



**UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
ESCUELA DE POSTGRADO**

**(DES)ENCUENTROS EN LA RELACIÓN HISTÓRICA ENTRE PSICOANÁLISIS  
Y FEMINISMO(S) EN TORNO A LA DIFERENCIA SEXUAL**

**La reedición de mutuas críticas y contradicciones**

**Tesis para optar al grado de Magister en Psicología Clínica de Adultos**

**SARA VICTORIA TORRES ANDRADE**

**Profesor Guía:**

**Esteban Radiszcz**

**Informantes:**

**Svenska Arensburg**

**Francisca Pérez**

**Santiago de Chile, año 2020**

**(DES)ENCUENTROS EN LA RELACIÓN HISTÓRICA ENTRE PSICOANÁLISIS  
Y FEMINISMO(S) EN TORNO A LA DIFERENCIA SEXUAL  
La reedición de mutuas críticas y contradicciones**

## **RESUMEN**

En la controversia histórica entre feminismo y psicoanálisis, la diferencia sexual ocupa un lugar gravitante. Se identifican en los debates anteriores elementos que permitan dar cuenta de componentes nuevos y reiterados presentes en la discusión contemporánea. Para ello, se hizo un análisis inductivo a partir del reciente debate entre Juliet Mitchell y Judith Butler, dando cuenta del campo semántico construido alrededor de la diferencia sexual, estableciendo periodos de debates y los puntos que se constituyen en sinonimias y traducciones entre ellos. Se identificaron los elementos específicos del presente periodo, materializado en el debate de las autoras referidas. Los resultados de la investigación indican que la relación histórica entre psicoanálisis y feminismo(s) en torno a la diferencia sexual ha girado alrededor del mismo eje: la comprensión y crítica del concepto de castración por parte del feminismo y el relevo del plano Simbólico y Real que tendría la diferencia sexual por parte del psicoanálisis, aunque esto último, no sin contradicciones.

## **PALABRAS CLAVE**

Diferencia sexual, debate, psicoanálisis, feminismo.

## **ABSTRACT**

In the historical controversy between feminism and psychoanalysis, sexual difference occupies a gravitational place. In the previous debates, elements are identified that allow us to account for new and reiterated components present in the contemporary discussion. To this end, an inductive analysis was made based on the recent debate between Juliet Mitchell and Judith Butler, giving an account of the semantic field constructed around sexual difference, establishing periods of debate and the points that constitute synonyms and translations between them. The specific elements of the present period were identified, materialized in the debate of the referred authors. The results of the research indicate that the historical relationship between psychoanalysis and feminism(s) regarding sexual difference has revolved around the same axis: feminism's understanding and critique of the concept of castration and psychoanalysis' replacement of the symbolic and real planes that sexual difference would have, although the latter is not without contradictions.

## **KEY WORDS**

Sexual difference, debate, psychoanalysis, feminism.

## AGRADECIMIENTOS

No puedo dejar de comenzar por agradecer a mi madre quien ha sido mi principal compañía y contención en todo este proceso, no solo de tesis sino del magister en general. Su cariño ha sido fundamental para lograr este escrito y todo lo que implicó, tanto emocional como materialmente.

Agradezco también a mi padre que, a su manera, también me ha acompañado y apoyado.

A mis abuelos y abuela que, desde donde estén, sé que estuvieron conmigo.

Agradezco a Esteban Radiszcz por aceptar guiarme en este proceso de aprendizaje y haberlo hecho con paciencia y mucha disposición. Lo que he aprendido aquí se lo debo principalmente a él.

También agradezco a Cristián Vásquez quien aceptó ser mi tutor y acompañarme muy de cerca en la comprensión de ciertas temáticas fundamentales para esta investigación, así como en la elaboración de este escrito. su supervisión y apoyo hizo este trayecto bastante más amable.

Finalmente, agradezco a cada una de las personas con las que me encontré en este camino, muchas de ellas desconocidas, que me contuvieron en momentos difíciles y con sus palabras y acciones me ayudaron a sacar este objetivo adelante. Sin duda han sido muy importantes para mí y las recuerdo y atesoro con mucho afecto.

## TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN .....	1
CAPITULO 1. LA DIFERENCIA SEXUAL EN TÉRMINOS ANATÓMICOS.....	12
1. Presentación de la obra freudiana en torno a la diferencia sexual.....	12
1.1. Cuestionamiento al menoscabo de la niña y su consecuente envidia del pene.....	19
2. Conocimiento temprano de la vagina: Principal disenso en la teoría de desarrollo sexual de la niña .....	22
3. Principales cuestionamientos en torno al desarrollo sexual del niño .....	29
4. Los riesgos del uso de la anatomía en el abordaje de la diferencia.....	31
CAPÍTULO 2: DESENLAZANDO LA DIFERENCIA SEXUAL DE LOS TÉRMINOS ANATÓMICOS Y DE LA JERARQUIZACION .....	37
1. Contexto de las formulaciones lacanianas .....	37
2. Una apertura para entender la diferencia sexual: el aporte de Lacan.....	40
2.1. Presentación de la obra lacaniana.....	41
3. Nueva concepción de lo femenino: Fórmulas de la sexuación.....	51
3.1. Presentación.....	51
3.2. La función fálica.....	53
3.3. Propositiones existencial y universal.....	54
3.4. Posición fálica (“masculina”).....	55
3.5. Posición no-toda fálica (“femenina”) .....	56
3.6. La sexuación es independiente del sexo biológico y de la orientación del deseo.....	61
3.7. No hay relación sexual.....	64
4. El destrabe de los impasses que la teoría lacaniana permitió realizar del periodo anterior .....	67
4.1. Destrahe del impasse freudiano: Significación de la ausencia (diferencia). El aporte del falo (significante) en la castración.....	67

4.2. Reafirmación de Freud en el impasse con sus sucesores: un significante, no dos.....	68
5. Lacan, simbolización y habilitación de la diferencia.....	71
CAPÍTULO 3: DESARROLLOS DE LA DIFERENCIA SEXUAL POST SEXUACIÓN, ¿VUELTA A LA ESENCIALIZACIÓN? .....	74
1. Concepción de lo femenino en el orden falocéntrico.....	75
2. Crítica al psicoanálisis.....	80
2.1. El aporte de Mitchell ante las críticas al psicoanálisis freudiano.....	84
3. Estrategias para hacer emerger lo femenino .....	86
4. Teorizaciones feministas post sexuación: de paradojas y riesgos esencialistas .....	97
CAPÍTULO 4: TERCER PERIODO DE DISCUSION, DE ASIMETRÍA Y ESENCIALIZACIÓN .....	102
1. Introducción.....	102
1.1. Crítica del psicoanálisis al género. La desestimación de lo inconsciente y sus consecuencias.....	105
1.2. Crítica contemporánea del feminismo al psicoanálisis: la “normativización” a través de la diferencia sexual .....	110
2. Debate contemporáneo feminismo y psicoanálisis en torno a la diferencia sexual: Judith Butler y Juliet Mitchell.....	114
2.1. Presentación debate .....	114
2.2. Descripción del debate .....	115
3. Análisis. La reedición de la crítica a la asimetría v/s la respuesta por la esencialización de la diferencia sexual y sus contradicciones. ....	118
CONCLUSIONES: DIFERENCIA SEXUAL, PODER Y PATRIARCADO. ....	132
BIBLIOGRAFÍA .....	142

## INTRODUCCIÓN

Una muestra de lo que ha sido y está siendo la discusión actual en torno a la diferencia sexual entre psicoanálisis y feminismo la constituye el debate de los últimos años protagonizado por Judith Butler y Juliet Mitchell, dos exponentes contemporáneas del feminismo y psicoanálisis.

Butler ha sido reconocida tanto por sus críticas a la teoría de género y a la teoría psicoanalítica en torno a la diferencia sexual, como por su teorización reivindicativa de las diversidades sexuales e identitarias materializada en la “teoría queer”. Por otro lado, desde el segundo periodo de discusión entre ambas disciplinas, Mitchell se ha posicionado como una defensora ante las interpretaciones del feminismo a la teoría psicoanalítica en torno a la diferencia sexual, que han catalogado a esta última como reproductora del orden patriarcal.

Este debate se ha materializado en dos artículos que surgen a propósito de lo expuesto por Butler en el simposio llevado a cabo con motivo de la jubilación de Mitchell de sus labores en la Universidad de Cambridge el 2009. El primero de ellos pertenece a Judith Butler, quien interpela a Juliet Mitchell luego de considerar lo expuesto por esta última en su *Introducción* a la reedición del año 1999 de su célebre obra “Psicoanálisis y Feminismo”, en la que la autora, según Butler (2012)

“consideró si ciertas leyes invariables o, al menos, recurrentes de diferencia sexual se transmitían a través de las generaciones y si podría haber una manera, mediante la consideración de tales reglas, de comprender lo que vincula a las culturas humanas con los períodos históricos, a pesar de su aparente variabilidad” (p. 1).

Dicha interpelación, quedó plasmada en un primer artículo titulado “Ideologies of the Superego” (“Ideologías del Superego”) publicado el 2009 y republicado el 2013 con el nombre “Rethinking Sexual Difference and Kinship in Mitchell’s



Psychoanalysis and Feminism” (“Repensando la diferencia sexual y el parentesco en ‘Psicoanálisis y Feminismo’ de Mitchell”). En su texto, Butler se opuso a la invariabilidad de la transmisión de la diferencia sexual sostenida por Mitchell, ya que, según afirmó, presupone ciertas formas de parentesco que promueven la heterosexualidad, dejando sin explicación a todas las demás orientaciones e identidades sexuales, así como a las nuevas formas de parentesco.

Por su parte, la respuesta de Mitchell a la interpelación realizada por Butler se materializó tres años más tarde en su artículo “Debating Sexual Difference, Politics, and the Unconscious: With Discussant Section by Jacqueline Rose” (“Debate sobre Diferencia Sexual, Política y lo Inconsciente: Con la Sección de Discusión por Jacqueline Rose”) del año 2015. Allí formuló sus descargos y, en contra de Butler, sostuvo que las formas de parentesco van mucho más allá de la familia tradicional y que Butler malentiende su argumento, ya que establece una relación entre la diferencia sexual y la heterosexualidad cuando no la hay.

La polémica sostenida entre la psicoanalista y la filósofa se formuló en dos ejes, a saber, la transmisión intergeneracional y la tarea política del psicoanálisis, pero el punto central de disputa giró en torno a la diferencia sexual. En efecto, Butler le discutió a Mitchell la transparencia y efectividad de la transmisión intergeneracional de la diferencia sexual que, según interpretó, Mitchell postulaba, así como la universalidad y el conservadurismo otorgado por el psicoanálisis a la temática, interpretando por conservadurismo la identificación invariable con lo femenino y lo masculino, así como con hombres y mujeres, lo que derivaría, según sostuvo, en el establecimiento normativizante de la heterosexualidad y con ello la exclusión de todas las identidades y orientaciones sexuales diversas.

Por su parte, Mitchell sostuvo que el conservadurismo de la diferencia sexual se refiere a que siempre remite a lo mismo, es decir, a la marca que divide a los sexos y que, en consecuencia, no prescribe ninguna norma respecto a la elección de objeto ni a las identidades, ya que no regula sobre ello. A su respuesta agregó la distinta perspectiva epistémica desde la que ella y Butler se posicionan

para abordar la temática, atribuyéndole a esta sus divergencias irreconciliables en torno al asunto.

El diferendo planteado aquí entre ambas autoras en absoluto es nuevo, sino que se instala dentro de una extensa relación de diálogos y controversias entre psicoanálisis y feminismo(s). En efecto, la relación entre ambas teorías tiene una larga data y se ha caracterizado por estar llena de matices: desde reconocimientos a críticas, malos entendidos o simplemente impasses que, según Ferguson (2003) y Tubert (1995), han tenido que ver, por sobre todo, con los desarrollos en torno a la cuestión de la diferencia sexual planteados en la teoría psicoanalítica freudiana y lacaniana. Asimismo, señala Tubert (1995), los diálogos entre ambas teorías en torno a la temática tienen la particularidad de ser, a la fecha, disputas inacabadas.

Las controversias entre feminismo(s) y psicoanálisis se remontan hasta el origen mismo de este último, más aún cuando el uno y el otro surgen como discursos en el mismo periodo (Bochar, 2017). De esta manera, la discusión entre ambos puede ser globalmente considerada en torno a tres grandes periodos.

El primero de ellos se despliega con mayor fuerza entre los años 20's y 30's, momento en que, por el lado del feminismo, se encontraba en apogeo el feminismo de la igualdad, es decir, la lucha enfocada a la consecución de la equidad de las mujeres respecto de los hombres principalmente en materia de derechos legales y ciudadanos (Rodríguez, 2008). Mientras que, por el lado del psicoanálisis, Freud se encontraba publicando su artículo "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos" del año 1925, desde el que se articula el principal problema en torno a la diferencia sexual de la época.

En efecto, en el mencionado artículo Freud realizó la primera condensación de su teoría del desarrollo sexual de niño y niña, donde introdujo la noción de fase fálica y sistematizó el complejo de castración como dimensión indisociable del Edipo. Particularmente los temas controversiales surgieron a partir del establecimiento, por parte de Freud, del órgano sexual masculino (pene o su análogo clítoris) como organizador del desarrollo sexual de niño y niña en la etapa fálica, así como el sentimiento de inferioridad que, según el autor, se genera en la

niña al momento de constatar su diferencia genital con el niño en el complejo de castración.

Las reacciones en torno a estos planteamientos surgieron de parte de autores como Karen Horney (1922, 1926), Helene Deutsch (1925), Ernest Jones (1927, 1933), Melanie Klein (1928) y Jeanne Lampl-de Groot (1928), y se caracterizaron por desconocer la relevancia del órgano sexual masculino en el desarrollo sexual de niño y niña, restándole importancia a la etapa fálica y relevando el protagonismo de la vagina. De la misma manera, se le restó protagonismo a la “envidia del pene” que Freud había postulado como articulador central del desarrollo sexual de la niña, surgido como consecuencia del sentimiento de inferioridad acontecido en el complejo de castración.

En este periodo, el problema de la diferencia sexual se orienta al cuestionamiento de la primacía de la etapa fálica y del complejo de castración, interpretando los postulados de Freud en su sentido literal, es decir, anatómico, y formulando, a partir de ello, teorías reivindicatorias de la sexualidad femenina también en dichos términos. Lo anterior pese a los esfuerzos de Freud por desmarcar sus teorizaciones de dicha connotación.

Por su parte, el segundo periodo de diálogos en torno a la diferencia sexual entre ambas disciplinas acontece alrededor de las décadas 60's y 70's (incluso 80's), y se caracterizó, desde el lado del feminismo, por el surgimiento y apogeo del “feminismo de la diferencia” en Europa, de manera principal en Francia, así como por la reinterpretación y reformulación de la obra freudiana por parte de Jacques Lacan, materializada en las fórmulas de la sexuación.

La obra lacaniana permitió reinterpretar los postulados de Freud en su sentido simbólico, apartándolos de la anatomía y de la jerarquización. Por lo mismo, las autoras que aquí se trataron y que formaron parte del feminismo de la diferencia (Luce Irigaray, Hélène Cixous y Michèle Montrelay), no discutieron tanto con Lacan, sobre todo con sus teorizaciones de su segundo momento, sino que más bien se basaron en ellas para generar sus propias teorizaciones en torno a la

diferencia sexual, en particular sobre la posición no-toda fálica y lo que consideraron su encarnación mayoritariamente en mujeres.

Sin embargo, las autoras aquí abordadas volvieron a cuestionar la teorización freudiana en torno a la diferencia sexual, particularmente su concepto de castración, pero esta vez en términos más simbólicos, aunque con algunas excepciones. El cuestionamiento a la castración freudiana consistió en que no proponía una real diferencia sexual, ya que solo reducía el deseo “femenino” a la lógica fálica vía “envidia del pene”. Por este motivo, el psicoanálisis freudiano fue catalogado de “falocéntrico” y, al mismo tiempo, de cómplice del mantenimiento del orden cultural patriarcal, que según sostuvieron, también censura lo femenino y privilegia el deseo fálico.

Si bien en este periodo la diferencia sexual se comprende como un producto del paso por la cultura, es decir, no sin castración (salvo pequeñas excepciones), a causa del análisis –y activismo- sociopolítico que las autoras realizaron, la posición no-toda fálica se redujo a mujer, y la fálica a hombre, pero siempre teniendo en cuenta que no hay una correspondencia necesaria entre los términos.

Finalmente, el tercer periodo de discusión entre las teorías señaladas se comenzó a desarrollar a partir de la década de los 90's y se mantiene hasta la actualidad. Se ha caracterizado por los desarrollos postfreudianos y postlacanianos, por el lado del psicoanálisis, así como por la introducción de la teoría de género y el feminismo “queer”, por el lado del feminismo. Este último, de manera principal, cuestiona el binarismo estructural que se reproduce en todas las esferas de las culturas, abogando por su abolición, siendo una de sus representantes la filósofa y feminista Judith Butler.

El feminismo en este periodo ha interpelado al psicoanálisis en su relación con la política y ha criticado las leyes de parentesco que en su teorización estipula, argumentando que con ellas reproduce el ordenamiento social, particularmente el hetero-patriarcado, dejando fuera a todas las identidades que no se reconocen en el binomio masculino-femenino ni en las categorías hombre-

mujer. En ese contexto es que se inserta la crítica de Butler a la diferencia sexual que plantea Mitchell, sosteniendo que su identificación invariable con lo femenino y lo masculino, así como con hombres y mujeres, excluye a las diversidades sexuales e identitarias, y por lo mismo, reproduce el patriarcado.

La respuesta de Mitchell siempre se orienta a clarificar que la diferencia sexual solo es una marca que divide un sexo de otro y que no tiene ningún contenido específico, de manera que no regula sobre la orientación del deseo ni las expresiones de los sujetos. Por este motivo es que la autora considera que, al menos en este punto, el psicoanálisis no reproduce el patriarcado. Al mismo tiempo, Mitchell atribuye las divergencias entre las posturas de ella y Butler a la diferente perspectiva con la que cada una aborda la temática, en el caso de Butler, una comprensión de la diferencia sexual desde el género, es decir, como categorías identitarias y, en su caso, desde la perspectiva psicoanalítica, es decir, como un proceso ineludible en la constitución subjetiva.

La discusión contemporánea entre Mitchell y Butler permite vislumbrar la introducción de nuevas variables en los diálogos del psicoanálisis y feminismo(s) en torno a la diferencia sexual, como lo es la comprensión de la misma en función del género y el cuestionamiento del ¿lugar? de las diversidades sexuales e identitarias en la teorización psicoanalítica de la temática. A pesar de su novedad, dichos elementos reeditan el cuestionamiento histórico de los feminismos al psicoanálisis en torno a la diferencia sexual, a saber, la asimetría planteada en sus teorizaciones sobre ella, remitiendo de manera específica al concepto de castración.

Por lo anterior es que el objetivo de la presente investigación se orientó a caracterizar especificidades o generalidades y continuidades o discontinuidades existentes en la controversia actual entre feminismo y psicoanálisis sobre la diferencia sexual respecto de los debates anteriores (20's y 70's), a partir de la discusión reciente entre Mitchell y Butler.

De manera particular, se compararon la forma en que se aborda la diferencia sexual en el debate entre Mitchell y Butler con el tratamiento de la

misma en las discusiones entre feminismo(s) y psicoanálisis de los años 20's y de los años 70's. Asimismo, interesó identificar similitudes, desplazamientos y novedades en el debate de Mitchell y Butler en torno a la diferencia sexual respecto a los debates de los años 20's y 70's en referencia a la misma; y, finalmente, caracterizar las especificidades del debate reciente entre Mitchell y Butler sobre el abordaje de la diferencia sexual respecto de las discusiones anteriores entre feminismo(s) y psicoanálisis en torno al tratamiento de la misma.

Para abocarse a ello, se utilizó un corpus bibliográfico de fuentes primarias para cada uno de los tres momentos o tiempos de debate entre psicoanálisis y feminismo(s) que se refieren a la diferencia sexual. De manera complementaria, se agregaron fuentes secundarias que comentan de manera actualizada aquellos debates en torno a la relación entre ambas disciplinas, poniendo especial atención a su referencia respecto a la diferencia sexual.

Dicho material se seleccionó de manera retrospectiva, es decir, a partir de la consideración de las fuentes utilizadas por Mitchell y Butler en los artículos que componen su debate. A su vez, dichas fuentes fueron el material que condujo a otras, por medio de sus citas y referencias teóricas que hacen referencia a la temática. De esta manera, se aseguró de contar con material relevante para el asunto pero que no fue considerado por las autoras en su debate del tercer momento.

Asimismo, se incluyeron los textos que concitan cada uno de los debates. En el caso de la discusión de los 20's, se seleccionaron los textos de Sigmund Freud pertinentes que dieron cabida al despliegue del debate por el complejo de castración y envidia del pene (Tubert, 1995). En el caso del debate de los 70's se seleccionaron los textos de Jacques Lacan que inspiraron dicho momento de discusión con el feminismo respecto a la diferencia sexual.

A través de dichos textos se pudo acceder a algunas autoras y/o autores que no fueron citados necesariamente en los artículos que componen el debate actual entre Mitchell y Butler pero que de todas maneras han sido relevantes en las discusiones anteriores. Tal es el caso de Karen Horney, Ernest Jones, Karl

Abraham, Joan Rivière, Simone de Beauvoir, Michèle Montrelay, Hélène Cixous y Luce Irigaray, por mencionar algunos. Por último, para ampliar la búsqueda, se acudió a bases de datos afines como “Web of Science” y “Scopus” con la nomenclatura “Psicoanálisis y feminismo”.

La información se analizó de manera inductiva, dando cuenta del campo semántico construido en torno a la diferencia sexual, vale decir, qué es lo que significa dicho concepto en cada uno de los debates. Se identificó también la lógica interna argumentativa específica que en cada controversia tomó este campo semántico, es decir, la forma en que se articula lógicamente.

Asimismo, se identificaron los elementos que se constituyen en sinonimias y traducciones en cada uno de los debates respecto de los otros, pero sobre todo los elementos de la tercera disputa respecto de los de las anteriores, con el objeto de vislumbrar, en la mencionada controversia, la existencia de elementos que se conservan bajo determinadas formas de traducción -o incluso textualmente- respecto de las controversias anteriores (20's y 70's).

Finalmente, se identificaron los elementos específicos que caracterizan al presente debate, tomando como objeto la reciente controversia entre Mitchell y Butler respecto al estatuto de la diferencia sexual. En resumidas cuentas, se hizo un análisis retrospectivo a partir del debate entre Butler y Mitchell en torno al estatuto de la diferencia sexual para aproximarse a los elementos que han desaparecido, los que se han retomado y los que han surgido en torno al tratamiento de esta en el periodo actual respecto de los anteriores, visualizando así la forma en que se ha transformado (o no) la relación entre psicoanálisis y feminismo(s) respecto de este tópico.

La organización de la información recabada y analizada en el presente escrito está dada por un primer capítulo que hace referencia a todo el primer momento de discusión, comenzando por la exposición de la teoría freudiana del desarrollo sexual que concita el principal debate de la época. Luego se presentan las principales reacciones que cuestionaron la primacía del órgano masculino y la envidia del pene postulados por Freud. Posteriormente, se da cuenta de las

propuestas teóricas para niño y niña surgidas de las mencionadas reacciones, y como último punto se realiza un análisis del periodo que enfatiza principalmente en los riesgos del uso de la anatomía en el abordaje de la diferencia sexual.

El segundo capítulo se abocó a describir parte del contexto en el que surgió la reformulación lacaniana de Freud, el cual se caracterizó por ir concibiendo la diferencia sexual cada vez menos determinada por la anatomía. En primer lugar, se presentan los aportes de Clara Thompson y Simone de Beauvoir como antesala de los desarrollos de Lacan, luego se pasa a exponer los planteamientos de este último, divididos en sus dos momentos.

El primero de ellos se articula con la lectura lacaniana de Joan Rivière y su texto “La feminidad como mascarada” de 1929, sin embargo, la mayor profundización se alcanza en el segundo momento, debido a que en él el autor desarrolló las fórmulas de la sexuación, que resultaron claves para los desarrollos posteriores en torno a la diferencia sexual. De la misma manera que en el capítulo anterior, el presente capítulo se cierra destacando las aperturas que la teorización lacaniana permitió realizar respecto de la teorización sobre la diferencia sexual de la época precedente.

Por su parte, el tercer capítulo está dedicado especialmente a algunos de los desarrollos teóricos que surgen a partir de la reformulación lacaniana de la teoría de Freud y que le discuten principalmente a la misma, a saber, Luce Irigaray, Hélène Cixous y Michèle Montrelay. En ese sentido, el capítulo se introduce planteando la concepción de lo femenino que dichas autoras sostuvieron, continúa con la descripción de la crítica que estas mismas le realizaron al psicoanálisis, particularmente al freudiano, y termina con la exposición de sus propuestas para descentrar el “falocentrismo”, que señalaron característico de la cultura. Finalmente, en el análisis del capítulo, se destacan las paradojas y riesgos esencializadores, tanto de las teorizaciones post lacanianas aquí abordadas como de sus propuestas deconstructivas del orden social establecido.



El cuarto capítulo comienza con una introducción del tercer –y actual- periodo de discusión entre psicoanálisis y feminismo(s), dando cuenta de los principales cuestionamientos de una teoría y otra respecto a la diferencia sexual, a propósito de la introducción de la noción de género y de los “gays and lesbians studies” al análisis de la temática. Posteriormente, se describe el debate objeto de la presente investigación, dando cuenta de su ¿actual? desencuentro: diferencia sexual como generadora y reproductora del hetero-patriarcado o no, para finalmente pasar a analizar las generalidades y particularidades de la discusión actual respecto de los debates anteriores.

A su vez, las reediciones y elementos específicos están expuestos primero haciendo alusión a la principal reedición: la crítica del feminismo al psicoanálisis por generar y reproducir asimetría en la diferencia sexual, desglosando en cada caso que dicha crítica se inspira en los términos en que se comprende la temática (que constituyen al mismo tiempo una generalidad y una particularidad de cada tiempo). Luego se pasan a describir las consecuencias que desde el psicoanálisis se aprecian respecto de dichas comprensiones de la diferencia sexual (y que se instituyen en una generalidad). En última instancia, se exponen las contradicciones de los autores abordados en su tratamiento de la temática (que también representan una generalidad).

Finalmente, se presentan las conclusiones de lo recabado, señalando que el problema de la diferencia sexual -y por lo tanto, de la castración- no estaría en ella “en sí misma”, sino en su coalescencia con el poder, como sucedió con la teorización de Freud respecto a la misma.

Asimismo, se destaca que tanto las autoras feministas como psicoanalistas reducen los términos en los que se refieren a la diferencia sexual, lo que daría cuenta, en última instancia, de los sesgos patriarcales presentes en todos ellos. Por medio de dicha reducción, se señala que los psicoanalistas revisados, pese a no adjudicarse la jerarquización sexual acusada, de todas maneras terminan generando asimetría en la temática, así como confundiendo las

dimensiones a las que ella refiere (que es lo mismo que critican al feminismo). Por último, se presentan las limitaciones y proyecciones del estudio.

