

### DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo: **EVELYN ANDREA CALVOPIÑA CARRANCO**, con CC. **172292573-0**, autora del trabajo de graduación intitulado: **"DEL QUÉ ES SER MUJER, AL QUÉ QUIERE LA MUJER, REFLEXIONES DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA FEMINIDAD A PARTIR DE LA TEORÍA PSICOANALÍTICA"**. **Análisis de construcción de la feminidad y su articulación con el goce.**, previa a la obtención del título profesional de **PSICÓLOGA CLÍNICA**, en la Facultad de **Psicología**.

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE, el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, octubre 2018



**EVELYN ANDREA CALVOPIÑA CARRANCO**  
CC. **172292573-0**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

PSICOLOGÍA CLÍNICA

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE:

PSICOLOGÍA CLÍNICA

TEMA:

“DEL QUÉ ES SER MUJER, AL QUÉ QUIERE LA MUJER, REFLEXIONES DE LA  
CONSTRUCCIÓN DE LA FEMINIDAD A PARTIR DE LA TEORÍA  
PSICOANALÍTICA”

Análisis de la construcción de la feminidad y su articulación con el goce

NOMBRE:

Evelyn Andrea Calvopiña Carranco

DIRECTORA:

Mtr. Virna Pinos

QUITO, 2018

## **AGRADECIMIENTOS**

Gracias a mi padre que, mediante su esfuerzo y compromiso pude culminar mis estudios. A mi madre, por su amor, paciencia y enseñanza. Y a mi hermana por ser la compañía y apoyo en cada etapa de mi vida.

A mi tutora Virna Pinos y a la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Católica por su compromiso y seriedad que inspiraron en mí la pasión, responsabilidad y dedicación por el psicoanálisis.

A mis amigos, en especial a Oscar, por su apoyo y compañerismo durante el desarrollo de la presente investigación.

## TABLA DE CONTENIDOS

1. AGRADECIMIENTOS.....	ii
2. TABLA DE CONTENIDOS .....	iii
3. RESUMEN.....	iv
4. INTRODUCCIÓN.....	1
1. CAPÍTULO I: El complejo de Edipo .....	5
1.1 Consecuencias psíquicas del atravesamiento del complejo de Edipo .....	6
1.2 La histeria paradigma de lo femenino .....	8
2. CAPÍTULO II: La Feminidad de Freud a Lacan.....	22
2.1 La Feminidad en Freud: sexualidad femenina.....	22
2.2 La Feminidad en Lacan: posición femenina.....	29
3. CAPÍTULO III: El goce y el enigma de la mujer.....	37
3.1 Goce fálico.....	40
3.2 Goce suplementario .....	45
3.3 Modalidades de goce en la mujer .....	50
4. CONCLUSIONES.....	58
5. RECOMENDACIONES.....	61
6. BIBLIOGRAFÍA .....	63

## RESUMEN

En la presente disertación se analizó la estructuración de la feminidad y su relación con el goce, para dar cuenta de los diferentes posicionamientos del semblante mujer en el lenguaje. El análisis realizado se hizo a partir de las preguntas ¿Qué es ser mujer? y ¿Qué quiere la mujer? Interrogantes que encaminaron un recorrido teórico desde la histeria como enigma de la mujer en Freud, hasta la posición femenina y goce suplementario en Lacan. Es por medio del estudio del concepto de goce, por el cual el presente trabajo intentó abordar la presencia, además de la maternidad, de otros accesos que poseen las mujeres hacia la feminidad.

Se inicia con el abordaje de la función del complejo de Edipo en la formación psíquica y la identificación sexual que el niño adquiere a partir de la relación afectiva con sus padres. Las consecuencias psíquicas por el atravesamiento de dicho complejo difieren en el varón y en la niña. Mientras que para él supone conservar su órgano e identificarse con su padre, con el fin de asumir su papel sexual y social. Para ella, la manifestación de su feminidad, depende de procesos dificultosos, que no siempre suelen ser completados, entre ellos, la histeria. Freud determina los tres caminos de la salida del complejo de Edipo en la niña, entre los cuales, la maternidad es considerado como el único que conlleva hacia la feminidad definitiva.

Posteriormente, Lacan atribuirá al lenguaje y en especial, al significante falo, como punto de partida y, a la vez, como la vía, por la cual la mujer aborda diferentes formas de su feminidad y asimismo consiente distintos modos de goce. Es el abordaje de este último concepto lacaniano el que facilitará, dentro de la clínica, comprender la variedad de opciones con las que cada mujer se aproxima a su feminidad, entre ellas: la maternidad, la relación con el propio cuerpo y con el partenaire. Es debido a la imposibilidad de dar una definición universal de la mujer que Lacan la caracteriza como *no-toda*, es este lado no todo fálico lo que le permite acceder a su feminidad de modo singular.

Palabras clave: feminidad, histeria, castración, goce, falo

## INTRODUCCIÓN

El psicoanálisis empieza a partir del interés de Freud por el origen de las enfermedades que aquejaban a las mujeres histéricas, llevándolo a disponer de un espacio en el que ellas pudieran hablar sobre su sexualidad reprimida. Al darse cuenta de que la escucha y el análisis de su discurso las curaba, Freud construye su teoría acerca de la psique humana, enfocándose en el inconsciente.

A pesar de la importancia que ha tenido la mujer en la apertura de la teoría psicoanalítica, la cuestión de la feminidad sigue siendo un campo oscuro para esta. El siguiente estudio surge a partir de la influencia que ejerce, por medio de redes sociales, los discursos ideológicos radicales como el feminismo sobre la subjetividad de las mujeres de la actualidad. La existencia de una extrema valoración de la mujer madre, manifestada en la popular frase: “La mujer se siente realizada cuando llega a ser madre” conlleva a las feministas a desvalorizarla y juzgar a la maternidad como sometimiento, obligación e incluso una forma de subordinación. Por esta razón, surge la pregunta: ¿Es la maternidad la única forma de acceder a la feminidad?

La presente investigación aporta posibles respuestas a las preguntas más enigmáticas que se plantea en el psicoanálisis: ¿Qué es ser mujer? Y ¿Qué quiere la mujer?, ambas preguntas conforman la guía necesaria para analizar la diversidad de construcciones de feminidad que el lenguaje brinda a la mujer.

Entre los accesos a la feminidad, el más reconocido y valorado es la maternidad, pero, ¿Qué sucede con las mujeres que no llegaron a ser madres, o no lo desean? ¿Cómo dan cuenta de su feminidad? El estudio intenta responder a estas dudas mediante la descripción de la construcción de la feminidad, y de sus modos de acceso al goce fálico y suplementario, que la clínica psicoanalítica ha evidenciado.

Desde la teoría psicoanalítica, hombre y mujer poseen un gran determinante en la realidad: la anatomía. Freud declara: “la anatomía es el destino” (Freud, 1992g, pág. 185). Tomando en cuenta esto, la razón por la que se realizó este estudio es el interés y necesidad que tiene la clínica psicoanalítica de conocer los diferentes posicionamientos que da cuenta la mujer, frente al significante fálico; es decir, su lugar en el lenguaje. Se considera al estudio como un aporte a una mayor comprensión de la estructuración de la feminidad, con el fin de

abordar de mejor manera los diferentes casos que acuden a la clínica psicoanalítica, por ejemplo, los casos de violencia de género, de pareja, doméstica, acoso, entre otros.

El análisis de esta investigación es desde la teoría psicoanalítica, por lo que se excluyó cualquier otro tipo de acercamiento teórico. Los conceptos abordados para generar reflexiones acerca de la feminidad y el goce, son específicamente los que se han delimitado a lo largo de la teoría de Freud y Lacan.

En el texto Sobre la sexualidad femenina Freud (1992r) determina los tres caminos de la salida del Complejo de Edipo en la niña, entre los cuales, la maternidad es considerado como el único que conlleva hacia la feminidad definitiva.

Sin embargo, Freud manifiesta que el factor de la castración en la mujer no es sólo la comparación anatómica, sino que también se encuentra en el discurso de sus progenitores. Por esta razón, expresa que en el camino hacia la feminidad no hay modo de establecer circuitos típicos (De la Pava, 2006).

Posteriormente, Lacan aportará a la teoría psicoanalítica hablando no de sexualidad femenina y masculina, sino de posiciones femenina o masculina. Es a partir de la imposibilidad de dar una definición universal de la mujer que Lacan plantea el “no existe LA mujer” sino “una mujer” (De la Pava, 2006).

Según la teoría lacaniana, además del goce fálico, la mujer presenta un goce suplementario. Esta parte “no toda” fálica es lo que permite a cada mujer acceder a la feminidad de modo singular (NEL, 2014). Son estas subjetividades o modalidades de goce las que el presente estudio intenta abordar. ¿Qué es la feminidad? ¿Existen además de la maternidad, otros accesos hacia la feminidad?

## **Objetivos**

- **General**

Analizar la construcción de feminidad y su relación con el goce, desde la teoría psicoanalítica.

- **Específicos**

- Explicar el atravesamiento del Complejo de Edipo en la niña y su influencia en la constitución de la feminidad.
- Reconocer la concepción de feminidad desde la teoría de Freud y Lacan.
- Analizar, a partir de los conceptos de goce fálico y suplementario, las diferentes modalidades de goce que se presentan en la estructuración de la feminidad.

La metodología utilizada consistió en recopilar conceptos y planteamientos sustanciales encontrados en los textos de Freud y Lacan referentes a la feminidad y el goce. Posteriormente, se seleccionaron textos y artículos de psicoanalistas que han aportado a la teoría tanto freudiana como lacaniana con respecto al tema de la feminidad, entre ellos están: Helene Deutsch y Silvia Tendlarz. Una vez hecha la selección, se procedió a organizar la información encontrada de acuerdo a cada capítulo. Finalmente, el carácter reflexivo que toma el tercer capítulo se produjo a partir del establecimiento de relaciones entre los conceptos encontrados y un análisis de la información recopilada.

En el primer capítulo se abordan las diferencias fundamentales que se dan entre el complejo de Edipo del niño y de la niña, tanto a nivel de su constitución como en su descenso. Se exponen las consecuencias del complejo de castración y las razones por las que el niño abandona su objeto de amor, lo llevan a identificarse con su padre y de esta manera, asumir su identidad sexual. En cambio, en la niña, la asunción de su feminidad, se da a partir de la castración en lo real de su cuerpo y la envidia del pene, ambos constituyen el principal motivo por el que ella accede al complejo de Edipo. Es este deseo por lo que posee el otro, lo que impulsa a la niña a dirigirse hacia el sexo opuesto y desear un hijo, según la ecuación  $\text{pene}=\text{hijo}$ . En el proceso de su identidad sexual, la niña deberá realizar procesos arduos que se sospecha siempre quedan incompletos. Como parte de estos procesos, Freud determina a la histeria como el obstáculo hacia la feminidad.

En el segundo capítulo, se inicia el recorrido desde Freud y se encuentra a histeria, pasividad y maternidad como significantes predominantes que rodean a la feminidad. Asimismo, en la teoría postfreudiana, se caracteriza a la feminidad como masoquista y narcisista. Posteriormente, Lacan, a partir de su relectura de Freud, plantea las posiciones masculina y femenina, dejando abierta para las mujeres la posibilidad de abordar de



distintos modos su feminidad. En el presente trabajo se abordan tres: la maternidad, la relación con el propio cuerpo y la relación con el partenaire.

Finalmente, en el tercer capítulo, se explica el concepto goce y su división en goce fálico y suplementario para articularlos con las tres vías de desarrollo de la feminidad antes mencionadas. El goce femenino amplía las posibilidades tanto para los hombres como para las mujeres de posicionarse de distintos modos frente al significante falo. Estos diferentes modos de posicionamiento conllevan a la formación del semblante, con el cual se trabaja en la clínica psicoanalítica.

# 1. CAPÍTULO I

## EL COMPLEJO DE EDIPO

El psicoanálisis se apoya de la filosofía, la lingüística, el arte, la literatura, la mitología, la lógica y la topología, para explicar la constitución y funcionalidad de la psique humana. Entre sus conceptos fundamentales se encuentra el Complejo de Edipo, es así que Sigmund Freud utiliza el mito de Edipo Rey para explicar lo que ocurre en el psiquismo infantil entre los tres y cinco años, con respecto a los fuertes afectos que experimentan los niños hacia sus progenitores. A parte de los sentimientos positivos que se expresan en esta etapa, también están las rivalidades y los celos. La proposición de Freud del Complejo de Edipo consiste en el enamoramiento del niño hacia el progenitor del sexo opuesto, de esto se infiere que el niño verá a su padre como un obstáculo para llegar a su madre, y la niña considerará de tal manera a su madre, para conquistar a su padre. Si bien, este proceso inconsciente puede tomarse como una novela dramática, en realidad, tiene una función a nivel de la constitución psíquica y las identificaciones sexuales.

El Complejo, tanto para el niño como para la niña, se rinde ante la represión -proceso que consiste en el traslado de ciertos pensamientos o recuerdos al inconsciente (Evans, 2007)- debido a los dolorosos desengaños que el niño experimenta durante esta etapa. Como ejemplo de tales desilusiones se encuentra, el momento en que el padre y la madre retiran sus afectos y atenciones, y las dirigen a otro recién nacido. Es decir, los infantes caen en cuenta que la realización de amor hacia sus progenitores no es correspondida y es imposible ya que, la madre tiene al padre y viceversa (Freud, 1992g).

La rendición del Complejo de Edipo en el niño se reafirma 1) al recibir la amenaza de castración proveniente, generalmente, de su madre y 2) la evidencia de que esta se cumplirá, al ver a la niña despojada de un pene. Es a raíz de esta serie de acontecimientos que el varón decide alejarse de su objeto de amor, para mantener su órgano. A partir de esta renuncia, el niño se identificará con su padre para así llegar al sexo opuesto, pero esta vez, fuera del círculo familiar (Freud, 1992g).

A partir de la descripción de la etapa edipiana del varón surge la pregunta ¿Cómo se da la declinación del Complejo de Edipo en la niña, si ella ya está castrada y no tiene nada que

perder? Si bien en la niña el resultado es igual, es decir, se identificará con su madre para atraer a una persona del sexo opuesto extra familiar. Antes, deberá realizar cierto proceso.

En la niña, el atravesamiento por el Complejo de Edipo difiere al del niño, fundamentalmente porque la diferencia biológica es la base de los posteriores contrastes psíquicos que se dan entre hombre y mujer. Parafraseando a Napoleón, Freud declara: “La anatomía es el destino” (Freud, 1992g, pág. 185), puesto que ella acepta la castración como un hecho consumado, mientras que el niño teme esta posibilidad (Freud, 1992g).

A pesar de su castración consumada, ella no renunciará su posesión al pene sin un proceso de compensación. Reemplazará el pene con un hijo, es decir, durante la etapa edipiana la niña alimenta el deseo de recibir un hijo del padre. Debido a que este deseo no se cumple nunca, el Complejo de Edipo es abandonado poco a poco. Ambos deseos de la niña: el de un pene y el de un hijo, se mantienen en el inconsciente y preparan a la mujer para su posterior papel sexual (Freud, 1992g).

Para Jacques Lacan, el Complejo de Edipo no se encuentra en el campo de la realidad, sino que más bien se manifiesta en el ámbito de lo simbólico, es decir, es algo que sucede a nivel del lenguaje, es la relación entre los discursos del padre, la madre, el niño y el cuarto término, el falo. La concepción lacaniana del Edipo se abordará con mayor profundidad en el apartado sobre la histeria.

## **1.1 Consecuencias psíquicas del atravesamiento del complejo de Edipo**

Es evidente que entre hombre y mujer hay grandes diferencias en cuanto al efecto del complejo de castración y del complejo de Edipo. La inaugural diferencia reside en que, si bien para el niño la amenaza de castración es la finalización de su etapa edipiana, motivada por la estima narcisista de su miembro; para la niña, el caer en cuenta de su castración en el cuerpo, le permite ingresar a dicho Complejo (Freud, 1992a).

Para Freud (1992a), este develamiento de la falta de pene en la niña, la hace sentir inferior al varón y es lo que le produce la envidia del pene o *Penisneid*. Este deseo de poseer lo del otro, da lugar a tres consecuencias:

1. El complejo de masculinidad de la mujer, el cual si no es superado pronto puede volverse un obstáculo para el posterior desarrollo de la feminidad. Este complejo lleva a la niña a comportarse como si fuera un varón, y como evidencia se encuentran los juegos de la primera infancia, en los que ella participa junto con los varones de manera activa con pistolas, pelotas, etc.
2. La debilidad del vínculo entre madre e hija, ya que esta última reprende a la primera por no haberla dotado del órgano viril.
3. La masturbación femenina, el onanismo del clítoris (considerado como un pene atrofiado) sería una práctica masculina, por ende, el despliegue de la feminidad se daría a partir de la conversión de la sexualidad clitoriana a la vaginal.

Además, Freud (1992g) señala la diferencia entre el varón y la niña con respecto a la formación del superyó, instancia formada a partir de la introyección de la autoridad de ambos padres, basada en la severidad del padre, y cuya función es la prohibición del incesto. En el niño, el temor a perder su órgano privilegiado, el pene, permite que su superyó sea más rígido y exigente. En cambio, la niña al aceptar su castración como un hecho consumado, anula la angustia de castración y como consecuencia, se da una alteración en la estructuración del superyó: “La mujer muestra un sentimiento de justicia menos acendrado que el varón, y menor inclinación a someterse a las grandes necesidades de la vida; con mayor frecuencia se deja guiar en sus decisiones por sentimientos tiernos u hostiles” (Freud, 1992a, pág. 276).

En el proceso de convertirse en mujer no hay ningún motivo para la instalación de un superyó tan rígido como heredero de ese padre imaginario omnipotente, y esto es lo que matiza la relación de la mujer con la ley. El hombre, a causa de su angustia de castración, necesita rendir cuentas a una autoridad y se desconcierta cuando se enfrenta a un ser que no tiene esa necesidad. Más adelante Lacan posicionará a la mujer como el único ser que está dentro y fuera de la ley al mismo tiempo, de modo que la relativiza (Verhaeghe, 1999). En el segundo y tercer capítulo se abordará con mayor profundidad las diferentes posiciones que la mujer puede adquirir frente a la ley y la autoridad.

