

**LOS DILEMAS DEL SEXO:
(A-)SEXUACIÓN,
(IN-)DIFERENCIA,
(DES-)IGUALDAD**

Hans Saettele

Resumen

El artículo se propone explorar el campo de la diferencia sexual a través de la propuesta psicoanalítica. La reflexión parte del proceso de sexuación como inacabado y, por ello, permanentemente sometido a los avatares de la relación entre el saber y el sexo. De esta manera, la dimensión corporal deberá ser entendida no como producción “encarnada” de significaciones, sino como punto de quiebre del discurso. Esta reflexión arroja tres dilemas sobre los cuáles el sujeto sexuado y la cultura se posicionan constantemente: a) Somos sexuados, pero nunca completamente, sobre todo por la inevitable sujeción al objeto causa de deseo, de ello resulta una (a)sexuación originaria; b) La diferencia sexual entre lo masculino y lo femenino no encuentra su rasgo diferenciador originario, pues de éste nada puede saberse; y c) De lo anterior se deduce que, al nivel de lo social, dicha indeterminación de la diferencia sexual y su sometimiento al objeto causa de deseo, trae como consecuencia un malestar con la igualdad.

Palabras clave: Sexuación, cuerpo, masculino, femenino, psicoanálisis.

Abstract

This article proposes to explore the field of sexual difference through a psychoanalytic framework. The reflection begins with the assumption that the process of sexuation is unfinished and, because of this, it is permanently subjected to the vicissitudes of the relation between knowledge and sex. In this way, the bodily dimension must be understood not as an “embodied” production of meanings, but rather as the breaking point of discourse. This paper presents three dilemmas upon which the sexed subject and culture

must constantly take up positions: a) we are sexed, but never completely, mainly because of our inevitable subjection to the object cause of desire, and this results in an originary (a)sexuation; b) Sexual difference between the masculine and feminine cannot find its originary differentiating trait, since of this trait nothing can be known; and c) from the previous we deduce that on the social level, said indeterminacy of sexual difference and its submission to the object cause of desire brings as its consequence a discontent with equality.

Key words: Sexuation, body, masculine, feminine, psychoanalysis.

RECEPCIÓN: 10 DE FEBRERO DE 2011 / ACEPTACIÓN: 24 DE MAYO DE 2011

Paradojas y dilemas

El cuerpo: lo atravesado por la castración

Para el psicoanálisis freudiano, el cuerpo vivo es el objeto de nuestros cuidados y de nuestras preocupaciones. Y el cuidado de sí, en el sentido de Michel Foucault (2005), está intrínsecamente ligado a la oposición entre femenino y masculino. El enraizamiento corporal, así como los síntomas en los que se manifiesta, presuponen la diferencia sexual (Assoun, 2006: 5). El cuidado del cuerpo, incluida la educación para el placer, no deben ser comprendidos como derivados del culto del yo, sino interpretados siempre en función de la diferencia sexual y, por ende, de la búsqueda de una vida según un orden que asegure la distinción y el encuentro de los sexos.

Por esto, cuando se aborda el tema del cuerpo, está siempre en juego la sexuación, y la hipótesis del inconsciente equivale a postular un eslabón faltante entre cuerpo y alma, o, si se prefiere, lo anímico, lo significante. Así lo formuló Sigmund Freud en 1917 en una carta a Georg Groddeck:¹ el inconsciente es, dice, el “missing link” entre lo corporal y lo anímico. Como consecuencia, desde el punto de vista psicoanalítico, el cuerpo se aborda como “el horizonte fundamental de lo masculino y de lo femenino, ya que ha quedado demostrado que es lo que está atravesado y dividido por la castración” (Assoun, 2006: 68).

La paradoja de la sexuación

Con el término “dilemas del sexo” me refiero a nuestras inquietudes, temores, miedos, angustias, a nuestras preocupaciones incesantes acerca del sexo y del cuerpo sexuado, a nuestro experimentar el cuerpo sobre un fondo de angustia en relación con el sexo.

La más aguda formulación de esta situación existencial se ha producido sin duda en lo que podríamos llamar la “paradoja freudiana fundamental”: la sexuación, el devenir hombre o mujer, proceso continuo, siempre inacabado (no sólo situado en la pequeña infancia, sino en toda la vida), en el cual opera la partición de lo masculino y de lo femenino, no es el encuentro de un lugar firme, como lo podría sugerir el término, sino un proceso errático, en el que opera una desagregación que evoca y convoca la muerte. El origen del

¹ Freud dice al final de su carta: “Con toda seguridad, el inconsciente es la mediación entre lo corporal y lo anímico, tal vez sea el ‘missing link’, del cual hemos carecido por tanto tiempo” (Sigmund Freud, Carta a Groddeck del 5 de junio 1917, en Groddeck y Freud, 1974: 15).

Eros y la muerte son coincidentes, y lo que anuda el deseo con el goce sexual no es otra cosa que el “más allá del principio del placer” que Freud se vio obligado a incluir en la teoría psicoanalítica del sujeto en 1920 (véase Freud, 1920).

Dilemas] Sobre este fondo, en el sujeto del cuerpo sexuado surgen dilemas existenciales, particulares de cada individuo. Me he propuesto abordar estos dilemas desde tres puntos de vista:

— 1) Somos sexuados, pero nunca suficientemente y al mismo tiempo siempre demasiado. Digo que somos asexuados, y con ello me refiero no sólo al hecho de que algo siempre marca un “menos” respecto a un ideal de “ser hombre” o “ser mujer”, sino que,

además, al mismo tiempo, somos sexuados en la medida en que estamos sujetos a nuestro objeto-causa del deseo, que nos marca de su repetición y al que Jacques Lacan llamó “el objeto pequeño a”, y que es algo muy distinto del objeto empírico exterior.²

— 2) En tanto sexuados, somos diferentes, varones o mujeres, pero cuando preguntamos por el rasgo diferenciador, nos quedamos sin respuesta. Y esto es así no sólo porque no sabemos la respuesta, sino porque esta respuesta no existe. Además, todos hemos tenido la experiencia de que las diferencias se borran, de que la identidad

² El que la sexuación transcurra por la vía de este objeto es el factor determinante de la sexualidad humana, porque es sólo por esta vía que un sujeto se podrá inscribir de uno de los dos lados de la oposición “masculino/femenino”. Inscripción que será marcada por el hecho de que “primero no hay un objeto constituido y luego una pérdida de ese objeto; el objeto se define como primordialmente reencontrado, sin que se pueda sostener que realmente se haya perdido. Que se llame perdido es una consecuencia del hecho de que ha sido re-encontrado” (Porge, 2007: 222).

sexual es siempre un problema. En este sentido, declararse “completamente” varón o mujer es algo de alguna manera defensivo.