## **CAPITULO 1. LA DIFERENCIA SEXUAL EN TÉRMINOS ANATÓMICOS**

### **1. Presentación de la obra freudiana en torno a la diferencia sexual**

Si bien cumple un papel crucial dentro de la metapsicología freudiana, la diferencia sexual da pie para múltiples interpretaciones derivadas de las epistemologías cruzadas, lo cual determina los usos de la feminidad y masculinidad, y el enlace de estas con la anatomía de los sujetos. De dichas interpretaciones, quienes históricamente lo sucedieron, tendieron a tomar los postulados de Freud en torno a la temática en su sentido literal, es decir, anatómico, lo que, por un lado, desvió la temática de su dimensión propiamente psicoanalítica, es decir, simbólica, y por el otro, generó impasses en torno a las características de la sexualidad femenina tanto en el mismo Freud como entre Freud y sus críticos. Este último impasse se genera a propósito de sus conceptualizaciones opuestas en torno a la temática.

Para entender los planteamientos de Freud (1925, 1931, 1932) en torno a la diferencia sexual, es necesario señalar que la teoría psicoanalítica freudiana es una teoría pulsional, es decir, señala Freud (1905), que se basa en el supuesto de la existencia de una pulsión sexual –también llamada libido- que da cuenta de la existencia de impulsos sexuales en los seres humanos orientados a la obtención de placer y que no necesariamente tienen relación con la reproducción, por lo que no se pueden reducir a ella.

En este entendido es que Freud (1905), se dirige a estudiar la vida sexual infantil, teniendo como objetivo rastrear la constitución originaria de la pulsión sexual o libido, ya que según él, es en la infancia donde se encuentran las bases de la vida sexual, por lo que estudiar las manifestaciones sexuales desde este periodo revelaría “los rasgos esenciales de la pulsión sexual, dejaría traslucir su desarrollo y mostraría que está compuesta por diversas fuentes” (Freud, 1905, p. 157).

Freud (1905), señala que todas las prácticas de pulsión sexual infantil se caracterizan por surgir de funciones corporales importantes para la vida, tener una meta y un objeto sexual. De acuerdo al autor, la meta sexual es “la acción hacia la cual esfuerza la pulsión” (Freud, 1905, p. 123), es decir, la satisfacción de la misma “que solo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión” (Freud, 1915, p. 118), mientras que el objeto sexual se refiere a “aquello en o por lo cual [la pulsión] puede alcanzar su meta” (Freud, 1915, p. 118). Junto con ello, sostiene que el objeto “es lo más variable en la pulsión (...) [y que] no necesariamente es un objeto ajeno, [sino que] también puede ser una parte del cuerpo propio” (Freud, 1915, p. 118).

De esta manera, la vida sexual infantil, señala Freud (1905), es esencialmente autoerótica, es decir, su objeto se encuentra en el propio cuerpo; y sus pulsiones parciales aspiran a conseguir placer cada una por su cuenta, articuladas de modo parcial y completamente desconectadas entre sí.

Sin embargo, el camino que el desarrollo normal debiera seguir hasta la adultez es que la obtención de placer esté al servicio de la función de reproducción y que las pulsiones parciales, bajo el predominio de una única zona erógena, se hayan organizado para el logro de la meta sexual en un objeto ajeno (Freud, 1905).

Entonces el desarrollo sexual normal sería equivalente al logro paulatino de la pubertad, donde predominan las metas sexuales activas o pasivas y un objeto sexual ajeno. Respecto a las metas sexuales, Freud (1905) señala que es en la pubertad cuando se establece la separación tajante entre el carácter masculino y femenino de la meta pulsional, lo que en la infancia se reconocía como las metas activas o pasivas de la misma, una oposición que influirá de manera decisiva en la diferenciación entre el hombre y la mujer.

Será diez años después que Freud (1905), en una nota agregada en 1915 a la cuarta edición de sus “Tres ensayos de teoría sexual”, especificará las connotaciones posibles de masculinidad y feminidad: la de actividad y pasividad, la biológica y la sociológica, indicando que la más cercana –pero no del todo

satisfactoria- para el psicoanálisis es la primera, es decir, masculinidad con actividad y feminidad con pasividad. Por este motivo es que señala que la libido es masculina, es decir, activa, porque la pulsión siempre lo es, incluso en los casos en que se pone una meta pasiva. De la misma forma, sostiene el carácter masculino de la sexualidad de la niña con respecto a las manifestaciones sexuales autoeróticas y masturbatorias.

En el sentido biológico otorgado a la masculinidad y feminidad, es decir, su caracterización en función de la presencia de semen o de óvulo, respectivamente, Freud (1905), en la mencionada nota agregada en 1915 a la cuarta edición de sus “Tres ensayos de teoría sexual”, sostiene que, si bien estos términos suelen ir soldados, este no es un enlace necesario, con lo que desvincula estas características de la anatomía.

Por último, respecto al significado sociológico, menciona que masculinidad y feminidad, así como no se encuentran puras en sentido biológico, tampoco lo hacen en sentido psicológico, sino que más bien todo individuo presenta una mezcla de ambas, lo que da cuenta de la noción de bisexualidad que Freud (1905) postula en los sujetos.

Con esto dicho, Freud (1905) señala ciertas similitudes hasta esta etapa entre niño y niña, como lo es la activación de las zonas erógenas. Sostiene que esta es la misma para ambos sexos y que suprime, en la niñez, la posibilidad de una diferencia entre los sexos como la que se establece después en la pubertad.

Hasta este punto, se puede ir viendo cómo es que Freud (1905) utiliza el carácter masculino para referirse a la actividad de la niña y del niño, así como de la libido frente a su meta sexual, y el carácter femenino cuando se trata de inhibición sexual de la pulsión. Asimismo, es claro en señalar que el predominio de los caracteres opuestos masculino y femenino se establece en la pubertad, separándolos de sus connotaciones biológicas y sociológicas.

Pese a la similitud planteada, también desde esta fecha Freud (1905) postula ciertas diferencias entre niño y niña al enfrentarse a ciertos procesos, como lo es el complejo de castración. En él, la primera teoría sexual infantil –el

supuesto de que todos los niños tienen idéntico genital: el “masculino”- se pone a prueba, en el caso del niño, luego de resistirse, reconociendo el clítoris de la niña como un auténtico sustituto del pene, mientras que en la niña cae presa de la envidia del pene.

Asimismo, en una nota agregada en 1920 a la cuarta edición de sus “Tres ensayos de teoría sexual”, Freud (1905) ya postula el complejo de castración en mujeres, es decir, la teoría de que la niña tuvo un pene que perdió por castración. Señala que, finalmente, cuando el niño se convence de que la mujer no posee pene, desencadena menosprecio hacia ella.

En este punto, se hace necesario mencionar que en otra nota agregada en 1920 a la cuarta edición de sus “Tres ensayos de teoría sexual”, Freud (1905), pese a haber hecho el distingo entre masculinidad y feminidad y su no correspondencia necesaria en el sentido biológico ni psicológico, propone de todas maneras, antes y después de dicho planteamiento, una teoría del desarrollo sexual basada en la anatomía y sus significaciones a partir de una asimetría constitucional, lo que hace parecer contradictorios, o al menos confusos, sus planteamientos en torno al tema, ya que primero los separa de la anatomía pero luego los vuelve a unir a la misma.

En este sentido, es importante mencionar que la referencia a la anatomía de la teoría freudiana de la diferenciación sexual responde, según Freud (1925), al sesgo que se observa en lo inconsciente respecto de ella. Es decir, que lo inconsciente reconocería únicamente un solo sexo (el fálico) y por ello establece la diferencia sexual en base a un órgano para dos sexos: no castrado / castrado.

A pesar de estos esbozos, durante los siguientes años Freud no tuvo grandes detractores en lo que refiere a sus postulados de la diferencia sexual, sino que más bien discípulos que profundizaban algunos aspectos de sus planteamientos respecto al complejo de castración y envidia del pene en la mujer. Así es el caso de J.H.W. Van Ophuijsen (1917), quien en su publicación “El complejo de masculinidad en las mujeres”, profundizó en una forma particular de la niña al complejo de castración, reacción a la que acuñó el término con el que

nombra su artículo; y de Karl Abraham (1920), que en su publicación “Manifestaciones del complejo de castración femenino” confirmó la envidia del pene, basándose en síntomas y sueños que daban cuenta de su deseo de ser hombres.

La principal contestación que tuvo de la temática en cuestión por entonces fue de parte de Karen Horney (1922), quien cuestionó la envidia del pene atribuida por Freud (1905) a las niñas de modo esencialista, señalando más bien que esta tenía que ver con factores culturales, fiel a su enfoque cultural y rechazo de la teoría pulsional de Freud.

Sin desmerecimiento de lo anterior, la discusión principal de la época explota inmediatamente después de la publicación de Freud “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos” del año 1925, en donde el autor va a realizar una primera condensación de la formulación de su concepción del desarrollo sexual de niño y niña. Dicha condensación será reafirmada y refinada en sus publicaciones posteriores respecto del tema: “Sobre sexualidad femenina” (Freud, 1931) y “La feminidad” (Freud, 1932).

En esta primera condensación de su formulación del desarrollo sexual, Freud, señala Tubert (2001), introdujo la noción de fase fálica y sistematizó el complejo de castración como dimensión indisociable del Edipo. De esta forma, el autor propuso que el establecimiento de la diferencia en el desarrollo psicológico entre niño y niña ocurre a partir de la constatación de la diferencia genital estimulada por el complejo de castración. Esta situación tiene lugar en la fase fálica, la cual corresponde al:

(...) estadio de organización de la libido, es decir, la energía psíquica propia de la pulsión sexual, que se constituye después de las fases oral y anal y se caracteriza por una unificación de las pulsiones parciales bajo la primacía de los órganos genitales (Tubert, 2001, p. 90).

En esta etapa, tanto niño y niña solo tienen la creencia de que existe solo un genital: el masculino, es decir, la zona genital dispensadora de placer que, en el caso de los niños correspondería al pene y en el caso de las niñas al clítoris. A este último, Freud (1925) lo considera análogo al pene, pero más pequeño.

Desde aquí en adelante, entonces, Freud (1925, 1931, 1932) inaugura la diferencia en el desarrollo psicológico y sexual de niño y niña, basándose en la interpretación sesgada de lo inconsciente de la diferencia anatómica –genital-, pese a haber hecho ya la separación de la sexualidad (y por lo tanto la subjetividad) con la anatomía, sosteniendo además que en esta etapa, que denomina fálica, ambos reconocen la existencia de un solo genital: el masculino, es decir, pene o clítoris. Hasta ese momento, niño y niña nada saben de la vagina, según el autor esta cobrará importancia para la niña recién en la pubertad.

En este punto se produce algo que llama la atención, ya que la constatación de la diferencia sexual es interpretada de maneras muy distintas en niña y niño. En el caso de la niña, según Freud (1925, 1931, 1932), este es un descubrimiento lleno de consecuencias, ya que percibe un pene visible y de notable tamaño en comparación con su órgano análogo –el clítoris-, lo que genera en ella, según sostiene, un descontento. En efecto, luego de la comparación genital la niña se siente gravemente perjudicada, reconociendo la superioridad del niño y desarrollando en sentimiento de inferioridad y envidia del pene. En palabras del autor, la niña

“(...) nota el pene de un hermano o un compañerito de juegos, pene bien visible y de notable tamaño, y al punto lo discierne como el correspondiente, superior, de su propio órgano, pequeño y escondido; a partir de ahí cae víctima de la envidia del pene” (Freud, 1925, p. 270).

En cambio, el niño en el caso análogo, es decir, ante su visión de los genitales de la niña, en primera instancia, Freud (1925) sostiene que se muestra indiferente, no ve nada o desmiente su percepción, incluso busca llegar a arreglos



para hacerla acordar con su expectativa. Sin embargo, cuando se encuentra en el Edipo, es decir, cuando la amenaza de castración de sus genitales cobra importancia, la observación de los genitales de la niña es interpretada –debido al sesgo de lo inconsciente- como una castración que ya ha sido consumada, motivo por el que desarrolla miedo o angustia de castración, acompañada de horror frente a la mujer mutilada o menosprecio triunfalista hacia ella.

Por lo tanto, a partir de la constatación de la diferencia genital, niño y niña desarrollan un menosprecio hacia el sexo de la niña y esta, en particular, cae presa de la envidia del pene, ya que lo ha visto, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo (Freud, 1925, 1931, 1932). De esta forma, señala Tubert (2001), en la etapa fálica cristaliza el complejo de Edipo, que queda así profundamente articulado con el complejo de castración, ya que expulsa al niño del Edipo vía miedo de castración e introduce a la niña en el mismo vía envidia del pene.

El planteamiento del origen de la diferencia sexual a partir de la diferencia anatómica y su jerarquización es la parte de la formulación freudiana en torno a la temática en la que se desencadenan las principales críticas de parte de Karen Horney (1922, 1926), Helene Deutsch (1925), Ernest Jones (1927), Melanie Klein (1928) y Jeanne Lampl-de Groot (1928), quienes, al rebatir estos puntos, los toman en un sentido literal y, por medio de sus planteamientos, terminan confundiendo sexualidad biológica con sexualidad psicológica que es lo que precisamente Freud buscaba separar, pese a sus contradicciones.

La primera interpelación al respecto proviene, principalmente, de parte de Karen Horney en su artículo “La huida de la feminidad” de 1926 –que, sin embargo, ya elaboraba desde su artículo “La génesis del complejo de castración en las mujeres” de 1922-, pero también por Deutsch (1925), Jones (1927), Klein (1928) y Lampl-de Groot (1928).

Todos ellos, según Tubert (2001), interpretan de manera literal la propuesta teórica del complejo de castración, cuestionando el sentimiento de superioridad del niño, pero de manera especial, el sentimiento de desventaja de la niña planteado por Freud (1925) a la hora de interpretar la observación de sus

genitales, sentimiento del que sería tributaria la envidia del pene en ella y desde la que articula todo su desarrollo.

### **1.1. Cuestionamiento al menoscabo de la niña y su consecuente envidia del pene**

Horney (1926) cuestiona el sentimiento de menoscabo de las niñas ante la comparación de sus genitales con los del niño y su consecuente envidia del pene que plantea Freud (1905, 1925, 1931, 1932), sosteniendo, junto a Jones (1927), que estos postulados son una expresión de la unilateralidad de las observaciones analíticas. En efecto, la autora afirma que estas estarían hechas desde el punto de vista del hombre y por lo tanto desde un modo de pensar masculino, subestimando la importancia de los órganos femeninos.

No obstante, tanto Horney (1926) como Jones (1927) reconocen que la envidia del pene es un fenómeno casi ineludible en el desarrollo sexual de la niña, pero señalan que tal envidia proviene de un sentimiento de inferioridad de las niñas al compararse con los niños en torno a ciertas restricciones en lo que respecta a la posibilidad de gratificar algunos impulsos genitales que tienen enorme importancia en el periodo pregenital. De manera que cuestionan, junto a Deutsch (1925) y Lampl-de Groot (1928), que la envidia del pene sea explicada por Freud (1925) por sus relaciones biológicas y no sociales, es decir, que sea considerada como un fenómeno primario y no secundario, como ellos señalan.

En ese mismo sentido, el sentimiento de inferioridad de las niñas, del que surgiría, de acuerdo a Freud (1925), la envidia del pene, Horney (1922, 1926) tampoco lo considera, bajo ningún punto de vista, primario, sino un producto de la comparación que hace la niña con pretensiones y valores que le son ajenos a su naturaleza biológica específica –asumiendo que hay una- y frente a los que se siente inadecuada y en menoscabo.

La desventaja entre niño y niña a causa de su dotación genital y por la que la niña ya viene con una herida narcisista, se manifiesta, según Horney (1922), directamente con mayor frecuencia en el acto de orinar, el que considera como el deseo prototipo de envidia del pene. En este acto, señala Horney, (1922, 1926), el niño goza de privilegios manifiestos en lo que se refiere al erotismo uretral, el instinto escotofílico y el onanismo.

El erotismo uretral consiste, señala Horney (1922), en la sobreestimación narcisista con que los niños consideran el proceso excretorio, en el que desarrollan fantasías de omnipotencia asociadas con el chorro de orina. En cuanto a la escotofilia, Horney (1922) indica que la envidia del pene surge debido a que precisamente en el acto de orinar,

“(…) es cuando el niño puede exhibir su órgano genital y verse a sí mismo-e incluso se le permite que lo haga- satisfaciendo de ese modo, en cierto sentido, su curiosidad sexual cada vez que orina, al menos en lo que respecta a su propio cuerpo (...). La niña [en cambio] no puede exhibir sus órganos genitales” (Horney, 1922, p. 38).

Por último, en cuanto al onanismo, Horney (1922) señala que el hecho de que a los varones se les permita sostener su órgano genital mientras orinan es interpretado, inconscientemente por la niña, como un permiso para que se masturben.

Pese a reconocer que la existencia de la envidia del pene en la infancia temprana se debe a razones sociales y no biológicas, Deutsch (1925), Horney (1926) y Jones (1927), señalan que es un fenómeno estructural y transversal en la vida de las mujeres y que dicha formación de la adultez tiene poco que ver con la primaria envidia del pene, más bien engloba todo lo que se ha frustrado en el proceso de desarrollo hacia la feminidad adulta.

Además de lo anterior, Horney (1926) sostiene que la envidia del pene, manifestada en el deseo de ser hombre o el complejo de masculinidad, se

configura como una defensa a los deseos femeninos incestuosos de ser penetrada por el pene del padre, otro motivo por el que la considera secundaria.

Como contrapartida a la primacía de la envidia del pene propuesta por Freud, la autora postula una envidia esencial en los hombres hacia las mujeres, la que se debería a sus diferencias en las funciones de reproducción. En este sentido Horney (1926), señala que si se trata de pensar la diferencia sexual desde el punto de vista biológico -como ella interpreta- la mujer tiene la capacidad fisiológica indiscutible de ser madre, mientras que los hombres no, motivo por el que ellos las envidiarían. Esta contrapartida de la envidia del pene en los hombres daría cuenta de la intención reivindicativa de la sexualidad de la niña por parte de la autora luego de los planteamientos freudianos en torno a la misma.

Frente a los planteamientos de Deutsch (1925), Horney (1926), Jones (1927), Klein (1928) y Lampl-de Groot (1928), de considerar a la envidia del pene como secundaria, en tanto usada para defenderse de las mociones femeninas, en especial de la ligazón femenina con el padre, Freud (1931) no se queda indiferente y señala que no se corresponden con sus impresiones. Agrega:

“Por seguro que sea el hecho de los posteriores refuerzos por regresión y formación reactiva, y por difícil que pueda resultar la apreciación relativa de los componentes libidinales afluyentes, opino que no debiéramos pasar por alto que aquellas primeras mociones libidinales poseen una intensidad que se mantiene superior a todas las posteriores, y en verdad puede llamarse inconmensurable” (Freud, 1931, p. 244).

Y continúa:

“Es correcto, sin duda, que entre la ligazón-padre y el complejo de masculinidad hay una relación de oposición –es la oposición universal entre actividad y pasividad, masculinidad y feminidad-, pero ello no nos da derecho

a suponer que sólo uno sea el primario, y el otro deba su intensidad sólo a la defensa (Freud, 1931, p. 244).

De hecho, Freud (1931), sostiene que la defensa contra la feminidad recibe su fuerza de la aspiración a la masculinidad, que haya su primera expresión en la envidia del pene del niño y que por eso merece ser llamada de acuerdo con ella.

Además de cuestionar el sentimiento de menoscabo de la niña por su dotación genital y la primacía de la envidia del pene otorgada en la teoría freudiana, Horney (1926) y Jones (1927) van a cuestionar el “criterio falocéntrico” (Jones, 1927, p. 25) de dicho psicoanálisis por tener como referente al órgano sexual masculino en el desarrollo sexual de niño y niña, al mismo tiempo que subestima la importancia de los órganos femeninos en dicho proceso.

Esta será la segunda interpelación realizada por Horney (1926) y Jones (1927, 1933) a la teoría freudiana del desarrollo sexual de los sujetos, motivo por el que propondrán, como contrapartida de su interpretación literal de esta, teorías en las que la vagina –órgano que consideran propiamente femenino- y su conocimiento temprano, serán el eje en el desarrollo de niño y niña. Con ello volverán a enlazar sexualidad psíquica con sexualidad biológica que es lo que Freud, pese a sus contradicciones, se había empeñado en separar y, a partir de este enfoque, emergerán importantes diferencias de ellos con Freud respecto a la conceptualización de la etapa preedípica de ambos sexos, pero especialmente en la de la niña. La formulación de sus destinos, sin embargo, tendrá más similitudes que desavenencias, pero desde perspectivas ontológicas opuestas.

## **2. Conocimiento temprano de la vagina: Principal disenso en la teoría de desarrollo sexual de la niña**

Al contrario de Freud (1925, 1931, 1932), quien sostiene que el clítoris es el órgano rector de la niña en la temprana infancia, que esta es de carácter

masculino y que en ella poco se sabe de la vagina, Klein (1924), Horney (1926) y Jones (1927) afirman que la niña tiene sensaciones vaginales orgánicas desde la fase temprana de su desarrollo genital y que tanto el clítoris como la vagina – incluso más esta última- desempeñan un papel importante en la organización genital infantil temprana de las mujeres, motivo por el que es, en principio femenina. A partir de estas diferencias, formularán destinos que, sin embargo, son similares, pero formulados en sus bases de otra manera, la gran mayoría, al igual que Freud, fundados en la envidia del pene de la niña.

Lo anterior se demuestra, sostiene Horney (1926), en la fantasía incestuosa que la niña tiene con el padre que consiste en ser penetrada a la fuerza por este, produciéndole dolor y hemorragia y, por lo tanto, amenazándola con provocarle una lesión interna, es decir, vaginal. Según Horney (1926), esta fantasía provocaría ansiedad genital femenina -símil del miedo de castración en los niños-, estaría cargada de sentimientos de culpa y sería la principal responsable de la huida de la feminidad de la niña.

Sin embargo, es importante destacar que, en este punto, la autora considera que el otro factor que gatilla y refuerza la huida de la niña de la feminidad es el ya mencionado más arriba, a saber: la desventaja real que padecen las mujeres en la vida social respecto de los hombres.

De esta forma, producto de la angustia de castración proveniente de sus deseos incestuosos y la desventaja social a la que se ve enfrentada, la niña se refugia en un rol masculino que, para Horney (1926), es ficticio. Por lo tanto, el deseo de ser hombre sirve a la represión de los deseos femeninos incestuosos propios del rol femenino y que le generan culpa y ansiedad. Sin embargo, en este punto, la autora señala que

“[en] este intento de desviarse de la línea que le es propia hacia la del varón [la niña] acarrea inevitablemente un sentimiento de inferioridad, porque (...) comienza a medirse respecto de pretensiones y valores que son extraños a

su naturaleza biológica, y frente a los cuales no puede por menos que sentirse inadecuada” (Horney, 1926, p. 49).

De manera que reconoce el sentimiento de inferioridad en la niña, pero, nuevamente, no como esencial, sino como producto de las circunstancias acontecidas en su desarrollo, a propósito de la angustia por sus deseos incestuosos propios de su feminidad y la desventaja social que le aqueja. Sin embargo, en cuanto circunstancia del desarrollo, sostiene que el sentimiento de inferioridad resulta una ganancia para la niña, ya que es más soportable que los sentimientos de culpabilidad por sus deseos incestuosos.

Otra ganancia que la autora señala de la migración de la niña desde la feminidad a la masculinidad, es el cumplimiento que se da a lo que ella nombra como “el principio tan elemental de la naturaleza como lo es el de la atracción mutua entre los sexos” (Horney, 1926, p. 50), señalando que es la atracción hacia el sexo opuesto lo que orientaría a la niña a su interés libidinal por el pene, entendiendo, en ese sentido, a la envidia del pene como la primera expresión de este principio (luego vendrían el apego tierno hacia el padre y el deseo de tener un hijo). Aquí la autora daría cuenta de una segunda interpretación de la envidia del pene, denotando además su carácter esencializador de la heterosexualidad.

El carácter esencializador de la heterosexualidad estaría dado en la condición de “principio” -y como si fuera poco “de la naturaleza”- que la autora le otorga, de lo que se desprende que la heterosexualidad sería condición originaria y absoluta de todos los seres humanos. Lo anterior denotaría la noción reduccionista de la autora acerca de la sexualidad -al asociarla solo a la reproducción- y su desentendimiento respecto de la injerencia que tiene la cultura en la misma.

Lo anterior es totalmente lejano a la posición de Freud, según la cual nada hay menos definido que el objeto de la pulsión. En sus palabras, el autor señala que el objeto “es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella” (Freud, 1915, p. 118), agregando que “en el curso de los destinos vitales

de la pulsión puede sufrir un número cualquiera de cambios de vía” (Freud, 1915, p. 118).

Asimismo, cabe recordar que, respecto a la sexualidad humana, Freud le otorga el carácter de bisexual, tanto a nivel somático como psíquico. De manera que la heterosexualidad como naturaleza está lejos de su pensamiento, sin embargo, sí la concibe como norma. Por este motivo, la sitúa como el destino “normal” de la sexualidad en la mujer y también en el hombre.

Por su parte, Jones (1927), señala que la fantasía incestuosa de la niña con el padre, que para él consiste en compartir su pene en un coito y así tener un bebé, es continuamente frustrada y por lo mismo, la niña vuelve, de manera reactiva y defensiva ante ellos, hacia su temprano deseo de tener pene propio. Según Jones (1927), de este deseo la niña también es privada, ya que efectivamente su dotación genital es otra: la vagina. Esta privación del deseo original constituye lo que él llama la afanisis o la extinción total de la capacidad y el placer sexual y no la castración que sería sólo una amenaza de extinción parcial de la misma. A la afanisis y no a la castración –dice Jones (1927)- es a la que ambos sexos temen en última instancia.

Sin embargo, su mecanismo tiende a diferir en cada sexo, ya que, según el autor, mientras en el niño el castigo de afanisis se haría por medio de la castración, en la niña el “temor fundamental parecería ser el de la separación, que en la fantasía puede producirse a través de la madre rival a la niña para siempre, o sino a través del padre que sencillamente se niega a la anhelada gratificación (Jones, 1927, p. 31).

De esta manera, siguiendo a Jones (1927), es la niña la que, por tener vagina y no pene, se ve enfrentada realmente a la afanisis. Por su parte, el niño también tiene temor de afanisis pero él no se ve enfrentado a ella porque sigue teniendo pene, finalmente no se le priva de pene porque lo tiene.

Como defensa a la afanisis –la privación de tener un pene propio- la niña debe elegir entre renunciar a su ligazón erótica con su padre o renunciar a su feminidad, es decir, a su vagina. En el caso de renunciar a la relación incestuosa



con el padre, los deseos femeninos se desarrollan en un plano adulto (narcisismo, actividad vaginal positiva con respecto al coito que culmina en el embarazo y el parto) y se transfiere a objetos más accesibles, mientras que, en caso de renunciar a su sexo, el vínculo con el padre se mantiene, pero en él la relación de objeto se transforma en identificación, es decir, se desarrolla un complejo de pene. Esta última, de acuerdo a Jones (1927), constituye la defensa más completa contra el peligro de afanisis –de privación de pene, derivada de la no gratificación de los deseos incestuosos- porque la niña se convence de que tiene un pene propio.

Jones (1927), señala además que la identificación con el padre o la huida de la feminidad para Horney (1926), tiene la ventaja de que, por medio de ella, se pueden negar las dos formas de culpa de la niña –asociada a sus deseos-, a saber, el deseo de que la acción incestuosa pueda realizarse en el futuro y la fantasía de realización de deseos que haya sucedido en el pasado. Asimismo, Horney (1926) y Jones (1927) concuerdan en señalar que la mayor ventaja de esta identificación es que refuerza el narcisismo debilitado por el impacto de la aceptación de la castración.

Como la niña transita de la feminidad hacia la masculinidad de modo defensivo, la etapa fálica en la niña, para Jones (1927), es sólo una construcción secundaria y defensiva antes que, de acuerdo a Freud (1925), una verdadera etapa del desarrollo.