La herida narcisista que se establece en la mujer a partir de la ausencia del miembro viril provoca también un sentimiento de inferioridad que conlleva a compartir junto con el varón el menosprecio por su propio sexo, considerándolo como mutilado, lo cual reforzará su conducta masculina. Si bien, en la adultez, la envidia del pene abandona su objeto

genuino, subsiste, por ejemplo, en los celos, síntoma característico de las mujeres; es así como estos son considerados un desplazamiento de la *Penisneid* (Freud, 1992a).

Debido a su castración en el cuerpo, la niña comprende que no puede competir con el varón y abandona toda práctica masculina, dirigiéndose al desarrollo de su feminidad, la cual, para Freud, consiste en reemplazar el deseo de pene por el de un hijo y así tomar al padre como objeto de amor (Freud, 1992a). Posteriormente, Lacan hará una relectura de Freud y determinará que la maternidad es solo uno de los caminos para que la niña manifieste su feminidad.

En conclusión, el complejo de castración en la niña es inhibidor de la masculinidad y promotor de su feminidad. Es a partir de allí que la niña deberá realizar una doble maniobra: cambio de órgano sexual (del clítoris a la vagina) y cambio de objeto sexual (de la madre al padre) (Freud, 1992a). Si la niña no supera los efectos de la envidia del pene, resultante del complejo de castración, caerá en la histeria, tema que será abordado en la siguiente sección.

## **1.2 La histeria paradigma de lo femenino**

El Psicoanálisis surge a partir del interés de Freud por el origen de las enfermedades que aquejaban a las mujeres histéricas, llevándolo a disponer de un espacio que dio cuenta que ellas hablaban sobre su sexualidad reprimida. Al notar que la escucha y el análisis de su discurso las curaba, Freud construye su teoría acerca de la psique humana, a partir de la hipótesis del inconsciente.

El diccionario psicoanalítico de Roland Chemama define a la histeria como:

Neurosis caracterizada por el polimorfismo de sus manifestaciones clínicas (...) Se distingue clásicamente por la intensidad de las crisis emocionales y la diversidad de los efectos somáticos, ante los cuales fracasa la medicina. El psicoanálisis contemporáneo pone el acento en la estructura histérica del aparato psíquico, engendrada por un discurso, y que da lugar a una economía así como a una ética propiamente histéricas (Chemama, 1998, pág. 202).

Al escuchar a sus pacientes Freud logra captar que la raíz de sus malestares está en un trauma infantil de índole sexual, lo cual le lleva, en un principio, a proponer la teoría de la fantasía de la seducción. Esta teoría consistía en que la niña presenciaba o fantaseaba con una escena de seducción sexual por parte de un adulto (generalmente el padre), pero que en su momento no se entendía su carácter sexual. Por ende, se retenía el recuerdo o la fantasía sin comprenderlo, y su efecto aparecía en la pubertad, a partir de un segundo incidente que se asociaba de algún modo al primero (Freud, 1991c).

En base a la teoría de la seducción, se determina la primera ley del inconsciente: el desplazamiento, la cual consiste en que “algo” se traslada a una forma de expresión que no le pertenece. El síntoma de la histérica inicia con un exceso de excitación psíquica que, debido a ser incomprendida y más aún insoportable para el aparato consciente, no puede ser descargada por las vías normales (verbal o motora), por lo que lo consciente la envía de nuevo al cuerpo, erotizando así un órgano corporal (Breuer & Freud, 1992).

Si el enfrentamiento frente al suceso traumático no es lo suficientemente activo o es sofocado, el afecto permanecerá ligado al recuerdo o a la fantasía que posteriormente formará el síntoma (Breuer & Freud, 1992). “La histeria presupone necesariamente una vivencia displacentera primaria, vale decir, de naturaleza pasiva. La pasividad sexual natural de la mujer explica su predilección por la histeria” (Freud, 1992k, pág. 268). Es en este punto donde cobra gran valor el análisis del discurso del paciente, ya que el lenguaje es sustituto de la acción. Es por medio de la palabra que el sujeto histérico hará catarsis. Sin embargo, más tarde, Freud plantea que “no todas las vivencias sexuales desprenden displacer; en su mayoría desprenden un placer. La reproducción de las más de ellas irá entonces conectada con un placer no inhibible. Un placer así, no inhibible, constituye una compulsión” (Freud, 1992b, pág. 277).

Lo que se reprime y pide ser repetido o desplazado constantemente, equivale al deseo psicosexual sobre el cual se prefiere no saber nada y es rechazado por el yo consciente. Este deseo posee una significación, la cual se traslada a través de varias representaciones, o se inscribe en el cuerpo (Freud, 1992d). Debido a esta constante mutación del deseo, se declara que la histérica prefiere el signo del mismo a su realización, con el resultado de su insatisfacción (Lacan, 2008a).

La represión se da a partir de una incompatibilidad entre las representaciones del deseo psicosexual y el grupo dominante de representaciones del yo. Por esta razón, si bien las

representaciones reprimidas pueden desaparecer de las asociaciones conscientes, aún conservan algún vínculo con los síntomas que causan. El sujeto histérico no conoce el vínculo entre el síntoma y su bagaje inconsciente, por lo que elabora una explicación o discurso apreciable (Breuer & Freud, 1992).

Freud, al darse cuenta de que las representaciones del deseo reprimidas a menudo se le muestran al sujeto como imágenes visuales, decide en el espacio analítico, mediante la consigna “diga lo primero que se le venga a la mente”, promover que la paciente ponga en palabras dichas representaciones (Breuer y Freud, 1992). En términos lacanianos, se trata de hacer surgir los significantes. Lacan define al significante como lo que representa al sujeto y lo determina, en ese sentido son elementos presentes en el discurso registrables a nivel inconsciente y consciente. El significante se caracteriza por ser autónomo con respecto al significado, por ejemplo, un significante puede ser persistente en el discurso del sujeto sin ser asociado por ello a la significación que podría importar para él en el contexto de lo que dice (Chemama, 1998).

Es así como los síntomas se convierten en objetivos de desciframiento, en un texto para leer, el discurso de la histérica pide ser reconocido y escuchado. Los síntomas en realidad, son un llamado al otro, los mareos y espasmos de llanto, son dirigidos a otra persona, pero sobre todo a esa persona prehistórica, inolvidable, a la que nadie que haya llegado después puede igualar (Freud, 1992c). ¿A qué persona se refiere Freud? En la histérica, este personaje es la imagen idealizada del padre, alrededor de la cual ella ha establecido unas rigurosas normas de amor, y que inevitablemente la llevan a la insatisfacción.

A esto vale recordar lo expuesto en el anterior apartado. Durante el Complejo de Edipo, la niña al desistir de poseer un pene, reemplaza a este por el deseo de recibir un hijo de su padre. Sin embargo, el rechazo del padre hacia la hija como pareja amorosa, también constituye un trauma. Esta pérdida sería la responsable de la compulsión a la repetición del síntoma, tan característica de la neurosis, y evidenciable durante el análisis (Freud, 1992n).

Los neuróticos repiten en la transferencia todas estas ocasiones indeseadas y estas situaciones afectivas dolorosas, reanimándolas con gran habilidad. Se afanan por interrumpir la cura incompleta, saben procurarse de nuevo la impresión del desaire, fuerzan al médico a dirigirles palabras duras y a conducirse fríamente con ellos (Freud, 1992n, p. 21).

A partir de aquella pérdida primaria, surge el deseo que se expresa a través de una demanda dirigida al otro. Ahora, ¿qué es lo que demanda la histérica? Lacan considera a la histeria como la neurosis por excelencia y acentúa que, como condición para iniciar el análisis, el sujeto debe encontrarse en un estado de histeria, es decir, un deseo de saber (Lacan, 1964 citado en Verhaeghe, 1999). La clínica expone tal deseo en un síntoma fundamental de la histeria: los celos. Las pacientes se preguntan “¿Qué le viste?”, “¿Qué tiene que no tenga yo?”, interrogaciones orientadas más al deseo que a la realización del mismo (Lutereau, 2016). Esta indicación permite introducir otro aspecto determinante en la histeria, la pregunta sobre la feminidad.

Para desarrollar la interrogación ¿Qué es ser mujer? es necesario acudir al texto “Sobre las teorías sexuales infantiles” (Freud, 1992s), en el cual expone su descubrimiento acerca de tres teorías que fabrican los niños con respecto a la sexualidad:

1. La atribución a todos los seres humanos, incluso a las mujeres, de un pene.
2. La teoría de la cloaca: los bebés nacen por el ano, como una deposición.
3. La teoría sádica del coito: ven en el acto algo que la parte más fuerte le hace a la más débil con violencia.

Es el fracaso de la primera teoría la que permite vislumbrar la causa de la pregunta histérica. La niña nota el pene de un hermano o un compañero de juego y al instante lo discierne como el correspondiente, superior, de su propio órgano (Freud, 1992a). “Lo ha visto, sabe que no lo tiene, y quiere tenerlo” (Freud, 1992a, pág. 271). Es entonces que, a partir de la pregunta por la diferencia de los sexos, surge la búsqueda de la identidad sexual (Verhaeghe, 1999).

Es posible que esta advertencia de la diferencia anatómica de los sexos haya sido para la niña un evento traumático, debido a que la angustia se produce por la incapacidad del aparato psíquico de elaborar simbólicamente tal vivencia, esa imposibilidad es lo que genera el encuentro con lo real del cuerpo, es decir, lo que no se puede apalabrar. Es así como el displacer que causa la diferencia anatómica de los sexos promovería la represión primaria, la cual surge a partir de la imposibilidad que tiene el Otro (lenguaje) de dar un significante para el sexo femenino, dando como resultado la represión de la feminidad (Verhaeghe, 1999).



Pasividad, represión e histeria son términos importantes que rodean a la feminidad en la teoría freudiana. Freud expresó: “Se llega a la conjetura de que el elemento genuinamente reprimido es siempre lo femenino” (Freud, 1992m, pág. 292). ¿Qué es lo femenino? Lo que está más allá del significante: lo Real indecible (Verhaeghe, 1999).

Es a partir del problema sobre los sexos, que la histérica siempre hace de un amo o maestro al otro, le supone un saber, y por ende lo ama. Es a él a quien va dirigida la pregunta ¿Qué es ser mujer? El primer amo vendría a ser el padre, en la vida adulta se puede atribuir al analista (Verhaeghe, 1999).

Para abordar la función del padre en la neurosis, Lacan en base al Edipo freudiano plantea dos momentos: alienación y separación. En el primero, el niño se mantiene en una posición pasiva, es reducido a la condición de *objeto a* causa del deseo del primer gran Otro, es decir, la madre, puesto que es ella la que introduce al hijo en el mundo del significante (Lacan, 2010b). El hijo al ser reducido como objeto del goce del Otro, no tiene existencia propia, está siendo gozado por él. Por esta razón, se reconoce a la pasividad como una experiencia primaria de displacer de la que toda neurosis intenta defenderse (Freud, 1992r).

Sin embargo, a la vez, la actitud pasiva del niño designa en él cierto goce registrado en lo Real del cuerpo de la madre, ese lugar donde el niño se pierde a causa de su imposibilidad psíquica de simbolizar. Ella “seduce” al niño y lo arrastra hacia ese goce contra el cual él se rebelará. Sólo más tarde, en el período edípico propiamente dicho de la niña, esta posición seductora se le atribuirá fantasmáticamente al padre (recuérdese la fantasía de la seducción). Es así como la pasividad incluye la idea de un goce que está fuera del significante, es decir, que no se lo puede apalabrar. En este punto, se vuelve a lo Real traumático: el infante movido por el temor de ser devorado por el cuerpo de la madre huye del goce pasivo y se auxilia en el padre, es decir, lo Simbólico (Verhaeghe, 1999). La permanente alienación entre madre e hijo supone para este último la muerte psíquica, de allí la importancia de la función paterna para que el niño acceda al mundo simbólico (Lacan, 2010a).

Para el distanciamiento entre madre e hijo es necesario que se dé la metáfora paterna, la cual consiste en una simbolización primordial: el padre, en tanto significante, sustituye al deseo de la madre. El significante introducido por la función paterna es llamado el *Nombre del Padre*. Este agente entra en la relación dual y da cuenta de ser el portador de la ley: la prohibición del incesto. El resultado de este proceso es lo que se llama castración

simbólica (Lacan, 2010c). Es el Nombre del Padre el elemento que socorre al niño de la omnipotencia materna. A partir de la intersección del padre, el niño desterrado de su concepción imaginaria de ser el objeto único de la madre, ingresa a un mundo organizado por el orden simbólico. La entrada del significante del padre es permitida únicamente por la autorización de la madre, es decir, es ella, por medio de su discurso, que advierte al niño de la existencia de otro, al cual ella dirige su atención y demanda.

La posición del significante del padre da cuenta de la ubicación del falo en el plano imaginario ( $\varphi$ ) como objeto privilegiado y prevalente. Posteriormente, el niño observa que el deseo del Otro, el de la madre, tiene un más allá del objeto. Ella está privada de ese objeto, desea el falo simbólico ( $\Phi$ ), es decir, la madre omnipotente está castrada, en falta (Lacan, 2010c).

Lacan diferencia al falo imaginario llamado pequeño  $\varphi$  o *phi*, del falo simbólico  $\Phi$  o *Phi*. El primero, une, junta, da consistencia y hace referencia a la imagen del pene como un objeto parcial que puede ser separado por medio de la castración. En el tiempo de alienación, para el infante, el *phi* es percibido como el objeto de deseo de la madre, con el cual trata de identificarse. El complejo de Edipo y el complejo de castración suponen la renuncia al intento de *ser* el falo imaginario. En cambio, el falo simbólico, es el que corta, separa y aparta (Evans, 2007). Al hablar del falo simbólico Lacan dice:

Que el falo sea un significante es algo que impone que sea en el lugar del Otro donde el sujeto tenga acceso a él. Pero como ese significante no está allí sino velado y como razón del deseo del Otro, es ese deseo del Otro como tal lo que al sujeto se le impone reconocer (Lacan, 2015, pág. 660).

Esta introducción que hace el padre a lo Simbólico determina un sujeto dividido ( $\$$ ), liberado de la madre, que posee un deseo propio. Sin embargo, este proceso se dificulta en la mujer, debido a una cuestión estructural: no hay significante propio para la feminidad, la mujer sólo puede volverse hacia el falo ( $\Phi$ ). “El falo no es el pene, aun cuando la imagen erigida del órgano puede servir para dar de ello una representación (visual, plástica). El falo es el símbolo de la ausencia del órgano” (Castanet, 2014, pág. 70). La histérica, en su fantasía de seducción, intenta responder a esta falta mediante una identificación con el hombre-padre, el cual debería procurar lo que es ser mujer y, por ende, la posibilidad de la

relación sexual entre dos sujetos sexualizados de distinto modo (Verhaeghe, 1999). Este hombre-padre proviene de un imaginario, es el padre dotado de agresividad e idealización lo cual provoca una ambivalencia de sentimientos hacia él.

El sujeto hablante, a pesar de recurrir a la identificación con ese padre imaginario para lograr una complementariedad entre hombre y mujer, no puede aspirar a ser íntegro, debido a que su introducción en el lenguaje lo vuelve un sujeto dividido (\$). La castración simbólica posiciona al falo como el significante privilegiado de esa marca de ausencia en la que el lenguaje se une con el deseo (Lacan, 2015). Es debido a la pérdida de ese “algo” imposible de apalabrar que el sujeto se vuelve eternamente deseante. Lacan lo designará como “objeto *a*” (término que se elucidará más adelante).

Es así como a partir de la castración, Lacan plantea dos posibilidades para el sujeto (Verhaeghe, 1999):

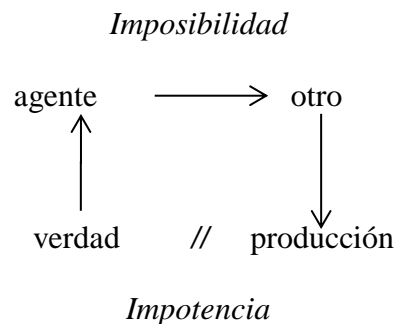
1. Convertirse en un sujeto con deseo propio basado en la castración simbólica. En este caso, la falta puede rastrearse hasta su origen: el significante que divide al sujeto. La liberación de la obligación de ser “completo” abre la posibilidad del deseo, la creación y el placer.
2. Optar por el deseo neurótico, dependiente de la demanda del Otro. El deseo del sujeto sigue alienado al deseo del Otro. Esta segunda opción se da a partir de una castración imaginaria. Aquí la castración es evitada, negada porque la falta es insoportable. La histérica da cuenta de esto al crear un amo, exponerle su falta y acusarlo de ser el causante de su castración, llegando a un estado casi permanente de insatisfacción.

La histérica, que se inclina por la segunda posibilidad, le demanda una respuesta a este mundo fálico, demanda de una presencia o de una ausencia (Lacan, 2015). Para mayor comprensión, es preciso distinguir los términos necesidad, demanda y deseo. La primera queda vinculada a la instintividad, a la satisfacción de aspectos biológicos (sed y hambre). La demanda es “la significación de la necesidad... que proviene del Otro en la medida en que de él depende que la demanda sea colmada” (Lacan, 2015, pág. 607). Es decir, el humano al adquirir el lenguaje, pierde su instintividad y la necesidad se metaforiza en demanda, quedando siempre incompleta. Como resto de esta operación queda el deseo que va más allá del objeto de satisfacción (Tendlarz, 2013). El deseo gira alrededor del falo,

lugar simbólico de la falta y es desde allí donde la histérica realiza el pasaje desde el falo al padre exigiéndole una respuesta (Verhaeghe, 1999).

¿Desde qué lugar la histérica plantea la pregunta sobre la feminidad y cuál es la razón por la que hace de un hombre, un amo, cuyo deber es brindarle La respuesta? Para elucidar esta cuestión, es necesario acudir a los cuatro discursos que Lacan plantea para dar cuenta de las diferentes maneras en las que el sujeto en tanto sexuado (dotado de un sexo anatómico) se posiciona en el lenguaje, es decir, el hacer semblante de hombre o semblante de mujer es lo que posteriormente determinará su relación con los otros. Los cuatro discursos guardan relación con el principio de placer y la forma en que abordan el goce, cada uno representa cierto deseo y su consecuente fracaso. Los discursos son: el del amo, el de la universidad, el del analista y el de la histérica.

El esquema de los cuatro discursos se conforma de cuatro lugares fijos en donde se ubican términos que rotan para dar cuenta de cierto lazo social.