— 3) Finalmente, a nivel del lazo social, promovemos todos el ideal de la igualdad entre los sexos, anhelamos la igualdad y condenamos la desigualdad, la cual, sin embargo, nos alcanza siempre de una u otra forma, perturbando el lazo social y creando conflictos en la relación entre los sexos.

La (a)sexuación]

La imagen que falta: *origo y tiempo*]

La sexuación, desde el punto de vista del psicoanálisis, es

el destino somático del fantasma, y como tal tiene una estructura fundamentalmente paradójica. Para hacer entendible esta situación, que no puedo elaborar en toda su complejidad en esta breve presentación, quiero invitarlos a reflexionar sobre la siguiente obra del pintor francés Jean Rustin (véase la imagen 1).

Debo el hallazgo de esta asombrosa imagen a un maravilloso libro de Pascal Quignard, cuyo elocuente título, *La nuit sexuelle*, ya nos introduce a la temática de la posición subjetiva frente al sexo (Quignard, 2007). Posición paradójica en la cual, para decirlo así, la pasamos de noche ante nuestro propio devenir en cuerpos sexuados. Quignard comenta esta obra con las siguientes palabras:

Yo no estuve ahí la noche que fui concebido. Es difícil asistir al día que lo precede a uno. Una imagen falta en el alma.

Dependemos de una postura que tuvo lugar de manera necesaria pero que nunca se revelará a nuestros ojos. Se llama a esta imagen que falta “el origen”. La buscamos detrás de todo lo que vemos. Y llamamos a esta falta que se pasea en los días “el destino”. Lo buscamos detrás de todo lo que vivimos. Es ahí donde van a perderse los gestos que uno rehace sin reparar en ello, las palabras mismas que fallan. Trato de dar un paso más hacia la fuente del susto que los seres humanos sienten cuando piensan en lo que fueron antes que su cuerpo proyectase una sombra en este mundo. Si detrás de la fascinación hay la imagen que falta, detrás de la imagen que falta, todavía hay otra cosa: la noche (Quignard, 2007: 11).



Imagen 1 • Jean Rustin, *Tres personajes*, 1982 (acrílico sobre tela, 130 x 162 cm, Bélgica, colección privada, Fundación Rustin) (tomada de Quignard, 2007: 27).

Esa noche sexual es lo propio del origen del ser humano en tanto cuerpo sexuado. Y la noche sexual que está en nuestro origen en tanto sujetos del cuerpo sexuado introduce algo a la subjetividad que nos aleja mucho de la idea de la felicidad: este ser que está ahí, representado bajo la forma del pintor, es todo menos feliz, ya que está marcado por la incidencia del tiempo.

Tal vez la felicidad quizá sea más propia de los animales, como se puede observar en la imagen 2.

La imposibilidad de inscribir el propio origen en la diferencia entre los sexos es lo que obliga a recurrir a la imagen, que no llega

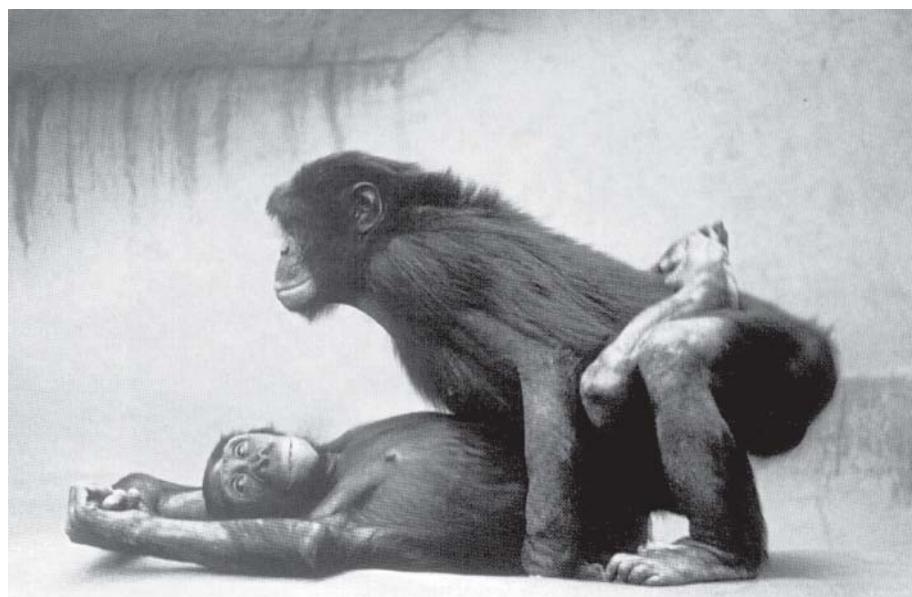


Imagen 2 • Frans de Waal, *Chimpanzés bonobos s'accouplant face à face* (tomada de Cohen, 2003: 52).

a escribir la diferencia entre los sexos, imagen ausente que no “representa” el origen, pero que cumple una función capital en la sexuación: el sujeto asexuado es el que, para inscribirse de uno de los lados en una lógica significante, toma como último término (con función de cero) la imagen ausente acerca de su origen.

Respecto a esta temática de que la diferencia sexual es lo que no cesa de no escribirse, y que el sujeto quedará inscrito en una lógica, quiero brevemente mencionar otro tipo de representaciones pictóricas. En algunos cuadros del “arte bruto” he podido constatar una especie de desesperación ante la imposibilidad de una escritura de “masculino” y “femenino”, búsqueda infructuosa de “el” rasgo diferenciador, que termina en la acumulación de muchos rasgos o, alternativamente, por la muda presentación de esta verdadera ausencia del rasgo diferenciador.

Lo que la teoría psicoanalítica ha tematizado mediante el concepto de “escena primitiva”, remite a este sujeto de una paradoja fundamental, por medio de la cual el deseo sexual es en cierto modo constitutivo del tiempo mismo, del tiempo de la experiencia humana. En efecto, la escena primitiva contiene en sí la ley simbólica, no es una simple fantasía, sino, para decirlo otra vez en palabras de Quignard,

...lo que impide que las generaciones se telescopien, lo que impide que los muertos regresen con los vivos, lo que impide que el que no ha nacido todavía participe del coito que lo concibió. Destinando el origen a la invisibilidad, transfor-

ma “lo invisible que está situado en lo real” en algo “visible situado en lo irreal” (Quignard, 2007: 136).