Respecto de ello, Freud (1931) realiza una objeción a Jones (1927) en la misma línea de la realizada a Horney (1926), señalando que la etapa fálica en la niña es una moción libidinal primaria porque posee una intensidad que se mantiene superior a todas las mociones libidinales posteriores, por lo que la apreciación de Jones no responde ni a las constelaciones dinámicas ni a las temporales.

De lo anteriormente expuesto, se puede desprender que para Horney (1926), la envidia del pene en la niña es una consecuencia que debe enfrentar producto de la ansiedad generada por sus deseos incestuosos más la desventaja

social a la que se ve expuesta, mientras que para Jones (1927, 1933), es una solución ante la afanisis fruto de sus deseos incestuosos con el padre. La envidia del pene, ya sea como consecuencia o solución, se manifiesta en los destinos de la niña, particularmente por medio del complejo de masculinidad, para Horney (1926) y del complejo de pene, para Jones (1927, 1933).

Por su parte, para Freud (1925, 1931, 1932), la envidia de pene es el eje del desarrollo y los destinos de la niña, es decir, desde ahí ingresa al complejo de Edipo a partir de la castración, donde comienza su desarrollo. Desde esta actitud, el autor establece tres orientaciones que puede seguir su desarrollo: la inhibición sexual o la neurosis, el complejo de masculinidad y la feminidad normal.

En la inhibición sexual o neurosis, Freud (1925, 1931, 1932) sostiene que la comparación con el niño produce un descontento respecto a su clítoris, por lo que renuncia a la satisfacción masturbatoria en el mismo, desestima su amor por la madre al descubrir que ella también es castrada, y reprime buena parte de sus propias aspiraciones sexuales.

En el complejo de masculinidad, según Freud (1925, 1931, 1932), la niña se rehúsa a reconocer que no tiene pene, guarda la esperanza de recibir alguna vez uno y fantasea con ser un varón, de manera que no renuncia a su masculinidad, es decir, mantiene su quehacer clitorídeo y busca refugio en una identificación con la madre fálica o con el padre. Lo esencial de este proceso, de acuerdo al autor, es que se evita la oleada de pasividad que inaugura el giro de la feminidad por medio de la significación de la no posesión de pene y que puede terminar, en su operación más extrema, en una elección de objeto homosexual manifiesta.

Por último, el devenir sexual normal de la niña consiste en que, luego de su comparación con el niño y su significación de inferioridad respecto de la dotación genital de este, renuncie a su onanismo autoerótico clitoridiano –o fálico-, es decir, “resigna el deseo del pene para reemplazarlo por el deseo de un hijo, y *con este propósito* toma al padre como objeto de amor” (Freud, 1925, p. 274), ingresando, de esta manera, en la situación edípica.

En ese sentido, para Freud (1925, 1931, 1932), el desarrollo normal de la niña estaría dado por el logro de una feminidad que caracteriza como la que supera la envidia del pene, sustituyéndola por el deseo de hijo, mientras que en la no superación de ella surgirían los “impasses”, como él los llama, de frigidez y complejo de masculinidad. Para Horney (1926), en cambio, el complejo de masculinidad sería el destino típico de la mujer producto de su huida de la feminidad, mientras que Jones (1927, 1933), lo concibe como la consecuencia de haber renunciado a su sexo ante la afanisis.

Es interesante de resaltar, en este punto, que Freud (1925, 1931, 1932) significa el deseo de pene de las niñas como envidia de pene y establece necesariamente las posibilidades de su desarrollo a partir de la envidia del pene y no del deseo de aquel. Todo lo anterior teniendo en cuenta además que el autor no considera a ambos conceptos como sinónimo, pero que, sin embargo, en ocasiones los usa indistintamente, tal como se evidencia en la reciente cita de la salida “normal” de la feminidad.

Respecto de ella, también es interesante destacar que, para Freud, el único camino que se basa en el deseo de pene –luego de superar la envidia del mismo– es la maternidad, lo que daría cuenta de un sesgo patriarcal del autor acerca de la feminidad.

La importancia otorgada a la vagina en la temprana infancia es entonces la diferencia principal que se instala entre Freud y los autores que le discuten su acento masculino de la sexualidad de la niña. Esta interpretación de los postulados freudianos genera una emisión de premisas que reivindican la importancia del mencionado genital en esta etapa del desarrollo y en los destinos de la niña.

En cuanto a los destinos de la feminidad en Freud (1925, 1931, 1932), estos sólo se significan en base a la envidia del pene y no del deseo del mismo, excepto a través de la maternidad, en la que se sustituiría el deseo de pene por el deseo de hijo. Cosa similar sucede con los autores que le hacen frente respecto a

este tema, excepto Jones (1927), quien, en una de sus salidas, formula la posibilidad de la feminidad sin envidia del pene.

### **3. Principales cuestionamientos en torno al desarrollo sexual del niño**

Si bien los principales disensos y desarrollos de esta época se centraron en el desarrollo de la niña por el nivel de protagonismo otorgado a la vagina en las fases preedípicas -lo que a su vez generó diferentes connotaciones de la envidia del pene-, no dejaron de haber diferendos en el desarrollo sexual del niño. En su caso, los disensos principales también surgen a partir del protagonismo otorgado a la vagina, motivo que generó el desarrollo de dos teorías.

En el caso de Freud (1925), para niño y niña su primer objeto de amor es la madre y descubren su zona dispensadora de placer -pene o clítoris- durante el amamantamiento. Es en la etapa fálica cuando ambos le atribuyen contenidos psíquicos a sus genitales producto de la observación de los del otro sexo. En el caso de la niña, como ya se mencionó, ella se siente inferior, mientras que la posibilidad de castración genera, según Freud (1931), importantes consecuencias en el niño: lo expulsa del complejo de Edipo y produce la creación del superyó:

“El complejo no es simplemente reprimido; zozobra formalmente bajo el choque de la amenaza de castración. Sus investiduras libidinosas son resignadas, desexualizadas y en parte sublimadas; sus objetos son incorporados al yo, donde forman el núcleo del superyó y prestan a esta formación sus propiedades características. En el caso normal -mejor dicho: en el caso ideal-, ya no subsiste tampoco en lo inconsciente ningún complejo de Edipo, el superyó ha devenido su heredero” (Freud, 1925, p. 275).

En el caso de Horney (1932 en Jones 1933) y Jones (1933), la angustia de castración del niño no se produciría por la interpretación otorgada a la observación

de los genitales de la niña, en la que según Freud (1925, 1931), asume que ha sido castrada, sino que se produciría por su impulso de penetración de la vagina. Como defensa a este temor, borra este impulso junto con toda idea de una vagina reemplazándolos, respectivamente, por el narcisismo fálico y la insistencia en la similar posesión de un pene por parte de la madre. De manera que, en estos autores, la idea de la vulva sería anterior a la castración, ya que si no hubiera una cavidad peligrosa que penetrar tampoco habría temor a ser castrado.

Las principales diferencias en esta perspectiva, tienen que ver con la proveniencia del temor de castración del niño. Según Horney (1932), el miedo a la castración vendría del horror del niño a la vulva, lo que a su vez tendría como factores, por un lado, el reconocimiento de que su pene no es lo suficientemente grande para satisfacer a su madre, provocando un daño en su autoestima; y por el otro, tendría que ver con el temor a la retaliación nacida en relación con sus impulsos sádicos hacia el cuerpo de la madre. Sin embargo, sostiene que este último es un factor más tardío y menos importante que el miedo al ridículo.

En cambio, para Jones (1933), el temor de castración provendría de la rivalidad con el padre acontecida en el Edipo, motivo por el que el niño adopta una actitud femenina hacia el pene del padre que está incorporado en el cuerpo de la madre. De manera que, al contrario de Horney (1932), considera que la sensación de inferioridad del niño respecto al pene del padre, y la vergüenza que la acompaña, son secundarias a la actitud femenina y al motivo para ella.

Por último, y al igual que en el caso de la niña, Jones (1933) estima que la etapa fálica representa un obstáculo neurótico al desarrollo más que una etapa natural en su curso, ya que el equivalente al sepultamiento del complejo de Edipo de Freud no se hace de manera directa. Por el contrario, Jones (1933) señala que el niño, para evolucionar, tiene que volver sobre sus pasos, tiene que reclamar nuevamente aquello a lo que renunció -sus impulsos masculinos de llegar a la vagina-; tiene que hacer una reversión desde la fase fálica, temporaria y neurótica, a la primitiva y normal fase pre-fálica.

Las diferencias que se producen en los postulados en torno al desarrollo del niño, fundamentalmente, tienen que ver con el conocimiento temprano –o no- de la vagina. A partir de ahí, el complejo de castración para Freud (1905, 1925, 1931, 1932) será concebido como una respuesta ante la ausencia genital de la niña respecto de su constitución, mientras que Horney (1926) y Jones (1927), lo entenderán como una respuesta ante su impulso penetrativo al constatar lo que la niña tiene.

#### **4. Los riesgos del uso de la anatomía en el abordaje de la diferencia**

De manera general, se puede decir que, en esta discusión en torno a la diferencia sexual, tanto Freud como todos los autores involucrados, se centran en la anatomía para definirla, promoviendo con ello el enlace entre actividad-masculinidad-hombre y pasividad-feminidad-mujer, pese a que Freud (1905) en una nota agregada en 1915 a la cuarta edición de sus “Tres ensayos de teoría sexual”, hizo la separación de todos estos conceptos y caracteres.

Los enlaces señalados se manifiestan en un lado u otro de la discusión. En el caso de Freud, por ejemplo, la niña -por lo tanto, la mujer- es la que tiene clítoris (o un pene atrofiado) y el niño -por ende, el hombre- es el que tiene pene, mientras que para sus sucesores la niña es la que tiene vagina. Asimismo, en cuanto a los tránsitos hacia la feminidad y masculinidad “normal” en Freud, sería la niña la que, entre otros motivos, por no poseer pene, transitaría a la feminidad, mientras que el niño, por poseer pene, transitaría a la masculinidad.

En este sentido, si bien Freud sostiene que el problema de la diferencia sexual no tiene que ver con la constitución anatómica propiamente tal, sino con el sesgo de lo inconsciente sobre la misma, a saber, que este reconoce un solo sexo a partir del que establece la diferencia sexual en base a un órgano, el uso que hace de términos anatómicos para su teorización en torno al tema y sus procesos,

como lo son el complejo de castración y la envidia del pene, torna compleja su comprensión y hace difícil no interpretar sus formulaciones en su sentido literal.

La literalización de los postulados freudianos respecto a la diferencia sexual, específicamente el complejo de castración y la envidia del pene, les sucedió a todos los autores que lo rebatieron y a partir de esta comprensión elaboraron sus propuestas teóricas, a modo de reivindicación de la sexualidad femenina que, tomada en este sentido, queda herida narcisísticamente en la teoría freudiana.

En este intento vindicativo de la sexualidad femenina, tributario de la interpretación literal de las formulaciones freudianas en torno a la misma, los autores desatendieron la importancia fundamental que tienen la fase fálica, el complejo de castración y la envidia del pene en la constitución subjetiva de los seres hablantes, asumiendo que en el pasaje por dichos procesos ya existe un sujeto como tal, lo que constituye un problema, ya que, según señala Tubert (2001):

(...) si el sujeto se configura previamente a su pasaje por el complejo de Edipo articulado con el complejo de castración, la diferencia entre los sexos también habrá de entenderse como anterior al mismo, es decir, como algo dado, generalmente derivado de las características anatómicas de cada uno de los sexos” (p. 91).

Con ello, continúa Tubert (2001), se desconoce la importancia histórica y simbólica de la explicación freudiana acerca de la organización de la diferencia entre los sexos, ya que desde el punto de vista freudiano no se nace hombre o mujer, sino que se llega a serlo mediante un complejo proceso en el que tiene una importancia fundamental la relación intersubjetiva entre la niña o el niño y sus padres y su identificación con ellos.

Además, la angustia de castración y la envidia del pene no son meros sentimientos, sino que representan la dimensión de la ley que introduce la cultura

en los seres humanos. Esto quiere decir que es por medio ellos que los sujetos se constituyen como tales al someterse a la delimitación de su goce y quedar por ello siempre en falta respecto del mismo como costo de ser parte de la cultura. En ese sentido, la angustia de castración y la envidia del pene, representantes del complejo de castración, se instituyen como los vehículos de la “transmisión de la prohibición que define y organiza el orden social humano, el tabú del incesto” (Tubert, 2001, p. 92) y se podría decir que, sin ellos, no habría sujeto sexuado -de un sexo o de otro- más aún, no habría sujeto.

El hecho de desconocer la dimensión histórica y simbólica de los postulados freudianos, cuya importancia es fundamental para comprenderlos, lleva a sus críticos a acudir a una explicación de la diferencia sexual de tipo biológica. No obstante, como ya se dijo, reconocer las dimensiones histórica y simbólica de los postulados freudianos no es tarea fácil por la referencia a la anatomía que el autor realiza para referirse a los procesos psíquicos que en sus postulados aborda.

De la misma manera, el hecho que sus críticos hayan terminado comprendiendo la diferencia sexual en base a la anatomía –que no es el propósito freudiano-, no le resta validez a su cuestionamiento del falocentrismo de aquella, para el que, de acuerdo a Tubert (2001) “aún en la actualidad no tenemos alternativas satisfactorias” (p. 91).

La explicación biológica de la sexualidad en la que derivaron los críticos de Freud se robusteció en la medida en que dichos autores centraron su explicación

“en la naturaleza de la sexualidad femenina ‘en sí misma’, estudiándola como algo aislado, dado, independiente de la operación simbólica de división que la crea, y buscaron esclarecer qué es la mujer, lo que los condujo a las posiciones esencialistas y naturalistas de las que Freud había intentado explícitamente apartar al psicoanálisis” (Tubert, 2001, p. 92).

De esta manera, los críticos contemporáneos a Freud supusieron de manera más o menos explícita la existencia de una masculinidad y feminidad innatas que



corresponden al hombre y a la mujer, respectivamente, en tanto se encuentran encarnados en cuerpos anatómicamente diferenciados. En cambio, Freud, pese a sus contradicciones, lo que intentó describir fue un proceso

“cuyo resultado es que, a partir de la bisexualidad psicológica de ambos sexos (deberíamos decir, más bien, de la indiferenciación sexual infantil), uno de ellos adquiera una primacía de la feminidad y el otro de la masculinidad: el hombre y la mujer no nacen ya sexuados, sino que devienen tales a través de su historia infantil, de sus relaciones intersubjetivas originarias, en el marco de ciertas normas y valores referentes a la identidad sexual” (Tubert, 2001, p. 92).

De acuerdo a lo anterior, se puede decir que la comprensión literal de los postulados freudianos en torno a la diferencia sexual conllevó a riesgos importantes como lo es determinar una relación directa entre la constitución anatómica y la constitución subjetiva. Si bien lo anterior no se puede desconocer, ya que efectivamente el cuerpo que cada sujeto habita tiene injerencia en la subjetividad de cada cual, es imprescindible admitir que la intervención de la cultura en esa relación es fundamental. Si ello no sucede, como en el caso de los críticos de Freud, este enlace se vuelve determinista, es decir, que por tener vagina se es mujer y femenina y por tener pene se es hombre y masculino.

No reconocer la importancia crucial de la cultura en la formación de los seres hablantes y señalar su subjetividad en función de su anatomía se considera grave ya que, entre otras cosas, no habría cabida para la noción de singularidad, por lo tanto, de diferencia, sino de modos “prototípicos” tanto de seres humanos como de sus deseos. Tal es el caso de Horney, quien terminó postulando un “principio de atracción mutua entre los sexos”, es decir, la heterosexualidad innata.

Finalizar hablando del ser de la mujer, del hombre y de sus deseos como innatos, además de no ser un propósito del psicoanálisis freudiano, implicaría contribuir al refuerzo de estereotipos y normas que tanto daño han causado y

siguen causando a los sujetos. Este es sin duda el punto final de la gravedad del asunto al que se pretendía llegar a través del argumento.

Ahora bien, como ya se ha dicho, no es tarea fácil comprender la complejidad de lo que Freud estaba hablando toda vez que utilizó términos anatómicos para abordar los procesos de los que intentaba dar cuenta. Por esta misma razón, el autor tampoco se libró de realizar dichos enlaces, sin embargo, no se puede dejar de mencionar que hizo el esfuerzo de clarificar su postura en reiteradas ocasiones.

De la misma manera, es importante mencionar que Freud solo concibió el destino de la feminidad basado en la envidia del pene y no del deseo primordial que de él el autor mismo habla -solo en el caso de la maternidad- lo que daría cuenta, de la mano del sentimiento de menoscabo del que surgiría la envidia del pene en sus formulaciones, de la asimetría que el autor concibió entre los sexos, un sesgo evidentemente patriarcal.

Lo anterior debido a que no se comprende la atingencia de la envidia del pene –en vez del deseo del mismo- y menos de dónde surge el sentimiento de menoscabo de la niña al compararse con los genitales del niño. Una salida para dicho cuestionamiento podría encontrarse en el orden de una obstaculización al acceso del pene ante el deseo del mismo, evidenciado en el sentimiento de menoscabo y por lo tanto en la envidia, lo que daría cuenta, en última instancia, de la injerencia del poder en la diferenciación sexual.

Asimismo, el hecho de que la maternidad sea el único destino de la feminidad que el autor conciba sin envidia del pene, sino solo en base al deseo del mismo -sustituido por el hijo-, también evidenciaría un sesgo patriarcal en Freud, ya que reduciría las posibilidades de la feminidad sin menoscabo a la maternidad, enlazando feminidad con maternidad, la cual se erige y se ha erigido como el rol típicamente otorgado a lo femenino en la cultura patriarcal representado a su vez por la mujer en la misma. Con la reducción de lo femenino a la maternidad nuevamente se reforzaría el enlace mujer-feminidad (incluso agregándole

maternidad al mismo), contribuyendo de esta manera a la perpetuación del orden que oprime a lo femenino y a los seres que lo encarnan.

La cuestión de que Freud solo conciba los destinos de la feminidad basados en la envidia del pene, con excepción de la maternidad que, como ya se mencionó, de igual manera se considera un sesgo patriarcal en el autor, genera un impasse en los planteamientos del mismo, en el sentido de que lo inconsciente, al solo reconocer un sexo (el fálico), lo femenino debiera constituirse con alguna especificidad. Sin embargo, Freud sólo reconoce los destinos de la feminidad en base a un deseo único: la envidia del pene, de lo que se desprende que el autor está tendiendo a hacer un conjunto allí donde, según él mismo, no lo hay (a propósito de su falta o ausencia de pene).

Por último, es necesario señalar que la discusión en torno al desarrollo sexual de la niña termina en un impasse en la época y esto a propósito de la literalización en la comprensión de los postulados freudianos en torno a su conocimiento temprano o no de la vagina. Por su parte, Freud continúa afirmando que la niña inicia siendo masculina y transita a la feminidad vía represión, mientras que Jones, Horney y Klein, entre otros, sostienen, sin echar pie atrás, que su constitución originaria es femenina a propósito del conocimiento temprano de la vagina de la niña. Y todavía más, la centralidad de la vagina también es exportada al desarrollo del niño en dichos autores.

Los impasses aquí señalados tanto de Freud como de Freud con sus sucesores, serán retomados y abordados al menos treinta años más adelante principalmente por Jacques Lacan. Dicho autor será importante en la temática eje de la presente investigación –la diferencia sexual-, específicamente por sus aperturas en torno a lo femenino -que Freud no pudo aclarar- y por desenlazar la diferencia sexual de las referencias a la anatomía, características del primer periodo.

## **CAPÍTULO 2: DESENLAZANDO LA DIFERENCIA SEXUAL DE LOS TÉRMINOS ANATÓMICOS Y DE LA JERARQUIZACIÓN**

Después del primer debate en torno a la diferencia sexual -entre 1920 y 1930- los desarrollos teóricos al respecto fueron enfatizando más recurrentemente que la anatomía no tiene que ver con el sexo, de hecho, todos se formulan reconociendo que la diferenciación sexual es un proceso psíquico y que, por lo tanto, la anatomía propiamente tal (el sexo biológico, la genitalidad) no tiene injerencia en él.

En esta perspectiva Jacques Lacan fue importante, porque abrió la posibilidad de pensar la existencia de la diferencia sexual sin la noción de inferioridad ni superioridad, sino tan solo diferencia, a partir de la introducción de la teoría del significante y de los registros RSI a la obra psicoanalítica que permitieron una nueva conceptualización de lo femenino. Estos planteamientos provienen principalmente de la relectura y reformulación que el autor hizo de Freud y se presume que de autoras que antecedieron sus desarrollos en torno a lo femenino, como Clara Thompson y Simone de Beauvoir.

La nueva concepción de lo femenino, y por lo tanto de la diferencia sexual formulada por Lacan, representa una respuesta al impasse del primer periodo sobre el asunto, donde lo femenino o quedaba devaluado (Freud) o se le reconocía como sexo (sucesores), encaminándolo con esto último a un esencialismo y a un apartamiento de la perspectiva psicoanalítica que se basa en el funcionamiento del inconsciente.

### **1. Contexto de las formulaciones lacanianas**

Este periodo se caracterizó por ser el tiempo en el que se comenzó a separar la anatomía con el sexo, al señalar que el ser hombre o mujer, pero específicamente esta última, no es una esencia, sino que una construcción, lo

mismo para la feminidad, ya que todavía ambos términos son usados como sinónimos. De la misma manera, se comenzaron a leer los planteamientos freudianos de la diferencia sexual en su sentido simbólico, que es el que, según Tubert (2001), el autor quería otorgarle, pero esta vez poniendo el énfasis, de acuerdo a la autora, en la asimetría cultural presente entre los sexos.

Estos desarrollos tienen mucho que ver con la época histórica en que surgen: es un periodo entre Freud y Lacan, o sea se formulan luego del impasse en el queda la teorización sobre lo femenino en la primera discusión y se instituyen en uno de los antecedentes de lo que serán los planteamientos lacanianos sobre la sexuación, específicamente sobre la posición femenina. Según André (2002), estos últimos desarrollos fueron los que abrieron una nueva mirada en torno a lo femenino, destrabando su impasse del primer momento. Asimismo, es un periodo situado entre los feminismos de la igualdad, coetáneo de la época freudiana, y la diferencia, coetáneo de la época lacaniana.

Fueron Clara Thompson (1942, 1950) y Simone de Beauvoir (1949) las principales autoras que resaltaron en este tiempo, por establecer enfáticamente desarrollos teóricos en los cuales se desliga la genitalidad de los sujetos de su constitución sexual, es decir, una separación de la asociación de masculinidad y feminidad con el ser hombre y el ser mujer, y esto a su vez con el tener pene o vagina.

En ese sentido, Beauvoir (1949) señaló que la mujer no nace siéndolo, sino que llega a serlo, es decir, distingue entre el hecho biológico –hembra- y su interpretación social –mujer-. Respecto a este último, señala que la idea de la mujer no es una esencia, no es nada definido, no hay ningún ser ligado a ella. Por el contrario, para la autora la mujer es una construcción social hecha desde la visión que los hombres tienen de ella, dando lugar a una relación entre los sexos marcada por la jerarquización o la asimetría, es decir, la posición superior de los hombres y la posición de sumisión de las mujeres.

De esta forma, en la argumentación de la asimetría existente entre los sexos que la autora desarrolla, adquiere sentido el concepto de “Otro”, ya que

postula que para los hombres la mujer es el Otro, lo relativo, lo inesencial, lo opuesto para los hombres, y que ellos adquieren su identidad a partir de esta alteridad (Beauvoir, 1949).

Esta idea de la mujer como lo Otro de los hombres o mejor dicho, lo Otro a partir de ellos, será retomada por Lacan (2008, 2012) en sus planteamientos sobre la sexuación, donde señalará que hay sujetos que se inscriben en la lógica fálica y otros que también lo hacen, pero con un adicional, el cual es suplementario a la mencionada lógica, pero que surge de ella y que por lo mismo, se constituyen en el Otro de la no-relación sexual. Una de las diferencias con Beauvoir está en que Lacan, cuando aborda la diferencia sexual, no se refiere a hombres ni a mujeres, así como tampoco a que los primeros produzcan a las segundas, sino que alude a la inscripción del goce de los sujetos indistintamente de su anatomía.

En su interpretación de los desarrollos freudianos de la diferencia sexual, Beauvoir fue enfática en señalar que la falta de pene en la niña no es literal, sino simbólica. Sin embargo, en lo que a envidia del pene refiere, su lectura fue literal, otorgando una explicación culturalista a este fenómeno, es decir, que en las niñas la envidia del pene no es intrínseca, sino que se llega a ella tras presenciar sus desventajas sociales respecto de los niños, muy similar a lo indicado por Horney algunos años antes, pero también por Thompson en su mismo periodo.

En efecto, Thompson (1942, 1950), señaló que la envidia del pene no necesariamente surge de la comparación traumática de los órganos genitales, como sostendría Freud (1905, 1925, 1931, 1932), sino de los factores culturales que hacen sentirse inferiores a las mujeres respecto de los hombres.

De esta manera, Thompson (1942, 1950), concibió al pene como la señal distintiva de quien detenta el poder en un marco competitivo particular de las culturas, es decir, entre el hombre y la mujer. En consecuencia, se establecería como el símbolo del sexo más privilegiado por la sociedad, comprendiendo así al órgano desde su valor social, es decir, dimensión simbólica y no literal. La comprensión del pene en su dimensión simbólica que realiza Thompson es

destacable, ya que se constituirá en la perspectiva que primará en los planteamientos venideros en torno a la diferencia sexual.

Lo importante de los desarrollos acontecidos entre los planteamientos de Freud y Lacan (y sus diálogos con autores feministas), es que dieron los primeros pasos para destrabar el impasse en torno a la feminidad en que Freud y sus sucesores quedaron. Lo anterior mediante el énfasis en el simbolismo de los elementos implicados en la teorización freudiana y su concepción de la feminidad (y también de la mujer) no como una naturaleza sino como una construcción, en el caso de Beauvoir (1949).

Los pasos siguientes para destrabar el impasse en torno a la feminidad del primer momento serán dados por Lacan, algunos años más adelante, principalmente a través de sus desarrollos en torno a la sexuación.

## **2. Una apertura para entender la diferencia sexual: el aporte de Lacan**

Las fórmulas de la sexuación son la apuesta teórica por la que Lacan reformula los planteamientos freudianos en torno a la diferencia sexual. A través de esta reformulación Lacan intentó separar los planteamientos freudianos y los de sus sucesores de la anatomía (pene, falo) para aclarar la connotación original que Freud les quiso dar. Asimismo, realizó un cambio en la noción de la castración, percibiéndola no tan solo como un obstáculo para el desarrollo psicosexual de los sujetos sino también como una apertura para el mismo, con lo que, junto a los aportes de Beauvoir y Thompson, entre otras, pudo formular una nueva conceptualización de lo femenino.

No obstante, antes de adentrarse en ellas es preciso detenerse en el primer momento del autor, específicamente en las nociones que introdujo en él (la teoría del significante y los registros RSI), ya que constituyen los antecedentes y cimientos teóricos previos que orbitan, fundamentan y habilitan la comprensión de su tesis sobre la diferencia sexual.

## **2.1. Presentación de la obra lacaniana**

La obra de Lacan, según Morel (2012) comprende dos momentos, el primero de ellos caracterizado por un retorno a Freud y el segundo por desanudarse del mismo, pero siempre en consistencia con el dispositivo clínico freudiano que jamás fue cuestionado por el autor. Esto quiere decir, que, en un primer momento, Lacan interpretó el inconsciente freudiano desde un plano simbólico, o sea, con los útiles de la lingüística estructuralista, para luego distanciarse (sin divorciarse) de dicha concepción freudiana e inventar su propio real, es decir, introducir su perspectiva singular en la temática.