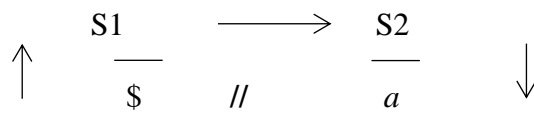


Para el desarrollo de este capítulo se abordará la estrecha relación entre el discurso del amo y el de la histeria:

- **Discurso del amo:** Como agente, es decir, quien habla, se encuentra el significante amo (S1) que aparenta ser uno y no estar dividido. El deseo del amo es unirse a S2, el cual ocupa el lugar del otro, el del saber. Este deseo se vuelve imposible debido a la misma presencia de un segundo significante (S2), así el sujeto queda dividido entre ambos. Este sujeto (\$) ocupa el lugar de la verdad, es decir, la verdad oculta es que el amo está dividido. Como resultado de este deseo imposible de ser uno por medio de los significantes se da una incesante producción del objeto *a*, el cual

representa el término final del deseo en sí, pero que, al mismo tiempo, es el causante del deseo, del discurso (Lacan, 2009).

Para enlazar el discurso del amo con el de la histeria, es importante resaltar la relación entre S1 y S2, siendo este último considerado por el amo como el camino hacia el goce pleno, el cual al ser sujeto en falta, siempre deseante, es imposible alcanzarlo. Esta relación implica que el saber (S2) está situado en la posición del otro, cuya función es sostener la ilusión del amo de que forman una unidad. “Los discípulos hacen al maestro” se dice. El amo desea ser una encarnación del saber deseado por algún otro. Es exactamente en este punto donde se encuentra con la histórica que es quien busca el supuesto saber del amo. La verdad del maestro es que está castrado, y el único modo de conservar su posición consiste en permanecer en silencio, ya que son los significantes los que dividen al sujeto (Verhaeghe, 1999).



- Discurso de la histeria:** En el lugar del agente se encuentra \$ (sujeto deseante), lo cual significa que el deseo en este discurso es el deseo en sí, está más allá de cualquier satisfacción. Este deseo, originado por una pérdida primaria se expresa a través de la demanda dirigida al otro: se debe convertir al otro en un significante amo para obtener una respuesta. De esta manera, el otro (S1) tiene que producir una respuesta, ubicada en el lugar de S2 como conocimiento, el cual vendría a ser la producción. Sin embargo, este S2 es impotente para producir una respuesta particular a la fuerza impulsora del objeto *a*, el cual se ubica en el lugar de la verdad. La respuesta así concierne al objeto perdido para siempre e inapalabable, la reacción de la histórica a este fracaso es la producción de más significantes, lo cual aleja más al objeto. Ella desea el saber como medio de goce. El resultado es la confrontación con el amo y la falta fundamental de un significante para la feminidad en el Otro (Verhaeghe, 1999).

$$\begin{array}{ccc}
 \uparrow & \begin{array}{c} \$ \\ \hline a \end{array} & \xrightarrow{\quad} \begin{array}{c} S1 \\ \hline S2 \end{array} \\
 & // & \\
 & & \downarrow
 \end{array}$$

Como se manifestó, además de posicionar a un otro como amo, la histérica, como medio para responder a la falta en el Otro, también se identifica con su padre. Freud (1992o) delimita el concepto de identificación como un proceso frecuente que conforma al Yo, es decir, este contiene las historias de las elecciones de objeto amoroso en las fases tempranas del desarrollo que corresponden a la madre y al padre. El yo se enriquece o introyecta las propiedades del objeto de amor, intentando de esta forma reparar la pérdida del mismo.

El proceso identificatorio guarda una estrecha relación con la causa de síntomas histéricos. Por ejemplo, si una niña hereda el mismo síntoma de su madre es por implicación de un deseo hostil de sustituirla durante el proceso edípico, el síntoma expresa el amor de objeto por el padre. O también, el síntoma puede formarse por introyección del objeto de amor, es decir, ser el mismo que el de la persona amada. Por ejemplo, en el caso Dora, quien imitaba la tos de su padre. Las formas de identificación primaria se verán reforzadas a partir de las elecciones de objeto que el sujeto hace a lo largo de su vida (Freud, 1992o).

No obstante, estas identificaciones no recuperan el objeto resignado. A menudo se observa que la niña después de verse obligada a renunciar al padre como objeto de amor, retoma y destaca su masculinidad. Sin embargo, para afirmar su carácter femenino, la niña reforzará la identificación-madre. Entonces, la salida y desenlace del Edipo en identificación-padre o identificación-madre dependerá en ambos sexos de la intensidad relativa de las disposiciones sexuales (Freud, 1992h).

Es así como por medio de la imagen idealizada del padre y su posterior identificación con un hombre, la histérica busca la respuesta a su identidad sexual, la cual surgió de ese encuentro con la realidad de su cuerpo. ¿De qué modo el sujeto histérico se protege de esa realidad expulsada por la imposibilidad de simbolizarla, es decir, de lo Real lacaniano?

Como se manifestó anteriormente, Lacan refiere el trauma inicial a eso que está más allá de lo Simbólico, lo que se resiste a ser representado y produce una angustia primordial. Por lo tanto, la elaboración simbólica e imaginaria dentro de lo psíquico apunta a defenderse de ese Real (Verhaeghe, 1999).

En la explicación lacaniana de la psique humana, se concibe como Real aquello que lo simbólico expulsa de la realidad del sujeto, y que sólo puede ser registrado por él a partir de la adjudicación de un marco simbólico a su percepción de la realidad. A pesar de que ese algo real rechazado siempre está presente para el sujeto, no puede tener de él una aprehensión directa porque la dimensión simbólica recubre eso real al mismo tiempo que lo cierne (Chemama, 1998).

Además, está el orden de lo Simbólico, instalado por la metáfora paterna y definido como la estructura cuyos elementos funcionan como significantes, y designa el orden de fenómenos conscientes e inconscientes de los que se ocupa el psicoanálisis (Laplanche & Pontalis, 2004). Como el concepto de *ley*, introducida por la metáfora paterna, es impensable sin el lenguaje, lo Simbólico es en lo esencial una dimensión lingüística. Por lo demás, está caracterizado por la alteridad radical (influye en lo consciente e inconsciente), lo que Lacan designa el Otro; el inconsciente es el discurso de este gran Otro y por esta razón, se concibe que está estructurado como un lenguaje (Evans, 2007).

Finalmente, en el registro de lo Imaginario se encuentran las fantasías del sujeto, toda conducta y relación imaginaria está dedicada al engaño, las imágenes y apariencias se estructuran y manifiestan a partir de símbolos (LaPlanche & Pontalis, 2004). Mientras que lo imaginario se caracteriza por relaciones duales, en lo simbólico son estructuras triádicas: la relación intersubjetiva siempre está mediada por el gran Otro (Evans, 2007).

Mediante los tres registros, se intenta explicar la dinámica de la histeria de la siguiente forma:

Debido a la falta de un significante para el sexo femenino en lo Simbólico, el Otro (lenguaje) está tachado, es decir con falta ( $\bar{A}$ ). Por otro lado, como las palabras no alcanzan para expresarlo todo, lo Real sobrepasa lo Simbólico ( $R > S$ ). Por lo que el sujeto histórico intenta completar esta falta y relacionarse con lo Real por medio de lo Imaginario. Es decir, logra que este último prevalezca sobre lo Real ( $I > R$ ). Pero no cae en cuenta que lo Imaginario está sujeto a lo Simbólico ( $S > I$ ) y que la falta de éste reaparecerá en el campo imaginario. Este predominio de lo Imaginario ocasiona efectos en la realidad, lo cual explica el síntoma característico de la histeria: la conversión (Verhaeghe, 1999). La conversión consiste en el afloramiento de una representación, es decir, una fantasía promovida por lo imaginario que se asocia con un afecto intenso y a falta de ser apalabrada

o elaborada por medio de la acción, la excitación psíquica es convertida en un fenómeno corporal, se dirige a lo real del cuerpo erotizando así un órgano (Breuer & Freud, 1992).

El intento que hace el sujeto para relacionarse con lo Real, por medio de la imaginarización defensiva es llamado el fantasma, el cual siempre produce una respuesta a las preguntas acerca del origen. El concepto y función del fantasma propuesto por Lacan está basado en lo que Freud ya en 1897 atribuye a los fantasmas histéricos: la función de elaborar una explicación a posteriori de lo que originalmente no fue comprendido (Freud, 1992e). En este sentido, las teorías sexuales infantiles guardan una estrecha relación con el fantasma, ambas concepciones vendrían a ser entonces el relleno necesario, como respuesta a la falta en el Otro, S (A).

Es a través del concepto fantasma que Lacan introduce el *objeto a*, eso que se encuentra en lo Real y que escapa de lo Simbólico, es lo que está perdido, lo que nunca se recuperará y que conlleva a construir una realidad (Aguirre, 2018). La realidad se construye a partir de una ausencia, el objeto perdido no es una cosa real en el sentido físico, sino una cosa fantasmática en el sentido psíquico. El objeto *a* es un invento de Lacan para metaforizar una pérdida que dará origen a la falta estructural del sujeto.

El objeto *a* dentro del fantasma es considerado como un objeto parcial imaginario que se cree completará al sujeto, no es un objeto del mundo, y aunque no es identificable, se lo reconoce bajo la forma de fragmentos brillantes y parciales. El sujeto al acceder al lenguaje, pierde definitivamente el objeto, al mismo tiempo que lo construye. Se lo encontrará a lo sumo como nostalgia, no se lo reencuentra a él, sino a sus coordenadas de placer (Chemama, 1998).

El *objeto a* se encuentra entre el gran Otro y \$, en la intersección de sus respectivas faltas. El sujeto histórico sólo puede encontrarse con el Otro mediante un fantasma con el que vela al *objeto a* en su intento de llenar la falta de A. Esto implica que el objeto adquiere una importancia extrema como respuesta a la falta en el Otro, por un lado, como medio para restaurar a la unidad originaria, y por el otro como prueba final de que es imposible. (Verhaeghe, 1999, p. 188)



El deseo en la histérica se mantiene cambiante porque su punto de partida es una falta irreparable en el Otro. Al expresarse en significantes se transforma en demanda y es esa insistencia lo que ha de cuestionarse una y otra vez en el análisis. La meta es revelar la estructura fantasmática básica, Lacan plantea como finalización del análisis, “el atravesamiento del fantasma”, viaje a través del propio fantasma, que paradójicamente termina en que el sujeto se separa de él. Un fantasma puede ser considerado terapéutico debido a que también aspira otorgar al sujeto una identidad sexual en el campo de lo Simbólico (citado en Verhaeghe, 1999).

Paradójicamente, el \$ trata de recuperar su unidad perdida acumulando significantes, es decir, la causa de la pérdida original que es el lenguaje, al mismo tiempo es el medio para cancelar dicha pérdida. Obviamente, el proceso falla, y el resultado es una repetición interminable. Este crecimiento de saber, amplía al Otro, considerado aquí como el inconsciente, y es equiparado con el goce del Otro, el saber es el goce del Otro (Lacan, 2008b).

El mundo simbólico humano al basarse en el significante falo, es ficticio y se convierte en el mundo del semblante, es decir, lleno de imágenes, máscaras, expresiones de algo que no precisamente es como se muestra. Es ciertamente el carácter de semblante que posee el falo lo que le da fuerza, lo hace ser objeto de disputa, organiza la comedia de los sexos, en tanto ellos como ellas son, lo tienen, temen perderlo, quieren adquirirlo, lo simulan, lo ocultan o lo reemplazan por atributos investidos de su valor o por objetos que lo subliman como: el propio cuerpo o el bebé (Braunstein, 1997).

La histérica le demanda una respuesta a alguien situado por ella en la posición de falo. A partir de allí, puede escoger entre dos opciones (Verhaeghe, 1999):

1. Convertirse en admiradora y alentadora del padre, y por lo tanto del falo. Instala al padre primordial, en y a través de su fantasma, como alguien que es y debe procurar La Respuesta. Así llega a evitar la castración ya que, al situar a este padre primordial, la histérica se reduce a lo que llena su falta, es decir, tratar de ser el objeto.
2. Optar por quejarse. Demuestra entonces el fracaso del padre: ni siquiera sus palabras son capaces de inaugurar una relación sexual de complementariedad y completud. En esta vía, ella se niega a ser el objeto del deseo (objeto *a*), se niega a ser reducida a lo que llena la falta del Otro.

Su tema central es siempre el mismo: un alegato por la igualdad de hombres y mujeres, ricos y pobres, etc. lo que se convertirá en el núcleo de un nuevo fantasma histérico.

Durante este apartado, se recalca que todo ser humano inicia su vida en una satisfactoria unidad con la madre, unidad que se pierde y más tarde la histérica busca en la figura del partenaire, es decir, en la persona a quien ella le supone un saber, lo coloca como amo capaz de responder su pregunta acerca de la feminidad, la cual surgió de la advertencia de su castración como hecho consumado, es decir, de la diferencia anatómica de los sexos. Esta búsqueda de fusión y de igualdad, la lucha por el amor y la satisfacción, presenta una extraña afinidad con la muerte y lo no verbal, ya que se enfrenta con ese Real traumático. La imposibilidad de captar aquel Real, exige una defensa, el necesario e interminable desplazamiento del deseo en el discurso y su respectiva insatisfacción, el acumulamiento de significantes y la imaginarización excesiva, que la distancian aún más de la posibilidad de asumir aquella diferencia fundamental. Como efecto, durante el análisis, a la histérica se le dificulta el reconocimiento de su deseo propio y por ende, el hacerse cargo de él.

## 2. CAPÍTULO II

### LA FEMINIDAD DE FREUD A LACAN

#### 2.1 La Feminidad en Freud: sexualidad femenina

“El psicoanálisis, por su particular naturaleza, no pretende describir qué es la mujer -una tarea de solución casi imposible para él-, sino indagar cómo deviene, cómo se desarrolla la mujer a partir del niño de disposición bisexual” (Freud, 1991a, pág. 108).

Debido a la complejidad que suponía el estudio de la psique de la mujer por parte de un hombre, Freud, basándose en los análisis de casos de las psicoanalistas de su época logra recaudar información importante sobre la ligazón preedípica de la niña con su madre, y es a partir de allí que escribe dos únicos artículos dedicados a la mujer: “Sobre la sexualidad femenina” (1931) y más tarde en 1933 las “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis: 33ª Conferencia. La feminidad”.

Como se había explicado antes, el Complejo de Edipo está caracterizado por los intensos afectos que experimentan los niños hacia el progenitor del sexo opuesto. En ambos artículos se revela que, en las pacientes mujeres, es frecuente localizar una intensa ligazón-padre, la cual, según sus testimonios, es precedida por una fase de ligazón-madre de igual intensidad y apasionamiento. Esta fase llamada preedípica cede el espacio para fijaciones y represiones que originan la neurosis en la mujer. Sin embargo, en la comparación entre el desarrollo edípico de la niña y del niño, se diferencia que el padre no es para la niña más que un rival fastidioso, la hostilidad hacia él nunca alcanza el mismo nivel de intensidad que supone para el varón (Freud, 1992r).

Asimismo, el complejo de castración en el Edipo de ambos sexos se diferencia en que, para él, supone el fin de esta etapa, y para ella, el inicio. Entonces, es a partir del reparo de su castración como un hecho consumado que a la niña se le ofrecen tres orientaciones para su desarrollo como mujer (Freud, 1991a):

1. La suspensión sexual: la niña descontenta con su órgano femenino, renuncia a la actividad clitoriana y, con ella, a la sexualidad en general y a su virilidad en ciertos

aspectos. Asimismo, al extender la castración en todas las mujeres, descubre la de su madre y la abandona como objeto de amor.

2. Complejo de masculinidad: la niña mantiene la esperanza de tener pene incluso en edades tardías, y la fantasía de llegar a ser un varón. Este complejo puede evidenciarse en el lesbianismo, donde la mujer carga todavía, con gran intensidad, su masculinidad y busca refugio en una identificación con la madre fálica, omnipotente, o con el padre. En esta vía se evita la pasividad inaugural de la feminidad, la cual ya fue abordada en el apartado sobre la histeria.
3. Feminidad: consiste en elegir al padre como objeto de amor y desear un hijo, el cual será sustituto del deseo de pene. Es decir, el período edípico en la mujer es creado por la influencia de la castración, no destruido por esta, como se observa en las anteriores orientaciones.

Retomando la fase ligazón-madre, esta establece un nexo particular con la etiología de la histeria, ya que ambas son caracteres particulares de la feminidad en la teoría freudiana. La dependencia hacia la madre origina en la niña la angustia de ser devorada por ella. Este último afecto comprendería un ocultamiento del placer de agredir que se evidencia como furia o, a causa de su sofocación, como angustia. De este modo, la angustia se corresponde con el debilitamiento del vínculo con la madre y la hostilidad hacia ella (Freud, 1991a).

En cuanto a los mecanismos que llevan al distanciamiento del objeto-madre y, por ende, la toma del padre como objeto de amor, se encuentran: los celos hacia los hermanos u otras personas, ya que el amor infantil es desmesurado, pide exclusividad y no se contenta con parcialidades; la madre al no cumplir con todas las expectativas del amor infantil, provoca que este sea llevado al desengaño y a una actitud hostil. La ligazón-madre al ser la primera investidura de objeto es por lo general, ambivalente, es esperable que al amor intenso le corresponda una viva inclinación agresiva, es decir, cuánto más apasionadamente ame el niño al objeto, más sensible será a las desilusiones y denegaciones de su parte (Freud, 1991a). Otro motivo es efecto del complejo de castración, el reproche que la niña le hace a su madre por no dotarle del órgano viril, y a la vez, el rencor por haberle prohibido el onanismo del clítoris después de que ella misma lo incitó al momento de los cuidados corporales, esta última proposición instaura a la madre como seductora (Freud, 1992r).

Gracias a la investigación sobre la intensa ligazón-madre de la mujer, se explica que la fantasía de la seducción de la histérica que se creía, era incitada por el padre, en realidad,

tiene su base en este periodo preedípico, la madre fue quien provocó sensaciones placenteras en los genitales, y acaso hasta las despertó por primera vez (Freud, 1991a).