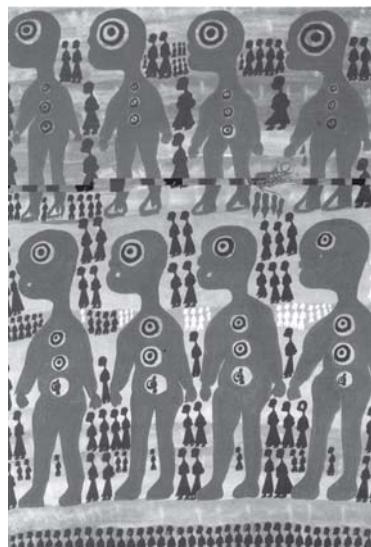


Imagen 3 • Carlo, *Composition*, 1964 (gouache sobre papel, 70 x 50 cm) (tomada de Thévoz, 2001: 58).

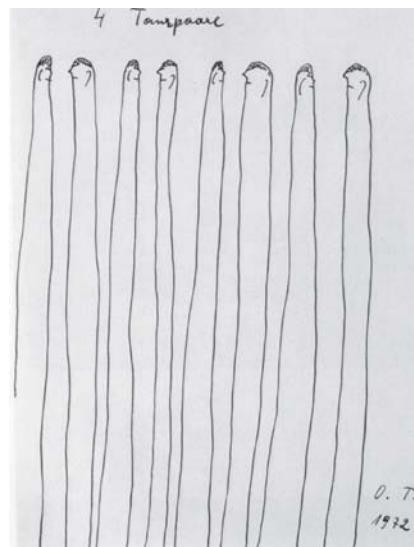


Imagen 4 • Oswald Tschirtner, *4 Tanzpaare (4 couples dansant)*, 1971 (tinta china sobre papel, 14.5 x 10.5 cm) (tomada de Thévoz, 2001: 113).

La escena primitiva no define un sujeto de ninguna identidad sexual, sino un sujeto situado fuera del tiempo cronológico, constante desde la infancia hasta la muerte; un sujeto que el pintor Jean Rustin representa como algo situado entre niño y anciano. Lo que lo caracteriza no es el ser hombre o el ser mujer respecto de la escena invisible, sino la mirada fascinada por la imagen ausente que sella su origen, mirada que no enfoca un objeto, sino que regresa sobre

sí mismo, en una perplejidad que es mucho más que incomprendión: es noche, es abismo sin fondo, es angustia. “La emoción propia de la escena invisible es el susto” (Quignard, 2007: 147. Véase también Quignard, 2000).

Así, la sexuación se revela como una asexuación en la que nada hay de certero: ni acerca de la identidad (hombre-mujer) del que está ante la imagen que falta, ni acerca del destino somático del fantasma. El sujeto del cuerpo sexuado no será nunca algo que pueda dar consistencia a la diferencia entre los sexos.

Encarnación: más allá de la imagen] Si el sujeto del cuerpo sexuado no puede dar consistencia a la oposición masculino-femenino, ¿cómo deviene el cuerpo significante, significante respecto a la oposición “masculino-femenino”? La respuesta fue dada en el momento mismo del descubrimiento del inconsciente por Freud, en su trabajo sobre la histeria de conversión. Preguntemos entonces: ¿De qué se trata este extraño brinco entre lo anímico y el cuerpo que caracteriza a la histeria de conversión, en el cual se hace sentir la insistencia del “missing link” que Freud le propuso a Groddeck?, ¿el cuerpo qué papel juega en este “brinco”?

Tenemos dos posibilidades para pensar esta cuestión: concebimos el cuerpo como un lugar saturado de significaciones, las que se manifestarán de alguna manera mediante el cuerpo (el cuerpo sería en esta perspectiva un discurso encarnado), o concebimos el sentido, incluso el hecho mismo de la significancia, como un cam-

po parasitado por el cuerpo (el cuerpo sería entonces bloqueo del discurso).

Quiero sostener, contra la visión “vulgar” (la del cuerpo como discurso encarnado), que sólo la segunda perspectiva es admisible, y que es además la que se impone desde el punto de vista de la filosofía fenomenológica, que ha devenido cada vez más importante para la reflexión sobre el cuerpo.

Empecemos con un párrafo de Emmanuel Levinas, en el cual se considera lo que está en juego en lo que hemos llamado “brinco” del alma al cuerpo. Levinas dice:

La heterogeneidad de los términos que se unen subraya la verdad de la transcendencia, de la intencionalidad transitiva. La separación cartesiana entre el alma y el cuerpo, que no logran tocarse, permite solamente formular la radical discontinuidad que la transcendencia debe franquear. El *salto*, en el sentido espacial del término, interrumpe la continuidad de la trayectoria, pero en el espacio donde todos los puntos se tocan, no se produce ninguna discontinuidad. El *salto de la transcendencia que va del alma al cuerpo* es absoluto. En un “cierto momento” el saltador no está verdaderamente en ninguna parte. La transcendencia se produce mediante la kinestesia, donde el pensamiento se rebasa no tanto encontrando una realidad objetiva, sino realizando un *movimiento corporal* (Levinas, 1959, en Levinas, 2006a: 196).

El brinco alma-cuerpo, lo que llamamos “encarnación”, no es entonces encarnación de un discurso, sino producción de la transcendencia en la kinestesia, es decir, en el cuerpo en tanto que es fundamentalmente movimiento. Y que no nos asuste hablar de “transcendencia”: no se trata de nada del otro mundo, sólo se refiere al origen del *Leib*³, del cuerpo vivo, es algo que transciende al mero *Körper* (el cuerpo orgánico) y también la imagen del cuerpo, ya

³ El alemán hace la distinción entre “Leib” (cuerpo vivo, animado) y “Körper” (cuerpo en el sentido material).

que la imagen del cuerpo vivo es algo posterior a la experiencia del cuerpo vivo, en movimiento. Sólo así la encarnación puede ser concebida en relación con el cuerpo vivo, cuerpo que se mueve, cuerpo de la kinestesia.