En cuanto a sus influencias teóricas externas, la obra lacaniana está atravesada en sus inicios por el estructuralismo y a medida que pasaron los años adquirió más relevancia la perspectiva postestructuralista. El paso del predominio de lo Simbólico al predominio de lo Real, así como del estructuralismo al postestructuralismo, se irá reflejando en sus nuevas concepciones teóricas implicadas en su progresivo, pero nunca definitivo, desanudamiento de Freud.

De esta forma, la obra de Lacan, puede ser entendida, siguiendo a André (2002) como una continuidad de la obra freudiana, al mismo tiempo que permite esclarecerla y destrabar sus impasses (y los que tuvo con sus sucesores).

### **2.1.1. *El primer Lacan y Joan Rivière***

El primer momento de Lacan aconteció entre los años 50's y 60's y se caracterizó por ser el periodo en el que el autor reinterpretó el complejo de Edipo y de castración de Freud desenlazándolos de la anatomía (y de la jerarquización), mediante la introducción de nuevas nociones a la teoría psicoanalítica como la teoría del significante y los registros RSI, pero también encontrando ciertos apoyos de autores previos. Este fue el caso de Joan Rivière y su texto "La feminidad como



mascarada” del año 1929, que el autor utilizó para sostener que la feminidad no es una esencia, sino una construcción.

En dicho texto, por medio de la exposición principalmente de un caso, Rivière (2007) intenta demostrar que la expresión de la feminidad puede ser ocupada como una máscara para las mujeres que aspiran a la masculinidad, de manera de evitar la angustia y las represalias que temen de los hombres en dicho propósito.

En efecto, expone la situación de una mujer (paciente de ella) exitosa tanto en lo personal como en lo profesional que, sin embargo, sufría altos montos de angustia finalizada cada exposición que debía realizar en público como parte de su trabajo. Por lo mismo, luego de hacerlo, coqueteaba con hombres que la habían escuchado, buscando su atención y reafirmación.

La autora interpretó que lo anterior se debía a una fuerte rivalidad edípica con ambas figuras parentales. En particular, su rivalidad con el padre consistía en buscar la aceptación de su masculinidad al mismo tiempo que sostenía, por medio de sus actos, que era su igual. En ese sentido, sus insinuaciones y coqueterías con hombres después de sus exposiciones (que por lo demás representaban figuras paternas), según la autora, constituían

“un intento inconsciente de evitar la angustia que vendría a continuación debido a las represalias que anticipaba de parte de las figuras paternas luego de su despliegue intelectual. La demostración pública de su capacidad intelectual, que era llevada a cabo con éxito, significaba una exhibición de ella misma en posesión del pene del padre, que había sido castrado. Una vez finalizada la exposición, era presa de un terror espantoso por el castigo que su padre luego le impondría. Evidentemente esto propiciaba que pugnara por ofrecerse sexualmente al vengador” (Rivière, 2007, p. 221).

De esta manera, el objetivo de la coquetería -que la autora señala como femenina- no solo era reafirmarse, sino que, principalmente, “ponerse a salvo disfrazándose de alguien inocente e inofensivo” (Rivière, 2007, p. 221). En dicho

contexto es que la autora va a afirmar que la feminidad puede ser utilizada como una máscara, como un recurso para ocultar la posesión de la masculinidad, así como para eludir la angustia que le generan las posibles represalias que podrían tomar en contra de ella los hombres si la llegaran a descubrir.

El texto de Rivière es utilizado por Lacan (1958), en su primer momento, precisamente para dar cuenta que el orden de lo femenino no es una esencia, por lo tanto, no está asociado a lo anatómico, sino una apariencia, un Otro siempre Otro nunca atrapable. Es utilizado por el autor para desencarnar lo femenino y mostrar cómo la feminidad puede tomar las formas del falo, pero que al mismo tiempo está más allá de él. En definitiva, lo utiliza para dar cuenta del que será uno de sus principales postulados de aquel primer periodo, a saber, que las mujeres son aun no teniéndolo, mientras que los hombres no son sin tenerlo.

En tal sentido, los indicios de los principales desarrollos de Lacan en torno a la diferencia sexual, específicamente en torno a lo femenino, se encuentran en su primer periodo. Sin embargo, en esta oportunidad dichos desarrollos no se consideran del todo pertinentes de profundizar, principalmente porque se encuentran integrados y reformulados en las teorizaciones del segundo periodo del autor en torno a la temática. En estas últimas teorizaciones sí se profundizará ya que serán fundamentales para el segundo periodo de discusión entre las teorías aquí en cuestión, es decir, psicoanálisis y feminismo.

No obstante, antes de pasar a ellas, es preciso detenerse en las nociones introducidas en este tiempo por el autor, como lo son los registros RSI y la teoría del significante, ya que resultarán primordiales para la correcta comprensión de lo que será su apuesta en materia de sexuación y, por lo tanto, para comprender futuras diferencias entre psicoanálisis y feminismo.

### ***2.1.2. Marco general para comprender la obra lacaniana: Registros RSI***

La influencia estructuralista en Lacan se puede observar en su topología del sujeto, en la que introdujo, desde el principio de su enseñanza que, según Murillo (2011), data desde 1953, “tres registros esenciales de la realidad humana: lo simbólico, lo imaginario y lo real” (Lacan, 1953a, p. 15 conferencia de los tres registros). Estos registros, por lo tanto, son para Lacan los que “componen” al ser hablante (*parlêtre* en francés).

De acuerdo a Murillo (2011), estos registros fueron elaborándose en el trascurso de su obra y fueron abordados con mayor dedicación por el autor en su conferencia de 1953 y en el Seminario 22 efectuado entre 1974 y 1975. Según Morel (2012), en el primer momento, Lacan puso el énfasis en lo simbólico, pero, a medida que su teoría se desarrolló, fue transitando a lo Real, sin dejar de considerar por esto que los sujetos están todo el tiempo insertos en lo simbólico, quiéranlo o no.

De acuerdo a Lacan (1953b), estos tres registros se revelan como los registros en que se ordena la teoría y la práctica psicoanalítica, de manera que, siguiendo a Murillo (2011), se puede decir que el desarrollo conceptual que el autor ha desbrozado tanto a nivel teórico como clínico, se estructura a partir de ellos y puede analizarse en esa triple perspectiva. En este sentido, Miller (2005 en Murillo) va a decir que esta famosa triada elaborada por Lacan va a estar presente en los treinta años de su obra, incluso con el tiempo se volverá su objeto esencial no solo a nivel conceptual, sino también a nivel matemático y material, como será posible apreciar en las fórmulas de la sexuación, por ejemplo.

Tomando en consideración los dos momentos en que Lacan se refirió de manera más precisa a los registros Real, Simbólico e Imaginario, es posible decir que en un primer momento el autor definió lo Real como “o la totalidad o el instante desvanecido. En la experiencia analítica, para el sujeto, es siempre el choque con algo, por ejemplo: el silencio del analista” (Lacan, 1953a, p. 34). Por su parte, en el Seminario 22, sostiene que lo Real “es lo que es estrictamente impensable” (Lacan, 1975, p. 3).

Respecto a la definición otorgada por Lacan de lo Real, Wright (2004) viene a esclarecer lo que el autor entiende por tal. En ese sentido, la autora señala que lo Real para Lacan es todo aquello que no puede ser representado ni por el lenguaje ni por imágenes, lo que queda por fuera de la realidad, es decir, lo que ex-siste. En definitiva, es lo incognoscible, lo impensable, lo que se resiste a entrar en el mundo del lenguaje, a la simbolización. En ese sentido, lo Real es solamente experimentado, nunca completamente conceptualizado. Para el sujeto, es lo interior y exterior que resisten inconscientemente las definiciones impuestas y lo dejan con un problemático exceso de goce.

De acuerdo a lo señalado, se puede decir que lo Real sería lo que no puede ser pensado ni articulado por el lenguaje (ni representado por las imágenes), lo que ex-siste. Morel (2012), lo caracteriza señalando que

“[lo Real] es *sin ley*, está *desprovisto de sentido* (...), *no tiene orden*, no se *une a nada*, *se opone a lo verdadero como al ser*, es *sin progreso*, solo se presenta bajo la especie “de trozos de real”. En lo real, no hay *ni conexión*, ni “punto en común”” (p. 203).

Desde que Lacan comenzó, según Miller (2000-2001, en Morel 2012) a “desanudarse” de Freud y a desarrollar su singularidad en su obra, acuñará un nuevo concepto –el goce- que incluirá en este registro. Según Morel (2012) goce se refiere a lo que es “radicalmente diferente de cualquier otro” (p. 335).

Por su parte, para Lacan (1953a) lo Simbólico es de lo que

“se trata en el intercambio analítico, a saber, que lo que encontramos, y aquello de lo que hablamos, es lo que encontramos y volvemos a en-contrar sin cesar, y que Freud ha manifestado como siendo su realidad esencial, sea que se trate de síntomas reales, actos fallidos, y lo que sea que se inscriba; se trata todavía y siempre de símbolos, y de sím-bolos incluso muy específicamente organizados en el lenguaje, por lo tanto funcionando a partir

de ese equivalente de la articulación del significante y del significado: la estructura misma del lenguaje” (p. 11).

En esta definición de lo Simbólico se observa cómo el autor relaciona este registro con el lenguaje y sus componentes: el símbolo, el significante y el significado. En concordancia con esto, Wright (2004), de manera clarificadora señala que lo Simbólico para Lacan es

“el orden preexistente del lenguaje y la ley que constituye el fundamento para la emergencia del sujeto. Sus reglas lingüísticas y culturales preestablecidas proveen las distinciones que crean al sujeto a partir del caos de la experiencia temprana, pero también imponen la castración que marca al sujeto como irremediamente dividido, incapaz de vincular sus identificaciones imaginarias, lo real que las invade, con las exigencias de la ley simbólica” (p. 84).

De lo anteriormente expuesto se desprende que el orden Simbólico es el que crea al sujeto –dividido- y que por lo mismo preexiste a él. A este respecto, Lacan (1953a) señala que “lo que es propiamente simbólico (...) es algo distinto que introduce en la realidad humana algo diferente, y que constituye todos los objetos primitivos de verdad” (p. 36).

Que lo Simbólico produzca al sujeto da cuenta de una relación entre los registros mencionados que, de acuerdo a André (2002), se articula así: lo Simbólico produce e intenta capturar algo de lo Real. En ese sentido, que lo Real sea producido por lo Simbólico quiere decir que el lenguaje -y por lo tanto el significante- es la herramienta que conforma y determina al ser, el que, como el goce, también es agente de lo Real. Asimismo, en su determinación del ser, lo Simbólico lo deja en falta. Dicha falta es el costo que todo ser debe asumir para introducirse en los códigos del lenguaje y, por lo tanto, de la cultura.

Con respecto a lo Simbólico, es preciso decir que la totalidad de los significantes de una lengua -dispositivo donde se organiza lo simbólico- se pueden acuñar, según Wright (2004), en el Otro. De hecho, la autora sostiene que el Otro es lo Simbólico mismo y por ello es tomado como el polo último de referencia por el sujeto. El primer Otro lo constituye la madre, porque es ella quien introduce al sujeto en el mencionado código.

Por último, en cuanto a la noción del registro Imaginario, Lacan (1975) sostiene que “el punto de partida de ésta es la referencia al cuerpo y al hecho de que su representación —quiero decir todo lo que para él se representa— no es sino el reflejo de su organismo” (p. 3).

De acuerdo a lo anterior, lo Imaginario estaría asociado a las significaciones, los sentidos otorgados en primer lugar al cuerpo y por lo tanto a las imágenes. Por lo mismo, Laplanche & Pontalis (1996) señalan que su gran organizador es el yo (*moi*), el cual se estructura por identificación con otro semejante que se constituye en su yo especular, en su espejo. Esto quiere decir que el yo especular ofrece unidad, cohesión e integridad al yo (*moi*) que, sin embargo, señala Wright (2004), es aparente, ya que nunca se alcanzará. Lo imaginario es, por lo tanto, “esencialmente narcisístico y como tal contiene un elemento recurrentemente agresivo que se manifiesta cada vez que el sujeto se descubre fragmentado, no total [como consecuencia de su constitución simbólica]” (Wright, 2004, p. 80).

Las nociones que Lacan acuña a cada registro, de acuerdo a Morel (2012), son el goce como perteneciente a lo Real; el lenguaje, el significante y la palabra a lo Simbólico; y las imágenes, el sentido y el propio cuerpo a lo Imaginario.

Los registros Real, Simbólico e Imaginario, entonces, son fundamentales en la obra lacaniana, ya que dan cuenta de la estructura y de la experiencia de todo sujeto, atravesando a cada uno de estos. Asimismo, Lacan (1975) señala que estos tres registros están entrelazados, de modo que su funcionamiento es interdependiente. De esta manera, al ser algo tan basal para el sujeto, estas

nociones están presentes a lo largo de toda su obra y también en su tesis sobre la diferencia sexual: las fórmulas de la sexuación.

### **2.1.3. Reformulación lacaniana de Freud en torno al significante: el cambio de paradigma**

En su primer tiempo, la relectura que Lacan hace de Freud la realiza, según Morel (2012), mediante su teoría del significante. Según sostiene, Lacan considera esta teoría como mínima e ineludible para leer el inconsciente freudiano, ya que deduce que para Freud este era un saber, o sea, efectos de significante.

La noción de significante, de acuerdo lo sostiene Wright (2004), Lacan la toma de Ferdinand Saussure, principal exponente del estructuralismo, que lo señala como “determinado por su lugar en un orden de diferencias, un conjunto cerrado de unidades materiales que no significan nada y se articulan según relaciones lógicas fijas” (Wright, 2004, p. 83). Esto quiere decir que el significado y el significante “surgen” o se producen en el mismo momento, están anudados entre sí de manera fija y sin jerarquía.

En este sentido, Wright (2004) sostiene que Lacan introducirá un cambio en la lógica saussureana de la relación entre el significante y el significado, postulando una supremacía del significante, es decir, que ambos términos no se encuentran anudados de manera simétrica, sino que el significado es producido por el significante. Asimismo, el autor criticará los significados fijos que Saussure le adjudica a los significantes, señalando, por el contrario, que sus significados no son fijos sino efectos “del ‘juego de los significantes’ en el *continuum* de la experiencia” (Wright, 2004, p. 10).

Además de no significar nada, Wright (2004) señala que el término significante “es más amplio que el de “palabra”, puesto que incluye todos los elementos simbólicos que componen la comunicación dentro de una sociedad:

gestos, expresiones faciales, signos, emblemas e incluso los objetos mismos” (p. 84).

Que el significado sea producido por el significante, en definitiva, que el significante preexista al significado, permite retomar la relación entre los registros Simbólico y Real, donde se señaló que el primero produce al segundo. André (2002) afirma que la introducción de la lógica del significante permite reconocer que el ser no es previo al lenguaje, sino formado por este y por lo tanto por la cultura. Esta relación entre el significante y el significado, y por lo tanto, de los registros Simbólico y Real, es de particular importancia –y por lo tanto hay que tener en consideración- para lo que será la comprensión de la apuesta lacaniana de la diferencia sexual, expresada en sus fórmulas de la sexuación, donde se plasma una apertura en la comprensión de lo femenino.

La introducción de los registros RSI y de la teoría del significante a la obra psicoanalítica generó, de acuerdo a André (2002) y Morel (2012), un cambio de paradigma de la misma, que permitió eliminar toda referencia anatómica del proceso simbólico que es la diferenciación sexual; una nueva concepción de lo femenino plasmado en las fórmulas de la sexuación; y destrabes de los impasses de Freud y de Freud con sus sucesores.

### **2.1.3.1. Introducción del significante y eliminación de toda referencia anatómica a la diferenciación sexual**

Tanto para Freud como para Lacan la sexualidad y el proceso de diferenciación (división) de posiciones deseantes ocurre en el inconsciente. Según André (2002, p. 14), Freud sostiene que existe un solo sexo para el inconsciente, el pene, y que este tiene dos modos de manifestación en él: la presencia y la ausencia o no-castrado/castrado. Lo que significa, según André (2002), “que si la falta es reconocida, es reconocida como pene (de menos) y no como sexo



femenino. La falta de pene es reconocida como un modo de existencia del pene para el inconsciente” (p. 14).

Lacan por su parte, señala Morel (2012), si bien concuerda con la “lógica” de reconocimiento inconsciente que propone Freud, elimina toda referencia al órgano con que dicho autor enlazó la sexualidad, pese a haber sido explícito en señalar que la diferenciación sexual nada tenía que ver con lo biológico.

De esta manera, Lacan, en su primer momento, va a señalar que para el inconsciente no hay un solo sexo, sino un solo significante y este es el falo. El falo, según Lacan (1958), es el símbolo por el cual el sujeto demanda ser significado en su entrada al plano simbólico, es decir, a la cultura. Más exactamente, el autor señala que falo es

“[el] símbolo general de ese margen que siempre me separa de mi deseo y debido al cual mi deseo siempre está marcado por la alteración que experimenta por la entrada en el significante. Hay un símbolo general de ese margen, de esa falta fundamental necesaria para introducir mi deseo en el significante, y hacer de él el deseo al que me enfrento en la dialéctica analítica. Este símbolo designa el significado en tanto que siempre es significado, alterado, incluso significado erradamente” (p. 281).

El falo es entonces el significante, el símbolo, de la falta fundamental respecto a la satisfacción y representación del deseo acontecida en la entrada de todo sujeto al plano simbólico, a la cultura. En ese sentido, el falo según Lacan (1958) tiene

“[una] función constituyente en la dialéctica de la introducción del sujeto a su existencia pura y simple y a su posición sexual (...) [es] el significante fundamental por el que el deseo del sujeto ha de hacerse reconocer como tal deseo” (p. 281).

De esta forma, según Morel (2012), el autor desapegó el falo de su referencia anatómica, elevándolo a la categoría de significante, y más tarde lo hizo devenir una función proposicional fundamental en la constitución subjetiva.

La separación de la lógica inconsciente de toda referencia anatómica por medio del falo es una labor que hace Lacan en su retorno y reformulación de Freud que se considera notable, ya que permite aclarar lo que se pudo haber tornado confuso en la obra freudiana de la temática en torno a la relación de la anatomía con la sexualidad y por lo tanto, de la connotación de la diferencia, que es la significación de inferioridad que el autor le da a la ausencia de pene en la niña.

### **3. Nueva concepción de lo femenino: Fórmulas de la sexuación**

#### **3.1. Presentación**

Las fórmulas de la sexuación constituyen, según Wright (2004), la contribución de Lacan al análisis de la diferencia sexual y son la tesis del autor respecto de ella. Con dichas fórmulas, André (2002), sostiene que Lacan viene a esclarecer la experiencia freudiana sobre la misma, renovándola (al escindir la anatomía y la jerarquía en la diferencia), y permite reconsiderar la pregunta de la feminidad en Freud y en sus sucesores, al situarla como el lugar de la diferencia misma. Por medio de estos planteamientos Lacan permitirá reconocer un orden de diferencia sexual, pero sin la noción de menoscabo.

El aporte que hace Lacan al análisis de la diferencia sexual lo realiza por medio de su nueva conceptualización de lo femenino, en donde se deja ver que la castración el autor no solo la concibe como un límite en la sexualidad de los sujetos sino también como una posibilidad de acceder a algo más allá de aquel. Esta nueva conceptualización de lo femenino permite dejar de pensarlo como una

inferioridad, como algo de menos, y abre la posibilidad de pensarlo como algo de más.

La novedad de las fórmulas de la sexuación respecto a la feminidad surge de la reformulación que el autor hace de la posición subjetiva femenina por medio de la introducción de las nociones no-toda fálica y “La mujer no existe”. La primera de ellas permite pensar la posición femenina como constituida más allá de la castración, por lo tanto, con un bi-goce, y por lo mismo pensarla más allá de la envidia del pene, que fue de acuerdo a André (2002), el impasse freudiano respecto de ella, el que consistió en pensar la castración como la única alternativa para devenir mujer. Mientras que la noción de “La mujer no existe”, que deriva de la primera, permite pensar lo femenino desde su singularidad, al referir, por medio de su no-todo, la imposibilidad de hacer conjunto. Esto, según André (2002), va en contra de lo que buscaba Freud que era precisamente buscar un deseo femenino único que permitiría reunir a las mujeres en un conjunto por medio de (y representado por) la envidia del pene.

Las fórmulas de la sexuación, entonces, realizan sus contribuciones en dos niveles, por un lado, en el nivel de la diferencia sexual misma y por el otro, en lo que refiere a la posición femenina, realizando con su propuesta un destrabe en torno a la misma tanto en la noción de Freud, que encontró su impasse en la envidia del pene, como en la discusión no saldada entre Freud y sus sucesores en torno a su raíz masculina o femenina.

Las fórmulas de la sexuación se encuentran desarrolladas en las últimas clases de su seminario *O peor*, de manera plena en su seminario *Aún*, y en “El atolondradicho” (“L’etourdit”). Con ellas Lacan intenta responder dónde se sitúan los hombres y las mujeres para desear, es decir, busca describir “el proceso por el cual inconscientemente ‘elegimos’ nuestro modo de ser como femenino o masculino” (Wright, 2004, p. 31). En definitiva, Lacan con ellas propone una manera de aproximarse al problema de la -no- relación sexual.

Lo fundamental de la propuesta de Lacan respecto a la diferencia sexual está, según André (2002), en que la división del sujeto frente a lo sexual no es una

división entre dos sexos, sino entre dos goces. El goce, señala Wright (2004), es el concepto lacaniano para la satisfacción de la pulsión, mientras que para André (2002), es un más allá de la satisfacción. Para esta división del goce, sostiene André (2002), hay un solo significante de la sexuación: el falo, y respecto de él se articularán un goce todo fálico y otro no-todo fálico, cuya característica principal es que el primero hace que aparezca el otro como su más allá.

### **3.2. La función fálica**

La función fálica, de acuerdo a Lacan (2012), es la que domina la relación sexual, ya que es ella, mediante su significante el falo, la que representa la limitación del goce, es decir, lo delimita, le da parámetros, forma. Según Wright (2004), la limitación del goce, representada por la función fálica, es el costo que todo ser hablante debe asumir al entrar a un sistema de reglas, en este caso, el lenguaje. Incluso más, sostiene que el límite al goce es el requisito para acceder a la condición de sujeto.

Se puede comprender entonces que cuando Lacan se refiere a la función fálica se está refiriendo a la castración, es decir, al “vaciamiento de goce resultante de la entrada en el lenguaje y de la inserción del significante” (Fernández, 2017). La función fálica entonces, representa la castración, es decir, la delimitación del goce.

Dicha castración sucede a propósito de la entrada del sujeto a lo simbólico, que para Lacan es el lenguaje, y exige una renuncia en cuanto a la satisfacción plena de su goce. De esta forma, la entrada a lo simbólico –lenguaje- implica que dicho goce debe limitarse y formularse en los términos en que la estructura lo posibilita.

Se puede decir que la limitación de ese goce genera una falta o una falla en él a propósito de su no plena satisfacción. Dicha falta, señala Wright (2004), se

encuentra en ambos lados de la función fálica, pero en cada lado es diferente. De modo que se puede decir, de la mano de Wright (2004), que

“En estas fórmulas queda claro que la función fálica, la función de la castración -el sacrificio exigido por lo simbólico- se aplica de diversos modos a ambos sexos, que no se trata de que la mujer ha perdido algo que el hombre no debe perder, y que ninguno de los dos sexos puede tener o ser todo” (pp. 33-34).

Se puede decir entonces que el hecho de que un sujeto esté inmerso en lo simbólico -las lógicas del lenguaje para Lacan- implica que exista una falla en él respecto al modo en que inscribe su goce y que dicha falla es particular de acuerdo al lado de la función en el que se inscriba: lado masculino y lado femenino, o mejor dicho según André (2002), lado no-todo. Las fórmulas de la sexuación vienen a describir el proceso mediante el cual un sujeto organiza su subjetividad en relación con la función fálica –castración o representante de la carencia en la satisfacción del goce- que privilegiará en su goce lo masculino o lo femenino (no-todo).

### **3.3. Proposiciones existencial y universal**

Para comprender la lógica lacaniana de las fórmulas de la sexuación es importante tener en cuenta que en ellas

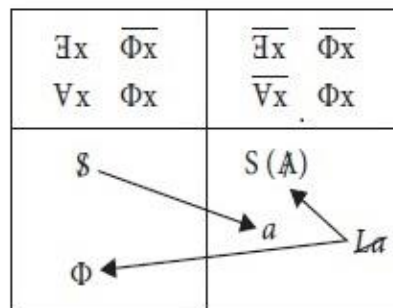
“cada campo incluye una proposición existencial y una universal, que se encuentran en una relación contradictoria. Una proposición existencial nos dice algo acerca de un solo x, que puede existir o no existir (‘Existe un solo x que es rojo’, ‘No existe un x que sea rojo’). Una proposición universal nos

dice algo acerca de todos los x o de ninguno de ellos ('Todos los x son rojos', 'Ningún x es rojo')" (Wright, 2004, pp. 37-38).

De esta forma, en las fórmulas de la sexuación se encontrarán dos tipos de proposiciones, una existencial y una universal que darán cuenta de la existencia o no existencia y del todo o no-todo, respectivamente. Ambas proposiciones se encontrarán en la posición femenina (no-toda) o masculina, de hecho, cada una de ellas se organiza en torno a estas proposiciones, pero de manera particular en cada una.

Para clarificar lo anterior, se presenta un cuadro con la gráfica de las fórmulas de la sexuación.

**Gráfico 1. Fórmulas de la sexuación**



### 3.4. Posición fálica (“masculina”)

En relación al lado masculino, que se encuentra al lado izquierdo superior de las fórmulas, respecto a la proposición existencial Lacan va a decir que al menos a uno no se le aplica la función fálica, o sea la castración, en sus palabras, la función fálica “encuentra su límite en la existencia de una x que [la] niega” (Lacan, 2008, p. 96). Según señala Wright (2004), para Lacan esta excepción a la regla se vincula al mito del padre de la horda primitiva de “Tótem y Tabú” de

Freud, que es quien no hizo el sacrificio de su goce, es decir, es ese uno en el que no hay una pérdida de goce. En este lugar, en donde se niega la función fálica, se designa el *al menos uno*, que es “el Uno solo, que se determina por ser efecto del *decir que no* a la función fálica” (Lacan, 2012, p. 199).

En este mismo lado, pero en la línea inferior se encuentra la proposición universal que indica, según Lacan (2008), que “el hombre en tanto todo se inscribe mediante la función fálica” (p. 96), siempre y cuando haya uno que no lo haga. Siguiendo con Lacan (2008), “el todo se apoya entonces aquí en la excepción postulada como término, como lo que niega íntegramente a esa  $\varphi \times$  [función fálica]” (p. 97). Esto quiere decir que todos los sujetos que se inscriben de este lado caen bajo la función fálica, o sea, que deben someterse a la castración simbólica, pero esto solo se garantiza en virtud de una excepción que es el *al menos uno*. De acuerdo a André (2002), la castración, a la que todos los hombres están sometidos, es la que al mismo tiempo funciona como límite y les da su identidad.