En la fase preedípica, tanto la niña como el niño son considerados como objeto pasivo de la madre, ya que están a merced de los cuidados de ella. Este vivenciar del niño lleva a considerar que, en todos los ámbitos de la vida anímica, no sólo en el de la sexualidad, una impresión recibida de forma pasiva provoca en el infante la tendencia a reaccionar activamente, es decir, intentará hacer lo mismo que hicieron con él. La situación que mayor evidencia aporta a dicha conjetura es el juego infantil, cuya función es integrar una experiencia pasiva mediante una acción y así sublimarla. De esta forma, se infiere que las metas de la pulsión (límite entre lo psíquico y lo somático) y sus modalidades de satisfacción, se dividen en activas y pasivas (Freud, 1992r). En este punto es importante tener en cuenta que la pulsión es siempre activa, aun cuando la meta sea pasiva. Y que el fin de la pulsión es decir, la satisfacción, nunca es completa sino parcial, lo cual caracteriza al objeto de la pulsión siempre como inadecuado.

La pasividad y actividad también están relacionadas con el traslado que la niña debe realizar del vínculo-madre al vínculo-padre, para ingresar al complejo de Edipo. Este giro se cumple a partir de: 1) las aspiraciones pasivas, es decir, una vez que la niña haya abandonado las aspiraciones sexuales activas hacia la madre a causa de la frustración, y 2) la suspensión de la masturbación clitorídea (Freud, 1992r).

Sin embargo, en 1933 Freud aclara que, para el estudio de la feminidad, es insuficiente asociar actividad con masculinidad, y feminidad con una conducta pasiva, ya que señala que las mujeres pueden desarrollar gran actividad al momento de ser madres: ella amamanta al niño en cuanto que lo deja mamar de ella. Mientras más se aleja el pensamiento de ligar a las disposiciones activa y pasiva con las cualidades anímicas masculino y femenino, respecto a su funcionalidad en el ámbito sexual, menos se cometerá el error de hacer dicha correspondencia. Debido a que no se halla en el ser humano una virilidad y feminidad puras en el sentido psicológico ni en el biológico; en psicoanálisis, el sujeto posee, de origen, una disposición a la bisexualidad (Freud, 1992p).

A causa de la fase preedípica, Freud subraya que es en la mujer donde la bisexualidad resalta con mayor nitidez. La vida sexual de ella consta de dos fases: la primera con carácter masculino debido a las sensaciones clitorianas, ya que este órgano es considerado

como un pene atrofiado, y la segunda, específicamente femenina que refiere a la vagina por su funcionalidad receptora (Freud, 1992r).

En un intento por caracterizar psicológicamente a la feminidad, Freud señala que tanto la tendencia a metas pasivas como la sociedad, se encargan de sofocar su agresión, lo cual conduce a que sus disposiciones agresivas se vuelquen hacia adentro y se plasmen en las mujeres mociones masoquistas. El masoquismo, entonces, es auténticamente femenino (Freud, 1991a).

Freud aborda este tema en el artículo “El problema económico del masoquismo” (1992f) donde desarrolló tres figuras: el masoquismo erógeno, el femenino y el moral. Para caracterizar a la feminidad, se tendrán en cuenta las dos primeras. El masoquismo erógeno constituye la base del femenino y consiste en el placer de recibir dolor, la pulsión no se dirige hacia afuera, permanece en el organismo y es ligado libidinosamente a causa de la coexcitación sexual. La segunda, plantea que las fantasías masoquistas, por ejemplo, ser poseído sexualmente o parir, colocan a la persona en una situación de carácter femenino, es decir, figuran ser castrado y esto es lo que caracteriza al masoquismo femenino.

Asimismo, otra característica que se adjudica a la feminidad es su alto grado de narcisismo, el cual influye en la elección de objeto de amor. Con el desarrollo de los caracteres sexuales secundarios en el periodo puberal, el narcisismo originario parece acrecentar en la mujer, lo cual es desfavorable para el acceso a una relación amorosa, ya que se establece en ella una complacencia consigo misma; su vanidad corporal justifica el hecho de que la necesidad de ser amada es más intensa que la de amar. Para Freud, tales mujeres sólo se aman a sí mismas, con igual intensidad que la del hombre que las ama. Su necesidad no se sacia amando, sino siendo amadas, y se prenden de la pareja que les colma esa necesidad (Freud, 1992i).

Tales mujeres poseen el máximo atractivo para los hombres y, no sólo por razones estéticas; también, a consecuencia de interesantes constelaciones psicológicas. (...) El narcisismo de una persona despliega gran atracción sobre aquellas otras que han desistido de la dimensión plena de su narcisismo propio y andan en requerimiento del amor de objeto (Freud, 1992i, pág. 86).

Esta última elucidación guarda relación con la esencia de la histérica, ella prefiere el signo del deseo a la realización del mismo, es decir, posicionarse como objeto causa de deseo de su partenaire, manteniendo el imaginario de que es ella quien completará al otro.

En el mismo texto: “Introducción del narcisismo”, Freud (1992i) menciona que en estas mujeres narcisistas que permanecen distantes hacia el hombre, el hijo es considerado como una parte de su propio cuerpo, como un objeto externo al que pueden brindar, desde su narcisismo, el pleno amor de objeto. Debido a que, para acceder a una relación amorosa (amor de objeto) se necesita renunciar gran parte de narcisismo, la histérica evita esta pérdida identificándose con su objeto de amor, lo cual sugiere una regresión a su narcisismo. Es en esta defensa que se encuentra el rechazo a la diferencia, a la aceptación de la falta y se engrandece, desde el narcisismo, el fantasma histérico de la fusión.

En el análisis que Freud realizó del caso de la joven homosexual, manifestó que la muchacha arrastraba de sus años de infancia un “complejo de masculinidad” muy acentuado. Era en verdad una feminista, hallaba injusto que las niñas no gozaran de las mismas libertades que los varones, y se rebelaba absolutamente contra la suerte de la mujer. El embarazo y el parto eran para ella representaciones desagradables, también a causa de la desfiguración del cuerpo que traen consigo (Freud, 1992q). Esta fase masculina de la mujer, en la cual envidia al varón su pene, es más temprana y está más cerca del narcisismo originario que del amor de objeto (Freud, 1991b).

Son el dolor y la deformación del cuerpo que conllevan el embarazo y el parto, algunas de las razones por las que surge en las mujeres el rechazo hacia esa vía de feminidad, que como se manifiesta en Freud, es considerado como una manifestación de la fase masculina de la mujer. En el apartado sobre la posición femenina de la teoría lacaniana se esclarecerá de qué modo la importancia que brinda la mujer a su cuerpo también constituye una vía hacia la feminidad.

Como condición para el amor de objeto se encuentra la ligazón preedípica. Se esclarece el hecho de que, si bien muchas mujeres escogen a su pareja según el modelo del padre, a nivel de la relación con el hombre se evidencia una herencia del vínculo-madre, ya que sobre este se edifica la ligazón-padre. De este modo, para Freud, el traslado de vínculos amorosos del objeto-madre al objeto-padre es lo que constituye el contenido principal para el desarrollo de la feminidad (Freud, 1992r). Este cambio de objetos de amor constituye

otra de las vías hacia la feminidad propuestas en la teoría lacaniana, es por medio de la relación con su pareja que la mujer reforzará su feminidad.

En el segundo artículo, de 1933, Freud retoma el tema de la envidia del pene y declara que el deseo de poseer lo del otro se mantiene en el inconsciente y es revelado durante el análisis. Coloca como ejemplo, que el ejercer un oficio intelectual y de alto rango social por parte de una mujer, es a menudo una manera de sublimar ese deseo reprimido. Si bien en la actualidad no se atribuye al trabajo intelectual y de vida pública a una actividad netamente masculina, está claro gracias al movimiento feminista, que hay una fuerte lucha por la igualdad entre hombres y mujeres. El insistente ataque contra el machismo y el patriarcado en la actualidad han evidenciado una enérgica competencia con los hombres, lo cual sugiere que, por parte de las mujeres, existe el deseo inconsciente de poseer lo del otro.

Sin embargo, hasta ahora la vía más común para satisfacer aquel deseo es procrear un hijo, y es a partir del deseo de un hijo que la niña se vuelve hacia el padre. Si bien los juegos infantiles de las niñas con muñecas ya evidenciaban dicho deseo, el juego no era propiamente la expresión de su feminidad, sino que demostraba la identificación-madre con el propósito de sustituir la pasividad por actividad. No obstante, no se puede descartar que para que la niña devenga mujer debió haber ensayado la identificación con la madre.

La identificación con la madre comprende dos niveles: el preedípico, que consiste en la ligazón tierna con ella edificada a partir de la lactancia y los primeros cuidados, y el ulterior, derivado del complejo de Edipo, en el que quiere eliminar a la madre y sustituirla para llegar al padre. Se cree que ninguno se supera en medida suficiente en el curso del desarrollo. Sin embargo, para Freud, la fase preedípica tierna es la decisiva para el futuro de la mujer; en ella se prepara la adquisición de aquellas cualidades con las que luego cumplirá su papel tanto sexual como social; es por medio de esta identificación que conquistará al varón, reanimando la ligazón-madre edípica de él (Freud, 1991a).

Con respecto al cambio de zona erógena necesario para el desarrollo femenino, Helene Deutsch, acuerda que la mujer debe descubrir la vagina sometándose masoquistamente al pene, convirtiéndose este último, en el guía hacia esta nueva fuente de placer. Este pasaje de zona erógena será arduo pues la vagina adquirirá su valor erógeno a partir de la primera relación sexual. Además, considera al parto como una “orgía de placer masoquista” y lo justifica afirmando que el placer del coito será el preludio del parto (Deutsch, 1925 citada



en García, 2012). “Una mujer que ha logrado establecer la función maternal de la vagina y abandonar las reivindicaciones del clítoris ha alcanzado el fin del desarrollo femenino, ha llegado a ser mujer” (Deutsch, 1925, pág. 30).

En base a sus estudios sobre la homosexualidad femenina; algunos de sus planteamientos llevan a esclarecer el desarrollo de la feminidad normal. Mediante el análisis de sus pacientes lesbianas, Deutsch (1925) identifica que la fase preedípica en la mujer es de gran importancia para determinar el lesbianismo; plantea que durante la etapa fálica y a partir del complejo de castración, el viraje hacia el padre como objeto de amor se dificulta. Debido a que la niña huye de un masoquismo que se evidencia en la relación pasiva con el padre, retrocede a la fase preedípica y establece una fijación con la ligazón madre. Sin embargo, Deutsch asienta como principal factor para el lesbianismo: el exceso de sadismo, agresión o actividad en la niña que, si bien le lleva a identificarse con el padre, produce a nivel relacional junto a su partenaire un trato madre-hija a causa de una fijación libidinosa con su progenitora (Deutsch, 1925 citada en García, 2012).

Considerando a la homosexualidad femenina como lo que se desvía de la verdadera feminidad, en la teoría freudiana y postfreudiana, se observa que una feminidad normal se reduciría a la maternidad y una comodidad placentera en el dolor: mujer, madre y sufriente. Deutsch establece una interesante relación entre masoquismo y narcisismo. Plantea que hay en la mujer una lucha entre el masoquismo, el cual la lleva a adaptarse al dolor, y el narcisismo, que la impulsa a evitar el displacer. Ambos factores importantes del psiquismo, pueden estar en contra de las exigencias de la función de reproducción. El destino de la mujer en tanto sirvienta de la especie depende de la colaboración armoniosa de ambos componentes. Sin embargo, reconoce que en variedad de casos engendrar un hijo no es prioridad para las mujeres, por lo que declara: “El deseo de servir a una causa o a un ser humano con amor y abnegación puede ser una expresión indirecta del masoquismo femenino” (Deutsch, 1945 citada en Fleischer, s.f). Esta última elucidación, será la premisa para lo que Lacan llama: posición femenina, la cual no es exclusiva de la mujer.

En este primer periodo acerca del estudio de la feminidad se observa una fuerte inclinación hacia una concepción biológica de la sexualidad: “La anatomía es el destino” (Freud, 1992g, pág. 185). Es a partir de lo anatómico que la sexualidad se constituirá por las representaciones inconscientes que priman en la vida psíquica del sujeto. El concepto de falo inaugurado por Freud da cuenta de esta declaración. El falo que la madre desea, no

corresponde al pene o el clítoris, ambos se mostrarán insuficientes para satisfacerla. El falo designa entonces una ausencia, representa una falta y rige los senderos del deseo sexual, tanto para el hombre como para la mujer (García, 2012).

Como conclusión de este apartado, la mujer para alcanzar la feminidad debe realizar procesos arduos que no siempre suelen ser completados. Se advierte que, en la teoría freudiana, histeria y feminidad, están estrechamente relacionados. La histérica se dirige al padre-hombre-amor para que la haga mujer, él debe darle lo que le falta para llegar a ser, a nivel del fantasma histórico, La Mujer. La constitución de este fantasma, en la conceptualización freudiana, es uno de los efectos de la envidia del pene. Sin embargo, considerando a la maternidad como sinónimo de feminidad, el fracaso de este fantasma por parte del hombre, es que la histérica se convierte en madre, es decir, cae en la identificación preedípica. El hombre coloca a la mujer como objeto causa de deseo para abordarla sexualmente, él que supone iba hacer a la mujer, se encuentra con que ha creado una madre. El ser madre reanuda el malestar de la relación preedípica y la histérica no cumple con ser La Mujer, sino que se ha convertido en una madre más, lo cual sugiere que su relación matrimonial se ha convertido en una repetición del fracaso parental (Verhaeghe, 1999).

“Uno tiene la impresión de que el amor del hombre y el de la mujer están separados por una diferencia de fase psicológica” (Freud, 1991a, pág. 124). Con esta frase Freud sugiere lo que posteriormente Lacan determinará como: no hay relación sexual.

## **2.2 La Feminidad en Lacan: posición femenina**

Jacques Lacan, con respecto a la feminidad, discrepa de la teoría freudiana y de los post-freudianos alejándose de la determinación de feminidad = maternidad, y rechaza toda hipótesis concerniente a la existencia de una libido específicamente femenina, de un inconsciente femenino, de una escritura femenina, etc. Por esta razón, para esclarecer el tema de la feminidad en la teoría lacaniana es necesario remitirse al falo y su función en las posiciones sexuadas que adquiere el sujeto frente al lenguaje.

“Para ambos sexos, sólo desempeña un papel un genital, el masculino. Por tanto, no hay un primado genital, sino un primado del falo” (Freud, 1992j, pág.146). Néstor Braunstein

(1997) refiriéndose al texto de Lacan: “La significación del falo” plantea considerar a este, a partir de una homologación con los tres registros, como S.O.S: significante simbólico, órgano real y semblante imaginario. A nivel simbólico, toma el lugar de primer motor inmóvil que moviliza una máquina lenguajera en la que el punto central es una imposibilidad: la de simbolizar la relación sexual, dada la ausencia de otro significante dotado de referencia alguna, refiriéndose aquí a la falta de un significante para la feminidad. En este sentido, el falo como significante implica la estructura del lenguaje, está en el centro y en el origen de la estructura subjetiva (Braunstein, 1997).

A nivel imaginario, se añade que el falo mismo es esa verdad que tiene estructura de ficción e instaura a los seres como sexuados a partir de la diferencia entre unos y otras. Por lo que se caracteriza de ser semblante para el fantasma del sujeto dividido por el lenguaje, ese ser capaz de inconsciente, quien establece las semejanzas (Braunstein, 1997). Y en cuanto a órgano real, se lo puede considerar por su papel en el acto sexual, y que plantea una asimetría:

De los dos partenaires hay uno que tiene que provocar su erección en el cuerpo del otro mientras que ese otro así convocado debe sostenerla; si uno de los dos falla el otro queda excluido de la unión genital. De este modo el falo llega a ser un elemento tercero en el acto sexual, independiente de los dos cuerpos entremezclados (Braunstein, 1997, pág. 20).

En el seminario XX, Lacan (2016b) determina al falo como ese significante “causa del goce” al mismo tiempo que su término. Aquí es válido hacer una distinción entre falo y objeto *a*, el primero como símbolo del goce sexual hace entrar a este en una red de sentido en la que la relación con el objeto del deseo está marcada por una falta estructural; el segundo, es el motivo de esa falta, es el objeto perdido causa del deseo.

En el apartado sobre la histeria, se esclareció cómo la identificación del sujeto con aquello que le falta al primer Otro, lo lleva a adjudicarse como falo materno, y cómo después, desalojado de esa posición por intervención de la función paterna, sustituye al significante del deseo de la madre (Braunstein, 1997). La fórmula lacaniana del fantasma ( $\$ \diamond a$ ) liga la existencia del sujeto ( $\$$ ) a la pérdida de la cosa (*a*), lo que también se registra como castración. El sujeto para siempre dividido enajenado de su deseo, se dirige al Otro en

búsqueda del reconocimiento de un deseo que nadie puede darle más que el mismo (FuaPuppulo, 2012).

Pero no es válido reducir al falo materno como la significación última, la única referencia, el núcleo de nuestro ser, debido a que el falo de la madre también es semblante, y su ausencia subraya su condición de ficción, de objeto creado por la Ley del lenguaje. En este punto, cabe recalcar que el referente del falo no es una ausencia sino la ausencia de referencia. La posición histórica dentro del análisis da cuenta del valor traumático que conlleva la constatación de la ausencia de pene en la madre, si el trauma tiene lugar es por la premisa discursiva de la universalidad del falo (Braunstein, 1997).

La función fálica, por lo tanto, inscribe la manera en que el goce fálico ocupa el lugar de la relación sexual: cada ser hablante se hará semblante (simulacro) de hombre o de mujer y los discursos que sostendrá tomarán entonces sentido; tendrán la “decencia” de velar la ausencia de relación sexual (Chemama, 1998, pág. 88).

Con la fórmula: “no hay relación sexual”, Lacan establecerá que la relación siempre se hace con una imagen; imagen del instrumento que hace la significancia del lenguaje, es decir, el falo. Por eso una mujer se dedica a representarlo haciendo semblante de serlo (la mascarada femenina) mientras que el hombre, por su parte, hace semblante de tenerlo. Si tuviese que haber relación, se haría así, imaginariamente, con el falo, y no con la mujer, que no existe. En el intervalo entre el deseo y la imagen se designa el lugar Otro, Otro porque no puede haber ninguna relación sin él, debido a que el lenguaje es tanto el intermediario que permite se dé el encuentro, pero a la vez, el que hace que exista esa imposibilidad entre ambos sexos (Chemama, 1998).