Hace unos años, el filósofo Jean-Luc Nancy hizo valer esta perspectiva en una reunión con psicoanalistas. Les dijo:

...un cierto discurso del psicoanálisis parece obstinarse [...] en volver el cuerpo ‘significante’, en vez de hacer que salga de su escondite la significación como lo que en todos lados hace función de pantalla para los espaciamientos de los cuerpos. Este análisis “ectopiza” (o “utopiza”) el cuerpo fuera de su lugar: lo volatiliza y lo indexa sobre lo incorporeal del sentido. Así, parece, se instituye la histeria como ejemplar: un cuerpo saturado de significación. Y, como consecuencia, ya no hay cuerpo... Quisiera al contrario ver en la histeria un *parasitaje completo de lo incorporeal del sentido por el cuerpo*, hasta el punto de volver mudo lo incorporeal, para exhibir

⁴ Las consecuencias metodológicas de esta posición son inmensas: “un discurso del cuerpo o sobre el cuerpo debe a la vez ser tocado por y tocar lo que no es de ninguna manera discurso. Lo que quiere decir simplemente que el discurso del cuerpo no puede producir un sentido del cuerpo, no puede dar sentido al cuerpo. Más bien, debe tocar, alcanzar lo que, del cuerpo, interrumpe el sentido del discurso. [...] Tocar la interrupción del sentido, he aquí lo que, por mi parte, me interesa en el asunto del cuerpo” (Nancy, 2000: 20).

en su lugar un pedazo, una zona de a-significación (Nancy, 2000: 20).⁴

El cuerpo que se inscribe en la oposición M/F, podemos concluir, se nos impone como un parasitaje de lo incorporeal, ahí donde el cuerpo se expone. Exposición a los demás que se caracteriza por la exhibición de pedazos del cuerpo y/o la exhibición del cuerpo en pedazos y/o del cuerpo como pedazo. Que a esto se le pueda llamar “producción de ‘zonas de a-significación’” parece ahora entendible, puesto que se trata de procesos que no demuestran la presencia de traslaciones o traducciones de significaciones al cuerpo, sino de la incidencia del cuerpo a partir de una zona que no puede ser denominada más que “transcendente”, en la medida en que tiene que ver con el objeto-cause del deseo sexual.

Goce y cuerpo sin órgano

También se habrá entendido que esta inversión de la perspectiva cambia completamente el discurso acerca de las llamadas “zonas erógenas”: éstas ya no serán nunca más la expresión de un discurso acallado o imposible, sino puntos de *interrupción del discurso por el cuerpo*.

Este tema, el de la interrupción del discurso por el cuerpo, nos conduce a un determinado concepto de “sensibilidad”. En la sensibilidad está implicada una sed, un hambre, un “tener ganas de...”, anterior al objeto en el cual se fijará después, que, como dice Emmanuel

Levinas, “sin constituir el sentido último de la sensibilidad, inquieta y perturba la sensación devenida en saber” (Levinas, 1978: 117).

En la sensación no se produce entonces una coincidencia, un recubrimiento feliz de lo buscado (cuyo sentido conozco y puedo representarme) por una presencia en carne y hueso. Hay en la sensibilidad un constante ir más allá de lo que podría ser de carne y hueso: más allá de “las imágenes, los aspectos, los reflejos o las siluetas, los fantasmas, las envolturas de las cosas que le bastan a la conciencia de...” (*idem*).

Constatamos en la sensibilidad un movimiento del sujeto del cuerpo que devora la distancia entre el sujeto y su objeto. Hay absorción y abismo, confusión “du sentant et du senti”, como dicen los fenomenólogos franceses, es decir, confusión del que siente con lo que es sentido por él. Es decir que hay ruptura de la forma del fenómeno, algo amorfo se hace sentir, algo material anda por ahí en la saciedad que “llena”, antes de meterse a una forma, antes de ofrecerse al saber de esta materialidad y a su posesión. Levinas dice sobre este movimiento:

Antes de toda reflexión, antes de todo retorno sobre sí, el goce es goce del goce, siempre faltando a sí mismo, llenándose de estas faltas prometidas al contentamiento, satisfaciéndose ya con este proceso impaciente de la satisfacción, gozando de su apetito. Goce del goce antes de toda reflexión, pero sin voltear hacia, sin reparar en el goce a la manera de cómo la visión se voltea hacia lo visto (Levinas, 1978: 117).

Esta otra manera de “ voltear”, de “ reparar en”, diferente de la visión, es decir, sin la menor pizca de direccionalidad hacia algo puesto ahí ante el sujeto de manera “ objetiva”, nunca constituyendo una oposición entre el punto que ve y el punto que es visto, se manifiesta de manera ejemplar en el masoquismo. La exposición al otro es en este caso extrema, y esto es así porque el sujeto abandona la posición interrogativa del “ ¿qué soy yo para ti?”, y responde anticipadamente con su ser-objeto a la pregunta del otro sujeto. Eso es lo

⁵ Según Torben Lohmüller (2006: 56).

Pero, ¿qué es eso de responder con su ser-objeto? En el seminario del año 1969, que se llama “ De un Otro al otro”, Lacan relacionó el proceso en cuestión con su teoría del “ plus-de-gozar”. “ Acerarse al goce por la vía del plus-de-gozar”, lo llamó, lo cual significa que se produce ahí, a pesar de la pérdida (la experiencia masoquista puede ser displacentera), una plusvalía, un “ plus” en el campo del goce (Lacan, 2006b: 134).

Hace más de 25 años, Gilles Deleuze y Felix Guattari, refiriéndose al masoquismo, lanzaron a la discusión el concepto de “ cuerpo sin órgano”. Trajeron a colación el siguiente ejemplo: —

[Un varón le dice a su amante]: “ Maîtresse (ama, dueña), me puedes atar a la mesa, con lazos firmemente apretados, entre 10 y 15 minutos, el tiempo para que prepares los instrumentos; luego: cien golpes de fusta al menos, con algunos minutos de detenimiento; después comienzas la costura ...” (Deleuze y Guattari, 1980: 187).

¿A qué costura se refiere? Que le cosa la piel sobre el glande, los testículos a las nalgas, los pezones con listones, en fin: que quede totalmente cosido, inmovilizado y encerrado en su propia piel, sin que el órgano sexual pueda manifestarse como signo del deseo.