De esta manera, se puede observar que de este lado existe una contradicción que sigue más o menos el siguiente razonamiento: porque hay uno que no, entonces el resto sí. Efectivamente, la excepción confirma la regla, ya que es a propósito de la existencia de uno que se encuentre en una relación de negación (o por fuera de) con la función fálica, es que esta opera en el resto de los sujetos de manera universal. En términos más coloquiales, a propósito de la existencia de uno, el líder, que está por fuera de la masa, es que todos se identifican unos a otros para constituir masa. Para decirlo en términos del goce, todos están bajo la forma de una falta, de renuncia a un goce, siendo que al menos uno no lo ha hecho.

### **3.5. Posición no-toda fálica (“femenina”)**

Las fórmulas del lado femenino -o lado no-todo fálico- se encuentran en el lado derecho superior de las cuatro fórmulas planteadas. En este lado, Lacan niega las mismas fórmulas de la posición masculina y, al hacer eso, introduce algo de un orden contrario. Así, en la proposición existencial Lacan (2012), señala que “no hay una que contradiga el enunciado de que no es verdadero que la función fálica domine lo tocante a la relación sexual” (p. 200). Esto quiere decir que no hay ninguna mujer -o, mejor dicho, sujeto que se inscriba de este lado- que no esté enfrentada a la castración, o sea, que en este lado no hay una excepción, un padre primitivo tipo mujer, como en el lado masculino.

En este enunciado Lacan (2008, 2012) plantea una doble negación, por lo mismo es importante hacer el señalamiento que, en este caso, hacer dos negaciones seguidas no significan un sí, o sea, el decir “no existe ninguno que no” no quiere decir que todos sí.

Por su parte, la fórmula inferior de este lado señala que, a propósito de que no existe una mujer (sujeto que se ubique de este lado) que diga “no” a la función fálica, eso no significa que ella está no-toda completamente sujeta a la castración, lo que quiere decir que la mujer no es completamente fálica.

De este modo, ambas fórmulas del lado femenino se pueden leer en conjunto de la siguiente manera: No hay ninguna mujer que no esté enfrentada a la castración, no hay una excepción como en el caso masculino, no obstante, están “no-todas” completamente sujetas a la castración. Esto quiere decir que los sujetos ubicados de este lado al mismo tiempo están enfrentados y no a la castración, o sea que no son completamente fálicos.

Al estar la proposición universal negada de su lado, es decir, ser “no-toda fálica”, Lacan (2008, 2012) negará en la “mujer” toda universalidad. El símbolo utilizado para eso será el “La” que se encuentra en la parte inferior de este lado de las fórmulas. Con él, Lacan (2008) señala que “el *la* de la mujer, a partir del momento en que se anuncia con un no-todo, no puede escribirse (...) ni decirse. De *la* mujer nada puede decirse” (p. 97). Es por esto que este “La” se va a leer como “La mujer no existe”.



La negación de universalidad de los sujetos ubicados en el costado derecho de las fórmulas también tiene su asidero, señala Lacan (2012), en la negación acontecida de la proposición existencial. Lo anterior quiere decir que, en este lado, no existe “Una” que diga que no a la función fálica y que determine al resto de las mujeres como un conjunto universalizable al modo de los hombres, a propósito de la existencia del Uno. En palabras de André (2002), “no hay una ‘súper-mujer’ que pueda fundar la existencia de un sexo no fálico” (p. 216), y que, por lo tanto, a consecuencia de ella, generen identidad.

Entonces, es posible decir que la mujer –o los sujetos que se ubiquen en este lado-, al ser no-toda fálica y al no tener una excepción que se niegue a la función fálica, no se puede totalizar, es decir, no se pueden reunir en un conjunto como a los hombres. Ellas son singulares, se cuentan una a una.

Las palabras de Wright (2004) son prudentes de citar en este lugar, ya que sintetizan lo planteado hasta aquí por Lacan respecto a la posición femenina:

“La fórmula femenina demuestra la indecidibilidad y la imposibilidad de totalizar a la mujer. La feminidad no se organiza como una función universal, como sí lo hace la masculinidad; por ello “no toda” la mujer está sujeta a la función fálica. Esto no significa que no esté “para nada” en lo simbólico, sino que no hay una afirmación universal posible del lado de la mujer. El campo femenino existe, pero no como un conjunto definido como el del hombre, y esta es la razón por la que Lacan sostiene que ‘La Mujer no existe’” (p. 41).

Se puede decir entonces que la mujer (o los sujetos posicionados de ese lado) está no-toda sujeta a la función fálica, a la castración. Sin embargo, hay que tener cuidado en este punto, ya que Lacan (2008) afirma que “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” (p. 90). Ese algo más, para Lacan, es un goce que está más allá del falo, es decir, al ser no-toda fálica Lacan plantea que en la mujer hay un más allá del Edipo.

En ese sentido, siguiendo a André (2002), para Lacan “la feminidad es la problemática de un ser que no puede sujetarse enteramente al Edipo y a la ley de la castración” (p. 204). De esta forma, André (2002) sostiene que Lacan, al contrario de Freud, ve que el falo y la castración posibilitan la feminidad, mientras que Freud los veía como su principal obstáculo.

La mujer entonces, como se puede ver en la parte inferior del diagrama, está dividida respecto a la castración, ya que “está sujeta a la castración porque es un ser sujeto a la función fálica, pero también está relacionada con el significante del Otro barrado, S(A)” (Wright, 2004, p. 42). Este S(A), significante del Otro, de acuerdo a André (2002), es el que dice que el Otro no contiene todo, es el significante de la falta en el Otro, que no-todo de él puede decirse, que en él hay un innombrable, un agujero, un fuera-del-lenguaje, en suma, es ese significante del Otro que dice que ese Otro es una alteridad radical.

La mujer (sujetos posicionados en este lado), por ser no-toda fálica, es decir, por haber en ella una falta y al mismo tiempo un innombrable, se ubica en el plano del Otro radical, del Otro real sexuado, “del cual el inconsciente no puede decir nada sino su falta” (André, 2002, p. 227). Esta relación de la mujer con el Otro, Lacan (2008) la señala de la siguiente manera: “por ser en la relación sexual radicalmente Otra, en cuanto a lo que puede decirse del inconsciente, la mujer es lo que tiene relación con ese Otro, en tanto que, como Otro, este nunca deja de ser Otro” (p. 97).

Cabe mencionar que esta concepción de la mujer como lo Otro en la relación sexual realizada por Lacan tiene mucha relación con los planteamientos ya esbozados por Beauvoir (1949) y con los que plantearán las autoras del feminismo de la diferencia. La disyunción con Lacan es que en ambos casos se toma una posición política respecto a dicha concepción, denunciando que en la cultura de aquellos tiempos –y dicho sea de paso también en la actual- existía una devaluación hacia la mujer, por lo que según ellas se constituiría en el Otro, pero en el Otro devaluado de y por la cultura.

Siguiendo con Lacan, el ser no-toda fálica -y por ello estar relacionada con el significante de la falta (S(A))- le abre a la mujer la posibilidad de experimentar un goce que está más allá del goce fálico, “un goce adicional, suplementario respecto a lo que designa como goce la función fálica” (Lacan, 2008, p. 89). No obstante, siguiendo a André (2002), con este goce adicional -o también llamado “gocce del Otro” por Lacan-,

“no se trata de reedificar una esencia femenina (...), una esencia femenina cuya inexistencia él [Lacan] no cesa de afirmar. Ni pensar en hacer de este Otro goce el rasgo femenino por excelencia, lo cual equivaldría a restablecer dos conjuntos cerrados: por un lado, el goce fálico para los hombres; por el otro, el goce del cuerpo de las mujeres” (p. 217).

De modo que, de este goce Otro, diferente del goce fálico, pero no por ello ajeno a él, Lacan (2008) señala que la mujer (ni nadie) nada sabe -pese a que lo siente-, ya que se sitúa fuera-del-lenguaje y por lo mismo se vuelve imposible de decir, de manera que permanece en el registro de la creencia. Asimismo, el autor señala que el hecho que este goce Otro esté por fuera-del-lenguaje encamina a la mujer hacia la ex-sistencia, es decir, a lo que está por fuera de la naturaleza de las cosas que es la de las palabras.

Se puede desprender que del hecho de estar y no (o del estar o no) en la función fálica, el ser no-toda fálica, la “mujer” tiene una bifrontalidad, está dividida en la forma de tramitar su goce respecto a la castración, lo que quiere decir en términos más simples, que ella puede resolver las cosas referentes a su sexualidad a la masculina o fálica, y/o a la manera del no-toda fálica. Este punto es interesante, ya que con él Lacan reafirma lo señalado por Freud (1931) en el contexto de su teoría de la bisexualidad, a saber, que la mujer es más bisexual que el hombre por no haber nada que les borre el Edipo. En ese sentido, podrían no abandonar a las madres y al mismo tiempo desear al padre. Sin embargo, para Lacan la bisexualidad de la mujer es un bi-gocce, ya que el autor, según André

(2002) “desplaza la pregunta de la feminidad del campo del sexo al del goce” (p. 30).

Sintetizando, del lado de la “mujer” (sujetos posicionados de este lado) se puede decir que ella es no-toda fálica y por eso ella como conjunto no existe, ocupa el lugar del Otro en la no-relación sexual y tiene acceso a un goce Otro que es suplementario al goce fálico. De todas estas consecuencias del no-toda fálica nada puede decirse, solo pueden ser sentidas.

Asimismo, con esta nueva teorización sobre lo femenino se puede pensar la feminidad no como un ser sino como un devenir. Incluso más, a partir de esta teorización, lo femenino, lo Otro, por lo tanto, la diferencia, se puede concebir como un devenir posibilitado, precisamente, por lo que Freud pensó como sus obstáculos: el falo y la castración.

### **3.6. La sexuación es independiente del sexo biológico y de la orientación del deseo**

Para la perspectiva de esta investigación, que pone atención en los esencialismos en los desarrollos en torno a la diferencia sexual, resulta importante destacar que, en el contexto de las fórmulas de la sexuación y tal como lo formula expresamente la teoría freudiana, Lacan (2008) señala que la posición que ocupen los sujetos respecto de su goce es un proceso que se lleva a cabo de manera inconsciente, de acuerdo con sus identificaciones, independientemente de su sexo biológico y de la orientación de su deseo, porque, como sostiene Wright (2004), “para Lacan, estas fórmulas se refieren a cómo un ser hablante experimenta la sexualidad en el nivel de la psique” (Wright, 2004, p. 44).

En este punto resulta nutritivo recordar que la sexualidad de los sujetos está ubicada en el nivel de la psique y, por lo tanto, todo lo concerniente a ella no tiene nada que ver con el sexo biológico. Señala Wright (2004), que en esto Lacan es explícito, de hecho, lo manifiesta en la simbología de sus fórmulas, ya que “la

variable,  $x$ , aparece en ambos lados de las fórmulas, lo que deja en claro que hay una sola categoría de sujeto hablante, o que cualquier sujeto hablante puede asumir una posición de un lado u otro” (p, 40).

El desenlace de la posición sexuada con la biología también es manifestado por Lacan en distintos momentos de sus desarrollos en torno a la sexuación y para ambas posiciones sexuadas. Así, por ejemplo, respecto de los sujetos que se ubican en la posición masculina, señala que

“Del lado en que se coloca el hombre, todo  $x$  es función de la función fálica ( $\phi$  de  $x$ ). Colocarse allí es electivo y las mujeres pueden hacerlo, si les place. Es bien sabido que hay mujeres fálicas, y que la función fálica no impide a los hombres ser homosexuales. Pero les sirve, igualmente, para situarse como hombres para abordar a la mujer” (Lacan, 2008, p. 88).

Si bien en esta cita queda claro que la sexualidad, para Lacan, no tiene nada que ver con el sexo biológico y que, por lo mismo, cualquier sujeto –ser hablante– puede ubicarse del lado masculino, resulta importante destacar que apenas inicia la cita el autor habla de “hombre” para referirse a la posición del lado izquierdo de las fórmulas.

Por su parte, en el lado derecho o no-todo fálico también es explícito en señalar que el sexo es independiente de la inscripción, afirmando que

“Ser macho no obliga a colocarse del lado del  $\forall x \phi x$  (todo  $x$ ). Uno puede colocarse también del lado del no-todo. Hay allí hombres que están tan bien como las mujeres. Son cosas que pasan. Y no por eso deja de irles bien. A pesar, no diré de su falo, sino de lo que a guisar [a modo] de falo les estorba, sienten, vislumbran la idea de que debe de haber un goce que esté más allá” (Lacan, 2008, p. 92).

Aquí también sucede que Lacan identifica a las mujeres con el lado derecho, pese a estar señalando en ese mismo instante que la ubicación de un sujeto no tiene que ver con su sexo, lo que constituye una contradicción que es importante de señalar y que se observa en varios momentos de sus seminarios sobre la sexuación, así como también en los autores que lo explican y que han sido aquí utilizados.

Destacar esta contradicción se considera relevante porque precisamente desde Freud se refiere a ella como un proceso psíquico, no biológico. Sin embargo, al igual que Freud, Lacan utiliza conceptos que remiten a la biología para explicarlo, pese a que hace la diferencia. Se puede decir que todo ello torna dificultosa su comprensión y desde ahí fácil la confusión y malinterpretación de sus planteamientos, pero sobre todo de la perspectiva psicoanalítica del proceso en cuestión.

Pese a ello, es claro que la sexuación, es decir, el proceso mediante al cual los seres hablantes “eligen” su forma de desear, o de gozar, no tiene nada que ver con el sexo biológico, de modo que un “hombre biológico” puede ubicarse del lado femenino o no-todo fálico, así como del lado fálico, mientras que una “mujer biológica” puede ubicarse del lado fálico como del lado no-todo fálico. Lo que sucede es que al ubicarse un ser hablante en la posición no toda-fálica va a tener una manera fálica de tramitar su goce y al mismo tiempo una manera suplementaria a la función fálica, que va más allá de lo articulable por el lenguaje.

Por su parte, la orientación del deseo del ser hablante, al igual que lo que sucede con el sexo biológico, no tiene relación con la posición sexuada que alcance. De hecho, esto ya lo dejó entrever Lacan en las citas antes referidas. En este sentido, señala Wright (2004) que la sexuación no tiene nada que ver “con el amor de un hombre por una mujer, ni con el de un hombre por un hombre, ni con el de una mujer por una mujer” (p. 44). Por lo tanto, siguiendo el desarrollo de Wright (2004), las fórmulas de la sexuación

“no dictaminan qué posición sexuada debe asumir un sujeto -no son fórmulas de la heterosexuación-. Lo que revelan son los límites históricos de la posibilidad de cambio. Nada tienen que ver con la elección de objeto particular de un sujeto, que puede ir más allá de la biología” (p. 43).

En suma, luego de lo desarrollado se puede decir que la sexuación, y por lo tanto, las fórmulas que la sistematizan, se refieren al modo en que se despliega un proceso psíquico y no uno biológico, entendiendo lo biológico como una construcción simbólica del cuerpo. Por otra parte, ellas tampoco se refieren -ni menos determinan- la elección de objeto de los sujetos. El hecho de que las fórmulas no tengan relación con el sexo biológico (la interpretación de lo genital y del cuerpo en general) “implica que un hombre biológico puede inscribirse en el campo femenino y una mujer biológica puede hacerlo en el campo masculino” (Wright, 2004, p. 44), mientras que el hecho que las fórmulas, y la sexuación misma, no dictaminen la orientación de deseo significa que no regulan el amor entre los sujetos.

Es posible concluir en este punto que las fórmulas de la sexuación no dictaminan nada, solo describen el proceso por el que “cada ser hablante puede elegir inscribirse en cualquiera de los dos campos, aunque esta será una elección «forzada», impuesta por los parámetros de la historia del inconsciente del sujeto” (Wright, 2004, p. 44).

### **3.7. No hay relación sexual**

Se ha dicho que la sexuación, es decir, el proceso por el que todo sujeto se inscribe en un lado u otro de la función fálica o castración, es independiente de su sexo biológico y de la orientación de su deseo. Sin embargo, por el hecho de que haya un solo significante en el inconsciente para el goce -el falo- es que Lacan (2008) va a decir que la relación sexual no existe. Lo anterior, porque dicha

división de los sujetos respecto de su goce efectuada por el falo los dejará en falta de manera particular respecto a la satisfacción de él. Como la falta de cada lado es diferente, entre los sujetos se hallarán en una relación no complementaria, es decir, sin encuentro posible uno respecto del otro.

Entonces, se puede decir que la existencia de un solo significativo para la sexuación genera, por el mismo hecho de su unicidad y el recorte de goce que provoca, la ausencia de relación sexual entre los sujetos, lo que a su vez genera una no complementariedad entre ellos. Esto será explicitado por Lacan (2008) en la división inferior de sus fórmulas, donde representará, por medio de su simbología, las salidas edípicas a la castración de cada lado.

De esta manera, del lado del sujeto (S) –lado clásico- señala

“El sujeto va a buscar en el Otro al objeto causa de su deseo (objeto a), mediante fantasía. Por eso no hay relación sexual. Los hombres tienen que vérselas con el objeto a y toda su realización respecto a la relación sexual desemboca en el fantasma (...) [Un hombre] ve en su pareja lo que él mismo usa como soporte, como soporte narcisista” (Lacan, 2008, p. 105).

En este sentido, se puede decir que el sujeto barrado (S), el del lado izquierdo de las fórmulas, va a buscar en el Otro lado al objeto causa de su deseo que le ha sido denegado por la castración (*objeto a*), mediante fantasía. Para el sujeto barrado (S) el *objeto a* representaría entonces, según Wright (2004), un plus de goce. Del hecho de que el sujeto barrado (S) establezca una relación con el Otro mediada por su fantasía, se puede desprender que esta relación sería imaginaria, usando la terminología de Rivière (2007), se podría decir que el sujeto se relaciona con una máscara, no con un ser, sino con un semblante que él mismo construye, lo que muestra la ausencia de relación sexual y por lo tanto, de complementariedad entre los goces.

En este mismo sentido, Lacan agrega que debido a que del lado del Otro (también llamado confusamente mujer o lado femenino) hay un suplemento de



goce, el sujeto barrado ( $\$$ ) jamás lo va a completar. En sus palabras, señala “en lo que constituye el goce de la mujer en tanto el hombre no la ocupa por entero, y hasta diría que como tal no se ocupa de él en modo alguno” (Lacan, 2008, p. 106).

En cuanto a las salidas edípicas de “La mujer” (o seres inscritos del lado no-todo), Lacan (2008) señala dos: la clásica freudiana, es decir, la que va a buscar a quien ella atribuya tener el falo; y la de buscar del Otro lado (derecho de las fórmulas) ese significante de la falta de significante: el S(A) y que por lo demás no está en el Otro. Con esta salida, Lacan muestra que “La mujer” tiene una forma de gozar que la lógica fálica no puede registrar, una forma de gozar que está más allá del Edipo y que por lo mismo, es imposible de relacionarse con ella.

La única manera en que Lacan afirma que la “mujer” puede encontrarse con el “hombre” en su relación con el saber es cuando habita su lado fálico. En sus palabras,

“La mujer, dije, solo puede amar en el hombre el modo que tiene de encararse al saber con que alma. Pero para el saber en cuestión aquí, la pregunta parte de que hay algo, el goce, y de que no es posible decir si la mujer puede decir algo de él: si puede decir lo que de él sabe” (Lacan, 2008, p. 107).

Entonces “La mujer” podría relacionarse con el “hombre” en su relación con el saber, cuando habita su lado fálico. El asunto es que este saber siempre tiene que ver con el goce, y como del goce nada se sabe, finalmente no se pueden encontrar.

La ausencia de relación sexual, entonces, es tributaria de la existencia de un solo significante –el falo- para la sexuación, es decir, el proceso mediante el cual los sujetos devienen en tales a propósito de la inscripción de su goce. El falo, al ser uno solo y al delimitar el goce de los sujetos, dejándolos en falta, es quien no permite la relación sexual ni la complementariedad de los goces (sexos).

#### **4. El destrabe de los impasses que la teoría lacaniana permitió realizar del periodo anterior**

##### **4.1. Destrahe del impasse freudiano: Significación de la ausencia (diferencia). El aporte del falo (significante) en la castración**

Se puede decir entonces que la estructuración subjetiva para Lacan se realiza en torno al falo, es decir, que los sujetos se dividen en función de él. En ese sentido, la división del sujeto en función del falo será significada para Lacan como presencia o ausencia de falo, al igual que para Freud. En la ausencia de falo es donde el autor diferirá significativamente con Freud y esto, sostiene André (2002), debido a lo que la lógica del significante permite establecer respecto de ella.

En ese sentido, André (2002) sostiene que para Freud el complejo de castración en la niña, es decir, la constatación de su falta y la de la madre, la lleva a desarrollar un sentimiento de inferioridad y menosprecio hacia sí misma, pero también hacia su madre. Esto la hace envidiar lo que no se tiene y volverse hacia el padre con la esperanza de recibir lo que la madre no le puede dar. De esta manera, la feminidad en Freud queda atravesada por la insatisfacción y el análisis queda detenido (o terminado) ahí, en la envidia que constituye a toda feminidad.

De acuerdo a André (2002), la ausencia en Freud queda recubierta o “eufemizada” por la castración. En el caso de Lacan, la concepción de la ausencia será distinta a propósito de un giro en la concepción de la castración que la lógica del significante permite esclarecer, a saber:

“el agujero no debe ser considerado como previo al significante que viene a nombrarlo (y a fallar al hacerlo). El agujero no aparece como tal, sino por el significante que recorta los bordes y lo produce como su exterior. El significante, dicho de otra manera, hace más que significar, tiene también

como efecto rechazar; el falo no disimula el agujero, lo hace surgir como su más allá” (André, 2002, p. 31).

El aporte de Lacan es que va a señalar que esta ausencia o falta de falo es precisamente producida por el falo, ya que no existe fuera de él, sino que él mismo es el que delimita sus contornos y, al mismo tiempo, lo genera como su más allá. Esta concepción de la ausencia como producida por el significante fálico implica, según André (2002), una nueva clave de lectura del complejo de castración, que es el “momento” en que se constata la ausencia.

En ese sentido, la castración para Lacan no sería únicamente concebida como límite sino que también, gracias a la capacidad creadora del significante, como una apertura para ir más allá de ella, lo que quiere decir que Lacan concebirá más posibilidades de salir del Edipo que las otorgadas por Freud a los sujetos que se ubiquen de este lado, el de la falta de falo. De acuerdo a Cevasco (2006), por medio de la teorización del significante y la castración, Lacan da la oportunidad de que cada sujeto ubicado en este lado elija su modalidad de goce, es decir, lo dota de cierta singularidad.

De lo anteriormente expuesto se puede decir entonces que la introducción del significante en la dialéctica de la diferenciación sexual genera una apertura en los alcances de la castración para los sujetos que se ubican del lado de la ausencia de falo en el inconsciente, lo que finalmente, señala André (2002), llevará a que “el falo y la castración ya no se plantean como obstáculos para la feminidad, sino por el contrario como las condiciones de toda feminidad posible” (p. 31).

#### **4.2. Reafirmación de Freud en el impasse con sus sucesores: un significante, no dos**

En su retorno a Freud por medio del significante, Lacan retomó la discusión que dicho autor sostuvo –sin revolver- con sus sucesores en torno a lo femenino, a partir de la indiferenciación sexual que el autor señaló en sus publicaciones respecto del tema. En esta vuelta, el autor reafirma la postura de Freud -pero a través del reconocimiento inconsciente de un significante y no de un sexo- y descarta la de sus sucesores.

Efectivamente, en apoyo a la teorización freudiana, Lacan (1958) señala que niño y niña en un principio son indiferenciados, es decir, que originariamente existe un sexo -él dirá un significante (el falo)- desde donde se articula el deseo, más específicamente, el significante desde el que el deseo del sujeto se reconoce como tal, pero siempre significado erradamente, lo que le generará una falla respecto a su deseo natural.

Reafirma también que es mediante la castración que se producirá la diferenciación de los sujetos a partir de la posición que ocupe su deseo respecto de ella. La castración la representa, al igual que Freud, por el padre, pero en su caso, el padre como quien posee el falo y permite o prohíbe a la madre al infante.

Para Lacan (1958), al igual que Freud, la entrada del padre a la diada madre-hijo es fundamental, ya que inaugura una falta en la satisfacción del deseo del infante, es decir, lo deja incompleto respecto a su deseo. Esta frustración de colmar el deseo, el autor sostiene que es la condición que todo infante debe asumir para constituirse como sujeto propiamente tal y la llama Nombre del Padre.

La frustración del deseo vía Nombre del Padre responde a lo que el autor denominó dialéctica del deseo, es decir, que al intentar ser significado por el significante (en este caso el falo), el deseo siempre sufre una refracción ya que este nunca es completamente representativo de lo que pretende significar, lo cual simboliza el equívoco mismo del significante y, por lo tanto, del lenguaje.

Con esto señalado, se puede decir que Lacan refuerza la triada simbólica fundamental propuesta por Freud (madre-padre-infante) –agregándole un cuarto componente, el falo- y la dialéctica del deseo implicada en ella, ya que las considera basales en la constitución de todo sujeto. Por lo mismo, rechaza la idea

de Klein, Horney y Jones de postular una feminidad primitiva y la existencia de una diada madre-hijo, ya que señala que con ello se desconoce la determinación de la cultura en la constitución de todo sujeto deseante, representada por el padre y el falo en la dialéctica del deseo. Esto quiere decir que Lacan (1958) sostiene que los sujetos se hacen, o sea, son fabricados en el desfiladero edípico mediante su relación con el falo (el significante de la falta), mientras que Jones sostendría que las mujeres nacen, lo que quiere decir que habría un significante para ellas.

En ese sentido, en su primer momento Lacan (1958) afirma que descartar la intervención paterna en la constitución subjetiva implicaría descartar la castración, es decir, no introducir una falta, lo que daría paso a la producción de perturbaciones graves de la realidad, como lo son la psicosis y la perversión. Por esto, Lacan (1958) rechaza el cuestionamiento del Edipo como fundamental en la neurosis realizado por Jones (1927, 1933) y Klein (1928).

Respecto a las críticas que estos autores realizan a dicho complejo, al igual que Freud (1931), señala que el Edipo nada tiene que ver con la genitalización, sino con la asunción por parte del sujeto de su propio sexo, es decir, lo que hace a un sujeto asumir el tipo viril y a otro el tipo femenino siempre en torno a la frustración de su deseo.

Por último, Lacan (1958) termina de rebatir a Jones respecto a la feminidad natural que sostiene, ya que la asocia con una tendencia originaria a la recepción y con ello postula una complementariedad entre los sexos también primitiva, es decir, que de manera natural el hombre consideraría a una mujer como una criatura cuyos deseos de recibir es un placer conceder y colmar. En relación con esto, Lacan (1958) señala “hay que reconocer que como mínimo es paradójico plantear en el nivel donde nos encontramos una posición tan elaborada de las relaciones entre el hombre y la mujer” (p. 288). Por el contrario, como ya se señaló, el autor rechaza toda complementariedad al respecto por medio de su frase “no hay relación sexual”.

Lacan entonces reafirma la posición freudiana de la existencia de un solo significante que delimita el deseo, en función del que se constituye la

diferenciación sexual. Con esto, a su vez, refuerza la idea de una sexualidad masculina preedípica de la “niña” y descarta las posiciones de Klein, Horney y Jones respecto de una especificidad femenina primitiva.

El hecho de que Lacan refuerce la idea freudiana sobre la existencia de un solo significante en torno a la sexualidad y que este sea el fálico, conlleva a que sostenga, al igual que Freud, la falta de significante en la mujer para el inconsciente a propósito de su ausencia y que, por lo mismo, no pueda ser concebida “como un *ser* que estaría dado desde el inicio, sino como un *devenir*” (André, 2002, p. 27).