Como se dijo anteriormente, el Otro (A) es el lenguaje, el lugar donde la verdad balbucea. Este es introducido por la madre y sostenido por la función paterna, divide al infante, lo acontece sujeto dividido, castrado; por ende, el Otro merece representar aquello con lo que la mujer está intrínsecamente relacionada. En cuanto a lo que se dice del inconsciente: que es como un lenguaje, en la relación sexual ella es radicalmente la Otra. Si la Otra tiene una función propia en la histeria es por su función, a saber, sostener el deseo (Lutereau, 2016). Pero no es practicable que se conlleve a creer que la mujer al ser la Otra es pareja complementaria del Otro, esto da la posibilidad de que A está completo y no es así, el

significante S ( $\mathcal{A}$ ) señala que no hay Otro del Otro. Entonces, debido a que A está tachado, de la mujer nada puede decirse, *La mujer no existe*, aforismo que será abordado con mayor profundidad en el tercer capítulo (Lacan, 2016c).

Si “La mujer no existe” es porque esa Otra es parte de la interpretación histórica. La histórica interroga el enigma de la feminidad a través de un deseo masculino o, mejor dicho, fálico; éste es el núcleo de la llamada “identificación viril” (Lutereau, 2016, pág.41).

Lacan aborda la sexuación -manera en que hombres y mujeres se relacionan con su propio sexo, así como con las cuestiones de la castración y de la diferencia de los sexos- desde una versión lógica y topológica para situar esa especificidad de la “posición femenina” sin abandonar la referencia a la función fálica, en tanto esta última es considerada como la concepción universal de un sujeto del inconsciente determinado por la castración. A diferencia de Freud, afirmará: “no “obliga” a las mujeres a tomar la única vía de la solución fálica” (Lacan citado en Cevasco, 2006).

El hombre no es sin tenerlo” [no deja de tenerlo, pero a costa de no serlo, es decir, se relaciona con el tener un semblante de falo; el pene], “la mujer es sin tenerlo” [es semblante de falo, pero sin tenerlo] (Chemama, 1998, pág. 398).

A causa de la angustia relacionada con la falta de un equivalente femenino, la represión primaria tiene que situarse en el proceso de la diferenciación sexual. El falo es el significante básico del orden simbólico. Esto se traduce como la oposición entre S1, el significante fálico, y S ( $\mathcal{A}$ ), como vagina dentada absorbente. S1 es el lado afirmativo, significativo: presente, tangible. Como significante primordial, el falo designa la diferencia básica (la sexual), funda la alteridad en sí, y, de esta manera, todo el sistema de los significantes. De este modo se entiende por qué el mundo humano es un mundo fálico: implica un sistema simbólico, la diferencia, lo fálico y lo no-fálico (Verhaeghe, 1999). En este sentido, parece justa la refutación feminista de que el psicoanálisis lo faliciza y patriarcaliza todo, pero, citando a Juliet Mitchell, para sacarse de encima una realidad penosa no basta con criticar a quien la ha descubierto. Debido a la falta de un significante

adecuado, la mujer puede escoger cualquier senda a la que tenga acceso (Verhaeghe, 1999).

Con respecto a los lados fálico y no-fálico que implica el mundo humano simbólico por gestión del significante primordial: el primero corresponde para todo ser que habla, a la posición masculina y en el segundo está la parte mujer de los seres hablantes: la posición femenina. Es de suma importancia recalcar que a todo ser hablante, sea cual sea su sexo, le está permitido, tal como lo enuncia Freud, con su insistencia en la bisexualidad del ser humano, inscribirse en la posición femenina. Si se registra en ella, será el no-todo, y podrá elegir estar o no en la función fálica. Estas son las definiciones posibles que Lacan hace de hombre y mujer, los ubica como posiciones de habitar el lenguaje. Al final, señala, la humanidad está dividida en pretendidas identificaciones sexuales (Lacan, 2016e).

Ambos lados conllevan a un goce sexual dividido en uno fálico y el otro goce, suplementario, no del todo fálico, propio de la sexualidad femenina, (los cuales se abordarán en el siguiente capítulo). Esta delimitación del campo del goce sexual permite la configuración de una clínica en la que se aborda las formas de anudamiento del deseo, del amor y del goce. Con el axioma “La mujer no existe”, Lacan opta por dejar en el uno por uno de cada una, la elección de su modalidad de goce. Deja abierta para las mujeres la posibilidad de situarse de diferente manera a la salida “normal” hacia la feminidad que Freud establecía: la solución por el goce fálico de la maternidad (Cevasco, 2006).

En primer lugar, según Freud, el desarrollo normal de la feminidad pasa por la represión de la sexualidad masculina. En segundo lugar, no se trata tanto de que las pacientes histéricas fracasen en este proceso, sino de que lo recorren de un modo excesivo. En comparación con una niña común que quiere convertirse en “una” mujer, la histérica quiere ser “la mujer”. Y es allí donde las cosas se complican (Verhaeghe, 1999, pág. 66).

Si bien el deseo de un hijo, se presenta en ambos sexos; es en la mujer, a través de su cuerpo (por ejemplo, la ovulación), que este deseo la introduce en la maternidad. La clínica psicoanalítica enseña, por una parte, que la mujer realiza y vive su feminidad a través de este deseo de una maternidad si no real, al menos simbólica o imaginaria, y por otra, que un rechazo de este deseo es siempre un rechazo de la feminidad (Chemama, 1998). Se habla, entonces, de una posición de maternidad como prueba de su sexuación en tanto

mujer. El ser madre es una de las formas de tramitar la falta por medio del tener (el falo): su hijo entra en las ecuaciones simbólicas y cobra un valor fálico (Tendlarz, 2013).

Del otro lado, el del hombre, este deseo de un hijo no es el pasaje obligado a la realización de su masculinidad. El hombre actualiza esas modalidades de existencia y de goce en su relación con las mujeres y en sus actuaciones sociales. Un hombre desea ante todo procrear, lo cual concierne al mismo tiempo a la mujer y al hijo. Procrear, para él, es gozar de la diferencia sexual y desear encarnar ese goce mediante la transmisión de un nombre. Por lo tanto, el hijo será signo y portador de este goce (Chemama, 1998).

La segunda salida posible de la feminidad que plantea Lacan concierne a la relación con el propio cuerpo. Esta resolución depende de la investidura fálica del cuerpo de una mujer. Es a partir de la ecuación  $\text{niña} = \text{falo}$  y de la mascarada femenina que se aborda esta cuestión. Tal ecuación consiste en la posición que la niña adquiere a partir de concebirse a sí misma como equivalente del falo materno y es en la relación sexual donde experimenta que lo entrega. A falta de ser el objeto deseado de la madre, el neurótico desea tenerlo, por lo que encuentra como solución a su falta en ser a través del tener. De esta manera, el ser femenino puede encarnar el falo que le falta a la madre. Härnik (1924) plantea que el énfasis puesto en la belleza femenina es un sustituto del pene perdido. En este sentido, el narcisismo femenino se exalta a causa del vuelco de la libido narcisista sobre el propio cuerpo (citado en Tendlarz, 2013).

En cuanto al pasaje de *ser falo* a *tenerlo*; del lado del hombre, este traslado se complica en el tener. Si bien se identifica con el padre, presenta dificultades con respecto a qué hacer con lo que tiene. En cambio, del lado de la mujer, de la falta en ser pasa a la falta en tener. Ella no lo tiene ni lo es, entonces opta por el parecer ser. Esta salida, el parecer ser, denomina la mascarada femenina y guarda relación con la investidura fálica que adquiere el cuerpo de la mujer. Lacan (2015) plantea que la mascarada femenina incluye también a los hombres en sus ostentaciones viriles, es decir que se feminiza, porque es un método de la falta del lado del parecer ser, no del lado del tener (citado en Tendlarz, 2013). Como ejemplos de dichas ostentaciones se observa la importancia, el estatus social y la seguridad que les brinda a los hombres el poseer un carro, un celular e incluso, una hermosa mujer, lo cual da cuenta también de la investidura fálica sobre el cuerpo femenino.

La última forma de tramitar su falta en tener, *Penisneid* o envidia del pene, es a través del hacerse amar correspondiente a la demanda de amor dirigida al partenaire. Su demanda de

ser la enfrenta con la falta. “El significante de su deseo propio lo encuentra en el cuerpo de aquel a quien se dirige su demanda de amor” (Lacan, 2015, pág. 661). El deseo de la mujer busca producir la erección, al mismo tiempo que confronta con los signos de deseo del hombre (Tendlarz, 2013).

Con respecto a la relación con su partenaire; en el hombre, por un lado, hay una mujer idealizada a la que ama y es sustituta de la madre; y por el otro, existe una mujer degradada a objeto, por lo que puede desearla y acceder a ella sexualmente. “Al objeto que sustituye a la madre, objeto idealizado, da lo que no tiene, le entrega su falta, es decir, la ama” (Tendlarz, 2013, pág. 121). En cambio, la particularidad de la mujer consiste en una concurrencia del amor y del deseo en el mismo objeto, lo primordial es hacerse amar y desear, puesto que para ella el miedo a la pérdida de amor actúa como la angustia de castración en el hombre. Como se explicó anteriormente la castración para la niña da inicio al Edipo, ella se dirige hacia el padre en busca del objeto que le fue rechazado por la madre. De esta manera, la envidia del pene es estructurante en la mujer. Al hacerse amar, la mujer recibe el falo que le falta como una de las tres salidas del *Penisneid* (Tendlarz, 2013).

Es para ser el falo, es decir, el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de la femineidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada. Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada (Lacan, 2015, pág. 661).

El amor de la mujer guarda la siguiente duplicidad: por un lado, se trata de hacerse desear, funcionar como objeto causa de deseo, pero al mismo tiempo se encuentra su propio deseo de falo, por lo que se dirige al órgano de su partenaire para satisfacerlo a través del amor. Esta demanda de ser el falo vuelve a la mujer dependiente de los signos de amor por parte de su objeto amado. El amor de ella se dirige al padre muerto o al amante castrado, en ambos casos se apunta a la falta del Otro ( $\mathcal{A}$ ) para producir el amor. Es así como la demanda de amor a la final, es una demanda de castración (Tendlarz, 2013).

Con el amor y el deseo, la mujer recibió lo que necesitaba: el falo. Por esta razón, Lacan (2015) formula que la frigidez es bien tolerada, ya que la satisfacción sexual es independiente del abordaje de la falta, lo que la mujer busca es primordialmente asegurarse



del signo del deseo del otro, de hacerse desear. Este planteamiento se vincula con el deseo insatisfecho de la histérica, en tanto para ella resalta el trabajo de despertar el deseo en el hombre antes que su propia satisfacción (Tendlarz, 2013).

Como conclusión, a diferencia de Freud y su única salida a la feminidad: la maternidad, la cual se centra en la problemática del “tener”. Lacan privilegia el “ser” y abre la posibilidad para la mujer de la una por una, es decir, ellas podrán entretejer las tres vías por las cuales afrontan la falta; ya sea la maternidad, el cuerpo o la relación con el partenaire. Tríada que tiene en común el priorizar el despertar del deseo en el otro para recibir el falo y acceder a un goce, conceptualización que se abordará en el siguiente capítulo.

### 3. CAPÍTULO III

#### EL GOCE Y EL ENIGMA DE LA MUJER

El concepto de goce fue planteado por Lacan para explicar los diferentes matices de satisfacción, placer y dolor que se manifiestan constantemente en los avatares de la vida del sujeto, en la repetición del síntoma y en especial, en la vida amorosa de los sexos. Lacan se basó en textos de Freud como “Más allá del principio del placer”, en donde si bien el autor no lo nombró ni conceptualizó formalmente, daba cuenta del goce que experimentaban sus pacientes en el espacio analítico; en los casos por ejemplo, del hombre de las ratas, cuando este menciona de manera voluptuosa el recuerdo de la tortura con un intenso placer que era desconocido para el paciente en el momento de llegar al colmo del horror. También está el júbilo que Freud percibe en el rostro de su nieto al jugar en el hacer aparecer y desaparecer el carrito (*Fort-Da*); o el goce apasionado, infinito, que experimenta el presidente Schreber ante el espejo, al constatar la transformación paulatina de su cuerpo en una figura femenina (Braunstein, 2006).

Es Lacan quien vincula el concepto de goce con la ley del lenguaje y de esta correspondencia resulta el deseo. En el diccionario psicoanalítico se define al goce como: “Diferentes relaciones con la satisfacción que un sujeto deseante y hablante puede esperar y experimentar del usufructo de un objeto deseado” (Chemama, 1998, pág. 192). Que el sujeto hable implica que su relación con el objeto no es inmediata, sino que está terciada por el significante.

El significante no es la palabra, es aquello que produce efectos de significado, y es importante no omitir que entre ambos (significante y significado) hay una ausencia de relación fija (Chemama, 1998). Aquellos efectos del significante, parecen no tener vínculo con lo que los causa, ya que puede hacerse una colección de él, lo que Lacan (2016d) llama unidad significante, y esta múltiple significancia es el fundamento del registro Simbólico. “Distinguir la dimensión del significante cobra relieve sólo si se postula que lo que se oye no tiene ninguna relación con lo que significa” (Lacan, 2016d, pág. 40).

Como se explicó anteriormente, las cosas a las que el significante permite acercarse, siguen siendo, aproximativas: macroscópicas. Debido a que el significado no siempre se

corresponde con el significante, el sujeto no logra señalar exactamente la imagen que necesita para ser feliz y acude a colectivizarlo, esto determina que el significante tiene una dimensión de necesidad. El discurso analítico con su consigna: “diga lo primero que se le venga a la mente” conduce al sujeto al principio de placer (Lacan, 2016a).

El sujeto es propiamente aquel a quien comprometemos, no a decirlo todo, que es lo que le decimos para complacerlo- no se puede decir todo- sino a decir necesidades, ahí está el asunto. Con estas necesidades vamos a hacer el análisis, y entramos en el nuevo sujeto que es el del inconsciente (Lacan, 2016a, pág. 31).

Sin embargo, no es acertado considerar al término goce como sinónimo de placer, el cual nace de la disminución de la tensión; guarda más bien un nexo con las palabras, y a la vez, la relación con ellas es lo que constituye el deseo del sujeto. Por ende, el goce concierne precisamente al deseo inconsciente del sujeto, a su relación con el objeto que pasa por los significantes inconscientes, sobrepasando así la usual consideración acerca de los afectos, emociones y sentimientos (Chemama, 1998).

En “Más allá del principio de placer” (1920) Freud sugiere ya el concepto de goce, aunque no lo haya nombrado de esa manera. Es a partir del análisis que hace acerca de la variabilidad de lo que para un sujeto puede ser agradable o desagradable y el complejo vínculo entre placer y dolor; que distingue un placer que, al causar dolor, permite acceder a un placer más grande y, por ende, no inhibible (Evans, 2007).

El principio de placer funciona como un límite al goce, debido a que este implica dolor se deduce que el principio le ordena al sujeto “gozar lo menos posible”. Al mismo tiempo, el sujeto intenta constantemente transgredir las prohibiciones impuestas a su goce, e ir “más allá del principio de placer”. La consecuencia de transgredir este principio no es más placer, sino dolor, puesto que el sujeto sólo puede soportar una cierta cantidad de placer. Más allá de ese límite es lo que Lacan determina que el goce, en realidad, es sufrimiento. El síntoma histérico evidencia perfectamente la satisfacción paradójica que el sujeto obtiene de su malestar, en términos de Freud: la ganancia secundaria de la enfermedad (Evans, 2007).

Asimismo, en Freud ya se encontraba la noción de goce vinculado al lenguaje, él resalta la importancia del juego infantil de hacer aparecer y desaparecer un carrito o cualquier objeto, acompañado de las sílabas *Fort-Da*, para simbolizar la desaparición y el retorno de su madre. Esta conexión de sílabas junto con la repetición de la pérdida y la aparición del objeto deseado es lo que puede explicar al goce. Esta función primordial del lenguaje en el goce es lo que lo marca con falta, es decir, no hay goce de la perfección de la totalidad del ser (Chemama, 1998).

Debido a que en realidad el deseo, los placeres y displaceres del *parlêtre* están capturados en el marco simbólico, la idea de la simple descarga de tensión para obtener satisfacción es lo que determina al goce singular, el cual Lacan (2016b) llama como el goce del idiota, en el sentido de que es ignorante, y coloca de ejemplo a la masturbación.

En el sujeto (efecto de lo dicho), la pulsión es considerada como la unión entre lo psíquico y lo somático, es el recorrido del lenguaje en el cuerpo y es primordialmente, de naturaleza sexual. Por esta razón, el cuerpo puede llegar a ser un objeto de goce. La pulsión nunca se satisface por completo, está en una constante búsqueda del objeto total, el objeto *a*, pero debido a que este está perdido para siempre a causa de la intervención del lenguaje (castración), la pulsión se contenta con objetos parciales que ocupan el plus-de-gozar (el pecho materno, la voz, la mirada, y las heces). La permanente tensión de la pulsión en busca del objeto es lo que se entiende como goce (Aguirre, 2018).

*Pulsión de muerte* es el nombre dado al deseo constante del sujeto de irrumpir a través del principio de placer hacia la Cosa (objeto *a*) y hacia un cierto exceso de goce, en ese más allá del principio de placer se encuentra la pulsión de muerte; el goce es entonces el recorrido hacia la muerte (Evans, 2007). El goce no puede ser concebido como una satisfacción de una necesidad ayudada por un objeto que la colmaría; está hecho del lenguaje, lugar donde el deseo encuentra su impacto y sus reglas (Chemama, 1998). Entonces, lo simbólico en tanto limita al goce, regula la distancia con la Cosa y permite que surja el deseo (Aguirre, 2018).

El sujeto al entrar a lo simbólico, por medio del complejo de castración tiene como condición cierta renuncia inicial al goce, el sujeto resigna sus intentos de ser el falo imaginario que completa a la madre. La castración supone un rechazo al goce para poder alcanzarlo en la escala invertida de la ley del deseo. Es entonces, la interdicción del goce incestuoso en el Complejo de Edipo (paradójicamente la prohibición de algo que es ya

imposible), lo que permite mantener la ilusión neurótica de que el goce sería alcanzable si no estuviera prohibido (Evans, 2007)

“La primera forma de goce entraña el riesgo de que el sujeto desaparezca en lo Real del cuerpo de la madre” (Verhaeghe, 1999, pág. 293). Al llegar la castración con su consecuente objeto definitivamente perdido: objeto *a*, cuya función es constituir el fantasma y mantener el deseo; hace del compañero un objeto fálico, además de que regula las modalidades del goce, autoriza y ordena el goce de otro cuerpo (gocce fálico). Sin embargo, también hace obstáculo a la unificación del encuentro sexual (Chemama, 1998).