La plusvalía que se gana en la posición masoquista no se presenta como un placer derivado de la posición pasiva, sino como algo más allá del placer, un “plus” que hay en la respuesta anticipada del “ser-objeto”; respuesta con la cual un sujeto captura al otro. En este sentido, la posición masoquista, el cuerpo cosido, excluyendo al órgano genital, es la posición deseante por excelencia. Por esta razón es que Lacan les respondió a Deleuze y Guattari en su seminario del día 22 de enero con las siguientes palabras:

La forma más característica, la más sutil que hemos logrado dar de la función causa del deseo, es lo que se llama el goce masoquista; es un goce analógico. El sujeto toma ahí de manera analógica la posición de pérdida, de desecho, representada por *a*, objeto causa del deseo en el nivel del plus de gozar (Lacan, 2006b: 134).

En cuanto al empleo de la palabra “pérdida”, conviene tomar en cuenta el término alemán *Ver-lust*. *Ver-* como prefijo indica lo mismo que en *Ver-drängung* (represión), *Ver-leugnung* (denegación), *Ver-werfung* (forclusión), a saber, un movimiento de colocación de “algo” lejos del “yo”, es decir, del embragador, morfema de la primera persona, lejos de la instancia de discurso. El *Ver-* en este proceso es lo

que marca la *Lust* (las ganas), y la marca tanto de un “menos” como de un “más”, de un plusvalor que se puede convertir en donación al otro, en entrega al otro.

Volteando ahora hacia el Otro que el sujeto instituye de esta manera, Lacan afirma acto seguido:

En su esfuerzo por constituir al Otro como campo solamente articulado bajo el modo de este contrato sobre el cual nuestro amigo Deleuze ha puesto tan felizmente el acento para suplir a la imbecilidad trémula que reina en el psicoanálisis, el sujeto goza sobre la proporción que se sustrae, aproximándose al goce por la vía del plus-de-gozar (Lacan, 2006b: 134).

Si la vía del “plus-de-gozar” —en la que un “menos” (pérdida) se anuda a un “más” (valor de goce) que se exemplifica en la posición masoquista— es una propiedad del deseo sexual en general, esto a su vez, como ya lo pudimos constatar en el tema de la imagen invisible y de la encarnación kinestésica, acentúa el alejamiento respecto del órgano genital que habita al sujeto en su sexuación. Tal vez, con la palabra “imbecilidad” Lacan quiso tocar este punto: no entender nada esto de que el horror a la pasividad se puede convertir en goce, o sea que existe no sólo la angustia de castración, sino también el goce de la castración. Si Freud detectó ese goce de la castración en una “neurosis diabólica” (Freud, 1923: 67-106), esto indica que la paradoja que hay en este punto del goce maso-

quista es una cuestión estructural, de que hay algo diabólico en el goce que marca el más allá del placer.

La (in)diferencia

Identidad sexual

El segundo dilema que hemos formulado al principio de esta exposición tiene que ver con la identidad, en la medida en que es presupuesta por toda formulación discursiva de la diferencia. La diferencia presupone la identidad. La in-diferencia, en cambio, la niega. Pero tanto el presuponer la identidad como el negarla son posiciones imposibles para el sujeto del cuerpo.

Cuando Lacan dice que “en el psiquismo no hay nada con que el sujeto pueda situarse como ser de macho o ser de hembra” (Lacan, 2006a: 186) —cosa que hemos tratado de explicar al hablar de “a-sexuación”—, *no* está precisamente indicando que la “identidad” no se adquiere mediante la identificación con una persona del mismo sexo? En efecto, es ésa la *paradoja de la identidad*, y en torno a ella se estructuran todo tipo de dilemas. Parece además que estos dilemas se juegan justamente alrededor de la siguiente alternativa: insistir en la diferencia M/F en cuanto al cuerpo constituido por estas zonas de a-significación que propone Nancy o enfocar la identidad con indiferencia respecto de M/F. Se trata de un dilema terrible, porque en la primera óptica el sujeto se abandona a la normatividad de una época y de un entorno social, y en la segunda óptica

corre el peligro de desprender la idea misma de la identidad de la oposición entre los sexos.

Si no hay la identidad “varón” y la identidad “mujer”, si no es posible encontrar un rasgo definitorio que genera esta oposición, queda la posibilidad de definir la “identidad” mediante un atributo. Es lo que se hace en la clasificación, digamos, “psicopatológica” que hace las siguientes distinciones: hombre neurótico y mujer neurótica; hombre perverso y mujer perversa; hombre psicótico y mujer psicótica; hombre homosexual y mujer homosexual; hombre travesti y mujer travesti; hombre transexual y mujer transexual. Es evidente que se trata de clases abiertas y que se corre todo el riesgo de caer en clasificaciones como la que se conoce de un cuento de Borges: animales con cola, sin cola, etc., es decir, que todo desemboca en una taxonomía bastante aberrante y abstrusa, sin lógica, que confunde órdenes simbólicos implicados.

La dispersión] Esta clasificación pasa por alto todo lo que hemos dicho en cuanto al primer dilema: evita los hechos de la imagen ausente, del cuerpo de la a-significación, del cuerpo sin órgano. Se podría incluso decir que es la in-diferencia respecto de todo esto lo que determina el efecto de esta fenomenología de “animales raros”. En vez de producir tales clasificaciones, falta pensar el cuerpo sexuado como resultado de un proceso de dispersión o de diseminación que se origina en la existencia a partir del punto que hemos tratado de cernir.

Hay un intento muy interesante de Jacques Derrida por avanzar en esta línea. En un comentario a ciertos textos de Martin Heidegger, en los que éste recurre al término *Geschlecht* (sexo, pero el término no se refiere sólo a la oposición M/F o al órgano sexual, sino también a la estirpe, es decir, al origen), Derrida dice:

La existencia esconde, abriga en sí la posibilidad interna de una dispersión o de una *diseminación fáctica en el cuerpo propio* [en el *Leib*], y por esta vía en la sexualidad [*Geschlecht*]. Todo cuerpo propio es sexuado y no hay existencia sin cuerpo propio. Pero la secuencia propuesta por Heidegger parece muy clara: la multiplicación dispersante no se debe en primer lugar a la sexualidad del cuerpo propio; es [en cambio] el cuerpo propio mismo, la carne, la “*Leiblichkeit*” (la corporeidad), lo que arrastra originariamente la existencia hacia la dispersión y como consecuencia hacia la diferencia sexual (Derrida, 1990: 161).