## **5. Lacan, simbolización y habilitación de la diferencia**

A modo de síntesis, se puede decir que el aporte de Lacan en la problemática de la diferencia sexual es clave, ya que esclarece los planteamientos de Freud respecto a la misma y realiza aperturas de los impasses del autor en dicha teorización (además de descartar las teorías esencialistas que le discutieron).

Respecto a los esclarecimientos, se puede decir que lo hizo principalmente mediante la incorporación de la teoría del significante y de los registros RSI, para explicar la trama acontecida en la sexuación, que se caracteriza por ser netamente simbólica y más allá de ella. Lo anterior, fundamentalmente para evitar las malinterpretaciones en que cayeron las formulaciones de Freud en torno a esta temática, debido al uso de términos anatómicos para describir un proceso que es Simbólico y Real, es decir, que está dentro de los códigos del lenguaje, y por lo tanto de la cultura, pero también más allá de ella.

En cuanto a las aperturas, por medio de las fórmulas de la sexuación, abrió la posibilidad de pensar la diferencia sexual fuera de la asimetría clásica, en la que la mujer –o el lado femenino- quedan devaluados. Esto lo hizo mediante la introducción del significante en la dialéctica psicoanalítica de la diferenciación

sexual, lo que significó un cambio de paradigma para comprender dicho proceso. Este cambio es posibilitado precisamente por la capacidad creadora del significante, es decir, ser él quien produce la ausencia marcada por la castración y no al revés. De forma que, a partir de ese momento la ausencia se puede concebir como una forma de existir del falo, como una de sus modalidades, pero al mismo tiempo una modalidad que va más allá de lo que él puede significar.

Lo anterior quiere decir que lo femenino, al no tener un significante que pueda nombrarlo, no-todo puede ser articulado ni aglutinado por lo simbólico, de manera que en su más allá, solo le queda devenir al modo de cada quien.

El hecho de que lo femenino pueda existir por fuera del significante fálico, como su más allá, a causa de que no tenga un significante propio, en definitiva, constituye una habilitación de la diferencia y un destrabe del impasse freudiano en torno a la misma, en cuya teoría la ausencia quedaba irremediamente unida a la envidia del pene, es decir, a una posición de inferioridad y de conjunto, ya que según André (2002), Freud estaría intentando postular que todos los sujetos de este lado desean lo mismo.

De modo que, la nueva concepción de lo femenino formulada por Lacan (2008, 2012), constituyó

“una solución al callejón sin salida al que Freud condujo la problemática de la feminidad al llevarla a la imposible satisfacción de la envidia del pene. Al fundamentar la posición femenina en una división que es más radical que la castración –puesto que la castración constituye una de sus dos ramas- Lacan logra franquear la roca que esta representaba al final de la doctrina freudiana, la cual la llevaba a la imposible satisfacción de la envidia del pene” (André, 2002, p. 222).

Dicho lo anterior, únicamente cabe agregar que sus planteamientos sobre la sexuación serán la fuente de nuevos desarrollos teóricos acerca de la feminidad, pero también de nuevas críticas hacia Freud que insisten en la posición devaluada

que su teorización deja a lo femenino respecto a lo masculino, señalándolos como falocéntricos.



### **CAPÍTULO 3: DESARROLLOS DE LA DIFERENCIA SEXUAL POST SEXUACIÓN, ¿VUELTA A LA ESENCIALIZACIÓN?**

La nueva formulación de Lacan de lo femenino, que se destaca por ser no-todo fálico y por lo mismo singular, permitió formular la diferencia sexual sin menoscabo y esto gracias al señalamiento del autor acerca de que lo Simbólico, el lenguaje, produce lo Real pero no lo alcanza, sino que está más allá de él, lo que llevado al ámbito de la sexuación se traduce en que lo femenino ya no se concibe más como un agujero que cubrir sino como un agujero que es creado por el significante fálico, quien delimita sus contornos y lo produce como su más allá.

Estos planteamientos ampliaron la perspectiva en la comprensión de lo femenino -o de lo no-todo fálico- para el mundo feminista de la época, lo que a su vez les permitió elaborar sus desarrollos a partir de esa nueva comprensión. En dichos desarrollos, se visibiliza la posición devaluada de lo femenino en la cultura, de manera que se reedita el cuestionamiento de la asimetría de la diferencia sexual.

De esta manera, se abordarán los planteamientos de Luce Irigaray, Hélène Cixous y Michèle Montrelay, algunas de las representantes del feminismo de la diferencia francés, que denunciaron que el lugar de lo femenino en la cultura patriarcal, representado en su análisis político por la mujer y su cuerpo, es el del Otro sexual devaluado.

Asimismo, Irigaray y Cixous, pero sobre todo la primera, acusaron al psicoanálisis freudiano de ser cómplice en la consagración de esta asimetría por reducir en sus postulados el deseo femenino a la lógica fálica, así como dar cuenta del mismo solo en dichos términos. Lo anterior mediante una compleja argumentación que daría cuenta de una interpretación confusa de la teoría freudiana de la diferencia sexual y de una contradicción en las nociones psicoanalíticas acerca de lo femenino de parte de dichas autoras.

Ahora bien, con el objetivo de abordar una respuesta contemporánea al cuestionamiento del psicoanálisis realizado principalmente por Irigaray, se hará

mención a Juliet Mitchell, quien enfrentó tanto estas críticas como las de tantas otras autoras al psicoanálisis freudiano de aquella época. En efecto, Mitchell señaló que en los planteamientos freudianos habría una descripción del sistema patriarcal y, por lo mismo, lo “específicamente” femenino, entendido como más allá de lo fálico, no se encuentra desarrollado.

Finalmente, con el objetivo de descentrar la lógica fálica de la cultura y del discurso y dar cabida al suplemento de goce propio de lo femenino postulado por Lacan (2008), las autoras proponen una serie de estrategias que, además de paradójicas, reducen lo femenino a mujer y lo masculino a hombre, corriendo nuevamente el riesgo de esencializar la diferencia sexual.

### **1. Concepción de lo femenino en el orden falocéntrico**

De acuerdo a lo señalado por Meler (2007), tanto Luce Irigaray, Hélène Cixous y Michèle Montrelay denuncian, por medio de sus elaboraciones, que en el orden simbólico lo femenino, representado por la mujer y su cuerpo, se encuentra censurado y que se privilegia, en cambio, la lógica del deseo masculino, motivo por el que lo llaman orden falocéntrico.

En ese sentido, Hélène Cixous y Catherine Clément (2001) sostienen que, si bien el falocentrismo ha sido el único orden producido y registrado en la historia, eso no significa que sea destino o natural. De esta manera, señalan que el falocentrismo responde a la lógica hegeliana en la que el sujeto, encarnado en su análisis por los hombres, va al otro para volver a sí mismo. En esa “ida” hacia el otro para volver a sí mismo, el sujeto busca apropiarse y aniquilar a su objeto, de manera que, en esta dialéctica, que es la que ha primado en la Historia, no hay reconocimiento ni lugar para el otro, el sujeto lo excluye.

De esta manera señalan que

“en la Historia, por supuesto, lo que se llama ‘otro’ es una alteridad que se establece (...) en una relación jerárquicamente organizada en la que lo mismo es lo que rige, nombra, define y asigna ‘su’ otro (...) La paradoja de la otredad es que, por supuesto, en ningún momento de la Historia se tolera o es posible como tal. El otro está ahí solo para ser reapropiado, recapturado y destruido como otro” (Cixous & Clément, 2001, p. 71).

Ese “otro” que está ahí para ser reapropiado por el sujeto y que, por lo tanto, no se reconoce como tal -ni como un igual- en la Historia, para las autoras, es la mujer, quien, en esta lógica, tiene la función de reconocer al hombre para reafirmarle su poder sobre ella. Señalan,

“en el esquema (Hegeliano) de reconocimiento, no hay lugar para el otro, para el otro igual, para una mujer completa y viva. Ella debe reconocer y volver a reconocer al compañero masculino, y en el tiempo que toma hacer esto, debe desaparecer, dejándolo para obtener ganancias imaginarias, para ganar la victoria imaginaria. La buena mujer, por lo tanto, es la que ‘resiste’ el tiempo suficiente para que él sienta tanto su poder sobre ella como su deseo (quiero decir, uno que ‘existe’), y no demasiado, para darle el placer de disfrutar, sin demasiados obstáculos, el retorno a sí mismo” (Cixous & Clément, 2001, pp. 79-80).

La idea de la mujer como el “otro” que no es reconocido como tal sino como quien le reconoce al hombre su poder en la dialéctica Hegeliana de la Historia, será compartida y abordada por Luce Irigaray haciendo uso de la tesis del estadio del espejo de Lacan. Por medio de ella, la autora señalará que la mujer, en el orden falocéntrico, se convierte en el espejo del hombre, lo que quiere decir que, luego de su castración, su existencia se regirá bajo la forma de una afirmación para el hombre y fuera de eso no habrá nada más para ella.

De este modo, Irigaray (2007) señala que

“La mujer no ha tenido todavía (un) lugar (...) Nunca encargada de ser esa otra parte de la que el sujeto continúa extrayendo sus reservas, sus recursos, sin reconocerles, reconocerla. La mujer sigue siendo esa nada del todo, ese todo de la nada en el que todavía cada uno viene a buscar algo con lo que realimentar la semejanza consigo con lo mismo (...) Y que se confunde ahora para él con la muralla de espejos, el sepulcro de reflejos, con el cual, en ausencia de imaginario, ella no sabe cómo articular su diferencia” (p. 208).

El hecho de que la mujer se constituya en el orden falocéntrico en un soporte complaciente para la actuación de los fantasmas del hombre implica, para las autoras aquí tratadas, que se someta a un deseo que no es el suyo. De manera que, pese a que hay un orden del ser de lo femenino que está asegurado más allá de su adjudicación, el orden falocéntrico la destina al no ser, censurando su deseo. El trabajo de la mujer al servicio de otro constituye, según Irigaray, la ineffectividad de su deseo específico. A este respecto, la autora señala

“lo que ‘ella’ padece, lo que ‘ella’ codicia, e incluso aquello con lo que ‘ella’ goza, sucede en otra escena en comparación con las representaciones codificadas (...) Convertida a un discurso que niega la especificidad de su placer, inscribiéndolo en huecograbado, en el reverso, en negativo, censurándolo incluso, con sus certificados fálicos” (Irigaray, 2007, p. 126).

La negación de la especificidad de su placer por encontrarse al servicio de lo masculino, de acuerdo a Irigaray (2007) y Cixous y Clément (2001), implica que la mujer no tenga conciencia de sí, de su yo, de su deseo, ni de su goce, situándose de esta manera como producto de consumo u objeto de deseo en interés del sujeto masculino. Lo anterior derivaría, de acuerdo a las autoras, en que la mujer no tenga protagonismo en la Historia. En palabras de Irigaray (2007),

“La mujer no tiene mirada ni discurso de su especularización específica que le permita identificarse consigo (como) misma –volver a sí- ni desprenderse de su dominio inmediato en un proceso especular natural: salir de sí. En este sentido la mujer no asume un lugar activo en el devenir de la Historia, porque ella es la opacidad todavía indiferenciada de la materia sensible, reserva (de) sustancia para el relevo del sí mismo” (p. 204).

Tanto Montrelay (1977) como Cixous y Clément (2001), teorizan sobre los motivos que esta dominación masculina tendría a su base. Entre ellos, Montrelay señala que la censura que el hombre hace sobre la mujer –y su goce- es señal de su frustración histórica hacia ella, ya que nunca ha podido ni podrá reprimirla toda, someterla a la castración toda. Asimismo, sostiene que dicha censura se debe a que el sexo femenino da testimonio de la castración simbólica, es decir, lo acerca a su verdad. Señala,

“El hombre está aterrorizado por la amenaza que la feminidad representa para ‘su’ represión. Para tranquilizarlo, para convencerlo, la mujer siempre avanza más y más en su propio camino: se explica, quiere decir la verdad, sin comprender que su discurso será inadmisibile. Porque el hecho mismo de decirlo todo, es decir, de aprobar la ley de represión, contamina, hace que la verdad más preciosa sea sospechosa, odiosa y condenable. De ahí la censura masculina (...) de imponer el abandono (...) del goce” (Montrelay, 1977, p. 73).

De acuerdo a lo expuesto por Montrelay, se podría decir que la dominación masculina tendría relación con las significaciones que lo femenino representaría para lo masculino, específicamente en lo que lo femenino reeditaría de su castración. En relación con lo anterior, Cixous y Clément (2001) postulan que la economía del retorno, la ley de reapropiación para sí mismo, propiamente masculina, se erigiría a partir del miedo típicamente masculino: el miedo a la

expropiación, a la separación, a perder el atributo, en otras palabras, al miedo que les genera la amenaza de castración.

En ese sentido, el poco espacio para el deseo y goce femenino que existe en la sociedad se debería, según las autoras, al miedo que la limitada “energía” masculina le tiene a la desbordante e inquieta “energía” femenina, en el sentido de que la primera no pueda controlar a la segunda, constituyéndose esta en la posibilidad amenazadora de salvajismo. Señalan,

“La energía masculina, con sus reservas limitadas de petróleo, se cuestiona a sí misma. Mientras que el hecho de que la energía femenina tenga vastos recursos no está exento de consecuencias -todavía muy raramente analizadas- para el intercambio en general, para la vida amorosa y para el destino creado por el deseo de la mujer. Exasperante: tiene miedo de que ella ‘vaya demasiado lejos’” (Cixous & Clément, 2001, p. 91).

De acuerdo a lo anterior, se puede decir que Cixous, Montrelay e Irigaray critican el orden de naturalización otorgado a la mujer en el orden falocéntrico, en el que se privilegian los ideales y valores fálicos, sosteniendo por el contrario que todo lo que se le atribuye como naturaleza es un espejo del hombre, es decir, que ha estado relegada a nutrirlo, y con ello se ha exiliado de sí misma. La violencia de la economía masculina estaría, según Cixous y Clément (2001), en la reafirmación de la primacía fálica, es decir, en la valorización de uno de los términos de la relación, lo que haría que la diferencia sexual sea jerárquica, mientras que para Irigaray (2007), se plantearía una indiferencia sexual.

Al sostener este argumento, González-Barrientos (2018), señala que las autoras del feminismo de la diferencia aquí abordadas pusieron su énfasis en desnaturalizar y visibilizar el lugar de la mujer “en tanto Otro devaluado, Otro de la cultura y del discurso” (p. 3), tomando como insumo para ello la teorización sobre la sexuación lacaniana. De acuerdo a la autora, dicha labor ha tenido y tiene gran valor y relevancia en la teoría y práctica feminista, señalando que desde entonces

“el feminismo como teoría crítica y práctica política se asienta en la cultura como la lucha por la emancipación sexual y la igualdad de derechos y oportunidades entre los sexos, donde la cuestión del cuerpo sexuado y sus avatares forman parte de la misma lucha” (González-Barrientos, 2018, p. 1).

Cabe mencionar que la teorización y denuncia efectuada por las autoras del feminismo de la diferencia sobre la relación asimétrica entre los sexos en la cultura patriarcal, vino acompañada de diversas propuestas o estrategias políticas que apuntaron a hacer emerger lo más allá de lo fálico de la mujer. Asimismo, pese a servirse del psicoanálisis para la comprensión de la diferencia sexual y efectuar su denuncia sobre la misma, este no estuvo exento de críticas que apuntaron a su injerencia en la perpetuación del orden sexual acusado.

## **2. Crítica al psicoanálisis**

En la denuncia realizada por las autoras del feminismo de la diferencia en torno al lugar de lo femenino como Otro devaluado en la cultura, el psicoanálisis, sobre todo el freudiano, señala González-Barrientos (2018), no salió libre de culpas. La principal crítica fue realizada desde el interior de sus filas por Luce Irigaray y desde el “exterior” de ellas por Hélène Cixous, por considerarlo falocéntrico, es decir, abogar por la primacía de lo fálico en desmedro de lo femenino mediante su concepto de castración.

Sin embargo, cabe señalar que en el desarrollo de esta crítica las autoras, específicamente Irigaray, evidencian una contradicción no menor en su concepción de lo femenino, ya que, por un lado, le reconocen su castración, de hecho, desde ahí despliegan su crítica al psicoanálisis freudiano, pero por el otro, le confieren un carácter preedípico al señalarle un deseo de origen y una libido propia. Todo esto será desarrollado, en el caso de Cixous, en su obra “La Jeune

Née” (La mujer recién nacida) del año 1975 -con la colaboración de Catherine Clément-, mientras que, en el caso de Irigaray, en su tesis doctoral “Espéculo de la otra mujer” del año 1974.

En relación al carácter falocentrista del psicoanálisis freudiano, Irigaray señalará que

“los conceptos principales del psicoanálisis, su teoría, no habrán dado cuenta del deseo de la mujer, incluso en lo que atañe a ‘su’ castración. Puesto que sus modalidades son demasiado exclusivamente tributarias de la historia y de la historización de la (llamada) sexualidad masculina. Proceso del devenir de la conciencia en el que la mujer sigue siendo el lugar de inscripción de las represiones” (Irigaray, 2007, p. 46).

La autora critica entonces la prevalencia de lo masculino en la teorización psicoanalítica freudiana por sobre lo específicamente femenino, que por lo demás queda relegado al lugar de la represión y por eso mismo critica, de la mano de Cixous y Clément (2001), que dicha teorización no dé cuenta del deseo de la mujer. Esta “tendencia” falocéntrica se evidencia, según las autoras, en la economía de la representación con la que Freud está comprometido y que no cuestiona, lo que lo lleva a representarse el devenir de la niña –y de la mujer- en términos de carencia. De esta manera, Irigaray (2007) señala

“En todo caso, en esta economía, aún dominante, de la representación, que Freud no puso lo bastante en cuestión. Pues este, en la medida en que seguía comprometido aún con un determinado logos y, por ende, con una determinada economía de la presencia, no podrá representarse el devenir de la niña como mujer más que en términos de *carencia de, ausencia de, falta de, etc.*” (p. 33).



Según Irigaray, el hecho de que Freud se represente a la niña como carente conlleva a que a la misma no le quede más remedio que someterse a la lógica fálica, al deseo de lo masculino, pero mediante una compleja argumentación. Señala que la niña

“entregada al *vacío*, a la *carencia* de toda representación (...) de su deseo (de) origen, el cual pasará, a partir de entonces, por el deseo-discurso-ley del deseo del hombre (...) Esa operación (...) constituye (...) un exilio, una extradición, una expatriación, fuera de esa (su) economía deseante (...) Así, pues, para la mujer no habría representación posible *de historia de la economía de su libido*” (Irigaray, 2007, p. 34).

De acuerdo a lo anterior, lo que en esta parte de la crítica de Irigaray se estaría dejando entrever es una concepción de lo femenino que afirma su existencia preedípica, lo que llama mucho la atención porque es psicoanalista y discípula lacaniana y por lo mismo no desconoce la castración en la mujer. De hecho, sostiene, “no se trata de decir que la cuestión de la castración no se plantea para la mujer, sino que tal vez remita en primer lugar a la del padre (...) a su miedo, su rechazo, su repudio de *otro sexo*” (Irigaray, 2007, p. 46).

Y en otro lugar de su obra señala,

“La ‘castración’ para la mujer consistiría en no tener nada que enseñar, en *no tener nada*. En no tener nada de pene, en ver que ella (no) tiene nada. Nada que sea lo *mismo* que el hombre. Y por lo tanto *nada de sexo* que se muestre de una *forma* susceptible de fundar su realidad, de re-producir su verdad (...) a menos que se someta a la ‘envidia del pene’” (Irigaray, 2007, p. 39).

De lo anteriormente expuesto, se desprende que la autora concibe lo femenino como originario y al mismo tiempo reconoce su castración, es decir, su “constitución”, lo que se considera una contradicción no menor, ya que por un lado estaría reeditando el error de los post-freudianos que, por postular una feminidad prístina, le quitan la condición de sujeto a la mujer, y por el otro, reconoce su castración y, por lo tanto, la significa como sujeto.

Pese a esta importante contradicción, es necesario aclarar que cuando Irigaray sostiene que la mujer es el espéculo del hombre está del lado de su pensamiento que reconoce su castración, ya que refiere precisamente que, luego de ella, su deseo queda reducido a la envidia del pene y que solo en base a este sentimiento se constituiría como sujeto, que es lo principal que critica a la teoría freudiana. Señala,

“‘la envidia del pene’ representaría, sería el único representante oficial del deseo de la mujer de acceder como sujeto al intercambio, simbólico, de salir de su condición de simple ‘mercancía’. Así, pues, habrá que pasar por el tratamiento de esa ‘envidia’ para sublimarla. Lo que, en este caso, significa: pagar el precio de una represión de apetito sexual para tener acceso al discurso que niega a la mujer todo derecho al mercado de los intercambios” (Irigaray, 2007, p. 47).

El hecho de que la castración de la mujer signifique inscribirla en la ley del mismo deseo, del deseo de lo mismo, llevará a la autora a formular una dura crítica a la castración, señalando que esta “no habrá sido más que una (de)negación del otro, de la diferencia sexual” (Irigaray, 2007, p. 213), es decir, de lo femenino. Estos señalamientos le costarán caro, ya que ese mismo año la autora, relata González-Barrientos (2018), fue suspendida de su docencia en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Vincennes (donde ejercía desde la creación de dicha Universidad) por una comisión de tres miembros

designados por Lacan, quienes sin ninguna explicación resuelven que su proyecto docente “no había podido ser aceptado”.

Por lo tanto, se puede decir que la crítica que Luce Irigaray –y también Cixous- realiza al psicoanálisis freudiano es al concepto de castración, para el que la ausencia de representación inconsciente deja al sujeto femenino entrampado en la lógica fálica respecto a la satisfacción de su deseo y sometido de modo unívoco al deseo, el discurso y a la ley sexuales del hombre vía espéculo, lo que la llevaría a denunciar y concebir al psicoanálisis freudiano como reproductor y contribuidor de la perpetuación del orden falocéntrico.

De acuerdo a lo anterior, se puede decir que Irigaray y Cixous, conciben la conformación de un sujeto femenino en tal -que asocian con la mujer-, lo que significa que habilitan la castración en él, pese a que critiquen que esta sea una limitante para quienes la encarnan. Sin embargo, al atribuirle un deseo de origen y una libido propia dejan ver una contradicción en su concepción en torno a ello, ya que por un lado significan, en este caso, a la mujer como sujeto, pero por el otro, al concebir una feminidad originaria, preedípica, le quitan dicha condición.

## **2.1. El aporte de Mitchell ante las críticas al psicoanálisis freudiano**

Ante las innumerables críticas que recibió el psicoanálisis freudiano por biologicista y falocéntrico, entre las que se encuentran las de Irigaray y Cixous, importante es la interpretación del mismo que realizó la entonces feminista y socialista inglesa Juliet Mitchell en su obra “Psicoanálisis y Feminismo” de 1974. En ella, la autora fue enfática en señalar que

“el psicoanálisis no tiene nada que ver con la biología, salvo en el sentido de que nuestra vida psíquica también refleja –de manera transformada- lo que la cultura ya ha hecho con nuestras necesidades y constituciones biológicas. Freud estaba interesado en esta *transformación*” (Mitchell, 1982, p. 405).

La autora aclara que el psicoanálisis freudiano no está enfocado en la biología, sino que se preocupa por la transformación que realiza la cultura de las necesidades y constituciones biológicas humanas que se reflejan en la vida psíquica. De esta manera, según la autora, el psicoanálisis sería una ciencia interesada en la “transmisión de la humanidad y la herencia de sus leyes sociales (culturales)” (Mitchell, 1983, p. 407), es decir, en el inconsciente. Al respecto sostiene que,

“en el inconsciente de cada hombre reposan todas las ‘ideas’ de la humanidad con respecto a su historia (...), [de modo que] la comprensión de las leyes del inconsciente significa (...) un comienzo de la comprensión de la forma en que funciona la ideología, cómo adquirimos y vivimos las ideas y leyes dentro de las cuales debemos existir” (Mitchell, 1982, p. 407).

De acuerdo a lo señalado hasta aquí por la autora, se puede decir entonces que el psicoanálisis freudiano estaría interesado en la transmisión y adquisición de la cultura y de sus leyes, y en ese sentido, “el análisis freudiano de la psicología de la mujer (...) ocurre en un análisis del patriarcado” (Mitchell, 1982, p. 407). De manera que sus teorías al respecto “nos ofrecen una explicación de la psicología de la mujer inferiorizada y ‘alternativa’ (el segundo sexo) bajo el patriarcado” (Mitchell, 1982, p. 407).

Mitchell señala entonces que el psicoanálisis freudiano otorga una explicación, más bien una descripción, de la posición de la psicología de la mujer en el patriarcado y debido a que en dicho orden existe una asimetría en la formación cultural de hombres y mujeres, en su teoría, ella quedaría inferiorizada.

De esta manera, se desprende que para la autora el sometimiento de la mujer a lo masculino no es un puro sesgo de Freud, sino el modo de operación de la cultura y, por lo tanto, del inconsciente, que reprime la feminidad para ambos sexos. A este respecto señala,

“ambos [niño y niña], a medida que aprenden a hablar y a vivir en el interior de la sociedad, desean ocupar el lugar del padre y *únicamente al niño se le permitirá hacerlo algún día*. Aún más, ambos sexos nacen en el deseo de la madre (...) También en este caso, *únicamente el niño puede reconocerse plenamente en el deseo de su madre*. De este modo, *ambos sexos repudian las implicaciones de la feminidad*. En consecuencia, la feminidad es, en parte, una condición reprimida que sólo puede adquirirse secundariamente en forma distorsionada. En virtud de que es reprimida, la feminidad es muy difícil de comprender, tanto con la investigación psicoanalítica como sin ella” (Mitchell, 1982, p. 408).

Sintetizando, se puede decir que el carácter descriptivo que Juliet Mitchell le otorga al psicoanálisis freudiano de la cultura patriarcal, que reprime lo femenino, constituye una interpretación del mismo que permitiría rescatarlo de las cuantiosas críticas a la que fue sometido, tanto en la primera como en la segunda ola, representadas estas últimas aquí por las efectuadas por Irigaray y Cixous.

### **3. Estrategias para hacer emerger lo femenino**

Las feministas de la diferencia rescataron de la teorización lacaniana en torno a lo femenino que su relación con el objeto no esté del todo gobernada por la castración, sino que hay algo que escapa a ella, erigiéndose en su más allá. En ese sentido, además de realizar un análisis sociopolítico en el que denunciaron y visibilizaron claramente las relaciones asimétricas de poder que subyacen a la construcción de la mujer como lo Otro de la posición dominante (falocéntrica), propusieron diversas estrategias que tienen por objetivo hacer emerger lo femenino, para lograr instalar lo que Irigaray llamó una “ética de la diferencia sexual donde los sexos puedan convivir desde sus diferencias” (González-

Barrientos, 2018, p. 4). Por aducir en su mayoría a mujeres y utilizar la indumentaria del mismo orden que pretenden remover, se considera que dichas propuestas tienen un potencial esencializador y carácter paradójico, respectivamente.

Asimismo, cabe señalar que pese a tener igual objetivo, el alcance del mismo hizo surgir posturas disímiles entre las autoras, ya que, por un lado, para Irigaray y Cixous la emergencia de lo femenino crearía un “nuevo lenguaje”, mientras que para Montrelay su emergencia solo permitiría inscribirlo en lo simbólico.