Al hacerse evidente que la sexualidad no se limita al aspecto biológico, es decir, que no está destinada necesariamente a la función reproductora, surge el problema de definir el concepto de goce en términos de lo masculino y lo femenino. El goce del otro se vuelve subjetivable por “cada uno” en el (des) encuentro sexual. El goce no se trata de un acuerdo entre subjetividades, sino más bien de una rivalidad de los goces en la que siempre está en juego el goce perdido, en cuanto falta una común medida para evaluar lo que es el bien o el mal de cada uno de los sexos (Braunstein, 2006).

### **3.1 Gocce fálico**

Una vez esclarecido el concepto de goce en términos generales, se acude a relacionarlos con las disposiciones sexuales masculina y femenina. Sin embargo, es apresurado plantear al goce fálico como el correspondiente exclusivo del lado masculino. A partir de este apartado se realizará un recorrido acerca de la relación entre goce y el falo como significante primordial, cuya función, fálica, atraviesa ambos sexos.

Durante la metáfora paterna, en un primer momento, el falo negativizado que inscribe la castración es imaginario; en una segunda instancia, pasa a lo simbólico y queda así positivizado como significante. En lo imaginario nombra la castración imaginaria, es decir, el niño se identifica con él y cree ser el falo materno, el que la completa y en lo simbólico es el símbolo que nombra una falta (Lacan citado en Tendlarz, 2013). El padre da un nombre a ese goce que experimenta la madre con su hijo a través de la instauración del falo como significante del deseo (Tendlarz, 2013).

Lacan coincide con el planteamiento de Freud acerca de que hay una sola libido, la masculina, y determina al goce como esencialmente fálico. El goce en tanto sexual apunta al falo y no al Otro sexo -el del lado femenino-, es decir que no se relaciona con el Otro como tal (Lacan, 2016c). El goce sexual es accesible exclusivamente por las vías del lenguaje y es este último el que reconoce al falo como significante fundamental y sin par (Braunstein, 1997). De esta manera, el goce sexual se verifica como goce fálico. “Hombre y mujer deben entenderse como significantes que toman función a partir del decir y no de su referente biológico” (Lacan citado en Safouan, 2008, pág. 253).

El goce fálico, al estar ligado a la palabra, separa y opone dos goces corporales distinguidos, ubicados fuera del lenguaje: 1) *el goce del ser*, perdido de la castración, mítico y ligado a la Cosa, que es anterior a la significación fálica y que se aprecia en la psicosis, y 2) *el goce del Otro*, también corporal pero no extraviado por la castración sino que se encuentra más allá de ella, es efecto del lenguaje pero está fuera de él: el goce femenino, el cual será abordado en la siguiente sección (Braunstein, 2006).

Como se explicó anteriormente, el ser hablante, al introducirse en el lenguaje, experimenta una pérdida de goce. El falo articulado a lo real como significante de goce, posibilita que el sujeto intente recuperar ese goce fuera de lo simbólico, pero a través del significante, el cual es apreciado como la materia de goce. A esta dialéctica se añade el objeto *a*, el cual produce la articulación entre significante y goce, es decir, plantea la relación entre el Otro y la Cosa, lo simbólico y lo real. Al suplir el goce fálico perdido, es llamado también como objeto plus de goce. La metonimia del goce indica que no sólo el significante se desliza entre los significantes, sino que también se produce un deslizamiento del objeto perdido (Tendlarz, 2000). De esta forma, lo simbólico actúa sobre el goce produciendo una anulación (pérdida) pero, al mismo tiempo, se promueve una recuperación de goce (Lacan, 1969-70 citado en Tendlarz, 2013).

El goce tiene que ser regulado por la ley para que surja el deseo, lo cual hace que el objeto *a* sea el resto de goce, hay algo que se escapa (Aguirre, 2018). El objeto *a* como plus de goce -que da a gozar, pero mantiene la falta de goce- extiende la lista de objetos e incluye los objetos sublimatorios (Tendlarz, 2000).

Sin embargo, como se indicó, no es válido atribuir el goce fálico como propio del hombre, la mujer si bien tiene una relación más directa con la falta del Otro, S ( $\bar{A}$ ), no deja de lado su relación con el goce fálico. La reciprocidad de la mujer con el Otro es lo que la lleva a

un goce suplementario (no complementario), el cual es fundamental para posicionar al goce fálico no como positividad esencial, sino como la marca del significante sobre esa hiancia, cuya función es hacer existir la posibilidad de Otro goce, llamado goce del Otro (Chemama, 1998). “El goce del Otro entendido como goce del Otro sexo. Del Otro sexo, del sexo que es Otro con respecto al Falo, es decir, del femenino” (Braunstein, 2006, pág. 134).

La falta de un significante para la feminidad en el Otro es estructural, ya que frente a esta falla se produce una pluralización de las suplencias. El amor y el falo funcionan como suplencias de esa falta, de la ausencia de la relación sexual, debido a que, al no existir un significante femenino, pero sí uno masculino: el falo, no se podría entablar una relación entre significantes de ambos sexos, es lógicamente imposible (Lacan, 2016d).

Por esta razón, no hay goce del cuerpo del Otro, cuando el sujeto goza, lo hace de su órgano (en el caso de los hombres) o de su propio cuerpo (en las mujeres), por lo que el otro se limita a ser instrumento para el propio goce, es decir, los sujetos al gozar quedan a solas con su propio objeto. La solución a esta impotencia se encuentra del lado de la castración: el sujeto al entregar su falta se vuelve cordial, es decir, se interesa por su partenaire (Tendlarz, 2013).

El amor, definido como una relación entre dos saberes inconscientes, indica la forma con la que el ser-hablante es afectado por el saber inconsciente. Así, el amor da la esperanza de que la relación sexual deje de ser imposible. Funciona, así como suplencia de la no relación sexual con la ilusión de que existirá por siempre (Tendlarz, 2013, pág. 149).

Como se dijo anteriormente, la mujer a pesar de ser no-toda, está de lleno en la función fálica, por ende, si bien el goce fálico funciona para ambos sexos, los deja a solas porque hace obstáculo en el encuentro con el partenaire. Sólo el amor, en su vertiente real, no ya imaginario o simbólico logra producir una suplencia a este vacío, transforma la contingencia del encuentro en una necesidad, con la ilusión de que no cesará, que existirá por siempre. La relación sexual que es imposible, requiere de la función fálica para que instaure el orden del encuentro como contingente, es decir, posible al azar (Lacan, 2016b). “El amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de

ser Uno, lo cual nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación de ellos, de dos sexos” (Lacan, 2016b, pág. 14).

A nivel de la relación amorosa, el hombre en tanto sujeto dividido y deseante, al abordar a la mujer, afronta de hecho la causa de su deseo, el objeto *a*. Dando cuenta de la fórmula del fantasma ( $\$ \diamond a$ ), y de esta manera “deja escapar” a la mujer, como ella es no-toda, no toda suya, nunca logra alcanzarla (Tendlarz, 2013). La expresión extrema de este goce fálico es el goce del órgano, el de la masturbación, el del idiota en el sentido de ser ignorante, como ya se dijo. El goce fálico es el impedimento por el cual el hombre no llega a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es del órgano (Lacan, 2016c). “Para el hombre, a menos que haya castración, es decir, algo que dice no a la función fálica, no existe ninguna posibilidad de que goce del cuerpo de la mujer, en otras palabras, de que haga el amor” (Lacan, 2016c, pág. 88).

En el mito de Tiresias, Júpiter y Hera discuten acerca del goce del hombre y de la mujer en la cópula y deciden que la mejor manera de disipar la cuestión era preguntarle al único que había llegado a tener los dos sexos. Es así como Tiresias responde sin vacilar que, si se dividiese el deleite sexual en diez partes, nueve corresponderían a la mujer y una al hombre. Hera al ver que se había revelado el secreto de su sexo y creyendo que era mejor que no se supiera, decide castigar a Tiresias y volverlo ciego. A pesar de que el mito demuestra el desfase existente entre los goces de hombre y mujer, no es adecuado resolver el tema de la diferencia abordándolos con la idea de que están hechos de la misma sustancia, y que el asunto pudiera resolverse por medio de alguna clase de proporción. El goce es un concepto subjetivo, no cuantitativo (Braunstein, 2006).

El goce, de uno y otro sexo, funciona a pura pérdida. Resulta imposible, por fuerte que sea el abrazo, apoderarse del goce del otro y esto tanto en el sentido subjetivo (no puedo vivir en el cuerpo del otro, sentir lo que él siente) como en el objetivo (sólo hay goce en el cuerpo de uno y eso de modo siempre parcial, como goce de órgano) (Braunstein, 2006, pág. 137).

Estando el inconsciente estructurado como un lenguaje, y siendo este el aparato de goce, sucede que de todo decir, del lado macho, la relación sexual falla. El hombre en tanto



significante no puede acceder a su partenaire sexual, sino por el fantasma, es decir identificándolo con el objeto de su deseo (Lacan citado en Safouan, 2008).

Para que el hombre acceda al amor es necesario que se feminice, pero no en el sentido de afeminado, lo cual se relaciona con los semblantes femeninos que un hombre puede adquirir, por ejemplo, en ciertos casos de la homosexualidad. La feminización del hombre como recurso para amar se evidencia cuando le dice a una mujer “me haces falta”, es decir, hace consistir su propia falta y de esta manera se ubica en el terreno de lo femenino. “Sólo se ama verdaderamente a partir de una posición femenina. Amar feminiza” (Miller, 2008, citado en Rovere & Zabalza, 2013).

La feminización de un hombre se da en dos tiempos: El primero, cuando admite que le falta algo, lo cual lo remite directamente a la castración, esta primera feminización se coloca del lado todo fálico. La segunda guarda relación con el goce femenino, es decir, se encuentra en el territorio no-todo fálico y consiste en la experimentación de una sensibilidad para captar elementos, detalles, que hacen a lo femenino y que por lo general a los hombres más viriles se les escapa por estar atentos sólo a su falo. Esta segunda feminización no es que torna al hombre amanerado, “mandarina”, sino que lo hace ir más allá del falo (Rovere & Zabalza, 2013).

El mostrar la falta para el hombre supone un riesgo, por lo que desencadena una cobardía que le impide acceder a la mujer del deseo. El hombre se pone toda clase de murallas protectoras para no querer saber nada de su deseo, para él, una mujer es peligrosa. Teme caer allí en donde no se sabe si ya no es lo que es (Rovere & Zabalza, 2013).

En el hombre el orgasmo supone una pérdida de goce, ya que el pene como órgano no puede sostener su erección. En la mujer, en cambio, da muestras de otro goce que es, en parte, homólogo al varonil, localizado en el clítoris, pero que no se restringe a ser sólo este goce que muy bien puede faltar en ella. La mujer puede experimentar goces que escapan de esa y también de toda localización. Esta diferencia en la manera de gozar abre la posibilidad de que el goce que falta al falo sea el goce de ella como Otro del Uno, es decir, como Otro de ese significante fálico que unifica al sujeto y que lo representa ante el conjunto de los significantes. Aparece así la cuestión del goce del Otro entendido como el Otro sexo, el de la alteridad radical con relación al falo en tanto que lo admite y lo reconoce, pero a la vez no se agota en él y en el universo de significaciones que él impone (Braunstein, 2006).

Que todo gira en torno al goce fálico, de ello da fe la experiencia analítica, y precisamente porque la mujer se define con una posición que señalé como el *no todo* en lo que respecta al goce fálico. (...) El falo es la objeción de conciencia que hace uno de los dos seres sexuados al servicio que tiene que rendir al otro. (...) Nada distingue a la mujer como ser sexuado, sino justamente el sexo (Lacan, 2016b, pág.15).

### 3.2 Goce suplementario

La universalidad del falo en el lenguaje hace que su función se aplique a ambos sexos, sin embargo, la mujer por estar en estrecha relación con S ( $\mathcal{A}$ ), se podría declarar como la encarnación de la falta, al llevarla en el cuerpo, hace que se relacione de diferentes maneras con el significante primordial.

La mujer tiene distintos modos de abordar ese falo, y allí reside todo el asunto. El ser no-toda en la función fálica no quiere decir que no lo esté del todo. No es verdad que no esté del todo. Está de lleno allí. Pero hay algo más. (...) Hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: eso sí lo sabe. Lo sabe, desde luego, cuando ocurre. No les ocurre a todas (Lacan, 2016c, pág. 90).

“El sexo de la mujer no le dice nada, a no ser por intermedio del goce del cuerpo” (Lacan, 2016b, pág. 15). La sexualidad del sujeto está al servicio de velar su estructural condición de objeto, es la alteridad de los cuerpos del hombre y la mujer lo que caracteriza al cuerpo como la sede de un desencuentro, la sede del goce (Rovere & Zabalza, 2013). Por el lado de ellas, el hecho de que no son “castrables” les permite otra libertad en cuanto al goce (Lombardi, 2005).

La mujer por su sexo, llega a ser “no-toda” en la función fálica por lo que no se la puede escribir sino como barrada, o sea  $\mathcal{L}\mathcal{a}$  Mujer, para dar cuenta de su inexistencia en lo universal. “No hay La mujer puesto que por esencia ella no toda es” (Lacan, 2016c, pág. 89). Su expulsión del campo de lo universal, hace que “La Mujer no exista”. Pero sí se permite hablar sobre *la* mujer:

Ese *la* es un significante. Con ese *la* simbolizo el significante del cual es indispensable marcar el puesto, que no puede dejarse vacío. Este *la* es un significante al que le es propio ser el único que no puede significar nada, y sólo funda el estatuto de *la* mujer en aquello de que no toda es. Lo cual no nos permite hablar de *La* mujer, artículo definido para designar el universal (Lacan, 2016c, pág. 89).

Y entonces, el hombre, ¿sí existe?

El hombre tiene un falo, que es exterior; es patente y obvio y con él puede convertir con facilidad su placer en categoría. Por eso, lo que quiere el hombre se puede producir en masa y por eso hay una industria del sexo, pero sólo está pensada en masculino. Sólo para ellos (Laurent, 2016).

De esta manera, el sujeto, sea hombre o mujer, a partir de su relación con el falo, se determina por los siguientes hechos (Lombardi, 2005):

1. Que no todo es predicable en él desde la función fálica, debido a que existe este no-todo.
2. Que por no existir del lado femenino excepción a la función fálica, todo puede decirse de ella, pero en conjunto exterior al universal.

Al establecer que “La mujer no existe”, le permite existir por fuera del todo, fuera del universal, lo que da cuenta de que ella no es del todo aprehensible en el discurso del amo en el que el hombre “la conoce” y “la domina” por identificarse él con el significante que gobierna sobre el esclavo, sobre el hijo, sobre el animal, y sobre la mujer (Lombardi, 2005).

A partir de este  $\text{La}$ , el goce femenino se desdobra: por un lado, se junta con  $\Phi$ , dominio del “universo” fálico, y por el otro, guarda relación directa con el significante del Otro en tanto barrado, significante de la falta en el Otro. El goce suplementario, entonces, tiene una relación directa con este agujero en el Otro (Lacan citado en Safouan, 2008).

Hay en ella un goce que excede la afirmación o negación de la función fálica. De este modo, una mujer puede inscribirse como no-toda en cuanto a la castración, lo que le

permite eventualmente acceder a un goce que “no existe” desde la perspectiva del universo del falo y la castración. En este goce también llamado suplementario (más que complementario, lo que conllevaría al Todo), enigmático, fuera del lenguaje, goce puro del cuerpo, al infinito, que anda hasta dejar a la mujer “ausente de ella misma” con una imposibilidad de acceder al saber de este goce; se llega, según Lacan, a un punto de real (Lombardi, 2005).

La posición femenina supone entonces hacer semblante de la mujer que no existe, “la mujer sólo sabe gozar de una ausencia” (Lacan, 2012, pág. 18). Al ubicarse en una posición del lado femenino (según las fórmulas de la sexuación), no procura sostener a un Otro sin falta, sino que, de esa falta, ella goza (Thompson, 2014).

En este sentido, para el hombre, el encuentro con una mujer es la hora de la verdad. Ella está en posición de señalar la equivalencia entre el goce y el semblante, lo que constituye la distancia del hombre con respecto a ella. Esta hora de la verdad para él supone lo que ella sostiene: la existencia del semblante en la relación del hombre con la mujer, es decir, el goce es semblante (Lacan, 2009). El varón se eleva como sujeto deseante a la caza de un goce fantasmático. “Por estar en la intersección de estos dos goces, el hombre padece al máximo el malestar de esa relación que designamos como sexual” (Lacan, 2009, pág. 34). Si el cortejo entre los sexos está mediado discursivamente, tenemos allí un esbozo de cómo entra el varón a tal encuentro. Para él, ella encarna la verdad sobre su posición respecto del deseo; el falo como semblante revela su posición decidida, temerosa, inhibida, vacilante, en el campo cerrado del deseo (Thompson, 2014).

La mujer al ser uno de los modos del Otro es la única que puede dar su lugar al semblante como tal. Lacan (2009) expresa que, para obtener la verdad de un hombre, se haría bien sabiendo cuál es su mujer.

En el seminario XX, Lacan señala que sólo hay una manera de poder escribir *la* mujer sin tachadura y es colocarla a nivel de la verdad. Allí donde surge una verdad, allí surge La mujer (Lacan, 2016e).

El no-toda está inscrito en todo sujeto, ya sea hombre o mujer y tiene como efecto escapar a la razón y a la lógica. Se escabulle a la función fálica. Es lo que estando fuera de la castración, abre las puertas de la creación en lo discursivo y en lo erótico. De lo creativo. De lo nuevo. De lo artístico. Todo sujeto, hombre o mujer, en posición femenina, está en la

posibilidad de hacer emerger a partir de su discurso o de su deseo a La mujer que lo habita (De la Pava Ossa, 2006, pág. 12).

“Allí donde la mujer es la verdad. Y por eso, de ella, sólo se puede decir a medias, maldecirla” (Lacan, 2016e, pág. 125). Al hablar de ella a medias se regresa a *La* mujer, y de esta surgen dos vectores que dan cuenta de los usos particulares del semblante propio de la posición femenina.