Es importante reparar en la diferencia de este enfoque, que tiene una visión de la dispersión que reduce el efecto dispersante a una simple multiplicidad, llamada a veces “diversidad sexual”. La multiplicación que se enfoca aquí, proceso en el que el cuerpo vivo arrastra la existencia hacia la diferencia sexual,

... no se da por el hecho de que hay pluralidad de objetos, es en verdad lo inverso lo que sucede. Es la estructura origina-

riamente diseminal, es la dispersión de la existencia lo que hace posible esta multiplicación (Derrida, 1990: 163).

Estas reflexiones apuntan también a un “antes” de la alternativa “activo/pasivo”:

No hay existencia que no presuponga la “echada” (*la jetée*, “Geworfenheit” en Heidegger). Echada “antes” de todas las modalidades de “echada” que vendrían después a determinarla, antes del proyecto, del sujeto, del objeto, de lo abyecto, del rechazo (*rejet*), del trayecto; se trata aquí de la echada que la existencia no sabría hacer suya en un proyecto, en el sentido en que se echaría, se lanzaría a sí misma como un sujeto amo del acto de echarse. La existencia es “echada”: esto significa que es echada antes de cualquier proyecto de su parte, pero este “echado” *no está todavía sometido a la alternativa de la actividad y de la pasividad* que es demasiado solidaria del par sujeto-objeto y por ende de su oposición (Derrida, 1990: 166).

La pulsión y la oposición activo/pasivo] El psicoanálisis, es decir, la mirada clínica, pretende abordar la “echada” empleando la oposición “activo/pasivo” como una clave de acceso a la pulsión. A mi modo de ver, la clínica psicoanalítica permite distinguir dos aspectos principales: 1. la *fijación* de la oposición M/F en la oposición significante “activo/pasi-

vo”; 2. la apertura de un *pasaje* entre los dos términos de la oposición M/F.

□ Fijación de la oposición M/F en activo/pasivo

Con respecto al primer proceso, el de la “fijación” en la oposición “activo/pasivo”, se puede sin duda afirmar que el juego de lo activo y de lo pasivo es lo que mejor permite conocer el papel del cuerpo en lo pulsional. La pulsión se caracteriza precisamente por la ambigüedad entre pasividad y actividad. Levinas, por ejemplo, afirma:

... la *ambigüedad de la pasividad y de la actividad* en la descripción de la sensibilidad fija en realidad este tipo nuevo de conciencia que se llamará *cuerpo propio, cuerpo-sujeto*. Sujeto como *cuerpo*, y no simple paralelo del objeto representado (Levinas, 1960b: 168).

Freud explica que “estamos acostumbrados a decir: todo hombre posee mociones pulsionales, necesidades, propiedades, tanto masculinas como femeninas” (Freud, 1930: 465). Es la muy vieja tesis de la bisexualidad, traída desde los tiempos de Wilhelm Fliess. Sin embargo, la única manera de articular esta tesis (no falsa, pero imprecisa) con la doctrina de la pulsión, es reducir la oposición M/F a la oposición “activo/pasivo”. Paul-Laurent Assoun, quien ha insistido en este punto en reiteradas ocasiones, dice:

Hablar en términos de “activo” y de “pasivo” es el único remedio para no quedarse callado, cuando uno quiere abordar “psicológicamente” lo masculino y lo femenino, es decir, para poder hacer caso de su inscripción psíquica (Assoun, 2006: 28).

En el mismo sentido, Lacan afirma que la oposición activo/pasivo es una mera suplencia para “lo que de ninguna manera puede decirse, a saber la relación sexual” (Lacan, 1975: 76).

Sabemos que Freud consideraba que este procedimiento, necesario en la clínica, era una reducción en cierto modo “evaporada” (Freud, 1920a: 276) de la diferencia entre los sexos, pero que era necesaria para pensar la pulsión, la cual justamente se sitúa en la voz mediana,⁶ o sea en la “ambigüedad” entre lo activo y lo pasivo, como acabamos de oír de Levinas. El

juego alrededor del polo activo y del polo pasivo, que en cierto modo de-construye la pulsión, siempre ambigua, es lo que permitirá la observación propiamente clínica.

De hecho, la concepción básica del desarrollo psicosexual trabaja bajo el imperio de esta reducción. Así, en el complejo de Edipo de la niña, la posición activa (con respecto a la madre) es la condición de la salida del Edipo, mientras que en el niño, la posición pasiva (con respecto al padre) es la condición de esta salida. Pero, por otro lado, la posición activa con respecto a otra mujer es tam-

⁶ Hay lenguas que tienen en su gramática un significante particular para la voz mediana, por ejemplo: en latín, *nascitur* indica que la acción (nacer) implica al sujeto como activo y como pasivo.

bién atrapante, paralizante en la mujer. Y la posición pasiva con respecto a otro hombre es angustiante en el hombre.

Quiero mencionar también que, a partir de este planteamiento, Assoun ha propuesto una visión muy interesante de las estructuras clínicas. Tendríamos el siguiente panorama: en la neurosis, lo que hace el sujeto, tanto masculino como femenino, es reprimir lo femenino. En la perversión, la oposición entre “femenino” y “masculino” es abolida, eso se ha venido a llamar “denegación de la diferencia”. Y en la psicosis, se trata de la exclusión, de la forclusión de lo masculino, incluida desde luego en la función paterna. Y en todos estos posicionamientos, que implican al cuerpo en tanto interrumpe el discurso, el juego de la pasividad y de la actividad se juega de diversas maneras.

— Pasaje de un lado de la oposición F/M a otro

En lo referente al segundo proceso, en el cual la oposición activo/pasivo no se pone al servicio de la oposición M/F, sino al servicio de su abolición para facilitar un pasaje al otro lado, también diremos aquí sólo pocas cosas. La exposición ante “los demás”, o “ante los otros”, “ante el otro”, es aquí diferente de la posición masoquista. No se propone al otro el propio ser de objeto, sacando de este acto un plus de goce. La ganancia no es el goce, sino la posibilidad de pasar la frontera, de pertenecer, como identidad, como entidad, como UNO, al otro sexo.

El pasaje se puede efectuar de dos maneras: o jugando con la apariencia (travestismo), o efectuando el pasaje hacia el otro sexo

en lo real, convertirse en alguien del otro sexo. No está excluida la posibilidad de una transición de la primera opción a la segunda. En el primer caso es un juego; en el segundo caso es muy en serio, y es considerado como un derecho por el sujeto que ha emprendido este camino, por lo cual dirigirá su demanda a la sociedad y a la ciencia. Nuestra prensa está llena de reportajes que remiten a esta problemática de una manera cada vez más insistente. Nos parece importante, en este punto, mantener una posición matizada, es decir, no condenar esta posición subjetiva, ni aprobarla con base en supuestos “derechos”.