Las propuestas surgidas desde las autoras del feminismo de la diferencia francés para subvertir (Montrelay) o cambiar (Irigaray y Cixous) el orden establecido, pusieron el énfasis en la promoción de nuevas relaciones entre mujeres, así como en el desarrollo de una “escritura femenina”. En el caso de las primeras, destacan las propuestas de Luce Irigaray, mientras que Hélène Cixous es reconocida como la principal referente de la escritura femenina, pese a que todas las autoras trabajadas aquí la consideraron dentro de sus planteamientos como instrumento para enfrentar al patriarcado y, en algunos casos, derribarlo.

A este respecto, cabe señalar que ante la impotencia de la dominación simbólica para traducir “lo que se fuerza, se clama, y se suspende, estafado, en las trayectorias crípticas del sufrimiento–latencia histórico” (Irigaray, 2007, p. 127), Irigaray (2007) sostiene que es necesario realizar una desconcertación del lenguaje, es decir,

“Poner todo sentido patas arriba, lo de detrás delante y la cabeza a los pies. Convulsionarlo radicalmente, trasladarlo, reimportar las crisis que su ‘cuerpo’ [el de la histérica] sufre en su impotencia para decir lo que le agita. Insistir también y deliberadamente sobre los blancos del discurso que recuerdan los lugares de su exclusión, espaciamentos que aseguran la cohesión de su plasticidad silenciosa, la articulación, la expansión coherente de las formas establecidas” (p. 127).

Y continúa,

“Reinscribirlas como desviaciones, de otra manera y en otro lugar respecto a aquel en el que se las aguarda, como elipses y eclipses que deconstruyen las rejillas lógicas del lector-escribano, conducen al desvarío a su razón, trastornan su visión hasta provocarle, al menos, una diplopía incurable. Desquiciar la sintaxis, suspendiendo su orden siempre teleológico, mediante rupturas en sus hilos, cortes de corriente averías de los interruptores, inversiones de acoplamiento, modificaciones de continuidad, de alternancia, de frecuencia, de intensidad” (p. 127).

La revuelta simbólica o redoblamiento hasta la exasperación del error que la autora considera necesaria hacer, por medio de la desconcertación del lenguaje, la sugiere aunque con ella no se entienda nada porque “nunca se ha entendido nada” (Irigaray, 2007, p. 128) y hasta que

“la oreja se acostumbre a otra música, hasta que la voz comience de nuevo a cantar, hasta que la misma mirada deje de quedarse con los ojos como platos ante los signos únicos de su autorrepresentación, hasta que la (re)producción deje volver siempre a lo(s) mismo(s) y en las mismas formas” (Irigaray, 2007, p. 128).

La apuesta de la autora tendría el objetivo “de romper (con) un determinado modo de especula(riza)ción” (Irigaray, 2007, p. 129). En palabras de Meler (2007), se trataría de atravesar el espejo, pero eso no significa ni implica, de acuerdo a Irigaray, que se deba renunciar a todo espejo, “ni sustraerse al análisis de la influencia del *plan/plano* de la representación que torna afásico, y más en general atónico, el deseo femenino salvo en sus mascaradas y reivindicaciones falomorfas” (Irigaray, 2007, p. 129).

Si bien la autora afirma que no dejará de analizar la influencia de la especularización de la mujer en el orden simbólico imperante, de todas formas, sostiene que el camino para superarla es este atravesamiento del espejo. Según Irigaray, atravesar el espejo se trataría -y aquí su apuesta- de encontrar una multiplicidad de dimensiones femeninas más allá de la única atribuida en el orden falocéntrico: ser espéculo del hombre. Su esperanza estaría entonces en que “tal vez más allá de esa superficie especular, que soporta el discurso, se anuncia no el vacío de la nada, sino el deslumbramiento de una espeleología de innumerables facetas” (Irigaray, 2007, p. 129).

Se puede decir entonces que la posición de la autora para hacer emerger lo femenino y por lo tanto descentrar el falocentrismo, siguiendo a Sellers (1991), sería la de quebrar el orden establecido, lo que implicaría introducir “otros” significantes, signos y significados que permitan crear “otro” orden simbólico, “otra” gramática, “otra” sintaxis, de manera de abrir la posibilidad de existencia de infinitud de asociaciones y no una rigidez de ellas, como lo representa el rol especular al que ha sido sometida la mujer que tanto ella, como Cixous, Montrelay y tantas otras denuncian.

Muy en relación con la propuesta de Irigaray para romper con la jerarquía de la diferencia sexual, es decir, con el orden falocéntrico, se sitúa la de Cixous y Clément (2001). Ellas sostienen que una transformación radical en los comportamientos, mentalidades, roles y economía política, así como en todas las estructuras de reproducción ideológica generaría,

“una liberación de la sexualidad, es decir, una transformación de la relación de cada uno con su cuerpo (y con el otro cuerpo). Entonces ‘feminidad’ y ‘masculinidad’ inscribirían de manera muy diferente sus efectos de diferencia, su economía, su relación con el gasto, con la falta, con el regalo. Lo que hoy parece ser ‘femenino’ o ‘masculino’ ya no equivaldría a lo mismo. La lógica común de la diferencia ya no se organizaría con la oposición que sigue



siendo dominante. La diferencia sería un montón de nuevas diferencias” (p. 83).

De lo anteriormente expuesto, se desprende que Cixous, al igual que Irigaray, aboga por una transformación radical ideológica, y por lo tanto, simbólica para generar una apertura de –y a- la diferencia, es decir, “permitir” y “asumir” esta infinitud de formas de desear y de gozar que representa lo femenino.

A este respecto, cabe mencionar que, si bien las autoras proponen esta transformación estructural, al mismo tiempo reconocen que no es “ni simple ni fácil” describir e imaginar qué pasará luego de ella desde el orden actual, ya que, de acuerdo a Irigaray (1977), el nuevo orden necesariamente estará compuesto de elementos diferentes a los que permiten las estructuras existentes.

Por su parte, Cixous y Clément (2001), aducen que la dificultad en dar cuenta de este nuevo orden estaría en que la historia nunca ha producido ni registrado nada más que el falocentrismo, que ha atrapado y ubicado rígidamente a estructuras vivas “dentro de los límites histórico-culturales tan mezclados con la escena de la Historia que durante mucho tiempo ha sido imposible (y todavía es muy difícil) pensar o incluso imaginar un ‘otro lugar’” (p. 83).

Ciertamente, existiría una dificultad de imaginar una forma “otra” de relacionarse desde el orden actual, pero esto no quiere decir, de acuerdo a las autoras, que no se pueda avanzar hacia ella, porque el hecho de que siempre haya existido el falocentrismo “no significa que esta forma sea destino o natural” (Cixous & Clément, 2001, p. 83).

De esta manera, Irigaray y Cixous aventuran métodos o estrategias para avanzar hacia una “otra” cultura -más diversa- entre los que destacan los que ponen énfasis en el intercambio entre mujeres y en una escritura femenina. Los primeros fueron más desarrollados por Luce Irigaray y la segunda por el feminismo de la diferencia en general, sin embargo, su principal exponente es Hélène Cixous. Por su parte, Montrelay también aboga por una escritura femenina como

instrumento para la emergencia de lo femenino, pero con el propósito de inscribirlo dentro del orden actual y no para crear “otro”.

Debido a que las mujeres han sido las principales oprimidas en el orden simbólico actual y a “la apertura, la multiplicidad y la fluidez de su sexo” (Sellers, 1991, p.117), Irigaray (2009) sostiene que el intercambio entre mujeres sería una práctica que permitiría emerger lo femenino, ya que asume que lo que las mujeres “se atreven” -hacer o decir- cuando están entre ellas es distinto a lo que hacen o dicen en otros espacios.

De esta manera, según González-Barrientos y Napolitano (2015), algunas de las prácticas entre mujeres que la autora propone son el “affidamento”, la mimesis y los grupos de autoconciencia. El “affidamento”, señala Posada (2005), es una estrategia de comunicación entre mujeres “jóvenes” y “viejas” que tiene por objetivo darse mutua seguridad acerca de la capacidad que tienen de determinar por ellas mismas sus vidas, es decir, sería algo así como una alianza comunicativa para potenciarse en su enfrentamiento con el mundo.

Por su parte, de acuerdo a Kozel (1996), la mimesis “es una poderosa herramienta disponible para que las mujeres subviertan el orden social tal como está definido y preservado actualmente por las estructuras patriarcales” (p. 116). Según la autora, consiste en mostrarse, en un juego de roles, los estereotipos sexuales que les adjudican los hombres, donde una representa el código y discurso masculino y la otra a la mujer. En ese sentido, es una estrategia orientada a “revisar, reaprehender y reposeer la posición del sujeto mujer, tomando distancia de la Mujer instalada por el fallogocentrismo” (González-Barrientos, 2018, p. 8).

Respecto a la mimesis, Irigaray (2009) señala

“Jugar con mimesis es, por lo tanto, para una mujer, tratar de recuperar el lugar de su explotación por el discurso, sin permitirse ser simplemente reducida a eso. Significa volver a presentarse (...) ideas sobre sí misma, que están elaboradas en/por una lógica masculina, para hacer ‘visible’, por un

efecto de repetición lúdica, lo que se suponía que debía permanecer invisible (...) También significa 'desvelar' el hecho de que, si las mujeres son tan buenas mímicas, es porque no se reabsorben simplemente en esta función. Ellas también permanecen en otro lugar" (p. 76).

Finalmente, los grupos de autoconciencia, según Rivera (2005), si bien existían desde la década de los sesenta, los desarrollos teóricos de Irigaray en torno a la diferencia sexual los potenciaron. De acuerdo a Rivera (2005), estos eran pequeños grupos de mujeres que se reunían para hablar de sí mismas, de su ser mujeres y hablando de ellas, interpretaban el mundo.

Es importante destacar que, si bien Irigaray promueve este tipo de prácticas entre mujeres para que ellas mismas "creen un lenguaje en el que puedan expresar sus ideas y sus opiniones" (Sellers, 1991, p. 118), porque son ellas las principales afectadas en el orden simbólico, no desconoce que los hombres, pese a tener el poder, también han sido afectados por esta dominación y, por lo mismo, nada saben de lo masculino. Señala

"Mientras los hombres digan que lo dicen todo y lo definan todo, ¿cómo puede alguien saber cuál puede ser el lenguaje del sexo masculino? Mientras la lógica del discurso se base en la indiferencia sexual, en la sumisión de un sexo al otro, ¿cómo puede saberse algo sobre lo 'masculino'?" (Irigaray, 2009, p. 128).

Por su parte, Cixous también comparte esta apreciación de Irigaray, señalando que "el falocentrismo es el enemigo. De todos. La pérdida de los hombres en el falocentrismo es diferente pero tan grave como la de las mujeres" (Cixous & Clément, 2001, p. 83). De modo que, así como es tan importante implementar estrategias para que las mujeres hagan emerger lo femenino, sería igual de importante para los hombres la generación de estrategias que hiciesen emerger lo femenino en/de sí mismos.

Por otra parte, las autoras del feminismo de la diferencia también apuestan por la escritura como un medio para la emergencia de lo femenino en la cultura y esto porque la consideran, siguiendo a Cixous y Clément (2001), como el lugar que no está obligado a reproducir el sistema, que puede escapar de la repetición infernal, como otro lugar donde se sueña y se inventan nuevos mundos. En ese sentido, la escritura sería el lugar que puede estar “libre de la ley, libre de moderación, excede la autoridad fálica, y donde la subjetividad que inscribe sus efectos se vuelve femenina” (Cixous & Clément, 2001, p. 86).

De acuerdo a lo anterior, la escritura sería el lugar que puede escapar de lo simbólico y por lo mismo, Cixous y Clément la consideran femenina. Sin embargo, para que efectivamente se vuelva femenina, tanto Irigaray como Cixous sostienen que es necesario que el escritor/a escape de cualquier intento de fijar un significado a un texto, de establecer una sola verdad o punto de vista para abrirse, en cambio, a la expresión de la dispersión y multiplicidad de significados propios del lenguaje. Asimismo, señalan que es necesario poner atención y atravesar los blancos del discurso, –los “entre-dichos”–, paradojas, los espacios entre significantes, ya que son estas zonas de sinsentido los que escapan a la clasificación y, por lo tanto, a las estructuras y pretensiones de dominio del sistema simbólico.

Por considerar a la escritura femenina como el lugar que puede escapar de la Ley, así como visibilizar la censura que aqueja a lo femenino en la cultura, es que las autoras invitan a la mujer a escribir, ya que sostienen que por medio de la escritura “la mujer debe escribir su cuerpo, inventar la lengua sin trabas que revienten particiones, clases y retóricas, órdenes y códigos, inundar, atravesar, ir más allá del discurso con sus últimas reservas” (Cixous & Clément, 2001, pp. 94-95). En definitiva, sostienen que por medio de la escritura la mujer debe “hacer explotar la Ley” (Cixous & Clément, 2001, p. 95), permitiendo así emerger lo femenino.

Intentando seguir a las autoras, la escritura sería entonces una herramienta que puede ser usada para un nuevo lenguaje –un nuevo simbólico- y por lo tanto,

descentrar lo fálico y hacer emerger lo femenino mediante el rescate de los “entredichos”, sinsentidos y la fluidez propios del lenguaje. Se desprende que la propuesta sería utilizar los insumos simbólicos de este orden para crear “otro” -del que nada se puede decir- donde sea lo femenino lo que prime. Complejo planteamiento, sobre todo por el propósito de crear “otro” orden, lo que no equivaldría a descentrar lo fálico sino a invertir la dominación.

Así y todo, por las posibilidades que abre la escritura es que las autoras instarían a las mujeres a escribir, con el objetivo de que reclamen, a través de ella, la experiencia vivida que lo simbólico (masculino) busca impedir. En ese sentido, se puede decir que la escritura sería concebida como una estrategia política y por lo mismo Cixous y Clément (2001) aclaran su intención:

“no se trata de apropiarse de sus instrumentos, sus conceptos, sus lugares para sí misma o de desearse en su posición de dominio [masculino]. El hecho de que sepamos que existe un peligro de identificación no significa que debemos ceder (...) No tomar posesión para internalizar o manipular, sino para disparar y aplastar las paredes (...) [Se trataría de] robar al lenguaje para hacerlo volar” (p. 96).

De esta manera, se entiende que la transformación del lenguaje por medio de la escritura femenina tendría como fin algo así como generar un “femicentrismo”. En palabras de Cixous y Clément (2001), su propósito sería servirse del lenguaje para “explotarlo, volcarlo, agarrarlo, hacerlo suyo, tomarlo, llevarlo a la boca de su mujer, morderse la lengua con los dientes de su mujer, inventar su propia lengua para entrar” (p. 95).

El hecho que de este lenguaje pueda emerger “otro” resulta -a lo menos- paradójico, porque como dice Irigaray, ese nuevo lenguaje estaría compuesto por otros elementos que no se pueden imaginar en el orden existente. Asimismo, resulta complejo que, pese a concebir a la feminidad por fuera de este orden simbólico, las autoras deseen inscribirla en “otro”, ya que por un lado se generaría

algo así como una inversión de la dominación, lo femenino por sobre lo masculino -contraviniendo con esto Irigaray sus propios planteamientos sobre la ética de la diferencia sexual-, y por el otro, se estaría inevitablemente promoviendo la generación de un conjunto allí donde, de acuerdo a Lacan, no lo hay. Con esto se reeditaría, aunque en otros términos, la esencialización de la diferencia del primer periodo.

De modo que, si es posible decir algo de “esa” feminidad, es que no se correspondería con la feminidad planteada por el psicoanálisis lacaniano ni tampoco por el freudiano, ya que se estaría pasando por alto la castración y postulando una “feminidad prístina” (Tubert, 2001, p. 102), al igual que en el primer periodo.

Por esta razón, es importante el aporte que realiza Montrelay (1977), quien también señala la escritura femenina como un mecanismo por el cual puede surgir lo femenino, así como que las mujeres son las más apropiadas para escribir, ya que son ellas y sus cuerpos los que han sido más reprimidos y negados por el patriarcado. Sin embargo, no está de acuerdo con Irigaray y Cixous cuando sostienen que mediante la escritura femenina se pueda acceder a “otro” orden simbólico, sino que solo sería posible deconstruir el que ya existe. Esto debido a que, de acuerdo a Lacan, el lenguaje es el que constituye a los seres hablantes en tales, de manera que no se puede prescindir de él, porque sin él no habría sujeto.

De esta manera, Montrelay postula que para descentrar el falocentrismo y hacer emerger lo femenino, lo que hay que hacer es inscribir lo femenino dentro del lenguaje y esto por medio de la escritura femenina. Señala, al igual que Cixous e Irigaray, que lo femenino de la escritura está en el movimiento fluido que puede tener la misma, dando paso a una dispersión y multiplicidad de significados y no una rigidez de ellos.

Al igual que Irigaray y Cixous, Montrelay señala que para hacer emerger lo femenino dentro del lenguaje es necesario poner atención y atravesar los blancos del discurso, –los “entre-dichos”-, paradojas, los espacios entre significantes, ya

que son estos los que escapan a la clasificación y estructuración simbólica, convirtiéndose en su más allá.

De acuerdo a lo anterior, se puede decir que la transformación cultural que promueven las autoras abordadas mediante instrumentos como los propuestos en las nuevas relaciones entre mujeres y la escritura femenina, se considera fundamental para la emergencia de lo femenino en la cultura. Sin embargo, resulta elemental señalar que aspirar a una transformación cultural no es lo mismo, bajo ningún punto de vista, que aspirar a una cultura “otra”, como lo sugirieran Irigaray y Cixous, ya que ello implicaría invertir la dominación y, en definitiva, no resolver la opresión de lo femenino, que es finalmente a lo que se apunta.

Ahora bien, la apuesta de que lo femenino pueda surgir en el lenguaje y expresarse por medio de su utilería “torcida”, mediante la escritura femenina y la reunión entre mujeres, puede resultar, en primera instancia, compleja y paradójica, sobre todo si se considera que lo femenino y su goce está por fuera del lenguaje y que, por lo tanto, de él nada se sabe, como lo señala Lacan (2008). Pero descartar de plano esta apuesta podría ser tan apresurado como pesimista, ya que significaría asumir que nada se puede hacer para remover la cultura y sus opresiones, lo que anularía cualquier lucha que abogue por un cambio social.

Por lo mismo, resulta fundamental volver a considerar los aportes lacanianos en torno a la no-relación sexual, específicamente, que lo femenino surge de lo masculino como su más allá, para comprender que, si bien lo femenino se encuentra por fuera del lenguaje, proviene de él. Asimismo, si se rescata que para Mitchell (1982) la feminidad se puede describir analíticamente considerando las palabras, actos y síntomas de un sujeto, se puede comprender que, por medio de los equívocos del lenguaje, los blancos del discurso, los gestos, y la escritura femenina, entre otros, se podrían infiltrar trozos de lo femenino que, practicados frecuentemente y a gran escala, permitirían paulatinamente un movimiento cultural que habilite la expresión de la diferencia.

En ese sentido, la compleja y paradójica infiltración de lo femenino en el orden simbólico tendría como objetivo

“servirse de este para poder desestabilizarlo, deconstruirlo. Se trataría de forzar significantes y categorías que se dan por sobreentendidas, para generar cuestionamiento y eventualmente la posibilidad de desarrollar y visibilizar pensamientos, lenguajes y deseos infiltrados de una alteridad altamente necesaria en la cultura” (González-Barrientos & Napolitano, 2015, p. 25).

#### **4. Teorizaciones feministas post sexuación: de paradojas y riesgos esencialistas**

Recogiendo lo expuesto, se puede establecer que el aporte de Lacan en torno a la sexuación está en que permitió comprender lo femenino como una alteridad radical y que, gracias a ello, eliminó la asimetría en la diferencia sexual. Aunque reconocieron sus aportes, las autoras del feminismo francés de la diferencia visibilizaron una asimetría sexual en la cultura al sostener que, pese a existir una especificidad femenina post castración, no hay cabida para su desarrollo en el orden simbólico, ya que privilegia lo masculino, motivo por el que lo denominaron falocéntrico.

De esta manera, se vuelve a considerar lo femenino como lo devaluado tanto por la cultura como por el psicoanálisis freudiano, ya que este, por medio de sus planteamientos, no habría dado cuenta de lo específicamente femenino más allá de la castración. El aporte de Mitchell aquí es fundamental, porque une al psicoanálisis con la cultura, señalando que este es una descripción de aquella, de manera que el escaso desarrollo de lo femenino en el psicoanálisis sería tributario del patriarcalismo de la cultura, que reprime lo femenino en todos los seres hablantes.



Lo anterior quiere decir que las autoras reconocen la castración femenina, pero en el caso de Irigaray y Cixous, en su crítica al psicoanálisis freudiano, dejan entrever una gran contradicción en sus planteamientos al reivindicar una especificidad femenina pre-simbólica, lo que de alguna manera reeditaría el error de los post freudianos que, por postular una feminidad originaria, le quitan la condición de sujeto a la mujer y con ello vuelven a esencializar la diferencia. Lo anterior resulta grave porque se aleja del dispositivo psicoanalítico clásico, pero sobre todo porque la esencialización de lo femenino ha sido una fuente importante para mantener la opresión sobre los sujetos que clásicamente la encarnan: las mujeres.

Pese a ello, la denuncia que las autoras del feminismo de la diferencia realizan respecto a que en la cultura patriarcal u orden falocéntrico no hay espacio para lo específico femenino “post” castración, no pierde la total validez y contundencia que se considera que tiene, y prueba de ello, es que dicho análisis ha convertido al feminismo de la diferencia en pieza fundamental para el feminismo teórico y práctico hasta la actualidad, como lo sostiene González-Barrientos (2018).

Ahora bien, lo problemático comienza nuevamente cuando las autoras, para hacer emerger lo femenino dentro del orden actual, proponen utilizar sus mismos instrumentos: el lenguaje y la escritura. Sin embargo, lo más problemático se genera cuando postulan que a través de ellos podría emerger “otro” orden, como es el caso de Irigaray y Cixous, lo cual además de inimaginable, resulta nuevamente esencializador de la diferencia, ya que se tendería a generar un orden allí donde por antonomasia no lo hay (lo femenino), alejándose radicalmente de la postura lacaniana de la sexuación. Asimismo, generar un nuevo orden en el que prime lo femenino, por más etéreo y pluralista que este sea, significaría de todas maneras invertir la dominación y con ello no abolir la opresión, lo que estaría completamente en contra de la ética de la diferencia sexual propuesta por la misma Irigaray.

Se considera que lo que estaría más de acuerdo con dicho propósito es la perspectiva de Montrelay de hacer emerger lo femenino utilizando la misma indumentaria de lo que está hecho lo simbólico –las palabras, entre otros- para finalmente removerlo y no así para generar “otro”. Aunque esta apuesta resulta en primera instancia paradójica, se estima importante atender que lo femenino, si bien está por fuera del lenguaje, surge a partir de él como su más allá, de modo que, en alguna medida, por medio de él y sus blancos, se podría acceder a algo de lo femenino.

No obstante, el panorama se torna confuso cuando, nuevamente, al hablar de lo femenino y plantear sus propuestas con el objeto de hacerlo emerger – independiente de su propósito final-, las autoras hacen referencia a la “mujer” y a su cuerpo pese a aclarar que cuando hablan de mujer se refieren al “sujeto que es un efecto de representación inconsciente” (Montrelay, 1977, p. 66) que “nunca es el atributo del verbo ser [y por lo mismo] la articulación de (...) [su] realidad (...) es imposible en el discurso” (Irigaray, 1977, p. 148).

Sin embargo, no hay que olvidar que las autoras del feminismo de la diferencia hicieron un análisis sociopolítico de la diferencia sexual sirviéndose de la teorización de Lacan en torno a la sexuación, en el que sostuvieron que lo femenino es el lugar censurado por la cultura patriarcal y que, en esta cultura, es encarnado mayoritariamente por mujeres, motivo que justificaría en parte la reducción del término.

Dentro de este contexto, puede decirse que las propuestas efectuadas por las autoras aquí abordadas, que invocan en su mayoría a mujeres para hacer emerger lo femenino, podrían comprenderse como estrategias políticas para remover el patriarcado entendiendo que en y entre las oprimidas se podrían vislumbrar algunas luces de liberación, pese al sesgo inherente que existe en todo ser hablante por esta misma condición, es decir, ser sujeto de esta cultura y no de otra y, por lo tanto, estar constituido por los elementos referenciales que esta posee, que son los mismos que las oprimen.

No obstante, se considera necesario que las prácticas del feminismo de la diferencia aquí tratadas siempre tengan en cuenta que corren el riesgo de esencializar la diferencia, es decir, asumir que la mujer es la única que podría encarnar lo femenino y por lo mismo terminar buscando un “ser” mujer. Lo anterior implicaría, en primer lugar, olvidarse de que lo femenino, de acuerdo al psicoanálisis lacaniano, es por sobre todo un modo de inscripción de goce que, pese a estar censurado en la cultura patriarcal, es factible de “encontrar” en todos los *parlêtres*, y en segundo lugar, podría terminar estableciendo el Otro goce como el rasgo femenino por excelencia, lo que equivaldría a restablecer un conjunto donde, de acuerdo a Lacan, no lo hay.

En ese sentido, de la mano de Kristeva (1979 en Martínez 2008), se puede decir que si bien la politización de la diferencia sexual es completamente atingente y necesaria para una convivencia respetuosa de los seres hablantes, se corre el riesgo de “pasar de la búsqueda de la diferencia a la denigración de lo simbólico, premonizando una segunda fase esencialista del feminismo volcada en el culto a la Mujer” (p. 60).

Y precisamente por el énfasis puesto en la mujer y en “su” cuerpo en la comprensión de lo femenino así como en las propuestas para hacerlo emerger – independiente de sus propósitos finales-, las obras del feminismo de la diferencia, según González-Barrientos (2018), especialmente la de Irigaray, han sido consideradas como esencialistas por el psicoanálisis lacaniano, y por lo tanto “divergentes de las puntualizaciones lacanianas respecto de un sujeto en permanente construcción, que adviene como tal por su lugar en el Otro de la palabra y no por el cuerpo que habita” (p. 5).

Aquí es donde vale la pena volver sobre el punto y es que si bien para el psicoanálisis lo femenino y lo masculino no tienen que ver con la constitución genital de los sujetos (sino más bien con la interpretación de la misma), no se puede desconocer que en el orden simbólico imperante –patriarcal- lo femenino la mayoría de las veces es encarnado por mujeres y lo masculino por hombres. Sin embargo, la constatación de esta realidad no significa que necesariamente se

deba terminar hablando de hombres ni de mujeres cuando se hace referencia a lo masculino y a lo femenino dentro de cualquier esfera, pero por sobre todo en la psicoanalítica que, como ya se ha dicho, no camina por esa vereda.

Finalmente, el análisis sociopolítico de la diferencia sexual realizado por el feminismo de la diferencia encontrará su continuidad, principalmente, en los estudios de género característicos del tercer periodo de diálogos entre psicoanálisis y feminismo(s) que, por su énfasis en lo social, abandonarán en mayor o menor medida la dimensión inconsciente de la temática y con ello el riesgo esencializador advertido en el segundo periodo devendrá un hecho en el tercero. Asimismo, las críticas efectuadas desde el feminismo al psicoanálisis se realizarán, en gran parte, desde la óptica e instrumental conceptual de la teoría de género, cuestionando principalmente la tendencia universalizadora del psicoanálisis freudiano y lacaniano en torno a la diferencia sexual, lo que evidenciará la tendencia a confundir las distintas dimensiones de análisis a la que la sociología y el psicoanálisis se abocan, generando un desencuentro actual de ambas teorías en torno a la temática.