Por un lado, ella posee mayor libertad con respecto al semblante, para ella el falo opera como instrumento de goce, pero también como aquello que revela la verdad respecto del deseo de su partenaire. El vector que sale del goce fálico se expresa cuando una mujer va a buscar al poseedor del órgano de erección, y le interesa por un doble valor: por su potencia, ya que es el instrumento del cual obtendrá un goce posible, y también porque la erección masculina le hace signo de ser, ella, deseada (Cevasco, 2005 citado en Thompson, 2014). Entonces, desde este semblante, se dirige al falo produciendo un efecto subjetivo: reconocerse o no como deseada. Este tipo de semblante da lugar a un efecto sujeto a nivel de la verdad. Si para Lacan, el deseo es la verdad de la demanda, debajo de la demanda de satisfacción, del reclamo por el derecho al goce de la mujer, se esconde este deseo de deseo (Thompson, 2014).

Ella se tienta tentando al Otro (...) Como lo muestra la famosa historia de la manzana, cualquier cosa le sirve para tentarlo, cualquier objeto, aunque para ella sea superfluo, porque después de todo esta manzana (...) ya es suficiente para que ella, el pececito, haga picar al pescador de caña. Es el deseo del Otro lo que le interesa (Lacan, 2007, pág. 207).

El otro vector se dirige al significante de la falta en el Otro, al límite del discurso de la relación sexual, este límite es el goce femenino. En este sentido, se comprende a la posición femenina como la que procura con las indumentarias del lenguaje, darle apertura a este Otro goce, indecible (Thompson, 2014). Lacan señala que, si para la mujer convergen sobre el mismo objeto el amor, que la priva idealmente de lo que da, y el deseo, que toma al objeto como su significante; para ella la falta de satisfacción sexual, es decir, la frigidez, es relativamente bien tolerada. Ella goza más allá de la necesidad sexual, lo cual determina a la frigidez como un goce ignorado (Lacan, 2016c).

Cuando la mujer aún no sabe hacer con el goce femenino, éste, en tanto ilimitado, puede vestir los mejores ropajes superyoicos. Porque cuanto más rechaza el sujeto femenino ese Otro goce que la concierne íntimamente, el mismo vira hacia el superyó (Rovere & Zabalza, 2013, pág. 88).

Este conflicto surge cuando la mujer se posiciona en la histeria, se esmera en atenuar un deseo inalcanzable o insatisfecho y, por ende, allí donde el deseo flaquea, el superyó engorda. Este superyó es ubicado en la serie de la pulsión de muerte y el masoquismo primordial. Es en el espacio analítico –en el atravesamiento del fantasma- donde se esboza el alcance de una verdadera libertad, cuando el sujeto se desprende de los fantasmas, siempre masoquistas, que lo habitan (Rovere & Zabalza, 2013).

Como se ha expuesto, en el campo del No-todo, se articula el goce femenino y el goce fálico. Ambos conciernen a las mujeres y a los hombres, pero de distintas maneras. Si una mujer goza con su falo es masculina, lo que le lleva a ser rígida por encontrarse en un terreno restringido y viril. Si se suelta hacia lo ilimitado de su goce, puede terminar en el horror de lo desenfrenado (Rovere & Zabalza, 2013).

El dejarse guiar por lo ilimitado de su goce confronta al sujeto femenino con la relación que mantiene con su pareja e hijos, es decir como mujer y madre. Lacan toma la tragedia de Medea, un personaje mitológico, para dar cuenta del horror que suscita el dejarse llevar por el goce Otro. Medea para vengarse de la infidelidad de su pareja, opta por matar a los hijos que ambos habían concebido. La metáfora existente en este relato es el de una mujer capaz de separarse de su rol de madre, lo cual constituye una amenaza para el hombre, quien se posiciona frente a ella como hijo (Rovere & Zabalza, 2013). Es a partir de esta atracción por el goce infinito que Lacan señala a Medea como “una verdadera mujer”, en el sentido de que tras la maternidad se encuentra la exigencia femenina del amor. La madre en tanto mujer desea ser amada por su partenaire, lo que da cuenta que madre y mujer no se superpone (Larrahondo, 2013).

Otra forma de evidenciar el horror del goce ilimitado es la tendencia de ciertas mujeres a caer en los círculos de violencia, lo soportan durante muchos años y les resulta difícil salir. Este círculo de violencia se caracteriza por la muestra de arrepentimiento y cariño por parte del hombre, lo cual hace que la mujer mantenga la relación con la esperanza de dejar de ser

golpeada sin tener que separarse de su objeto de amor. Su deseo de ser amadas y deseadas por el mismo hombre les coloca en aquella situación de soportar.

De esta manera, el saber hacer con la falta para la mujer es un lazo continuo entre el goce femenino y el goce fálico, a manera de banda de Moebius, es decir, poseen una continuación.

Una mujer es femenina cuando admite ese vacío que la habita, ese lugar de enigma que encarna en su propio cuerpo. Se hace bella cuando ha sabido entramar los goces, esa belleza es su invento, su creación, su estilo, su modo de gozar (Rovere & Zabalza, 2013).

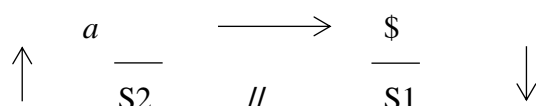
### **3.3 Modalidades de goce en la mujer**

En el presente apartado se analizará la relación del goce fálico y suplementario con las anteriores soluciones a la feminidad planteadas por Tendlarz: maternidad, relación con el propio cuerpo, y con el partenaire. Para abordar estas modalidades de goce como efectos de las diferentes posiciones que adquiere la mujer en su discurso, por las cuales tramita la falta en ser, es necesario tener en claro lo que constituye en psicoanálisis el semblante y la mascarada de ser mujer.

La idea del psicoanálisis es tratar de inventar una figura de mujer que no sea la virgen, la dama de hierro o la madre sino una mujer que ocupe un lugar en el fantasma del hombre (...) cada mujer quiere ser una mujer particular. La mujer quiere ser amada por lo que ella es. Ella no es todas las mujeres. El psicoanálisis intenta producir –lejos de las antiguas identificaciones- una nueva versión de la mujer (Laurent citado en Rovere & Zabalza, 2013, pág. 61).

El semblante al producir efectos, constituye el único aparato mediante el cual designamos lo real. El análisis se ocupa no de ese real, sino del campo de la verdad, eso que resiste a todos los sentidos y que es el resultado del discurso del sujeto: el fantasma. Como se dijo en el apartado sobre la histeria, es en el espacio analítico donde se lleva al sujeto a experimentar sus límites, su estructura y su función (Lacan, 2009).

En el discurso del analista, la función del fantasma se experimenta en la relación entre  $a$  (el plus de gozar) ubicado en el lugar de semblante y  $\$$  que está al frente. Es así como en el lugar de semblante interrogado, el fantasma debe adquirir su estatuto de imposibilidad (Lacan, 2009). La función del analista es demostrar que el fantasma es producto de una excesiva imaginización, cuya imposibilidad tendrá que ser enfrentada por el analizante. El analista realiza esta función reduciéndose a objeto, no satisfaciendo la demanda, es decir, se convierte en espejo del propio sujeto.



Lo que constituye la dimensión del semblante, para el varón, se trata en la adultez de hacer de hombre. Es el espacio analítico en donde debe interrogarse el comportamiento del niño que puede interpretarse como orientado hacia este hacer de hombre. Una de las figuras esenciales de este hacer es dar signos a la mujer de que lo es, lo cual se evidencia en el cortejo sexual (Lacan, 2009).

A pesar de que el comportamiento sexual humano conserva una expresión animal, en el sentido de que, en la naturaleza, es el hombre por lo general el agente del cortejo; la diferencia primordial consiste en que este semblante se canaliza por un discurso, y es este el que conlleva hacia algún efecto que no fuera del semblante. En los límites del discurso, el cual se esfuerza en sostener el semblante mismo, hay de tiempo en tiempo algo de lo Real, eso que es expulsado por lo simbólico. Si bien el discurso está para poner en juego el plus de gozar, el objeto  $a$ , para el discurso sexual le está prohibido (Lacan, 2009).

La identificación sexual no consiste en creerse hombre o mujer, sino en tener en cuenta que hay mujeres, para el muchacho, que hay hombres, para la muchacha (...) Para los hombres, la muchacha es el falo, y es lo que los castra. Para las mujeres, el muchacho es la misma cosa, el falo, y esto es lo que las castra también porque ellas solo consiguen un pene, y que es fallido. Ni el muchacho ni la muchacha corren riesgo en primer lugar más que por los dramas que desencadenan, con el falo durante un momento. He aquí lo real, lo real del goce sexual, en la medida en que se lo despeja como tal, es el falo (Lacan, 2009, pág. 33).



En la medida en que las mujeres también están sujetas al goce fálico, éste funciona como obstáculo en el encuentro con el partenaire (Tendlarz, 2013). Sin embargo, para orientarse en el goce que supone el encuentro sexual, no hay otra referencia que el goce fálico. Y de lo que allí resta surge como supuesto “la idea de un goce femenino”, al cual se lo alude subjetivamente (Lacan citado en Thompson, 2014).

Aprender el goce Otro implica la articulación del semblante de *La* mujer con la palabra de amor, el cual procura hallar del lado del partenaire. La palabra de amor es considerada como elemento inherente al encuentro con una mujer (Thompson, 2014). Que una mujer sea no-toda implica que es ella la única cuyo goce sobrepasa a aquel que surge del coito. Contrariamente al varón, cuya subjetividad se declina rápidamente por estar ligado al goce del órgano, la mujer no se identifica a sus orgasmos, es por ello que ella quiere ser reconocida como única (Lacan, 2016c).

Esto constituye una invitación a que el analista retire su atención del objeto *a*, para advertir que la esencia de la mujer no se define por lo que puede aprehenderse desde el discurso del amo (Lombardi, 2005). El semblante de ser mujer tiene como efecto una posición propiamente subjetiva, ella procura subjetivar su lado no-todo, es lo que la hace *una* mujer.

La clínica psicoanalítica donde prima el caso por caso, ha dado cuenta que, hay ciertas modalidades de goce que se presentan en varias mujeres, pero que gracias a la subjetividad se vuelve particular en cada una. El primero de estos modos que se abordará es la maternidad.

La tragedia de Medea es utilizada por Lacan no sólo para ilustrar que mujer y madre son posiciones antagónicas, sino para afirmar que tras la madre hay una mujer con el deseo y acaso exigencia femenina del amor. Mientras la madre es del hijo, la mujer es del marido, lo cual da cuenta del deseo de falo y la envidia del pene estructurante en la teoría freudiana. Medea, además, enseña que en la sexualidad femenina no basta con que una mujer sea la madre de un hijo, debido a que para sostener el lugar de madre es necesaria la mediación de un hombre que haga de su mujer el objeto de su amor y deseo (Larrahondo, 2013).

Al hablar de madre, por lo general, se desplaza la relación de la mujer con el hombre y su posición de enamorada, puesto que, como se dijo anteriormente, es por la vía del amor y el deseo sobre el mismo objeto donde la mujer obtiene una identificación fálica de su ser. Es en la sujeción amorosa, la entrega total a su objeto de amor que la mujer puede convertirse

en una criminal sin remordimientos. Lacan plantea que no reconocer a Medea como la verdadera mujer, es no reconocer que por amor ella puede llegar al extremo de matar a sus tan queridos hijos. Este acto de “verdadera mujer” tiene como estructura el despojo de lo máspreciado con el fin de perforar en el otro un agujero que no llegue a completarse nunca. La “verdadera mujer” denuncia que el semblante fálico es ridículo si no se cuenta con el amor de su partenaire (Lacan citado en Larrahondo, 2013).

A esto se añade el goce suplementario que encarna la figura del Eros, el cual en el discurso de Freud se lo encuentra como fusión del dos vuelto uno, uno de una inmensa multitud, esta encarnación se evidencia en la demanda, por vía de las palabras de amor. Hay Uno: el amor (Lacan, 2016f). “Si la histérica denuncia, la mujer, en cambio, pide palabras” (Rovere & Zabalza, 2013). Es en el análisis, dice Lacan, mediante la fórmula del supuesto sujeto de saber, que la mujer a aquel a quien le supone el saber, lo ama. Sin embargo, el goce Otro también encarna la exigencia superyoica del “¡cástrate!” para alcanzar así la definición anterior que se hizo sobre el amor: que se da entre dos saberes inconscientes y da la esperanza de que la relación sexual deje de ser imposible.

De esta manera, se deduce que el objeto niño no debe ser todo para la madre, sino que ella debe encontrar el significante de su deseo en el cuerpo del hombre para situar al niño frente a la castración. La maternidad como versión de la feminidad, como suplencia, no obstruye el ser mujer, y es su dirección hacia el hombre lo que asegura que no se produzca este recubrimiento (Tendlarz, 2013).

Otra modalidad de goce, en la que se vincula el goce fálico y suplementario en la mujer es su relación con el partenaire.

La serie de elección de objetos en el hombre responde a condiciones fijas dadas por el fantasma. En cambio, las mujeres acceden con mayor facilidad a tener relaciones amorosas con distintos tipos de hombres por el énfasis puesto en el hacerse amar. Es la vertiente erotómana del amor en las mujeres que le da el matiz loco y enigmático a su goce suplementario. En tanto que son amadas, las mujeres se prestan a incluirse en el fantasma de su objeto amado y volverse así su objeto para asegurarse de lograr causar su amor y deseo (Tendlarz, 2013, pág. 144).

Si bien es probable que el hecho de que las mujeres se presten a incluirse en el fantasma del hombre las posicionen como súbditas masoquistas ante ellos, en realidad, Lacan determina que el masoquismo femenino es un fantasma masculino, en el cual el hombre procura que su goce se sostenga mediante algo que es su propia angustia, la cual recubre el objeto, condición del deseo. Es decir, que él goce, depende de posicionar a su objeto como deseado, a la vez que este recubre su angustia causada por estar justamente, frente al objeto prohibido causa de deseo. “Ven ustedes, pues, el margen que le queda por recorrer para estar al alcance del goce” (Lacan, 2009, pág. 207).

En conjunto, la mujer es mucho más real y verdadera que el hombre, porque sabe lo que vale la vara, *el falo*, para medir aquello con lo que se enfrenta en el deseo, porque pasa por allí con la mayor tranquilidad, y porque siente, por así decir, cierto desprecio por su equivocación, lujo que el hombre no se puede permitir. No puede despreciar la equivocación del deseo, porque su cualidad de hombre consiste en preciar (Lacan, 2009, pág. 208).

Dejar que la mujer vea su deseo, evidentemente, al igual que el hombre, es a veces angustiante. Pero en ella no sólo está el mostrar y el ver, el dejar ver como mucho de la mascarada, conlleva un peligro. “Lo que en el caso de la mujer hay para dejar ver, es que hay, por supuesto. Si no hay gran cosa, es angustiante, pero es siempre lo que hay, mientras que para el hombre dejar ver su deseo es esencialmente dejar ver lo que no hay” (Lacan, 2009, pág. 208).

La demanda de amor es siempre demanda de castración, por esta razón Lacan (2015) plantea que detrás del velo fálico del partenaire, se encuentra la adoración al padre muerto o al hombre castrado y es allí donde es solicitada su adoración. Es desde este lugar donde una mujer puede quedar atrapada en un goce que excede a la lógica fálica y entonces, no es de asombro que ella realice actos que apunten a deshacerse de objetos fálicos como se evidencia en el caso del aborto (Larrahondo, 2013).

La mano femenina que ayuda al hombre en algún momento de la vida, es la misma mano que lo puede castrar cuando él no se ocupa de hacer de su mujer el objeto *a*. A partir de esto se evidencia ese algo de lo femenino que escapa a la razón fálica y entonces la exigencia femenina de la castración puede emparentarse con la locura. Esta locura está

dirigida al Todo, al desconocimiento de la falta, en este punto la locura sería efecto de la confrontación con la imposibilidad de hacer de dos Uno (Larrahondo, 2013).

Entonces, se demuestra que el goce fálico, el del poder, en el amor o en otras partes, no le está prohibido al sujeto femenino; incluso en la actualidad, la sociedad demuestra que le es cada vez más accesible diferentes formas de abordar el goce fálico, gracias a los movimientos feministas que han promovido la liberación de las mujeres. Sin embargo, en los consultorios psicológicos las mujeres han dado cuenta de que el abordar el falo tan bien como lo hacen los hombres, no la hace una mujer, por lo cual surgen conflictos subjetivos de los que el psicoanálisis se ha encargado desde hace tiempo (Soler, s.f).

En cuanto al goce Otro, propiamente femenino, no da más seguridad. Como se manifestó, una mujer no se reconoce como una por el número de sus orgasmos o la intensidad de sus éxtasis. Ese goce lejos de exhibirse, a veces se esconde. De lo cual surge la necesidad de identificarse por la vía del amor. Es decir, frente a la imposibilidad de ser La mujer, le queda la posibilidad de ser *una* mujer, elegida por un hombre. “Ella toma prestado el “uno” al Otro, para asegurarse de no ser un sujeto cualquiera –que lo es, como ser hablante sujeto a la función fálica–, y ser, además, identificada como una mujer elegida” (Soler, s.f).

La siguiente vía en la que el goce suplementario se manifiesta en la mujer posicionada frente al referente fálico es como se dijo, la relación con el propio cuerpo.

¿El lugar más erótico de un cuerpo no es acaso allí donde la vestimenta se abre? (...) es la intermitencia, como bien lo ha dicho el psicoanálisis, la que es erótica (...) la puesta en escena de una aparición – desaparición (Barthes, 1996, p. 19 citado en Rovere & Zabalza, 2013, pág. 36).

Es a partir de la investidura fálica sobre su cuerpo que la mujer puede ocupar un lugar en el fantasma masculino, de esto da cuenta el uso del cuerpo femenino como publicidad, objeto sexual en el caso de la prostitución, la explotación sexual, la industria pornográfica, los certámenes de belleza, etc.

En la anorexia, caracterizada por la distorsión corporal y motivada comúnmente por encajar a los estándares de belleza, se evidencia paradójicamente el rechazo a los atributos femeninos. La anoréxica gasta una gran cantidad de energía intelectual y hasta física al

servicio de un síntoma, lo propio del cual es impedir la identificación sexual; ella no es ni hombre ni mujer, y de esta manera evita toda posibilidad de relación afectiva o sexual. Por tal razón, para ella, el goce fálico (que supone la identificación sexual, relacionada con el complejo de castración) no está disponible, debido a que hay una negación de la diferencia sexual encarnada en el síntoma que impide el florecimiento de los atributos corporales de su feminidad (Chemama, 1998).