En efecto, hay en este caso un fracaso de lo simbólico, una confusión del órgano y del significante, que lleva al sujeto a apelar a un “no” (no soy hombre, no soy mujer) que niega la división que impone el cuerpo sexuado anatómico (Roussel, 2008: 165-189; Frignet, 2003).

La (des)igualdad]

El rechazo de lo femenino]

En “Análisis finito e infinito” (1937), Freud dice que, aunque los contenidos ligados a la diferencia de los sexos son distintos, existe “algo que es común a ambos sexos, algo que, por medio de la diferencia entre los sexos, fue empujado hacia otra forma de expresión” (Freud, 1937: 97).⁷ Mientras que en el nivel de los contenidos tenemos del lado F la envidia de pene (“la

⁷ Freud aclara en varias ocasiones que el término de Alfred Adler “protesta masculina” no es adecuado, porque limita la constatación que está en juego del lado masculino. En cambio, se trata más bien del “factor común” (véase, por ejemplo, Freud, 1919: 222).

pretensión positiva a la posesión de un genital masculino”), y del lado M el acto de oponerse contra la actitud pasiva o femenina frente a otro hombre (“el rechazo contra la actitud pasiva o femenina hacia otro hombre”), lo común a ambos sexos, el punto donde son fundamentalmente iguales, es el *rechazo de la femineidad*.

Se trata en primer lugar de una condición de la cultura, del punto en el cual hombres y mujeres son iguales, aunque este factor (“Faktor”, como dice Freud) no encuentra, dice Freud, la misma configuración en ambos sexos. Esto nos obliga a enfocar el concepto de “rechazo de lo femenino” tanto desde el punto de vista de cómo está configurado en cada uno de los dos lados, como también desde el punto de vista de una lógica que opera en su insistencia. Assoun dice al respecto: “Los dos sexos se encuentran en este rechazo. Paradójicamente, este rechazo del ser femenino es lo que crea la *radical igualdad de los sexos en el orden inconsciente* y alimenta la dinámica de lo masculino y de lo femenino” (Assoun, 2006: 91).

Saber esto tal vez permita relajarse un poco en cuanto a lo de la igualdad entre los sexos: no estamos hablando de una igualdad de derechos, de las injusticias, sino de una igualdad en el orden inconsciente, la cual constituye más bien un fondo común de cualquier posible encuentro entre los sexos.

A partir de este “factor común” podemos ahora formular la desigualdad.

La mujer, podríamos decir, expresa el rechazo a lo femenino mediante la envidia del pene. La respuesta de hiperpasividad la puede conducir a la frigidez. Para poner a salvo la posición activa,

es decir, para no tener que sofocarla, esta posición activa deberá poder desligarse del pene, o sea que se trata, para la mujer, de “ser (activa) sin tenerlo”.

El hombre, en cambio, expresa el rechazo a lo femenino mediante el rechazo a la pasividad. A él, la respuesta de la hiperactividad lo puede conducir a la impotencia. Para poner a salvo la posición pasiva, ésta debe desligarse del “estar castrado”, o sea que se trata, para el hombre, de “no ser (pasivo) sin tenerlo”.

Lógica de la inscripción y disimetría

En la progresión de la obra de Lacan podemos asistir a la construcción de una teoría de la identidad sexual que se aparta totalmente de la idea de atributos, para desembocar en una lógica, es decir, en una escritura simbólica del “ser”, que surge sobre el fondo de una inscripción de los sujetos de uno de los dos lados de la oposición entre los sexos.

Del lado de lo masculino, el sujeto “toma su inscripción por medio de la función fálica” (la castración), la cual, por otro lado, “encuentra su límite en la existencia de un x (UN hombre, la excepción) por medio del cual la función fálica está siendo negada”, dice Lacan. En esta excepción hay que reconocer al padre de la horda, que Freud definió ya desde 1912 (“Tótem y tabú”) como condición de la cultura misma. Lacan, al bajar esta teoría “social” a su correcto lugar de universal de la sexuación, dirá que “el todo descansa aquí sobre la excepción puesta como término sobre aquello que, a esta función fálica, la niega integralmente” (Lacan, 1975: 74).

Del lado de lo femenino, donde se inscriben “todos los seres que asumen el estatuto de mujer”, Lacan dirá: “Nada puede decirse de LA mujer. La mujer está en relación con la falta, con el significante de una falta en lo simbólico, y en este sentido, de antemano ella se desdobra, ella no es toda, ya que, por otra parte, tiene relación con el significante fálico” (*ibidem*: 75).

Con esta base, presentada aquí sin duda con demasiada brevedad, podemos ahora pensar la desigualdad de otra manera, es decir, como disimetría:

Los seres inscritos del lado “masculino” buscarán en el otro el objeto *a*, el objeto causa del deseo. “La sexualidad masculina está por completo orientada hacia el objeto *a*, hacia lo que ha podido caer de la imagen, hacia aquello en torno a lo cual gira el circuito de la pulsión”, dice Roland Chemama (2001: 282), lo cual expone al hombre al destino de una escisión entre LA mujer (buena, incluso santa, pero intocable) y UNA mujer (degradada), escisión que Freud había diagnosticada como destino del hombre en nuestra cultura (Freud, 1912a: 78-91).

Los seres inscritos del lado “femenino” buscarán en el otro el significante fálico (que Lacan define como el significante sin significado), pero también estarán en la existencia como seres sexuados referidos al significante de una falta en lo simbólico, es decir, a un término que se ubica del lado femenino. Esta doble referencia los expone a una división entre su absorción por el falo que busca en el hombre, y la dimensión de infinitud que marca su deseo sexual en cuanto está referido a su propio sexo.

Saber y no-saber] La lógica que hemos presentado de forma abreviada, aunque pueda ser formulada en una escritura, no constituye sin embargo un saber, razón por la cual Lacan advirtió a sus estudiantes: “Vds. podrían creer que saben todo. Es necesario preservarse de esto. [...] El sentido [sólo] indica la dirección hacia la cual va su fracaso” (Lacan, 1975: 73-74).

Y Pascal Quignard añade:

Se dice que a partir de cinco años cada niña deviene deseo de tener, mientras que todo niño deviene angustia de perder. Pero ningún sexo sabrá jamás por el otro sexo. La única cosa que es segura, es que la diferencia sexual consagra a cada sexo a la mitad del goce posible. Entonces, a partir de cinco años hasta su muerte, la envidia se pone a reinar entre los dos sexos, mucho más que el deseo (Quignard, 2007).