Como Lacan (2015) planteó, “la mujer va a rechazar una parte esencial de la feminidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada” (p. 661). La condición de la posición femenina es que el sujeto debe soportar ser falicizado, a través de su cuerpo, para incluirse en el fantasma del hombre. Sin embargo, la mujer no debe adherirse a esa identificación imaginaria ya que, si lo hace, caerá en el Uno, sin posibilidad de asumir su diferencia estructural. En esto consiste la dificultad de la realización femenina, en el “saber operar con nada”, volverse el Otro para un hombre, simbólicamente, sin adherirse a lo imaginario del Uno (Laurent citado en Tendlarz, 2013).

Como lo evidencia la histeria, para la mujer la asunción a su sexo no se hace por identificación con la madre, sino al contrario, por identificación con el padre. Lacan plantea que, debido a la asimetría del atravesamiento del complejo de Edipo en el hombre y la mujer, ella posee una desventaja en cuanto al acceso a la identidad de su propio sexo. Sin embargo, paradójicamente, en la histeria, esta desventaja se convierte en una ventaja; gracias a su identificación imaginaria con el padre, la histérica se aproxima a esa definición (¿Qué es ser mujer?) que se le escapa. El pene le sirve de instrumento imaginario para aprehender lo que no logra simbolizar (Lacan, 1984).

Lacan en este sentido opone feminidad e histeria: “Volverse mujer y preguntarse qué es una mujer son dos cosas esencialmente diferentes. Diría aún más, se pregunta porque no se llega a serlo y, hasta cierto punto, preguntarse es lo contrario de llegar a serlo” (Lacan, 1984, pág. 254). Sin embargo, más tarde, en “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” determina: “El hombre sirve de relevo para que la mujer se convierta en ese Otro para sí misma como lo es para él” (Lacan, 2015, pág. 695) Es decir, la mediación del hombre le permite a la mujer alcanzar la diferencia radical que representa su feminidad.

El obstáculo histérico consiste en que cuando la mujer se hace idéntica al hombre, no hay manera de alcanzar al Otro o a la remisión al padre muerto puesto que el sujeto ya es el

Uno fálico donde no hay posibilidad de la falta, se anula la alteridad estructural. No usa al hombre como relevo para abordar el Otro goce, sino que se interroga con el Uno fálico a la Otra mujer. Es decir, no se cuestiona su propia diferencia con la ayuda del hombre en posición fálica (Laurent, 1998 citado en Tendlarz, 2013).

En la feminidad, la elección del hombre recae sobre la imagen paterna o el hombre que pueda amarla, que muestra su castración, y al hacerlo guarda siempre su dirección al Otro. En la histeria, su deseo hace que la castración del partenaire o la del padre idealizado sea una expresión de su lugar de excepción, en el cual ella enaltece su identificación fálica. Ser única para un hombre, lo que corresponde a la feminidad, no es equivalente a ser la única, excepcionalidad buscada en la histeria (Tendlarz, 2013).

El dilema surge a partir de que la satisfacción en las mujeres pasa, en base a la envidia del pene estructurante, por la vía sustitutiva (pene, niño), mientras que en el terreno de su deseo se manifiesta una ajenidad de su cuerpo respecto de su deber parecer. Es decir, la identificación fálica produce cierta confusión de los límites entre la histeria y la feminidad (Tendlarz, 2013). La invención de una mascarada no implica quedar adherida a la identificación fálica sino, por el contrario, preservar la falta simbólica para poder operar de modo tal que produzca el amor y el deseo del hombre.

Debido a la libertad de posicionarse en el lado masculino o femenino, cada mujer deberá, casi de manera artística, construir, alternar, enredar su lado fálico y no-fálico, los cuales como se ha explicado durante este apartado, se manifiestan como histeria y feminidad, respectivamente. Cada mujer poseerá la libertad de construir su feminidad ya sea por la maternidad, la relación con su cuerpo o la relación con su pareja, o las tres al mismo tiempo. Histeria y feminidad dominarán o se trenzarán en cada momento, acto y discurso, a lo largo de la vida del sujeto.

## CONCLUSIONES

- El psicoanálisis considerado como ciencia para unos y una práctica para otros, se interesa primordialmente por el sufrimiento del ser humano y da cuenta de que, es la relación subjetiva del hombre y la mujer con el lenguaje, desde donde es preciso abordar la cuestión. La premisa para aproximarse en la clínica consiste en entender que, en la edad adulta, el destino de los seres hablantes es repartirse en posiciones sexuadas entre hombres y mujeres; es decir que, por medio del discurso, lo que definirá ser hombre es su relación con la mujer, y viceversa.
- Es a través de la conceptualización del Complejo de Edipo y el atravesamiento del mismo, que Freud señaló las consecuencias psíquicas a partir de la diferencia anatómica de los sexos, para dar cuenta de la formación del psiquismo del niño en base a la relación e identificación con sus progenitores. En la etapa edipiana de la niña, Freud determina a la envidia del pene como condición estructurante de su feminidad. Es a partir de la confrontación a la *Penisneid* que la niña realizará doble cambio, uno a nivel orgánico: cambio de órgano sexual (del clítoris a la vagina) y otro a nivel psíquico: cambio de objeto de amor (de la madre al padre) para abordar su papel sexual y social.
- La diferencia anatómica de los sexos y la imposibilidad de simbolizar la ausencia de órgano en la mujer, es decir, la falta de una referencia para la feminidad es lo que conlleva a la histérica a preguntarse ¿Qué es ser mujer? y utiliza la identificación-padre o la colocación de un hombre como amo para alcanzar la respuesta que le proporcionará una identidad sexual. La histeria, en la teoría freudiana, es considerada como un obstáculo hacia la feminidad; en la teoría lacaniana, por otro lado, es un recorrido necesario, en el sentido de que deberá aprender a variar, entretejer ambas posiciones (masculina y femenina), con el fin de reconocer su propio deseo y acceder a su singular modo de goce.
- La sexualidad femenina en Freud está caracterizada por significantes como pasividad, narcicismo, masoquismo y maternidad, de los cuales surge la idea de que “ser mujer” consiste, a partir de la envidia del pene, en el deseo de un hijo, para lo cual ella adquirirá una conducta activa/pasiva con el fin de lograr el amor de un hombre que sepa satisfacer su deseo. La relación con el hombre se ve influenciada

por la etapa preedípica, esta identificación-madre dispondrá a la mujer para reanimar la ligazón-madre edípica de él.

- Lacan no habla de sexualidad femenina, sino que propone una posición femenina, es decir, que todo ser hablante independientemente de su sexo puede adquirir esta posición caracterizada por los diferentes modos que tiene el sujeto de relacionarse con el referente fálico. De esta manera, se amplía el número de posibilidades para las mujeres en el desarrollo de su feminidad, de las cuales se señalan: la maternidad, la relación con su propio cuerpo y la relación con el partenaire, las cuales tienen en común la priorización de despertar el deseo en el otro.
- Es el lenguaje y su significante primordial, el falo, lo que organiza la relación entre hombre y mujer, permitiéndoles adquirir cierta posición y asumir su sexualidad. El discurso de los sexos conforma el semblante, a partir del cual, por su carácter de imaginario, ficticio, conlleva a experimentar la “no relación sexual”. Es el análisis el encargado de poder abordar de mejor manera los diferentes semblantes sostenidos en los discursos que adquieren las mujeres.
- La problemática de la sexualidad femenina radica en que al converger amor y deseo en el mismo objeto, la demanda de amor apunta a un Otro castrado, es decir lo opuesto al amo, quien aparenta poseer La respuesta a la pregunta sobre la feminidad. La exigencia femenina de amor es siempre un reclamo de castración. El amor surge a partir del develamiento de la falta de ser, del despojo de los semblantes guiados por la función fálica del hombre y la mujer. El amor se da a partir de la falta del otro, entre saberes inconscientes.
- La mujer por su sexo, encarnación de la falta estructural, al ser no-toda en la función fálica, puede experimentar por medio del goce ligado a las palabras un goce Otro. Este goce femenino amplía las posibilidades de posicionarse frente al significante fálico, la clínica psicoanalítica da cuenta de la articulación de ambos goces en su maternidad, su relación con el propio cuerpo y su relación con el partenaire. No es necesario que la mujer deba desarrollar solo una de estas vías, sino que cada una o todas a la vez, pueden protagonizar diferentes momentos de su subjetividad. Es importante aclarar que no es una elección consciente, sino que dependerá de la historia personal de cada mujer y por ende, de su bagaje inconsciente.



- Gracias a la teoría lacaniana, la histeria considerada en un principio, como obstáculo a la feminidad, se torna como el recorrido necesario para alcanzarla. A partir del tributo o rechazo al falo, se hace posible que la histérica consienta a su Otro goce. Es decir, el acceso al goce femenino va a procurarse en referencia del falo, de lo que surge una mascarada que permite tramitar la falta estructural. En este sentido, se podría plantear que, en la mujer, histeria y feminidad son como las dos caras de una banda de Moebius que de hecho constituyen una sola: la vía fálica, es decir, poseen una continuidad que se manifiesta permanentemente en el discurso.

## RECOMENDACIONES

- Durante la realización de la presente investigación surge la pregunta acerca de la clínica contemporánea y su abordaje sobre las nuevas generaciones influenciadas por los discursos feministas y del grupo social LGBTI. Si bien este estudio se considera como un aporte teórico para comprender mejor, desde el psicoanálisis, los diferentes discursos que pueden manifestar las mujeres en la clínica, a partir de su relación con el falo, los matices de su goce o la vía al encuentro de su deseo; el mundo actual con las propuestas como: la ideología de género, las *feminazis* (feministas radicales), la legalización del aborto, la teoría *queer* (que rechaza clasificar a las personas por su orientación sexual o identidad de género), y el reclamo a la estructura del lenguaje, por ejemplo el uso de “todes” en vez de “todos”, que tanto se manifiestan en redes sociales lleva a considerar que: por un lado, en apariencia adquieren un discurso psicoanalítico, toman la teoría parcialmente con referencia a la aceptación de la bisexualidad en el ser humano o la libertad de posicionarse del lado masculino o femenino en el lenguaje, pero por otro lado, tal vez como efecto involuntario apuntan a un borramiento de la diferencia fundamental que establece el significante fálico. Como se manifestó en el primer capítulo, el interés de la histórica es defender la igualdad entre hombres y mujeres. Esto no quiere decir que toda feminista sea histórica. Sin embargo, se considera importante realizar un estudio psicoanalítico vinculado a lo social acerca de cómo los discursos feministas y LGBTI influyen al sujeto del lenguaje.
- A manera de reflexión, se considera que el estudio sobre la construcción de la feminidad condujo a cuestionar cómo el dominio de discursos ideológicos radicales en las redes sociales ha dado lugar al desplazamiento, desvalorización o incluso odio hacia el hombre posicionado del lado fálico o como se los nombra dentro de estos discursos: machista, “cerdo opresor”, patriarcal, “machito”. Se puede observar que el hombre ha sido reducido únicamente a ser procreador o facilitador del deseo materno de algunas mujeres.

En las redes sociales como Facebook, Instagram o Twitter, plataformas virtuales que funcionan como espacios globales para la exposición de diferentes opiniones, se produce inevitablemente un impacto sobre la psique de los sujetos con el uso de

neologismos o expresiones para sugerir diferentes situaciones o personas. Por ejemplo, una de las expresiones más populares es “madre luchona” refiriéndose a la madre soltera que cría a su hijo sola y que manifiesta no necesitar la ayuda o la intervención del padre, lo cual lleva también a preguntarse la influencia del patriarcado en los hombres. Otra frase muy utilizada como argumento a favor de la legalización del aborto en ciertos países es “mi cuerpo, mi decisión” por lo que surge la pregunta: ¿dónde queda el deseo del padre para ese hijo? Son estos acontecimientos los que evidencian, dentro del discurso feminista radical por ejemplo, cierta contradicción con referencia al querer la igualdad entre hombres y mujeres, ya que a la vez invalida la voz masculina, y el hombre se vuelve el principal enemigo y un estorbo en la crianza de los hijos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, M. (2018). *El Psicoanálisis y la locura: una psiquiatría lacaniana para una clínica contemporánea*. Encuentro llevado a cabo en Alianza Francesa de Quito el 5 de junio del 2018.
- Braunstein, N. (1997). El falo como S.O.S: significativo, órgano, semblante. *La Letra*, Número 4, pp. 19-21.
- Braunstein, N. (2006). *El goce: Un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Breuer, J. & Freud, S. (1992). Estudios sobre la histeria. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 2. pp. 1-314). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Castanet, H. (2014). *La perversión*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Chemama, R. (1998). *Diccionario del psicoanálisis*. Madrid: Amorrortu editores S.A.
- De la Pava Ossa, A. (2006). ¿Qué es una mujer...para el psicoanálisis? *Desde el jardín de Freud*, Número 6, p. 170-189.
- Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Fleischer, D. (s.f). "La sexualidad femenina" Recuperado 18 de abril 2018: 23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/.../LasexualidadfemeninaCatedra.doc.
- Freud, S. (1991a). 33ª conferencia. La feminidad. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 22. pp. 104-125). Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.
- Freud, S. (1991b). El tabú de la virginidad. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 11. pp. 185-204). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1991c). La etiología de la Histeria. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 3. pp. 185-218). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.

- Freud, S. (1991d). Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos:comunicación preliminar. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol.3. pp. 25-40). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992a). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 19. pp. 259-276). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992b). Carta 52. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 1. pp. 274-279). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992c). Carta 57. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 1. pp. 283-284). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992d). Carta 59. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 1. pp. 285). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992e). Carta 72. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 1. pp. 308). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992f). El problema económico del masoquismo. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 19. pp. 161-176). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992g). El sepultamiento del complejo de Edipo. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 19. pp. 177-188). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992h). El yo y el ello. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 19. pp. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992i). Introducción del narcisismo. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 14. pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992j). La organización genital infantil. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 19. pp. 141-150). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992k). Manuscrito K. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 1. pp. 260-268). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.

- Freud, S. (1992m). Manuscrito M. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 1. pp. 292-294). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992n). Más allá del principio del placer. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 18. pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992o). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 18. pp. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992p). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 14. pp. 105-134). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992q). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 18. pp. 137-164). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992r). Sobre la sexualidad femenina. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 21. pp. 223-244). Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.
- Freud, S. (1992s). Sobre las teorías sexuales infantiles. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud*. (vol. 9. pp. 183-202). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- FuaPuppulo, V. (2012). *Rayuelas Lacanianas*. Buenos Aires: La Docta Ignorancia Ediciones.
- García, N. (2012). *Los casos clínicos de homosexualidad femenina en la obra de Helen Deutsch*. IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Recuperado de: <https://www.aacademica.org/000-072/136>
- Lacan, J. (1984). La pregunta histórica (II): ¿Qué es una mujer? En E. Berenguer (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis, 1955-1956*. (pp. 242-260). Buenos Aires: Editorial Paidós.

- Lacan, J. (2007). La mujer más verdadera y más real. En E. Berenguer (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia 1962-1963*. (pp. 199-214). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2008a). El amo y la histérica. En E. Berenguer y M. Bassols (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*. (pp. 29-40). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2008b). Saber, medio de goce. En E. Berenguer y M. Bassols. (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*. (pp. 41-56). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2009). El hombre y la mujer. En N. González. (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante 1971*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2010a). La metáfora paterna. En E. Berenguer (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente, 1957-1958*. (pp. 165 184). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2010b). Los tres tiempos del Edipo. En E. Berenguer (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Los tres tiempos del Edipo 1957-1958*. (pp. 185-202). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2010c). Los tres tiempos del Edipo (II). En E. Berenguer (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Los tres tiempos del Edipo 1957-1958*. (pp. 203-220). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2012). La pequeña diferencia. En G. Arenas (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 19: ... o peor 1971-1972*. (pp. 11-24). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2015). La significación del falo. En T. Segovia (trad.). *Escritos II: Jacques Lacan*. (pp. 727-754). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2016a). A Jakobson. En D. Rabinovich, D. Mauri y J. Sucre (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun 1972-1973*. (pp. 23-36). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2016b). Del goce. En D. Rabinovich, D. Mauri y J. Sucre (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun 1972-1973*. (pp. 9-22). Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (2016c). Dios y el goce de La Mujer. En D. Rabinovich, D. Mauri y J. Sucre (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun 1972-1973.* (79-94). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2016d). La función de lo escrito. En D. Rabinovich, D. Mauri y J. Sucre (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun 1972-1973.* (pp. 37-50). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2016e). El saber y la verdad. En D. Rabinovich, D. Mauri y J. Sucre (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aun 1972-1973.* (109-126). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2016f). Una carta de almor. En D. Rabinovich, D. Mauri y J. Sucre (trad.). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aun 1972-1973.* (95-108). Buenos Aires: Paidós.
- LaPlanche, J., & Pontalis, J. (2004). *Diccionario de Psicoanálisis.* Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Laurent, E. "Las problemáticas actuales del goce". Recuperado 21 de julio 2018: [https://www.clarin.com/ideas/problematicas-actuales-goce\\_0\\_r1r8gEkrl.html](https://www.clarin.com/ideas/problematicas-actuales-goce_0_r1r8gEkrl.html), 2016.
- Lombardi, G. (2005). *La pregunta por el goce femenino.* Buenos Aires.
- Lutereau, L. (2016). *Histeria y obsesión: Introducción a la clínica de las neurosis.* Buenos Aires: Letra Viva.
- Mitchell, J. (1990). *Psicoanálisis y Feminismo.* Londres: Penguin Books.
- NEL. (2014). El goce femenino para Jacques Lacan. Recuperado 20 de julio 2017: <http://nelmedellin.org/elgoce-femenino-para-jacques-lacan/>.
- Rovere, C. & Zabalza, S. (2013). *La palabra que falta es Una mujer.* Buenos Aires: Letra Viva.
- Safouan, M. (2008). *Lacanianana II: los seminarios de Jacques Lacan, 1964-1979.* Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Soler, C. Yo no soy una cualquiera. *Página 12.* Recuperado 14 de junio 2018 de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/subnotas/69501-22584-2006-0706.html>.



Tendlarz, S. (2000). *R.S.I.: El falo*. Buenos Aires: Instituto Clínico de Buenos Aires.

Tendlarz, S. (2013). *Las mujeres y sus goces*. Buenos Aires: Colección Diva.

Thompson, S. *Los usos del semblante en la mujer (2014)*. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Recuperado 26 de mayo 2018: <https://www.academica.org/000-035/731.pdf>, 2014.

Verhaeghe, P. (1999). *¿Existe la mujer? De la histérica de Freud a lo femenino en Lacan*. Buenos Aires: Editorial Paidós.