Si hablamos de un anhelo de igualdad, tenemos que tomar en cuenta, sin embargo, que esta igualdad no podrá nunca ser construida con base en un saber acerca de la diferencia entre los sexos. Antes bien, tendremos que reconocer que el encuentro entre los sexos se da siempre de una manera en la cual la lógica de la sexuación está velada.

Con respecto a la imagen 5, muy antigua (Rumanía, 5000 a. C.), la pareja, en palabras de Claudine Cohen, “da una imagen de complicidad, de armonía y de igualdad” (Cohen, 2003).

La armonía y la igualdad se dan sin duda sólo con la condición de una especie de recubrimiento, de velo puesto sobre la diferencia sexual: ésta se muestra en realidad sólo a través de la vestimenta como una especie de escritura, y no como una propiedad de los cuerpos.

En el fondo, diríamos, esta imagen tan antigua dice lo mismo que el cuadro de Magritte (véase la imagen 6).

¿Qué es lo que hace que los amantes de Gumelnitsa parecen traer máscaras? Tal vez el



Imagen 5. *Los amantes de Gumelnitsa* (terracota, 70 mm, Museo Arqueológico, Oltenita, Rumanía), (tomada de Cohen, 2003: 170).



Imagen 6. René Magritte, *Les Amants*, 1928 (óleo sobre tela, 54 x 73 cm, Nueva York, colección Richard S. Zeisler), (tomada de Quignard, 2007: 50).

hecho de que las orejas destacan de una manera evidente. ¿Se trata de una alusión al oído que se prestan mutuamente? Que nos baste por el momento señalar que también en el cuadro de Magritte se destaca este rasgo, porque, diríamos, aunque estén cubiertos por una tela, siempre podrán oírse. Es más: no les queda más que recurrir al decir y al oír para que se pueda dar el encuentro.

Bibliografía

ASSOUN, Paul-Laurent. *Leçons psychanalytiques sur masculin et féminin*. París, Economica/Anthropos, 2005.

——— *Lecciones psicoanalíticas sobre masculino y femenino*. Argentina, Nueva Visión, 2006.

CHEMAMA, Roland. “Escisión masculina, división femenina”, *Elementos lacanianos para un psicoanálisis de lo cotidiano*. Barcelona, Serbal, 2001.

CLAIN, Olivier. “De las formas de solidaridad. Sobre la quiralidad”, en Paul-Laurent ASSOUN y Marcos ZAFIROPOULOS (dirs.), *Lógicas del síntoma, lógica pluridisciplinaria*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

COHEN, Claudine. *La femme des origines. Images de la femme dans la préhistoire occidentale*. France, Belin-Herscher, 2003.

CZERMAK, Marcel (dir.). *Les jardins de l'asile. Questions de clinique usitée et inusitée*. París, Association Lacanienne Internationale (Journées d'étude 2006), 2008.

DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI. *Mille Plateaux*. París, Minuit, 1980.

DERRIDA, Jacques. “Différence sexuelle, différence ontologique” (1983), *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. París, Flammarion, 1990.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*, III: *Le souci de soi*. París, Gallimard, 1984.

——— *El cuidado de sí. Historia de la sexualidad III*. Madrid, Siglo XXI, 2005.

FREUD, Sigmund. “Ueber die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens”, GW, VIII, 1912a.

——— “Sobre las más generalizada degradación de la vida amorosa. (Contribuciones a la psicología del amor, II), OC, XI, 1912b.

——— “Carta a Groddeck del 5 de junio 1917”, en Georg GRODDECK y Sigmund FREUD, *Briefe über das Es*. Múnich, Kindler, 1974.

——— “Ein Kind wird geschlagen”, GW, XII, 1919.

——— “Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”, OC, XVI, 1919a.

——— “Más allá del principio del placer”, OC, XVIII, 1920.

——— “Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität”, GW, XII, 1920a.

——— “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”, OC, XVIII, 1920b.

——— “Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert”, GW, XIII, pp. 315-353 (1923 [1922]).

——— “Das Unbehagen in der Kultur”, GW, XIV, 1930.

——— “Die endliche und die unendliche Analyse”, GW, XVI, 1937.

——— “Análisis terminable e interminable”, OC, XXIII, 1937a.

FRIGNET, Henry. *El transsexualismo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire, livre XX, 1972-1973, Encore*. París, Seuil, 1975.

— *El Seminario xi, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.* Argentina, Paidós, 2003.

— *El Seminario xx, Aún.* Argentina, Paidós, 2004.

— *Le Séminaire, livre xi, Les quatre concepts de la psychanalyse.* París, Seuil, 2006a.

— *Le Séminaire, livre xvi, D'un Autre à l'autre.* París, Seuil, 2006b.

— *El Seminario xvi, De un Otro al otro.* Argentina, Paidós, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* París, Martinus Nijhoff, 1978.

— *De otro modo que ser o más allá de la esencia.* Salamanca, Sigueme, 2000.

— *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger.* Madrid, Síntesis, 2005.

— “Intentionalité et métaphysique” (1959), *Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* París, Vrin, 2006a.

— “Reflexions sur la technique phénoménologique” (1959), *Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* París, Vrin, 2006b.

LOHMÜLLER, Torben. *Die verschlagene Lust. Zur ästhetischen Subversion im Masochismus.* Heidelberg, 2006 (invierno).

NANCY, Jean-Luc. *Corpus.* París, Métailié, 2000.

— *Corpus.* Madrid, Arena libros, 2003.

PORGE, Erik. “El objeto a: la invención”, *Transmitir la clínica psicoanalítica. Freud, Lacan, hoy.* Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

QUIGNARD, Pascal. *Le sexe et l'effroi.* París, Gallimard, 1994.

— *El sexo y el espanto.* Córdoba, Argentina, Cuadernos de Litoral, 2000.

— *La nuit sexuelle.* París, Flammarion, 2007.

ROUSSEL, Claudine. "Madame Sans Blanc, ou un corps-à-sac. Décor(ps) et transsexualisme", en Marcel CZERMAK (dir.), *Les Jardins de l'asile*. París, Association Lacanienne Internationale, 2008.

THÉVOZ, Michel. *Collection de l'art brut Lausanne*. Zurich, Institut suisse pour l'étude de l'art, 2001.