## **CAPÍTULO 4: TERCER PERIODO DE DISCUSION, DE ASIMETRÍA Y ESENCIALIZACIÓN**

### **1. Introducción**

El tercer momento de discusión entre psicoanálisis y feminismo(s) en torno a la diferencia sexual ha estado marcado por la introducción de la teoría y estudios de género y por los “Gay and Lesbian Studies”, que han permitido comprender en la época actual la diferencia sexual como una construcción y no como una esencia, así como la jerarquización entre los géneros y de los sujetos respecto de su orientación sexual. Sin embargo, por su énfasis en lo social, la perspectiva de género, en mayor o menor medida, ha desestimado la dimensión inconsciente en la temática, lo que la ha llevado a caer en ciertos errores importantes como lo es la homologación del concepto de diferencia sexual con el de género, la unificación de los sujetos en categorías, que ha implicado la reducción de la noción de subjetividad a identidad, y finalmente, la reedición de la esencialización de la diferencia sexual de tiempos anteriores.

Por ello, pese a sus aportes para el desenlace de la diferencia sexual de la anatomía, la perspectiva de género se ha transformado en fuente de críticas desde el psicoanálisis, pero también desde el feminismo. En cuanto a este último, la mayoría de las veces, ha comprendido la diferencia sexual desde la dimensión sociológica propuesta por la teoría de género y desde ella ha criticado la teorización psicoanalítica de la misma aquí abordada (freudiana y lacaniana), atribuyéndole un rasgo universalizante y con ello normativizante y rigidizante. Una de las principales protagonistas de las críticas al respecto ha sido Judith Butler quien junto a Juliet Mitchell han protagonizado un debate en torno a la temática que da cuenta de la controversia contemporánea respecto de la misma.

Si bien dicho debate informa acerca del estado actual de la temática, teniendo como especificidad la introducción del género al análisis, comprensión y

crítica de la diferencia sexual, también se posiciona como un elemento de contraste respecto de los ejes discutidos en los periodos anteriores que dicen relación con la comprensión de la diferencia sexual y el nivel (o forma característica) de esencialización que se puede alcanzar de la misma a propósito de su entendimiento, por un lado, y la crítica a la teorización psicoanalítica de la diferencia que de dicha comprensión surge, por el otro.

De esta manera, el tercer periodo de diálogo entre psicoanálisis y feminismo(s) se inicia, según Burin (1996, en Uribe, 2005), aproximadamente desde la década de los 90 extendiéndose hasta la actualidad y se ha caracterizado, de acuerdo a la autora, por presentar una mayor diversidad y variedad de exponentes teóricos en comparación con épocas anteriores en las que se destacaban grandes figuras, motivo por el cual, en el actual periodo, “resulta cada vez más difícil identificar una corriente hegemónica de pensamiento” (Uribe, 2005, p. 120).

En este nuevo momento, se han introducido elementos teóricos de disciplinas ajenas al psicoanálisis, como la teorización sobre el género y de los “Gay and Lesbian Studies”. Lo anterior, con motivo de comprender las complejas articulaciones “entre cultura y psiquis, entre deseo y poder, entre determinaciones anatómicas y orden simbólico” (Uribe, 2005, p. 115) involucradas en temáticas como la diferenciación sexual. Respecto de esta, la intelección de su construcción simbólica, señala la autora, se ha revelado “fundamental para entender el sistema de género” (Uribe, 2005, p. 116).

El concepto de género fue acuñado en 1955 por el investigador John Money y se define como “la red de creencias, rasgos de personalidad, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a mujeres y varones” (Burin, 1996, p. 1). Si bien data de mediados de siglo pasado, el concepto comienza a cobrar mayor relevancia con la emergencia de los “estudios de género” que se pueden entender como las producciones de conocimientos que se han ocupado “de los sentidos atribuidos al hecho de ser varón o ser mujer en cada cultura” (Burin, 1996, p. 1).

Una de las ideas centrales desde el punto de vista de los estudios de género, de acuerdo a la autora, es que

“los modos de pensar, sentir, y comportarse de ambos géneros, más que tener una base natural e invariable, se deben a construcciones sociales que aluden a características culturales y psicológicas asignadas de manera diferenciada a mujeres y hombres. Por medio de tal asignación, a través de los recursos de la socialización temprana, unas y otros incorporan ciertas pautas de configuración psíquica y social que hacen posible la femineidad y la masculinidad” (Burin, 1996, p. 1).

Desde la perspectiva de los estudios de género, la feminidad y la masculinidad son categorías construidas socialmente que se asignan a los sujetos a través de los medios de la socialización temprana de acuerdo a si estos son clasificados como mujeres u hombres por la cultura. De esta manera, se puede decir que el género continúa la senda del desenlace de la diferencia sexual de la anatomía procedente desde la época de Freud, pero más firmemente desde Beauvoir en adelante al situar la feminidad y la masculinidad como construcciones sociales –culturales- y no como esencias.

En adición al desenlace de la diferencia sexual de la anatomía, Burin sostiene, al igual que las autoras del feminismo de la diferencia, que, en la construcción social, que decanta en la diferenciación entre hombres y mujeres, adviene una jerarquización entre ambos. En ese sentido, señala que el género es producto de un largo proceso histórico

“que no sólo genera diferencias entre los géneros femenino y masculino, sino que, a la vez, esas diferencias implican desigualdades y jerarquías entre ambos. [De forma que] cuando realizamos estudios de género, ponemos énfasis en analizar las relaciones de poder que se dan entre varones y mujeres” (Burin, 1996, pp. 1-2).

De acuerdo a lo anterior, la incorporación de los estudios de género a la temática de la diferencia sexual reafirmará la comprensión de la feminidad y masculinidad como construcciones y no esencias que se vienen desplegando desde Freud, pero más enfáticamente desde los planteamientos de Beauvoir (1949) y Lacan (2008, 2012), así como los del feminismo francés de la diferencia (Montrelay, 1977; Cixous & Clément, 2001; Irigaray, 2007).

No obstante, al visibilizar la asimetría involucrada en la feminidad y la masculinidad, es posible decir que los estudios de género se acercan a la perspectiva feminista de la época anterior en torno a la misma que, si bien ponía el acento en lo inconsciente, por su análisis político siempre existía el riesgo de esencialización, ya que terminaban reduciendo lo femenino a mujer y lo masculino a hombre y convocando a mujeres para hacer emerger lo femenino y así descentrar el falocentrismo. Respecto de dicho riesgo, en el caso de la teoría y los estudios de género, por su énfasis en lo social y lo identitario, de acuerdo a Tubert (1996), esto terminaría siendo un hecho.

### **1.1. Crítica del psicoanálisis al género. La desestimación de lo inconsciente y sus consecuencias**

Sin desmerecer todas las aportaciones que han tenido la teoría y los estudios de género para el desarrollo de diversas disciplinas en general y el desenlace de la diferencia sexual de la anatomía en particular, se puede decir, de la mano de Tubert (1996) y Lamas (2000), que dicha perspectiva, por poner el énfasis en lo social, ha desatendido la importancia de la dimensión de lo inconsciente en la formación de la subjetividad y la sexualidad de los sujetos, lo que ha devenido en la desestimación de la importancia de la historia infantil en la conformación de la misma y la sociologización de la diferencia sexual.



La sociologización de la diferencia ha consistido en la homologación los conceptos de diferencia sexual y género; la unificación de los sujetos en categorías identitarias, que a su vez ha implicado una reducción de la noción de subjetividad a identidad y una normativización de los sujetos bajo los contenidos atribuidos ha dicho concepto. En definitiva, la sociologización de la diferencia sexual ha implicado concebir que esta solo se funda en lo social cuando también la constituye la problemática del deseo.

De esta manera, Tubert (1996) señala que la teoría de género “disuelve la dimensión de la subjetividad, puesto que (...) concibe al individuo como un cuerpo etiquetado por una cultura” (p. 310). El poner el foco en la cultura, de acuerdo a Lamas (2000), implicaría “pensar que lo que está en juego [en la temática] primordialmente son los factores sociales” (Lamas, 2000, p. 353) y no el papel de lo inconsciente, con lo que se simplificaría el problema de la misma.

En efecto, de acuerdo a Lamas, el hecho de considerar que las diferencias entre masculinidad y feminidad sólo provienen desde el género, es decir, de las características culturales y psicológicas asignadas de manera diferenciada a mujeres y hombres, desestima que los sujetos están configurados “por la historia de su propia infancia, por las relaciones pasadas y presentes dentro de la familia y en la sociedad” (Lamas, 2000, p. 353).

De este modo, Tubert (1996) destaca que

“sólo la teoría psicoanalítica puede permitirnos conceptuar al sujeto, en tanto introduce la dimensión del deseo inconsciente que, estructurado en la historia infantil de las relaciones intersubjetivas que lo han marcado, determina a su vez tanto la organización de la sexualidad como la elección de objeto” (p. 310).

Ciertamente, el hecho de considerar que las diferencias entre masculinidad y feminidad solo provienen del género, es decir, de las características asignadas desde lo social a los sujetos en base a la imaginarización dominante del cuerpo y

de la conducta, implica según Lamas (2000), rebajar “los mecanismos de adquisición inconsciente de la identidad sexual al mismo nivel que otras formas más sociales de identidad” (p. 352). Según la autora, con ello se termina viendo la diferencia sexual como una de tantas diferencias sociales, lo que a su vez lleva a diversificar las teorizaciones de sujeto, olvidándose de la noción psicoanalítica sobre el mismo, para la cual este está fundamentalmente escindido producto de la castración simbólica y que dicha división es la que lo habilita como tal.

De acuerdo a Tubert (1996), la sociologización de la diferencia, es decir, la asunción que todo lo diferente entre la feminidad y la masculinidad proviene de los significados atribuidos por la cultura a los sujetos ha producido dos categorías de los mismos que, según señala,

“reproducen y perpetúan aquello mismo que las produjo: por un lado, la unificación ilusoria de todos los hombres y de todas las mujeres en grupos homogéneos, lo que encubre la diversidad subjetiva *entre* hombres y *entre* mujeres; por otro lado, la oposición binaria en términos excluyentes que, si bien responde a una exigencia lógica del orden simbólico propio de la cultura occidental, no da cuenta de posiciones sociales ni psicológicas imprecisas, que no se dejan capturar por ninguno de los polos” (Tubert, 1996, p. 309).

Se puede decir que la feminidad y masculinidad -al constituirse como categorías- tenderían a homogeneizar o unificar, ilusoriamente, a hombres y mujeres bajo la idea de la identidad, lo que generaría un empobrecimiento de la descripción de sus particularidades y esto por no dejar margen para la singularidad de los sujetos y su búsqueda de sentido, ni menos aún para la alteridad intrapsíquica propia de cada uno, es decir, “la ambivalencia, el conflicto y la contradicción” (Tubert, s/f, p. 53).

En ese sentido, de acuerdo a la autora, la idea de identidad funcionaría como una máscara que encubre la complejidad de la subjetividad humana, ya que “ofrece una certeza que permite aliviar la angustia ante la incertidumbre con

respecto al propio ser, ante la multiplicidad de deseos y posibilidades, ante las contradicciones internas” (Tubert, s/f, p. 10).

De igual manera, se considera que la constitución de la feminidad y masculinidad como categorías, propia de la teoría de género, propiciaría la generación de dos conjuntos en los seres hablantes, lo que se contrapone directamente con la diferencia sexual planteada por el psicoanálisis lacaniano, toda vez que en dichos postulados lo femenino no se puede agrupar, de modo que jamás habría dos conjuntos de sujetos, sino solo uno: el fálico.

Si bien esta podría ser tenida por una forma de ontologizar la diferencia desde el género, Tubert (1996) señala una adicional, en la medida de que dicho concepto es considerado como un “factor explicativo de la opresión de las mujeres, aislándolo de otras determinaciones (cultura, clase, raza, por no citar la singularidad de los sujetos)” (Tubert, 1996, p. 309). Al establecerse como el factor explicativo por excelencia de la opresión de las mujeres el concepto de género, según la autora, aparecería como una característica ahistórica y dotaría a las mujeres de una condición, haciéndolas grupo: “las mujeres son así, están todas oprimidas”, con lo que se produciría una homogeneización de las mismas, motivo por el que se alejaría de los intereses psicoanalíticos que ponen el interés más en la singularidad de cada quien y, por lo tanto, jamás en el “ser” de los sujetos.

Es importante señalar que la crítica que recae hacia la teoría de género respecto de la categorización de los sujetos y de la producción de lugares identitarios en los mismos, no solo ha provenido desde el psicoanálisis, sino también desde el feminismo. Desde esta vereda ha destacado particularmente Judith Butler (1992), quien afirma que el hecho de concebir a los sujetos en categorías implica normativizarlos y, por lo tanto, abrir paso a la exclusión, toda vez que una categoría implique ser la representante “de un grupo de valores o disposiciones” (Butler, 1992, p. 76).

De acuerdo a ello, Tubert (s/f) señala que la violencia que ejerce cualquier representación consiste en su pretensión de reflejar una identidad real o esencial, es decir, identificar la identidad con una imagen determinada, desechando de esta

manera las singularidades y contradicciones -o indeterminaciones- de cada sujeto respecto de su deseo.

Ahora bien, con el objetivo de evitar la sociologización de la diferencia sexual, Lamas (2000) considera fundamental no perder de vista su dimensión inconsciente. Por lo mismo, la autora señala que si bien la diferencia sexual se puede llegar a definir como “una realidad corpórea y psíquica, presente en todas las razas, etnias, clases, culturas y épocas históricas, que nos afecta subjetiva, biológica y culturalmente” (Lamas, 2000, p. 351), no hay que perder de vista que desde el psicoanálisis “es una categoría que implica la existencia del inconsciente” (Lamas, 2000, p. 351), lo que significaría tener en consideración que hay dos áreas desde donde puede ser tomada la temática: la social y la inconsciente.

En concordancia con lo anterior, Adams (1992 en Lamas 2000, p. 351) afirma que si bien “no se puede hacer de lo social un factor determinante de lo psíquico”, eso no significa que hay que renunciar a transformar lo social, ya que la posibilidad de incidir políticamente en el asunto, radicaría precisamente en hacer el distingo entre lo psíquico y lo social, lo que en este caso, de acuerdo a Tubert (s/f), sería reconocer que mientras la teoría de género se ocupa de colectivizar y unificar a los sujetos bajo la noción de identidad, el psicoanálisis se interesa por la problemática del deseo que no siempre está en acuerdo con los sentidos, es decir, con la identidad.

En ese sentido, el psicoanálisis no estaría enfocado en “las generalizaciones, las normas estadísticas, los valores convencionales (lo que hoy se denomina *género*) como criterios para definir masculinidad y feminidad” (Tubert, s/f, p. 45), ya que las considera representaciones abstractas y normativas. Por el contrario, el psicoanálisis se interesa en el estudio del “deseo inconsciente, que se revela en el lenguaje y se articula en el fantasma y en el mito” (Tubert, s/f, p. 40), vale decir, en la “singularidad de cada sujeto” (Tubert, s/f, p. 45).

Por tener focos distintos, tal como señaló Adams (1992, en Lamas, 2000), se considera importante mantener clara la diferenciación entre el psicoanálisis y el género en el abordaje de la diferencia sexual, ya que de lo contrario se caería en

errores tales como usar elementos de una teoría (el psicoanálisis) para realizar un análisis que no tiene la misma orientación (el de género), confundiendo con ello la comprensión de la temática y, por lo tanto, perjudicando el grado de incidencia en la misma.

## **1.2. Crítica contemporánea del feminismo al psicoanálisis: la “normativización” a través de la diferencia sexual**

Si bien la teoría lacaniana ha sido considerada por la teoría feminista y la teoría de género para la comprensión de los procesos constituyentes de subjetividad, valorando en ella que el lenguaje sea su centro, que las “ideas” de femenino y masculino no sean fijas, así como que su concepción de sujeto remita a un proceso de constante construcción del mismo, de acuerdo a Lamas (2000), una de las principales críticas contemporáneas que lo aquejan desde estas áreas remiten al carácter universalizante de la diferencia sexual, el que a su vez derivaría en una invariabilidad o rigidez de la misma, y que sería interpretado como una resistencia de la disciplina al cambio social.

A este respecto, una de las principales figuras críticas que se ha levantado ha sido la filósofa y feminista Judith Butler para la que “las reglas que constituyen y regulan la diferencia sexual dentro de los términos de Lacan evidencian una inmutabilidad que hace dudar seriamente de su utilidad para cualquier teoría de transformación social y cultural” (Butler, 1992, p. 81).

En este sentido, la autora cuestiona que el psicoanálisis se base en un mito del origen (la indiferencia sexual original o bisexualidad) para describir la diferenciación sexual, ya que con esto la teoría analítica le “confiere un falso sentido de legitimidad y universalidad a una versión culturalmente específica y, en algunos contextos, culturalmente opresiva de la identidad de género” (Butler, 1992, p. 83).

De esta manera, Butler sostiene que para el psicoanálisis “los significados del género están circunscritos dentro de un marco narrativo que unifica ciertos sujetos sexuales legítimos y al mismo tiempo excluye de la inteligibilidad las identidades y discontinuidades sexuales” (Butler, 1992, p. 81).

De lo anterior se puede decir que Butler cuestiona la universalidad e inmutabilidad de la diferencia sexual, es decir, el hecho de que siempre produzca dos posiciones respecto del goce (dos sexos), pero basándose en una concepción errónea de la misma, ya que la homologa a identidad de género. Se estima que dicho error se erige como una de las principales consecuencias de la no consideración de lo inconsciente en la temática de la diferencia sexual desde el feminismo, ya que por medio de él se homologan los intereses y dimensiones analíticas de ambas áreas cuando remiten a aspectos totalmente distintos, a saber, la diferencia sexual a la problemática del sujeto con su deseo (su incompletud respecto del mismo) y el género a la identidad (la búsqueda, ilusoria, de completud) (Tubert, s/f; Lamas, 2000).

De esta manera, el hecho de que su crítica tenga esta confusión a la base complejiza la consideración de sus argumentos respecto de la misma, ya que por medio de ellos se estaría refiriendo a algo que el psicoanálisis no trata: la identidad de género. Sin embargo, de la comprensión de la autora en torno a la diferencia sexual es posible rescatar que la concibe como fundante de la constitución subjetiva y de la cultura, pero cuestiona que, a partir de la indiferenciación sexual, se distinga siempre en términos de un binomio y que, en dicha diferenciación, según ella, se produzca dominación y jerarquía. En sus palabras, la autora señala que en un principio existiría una “sexualidad sin poder, después llega el poder y crea tanto la distinción sexual culturalmente relevante (el género) como la jerarquía y la dominación” (Butler, 1992, p. 82).

En ese sentido, sería importante recordar que la diferencia sexual, desde el punto de vista psicoanalítico, hace referencia a “la constitución del sujeto del inconsciente como sujeto sexuado, a partir de la posición que asume en relación con la diferencia entre los sexos” (Tubert, s/f, p. 40), lo que quiere decir que

efectivamente produce dos posiciones respecto a la castración pero eso no significa que provoque una jerarquización entre dichas posiciones ni tampoco una exclusión de la diversidad.

Por el contrario, tal como aportó Lacan a partir de la introducción de la teoría del significante y los registros RSI, lo que habilitaría la castración es precisamente la diferencia, mediante la conceptualización de lo femenino como su más allá, suprimiendo toda impronta de asimetría esbozada en las teorizaciones anteriores, como la freudiana.

De manera que es posible afirmar, de la mano de Lamas (2000), que toda jerarquización entre los sexos o, mejor dicho, entre posiciones frente al goce, así como de sus expresiones, no sería una consecuencia de la diferencia sexual producida por la castración, sino de la cultura quien es la que le atribuye sentidos a los mismos. Conforme a ello, resulta importante atender a la importancia que le otorga la autora a la diferenciación de las injerencias que tienen el ámbito psíquico y el ámbito social en la temática en cuestión, ya que el primero se erigiría como estructurante psíquico de la diferencia sexual -con la indudable condición universal de esta- y el segundo como simbolizador cultural de la misma.

Es así como se puede señalar, que en la construcción de la subjetividad “participan elementos del ámbito psíquico y social, que tienen un peso específico y diferente en ese proceso y que deben ser analizados y explorados diferencialmente” (Lamas, 2000, p. 354). Desde esa diferenciación sería posible comprender que el psicoanálisis se fija “exclusivamente en cuestiones del sujeto” (Lamas, 2000, p. 354), es decir, su interés está “en explorar el papel del inconsciente en la formación de la identidad sexual, así como descifrar la compleja e intrincada negociación del sujeto ante fuerzas culturales y psíquicas” (Lamas, 2000, p. 355).

De acuerdo a dicho interés, sostiene la autora, el psicoanálisis ha mostrado que los sujetos no están pre-condicionados, es decir, que ostentan una esencia biológica o la marca implacable de la socialización, sino que ocurre algo diferente en ellos: la existencia de una realidad psíquica. De esta manera, “el psicoanálisis

muestra los límites de las dos perspectivas –biológica y sociológica- con las que se pretendía explicar las diferencias entre hombres y mujeres” (Lamas, 2000, p. 355). Y bajo este entendido, es que la autora sostiene que

“no es posible comparar o igualar el carácter estructurante de la diferencia sexual para la vida psíquica y la identidad del sujeto con las demás diferencias (biológicas -hormonales, anatómicas, etcétera- y sociales –de clase, de etnia, de edad, etcétera), [ya que] las diferencias de índole cultural y social varían, pero la diferencia sexual es una constante universal. Se trata de cuestiones de otro orden” (Lamas, 2000, p. 355).

De esta manera, la autora reafirma la universalidad de la marca de la diferencia sexual y la invariabilidad de la misma, separándola radicalmente de cualquier otra connotación (biológica o sociológica) que esta pueda tener, porque remiten a distintos niveles u órdenes de comprensión, incluso de intereses: el psicoanálisis se preocupa de lo psíquico, particularmente de las tramitaciones que cada sujeto realiza a partir de su escisión fundamental, y por lo mismo no se puede reducir u homologar a las perspectivas de las otras disciplinas aquí señaladas ni a los sentidos que ellas le puedan atribuir.

En definitiva, luego de lo revisado, es posible afirmar que la diferencia sexual para el psicoanálisis remite principalmente a la división de los sujetos respecto de su deseo y su goce, independiente de cualquier factor biológico y social (mas no de la cultura). En ese marco, todos los sentidos asociados a dicha división tendrían que ver con la traducción que realiza la conciencia de lo inconsciente, ya que allí donde lo inconsciente divide el goce en posición “femenina” y “masculina”, la conciencia le atribuye valoraciones y dota de contenidos, incluso las nombra de tales.

Los puntos que aquí se ponen en discusión, vale decir, la crítica del psicoanálisis al feminismo por sociologizar la diferencia sexual -y por ello tender a esencializarla-, así como el cuestionamiento del feminismo al psicoanálisis por el



conservadurismo y la universalización de la misma -que derivaría en jerarquizar a los sujetos-, son precisamente los puntos que se encuentran presentes en la discusión objeto de la presente investigación y que informan sobre el desencuentro contemporáneo de la relación de ambas teorías en torno a la temática.

## **2. Debate contemporáneo feminismo y psicoanálisis en torno a la diferencia sexual: Judith Butler y Juliet Mitchell**

### **2.1. Presentación debate**

Una vez revisados los artículos de Butler y Mitchell que componen la discusión objeto de la presente investigación, se puede decir que los temas que allí se discuten son la transparencia y efectividad de la transmisión intergeneracional de la diferencia sexual; la connotación de la universalidad y conservadurismo de la misma, así como la posición del psicoanálisis respecto a la asimetría de los sujetos que de dicha connotación surge. No obstante, con el fin de acotar y profundizar en la temática de la presente investigación, vale decir, las especificidades o generalidades y continuidades o discontinuidades respecto al tratamiento de la diferencia sexual en la historia relacional entre psicoanálisis y feminismo(s), se abordarán solo los dos últimos puntos, es decir, la connotación de la universalidad y del conservadurismo de la diferencia sexual y la posición del psicoanálisis respecto al patriarcado que de dicha connotación surge.

La connotación de la universalidad y conservadurismo de la diferencia sexual, así como la consecuente opinión respecto al psicoanálisis y su injerencia en el mantenimiento del orden social, sería tributaria de la perspectiva teórica desde la que se aborde la diferencia sexual. Sin embargo, este será un punto de desencuentro entre las autoras, ya que mientras Mitchell refuerza la connotación inconsciente de lo femenino y lo masculino, afirmando que no prescriben nada,

Butler reafirmará que efectivamente lo hacen, ya que es imposible separar los significantes de los sentidos.

## **2.2. Descripción del debate**

En razón de su comprensión de lo señalado por Mitchell en su *Introducción* acerca de la diferencia sexual, Butler (2012) la caracteriza como una “ley universal” (p. 11), sosteniendo que Mitchell le atribuye el carácter de persistente, estática o conservadora, así como que la identificaría con lo masculino y lo femenino. En sus palabras, señala que Mitchell “está dispuesta, en todo momento, a identificar la diferencia sexual con lo masculino y lo femenino” (Butler, 2012, p. 4), criticando que con ello se esté “dando organización social a esos términos” (Butler, 2012, p. 4). De esta manera, Butler afirma que si la diferencia sexual es conservadora lo es porque “se identifica invariablemente con lo masculino y lo femenino” (Butler, 2012, p. 4), es decir, con “formas semánticas establecidas” (Butler, 2012, p. 13).

Asimismo, la persistencia o conservadurismo de la diferencia sexual, según la autora, se expresaría en la heterosexualidad que, según sostiene, sería su “corolario ostensible” (Butler, 2012, p. 10), con lo que no está de acuerdo, ya que establecer dicha conexión significaría “que dependemos de la forma sociológica que adopta la sexualidad para afirmar el funcionamiento de un inconsciente [que tiene] absoluta separabilidad de tales formas sociales” (Butler, pp. 13-14).

Lo anterior quiere decir que Butler entiende, al igual que el psicoanálisis, que “muy a menudo no hay una proporcionalidad entre el marco sociológico (queer, heterosexual, gay, bi) y la forma de deseo” (Butler, 2012, p. 12), es más, que “ninguna orientación sexual en particular puede ilustrar el carácter de la estructura inconsciente como diferencia sexual” (Butler, 2012, p. 14). Sin embargo, sostiene que Mitchell, por medio de la identificación de la diferencia sexual con lo femenino

y lo masculino, así como con hombres y mujeres, estaría estableciendo un nexo entre ambas dimensiones.

En ese sentido, Butler sostiene que el conservadurismo de la diferencia sexual expresado en la heterosexualidad (la consecuencia de que se identifique con lo femenino y lo masculino), provoca que “muchas formaciones de la sexualidad permanecen inexplicables dentro de sus términos” (Butler, 2012, p. 11), especificando que por formaciones de la sexualidad se refiere a “las organizaciones ambivalentes o ‘sobreincluyentes’ de la sexualidad, ya sean bisexuales o indeterminadas” (Butler, 2012, p. 8).

En definitiva, la heterosexualidad propia que la autora le confiere a la diferencia sexual -que sería la consecuencia de que se le identifique con lo femenino y lo masculino- explicaría “la persistencia del patriarcado y la relativa intransigencia de las formas sociales que buscan innovar las relaciones de género y sexualidad” (Butler, 2012, pp. 14-15).

En relación a los cuestionamientos realizados por Butler, la respuesta de Mitchell (2015), en primer lugar, remite a la condición de ley universal que Butler le otorga a la diferencia sexual, señalando que ésta, en ningún caso, puede ser catalogada como una ley y que entenderla así constituye un malentendido de parte de Butler.

Sin embargo, afirma que la diferencia sexual sí es universal e invariable, ya que está presente en todas las sociedades humanas y siempre remite –o significa- lo mismo, vale decir, que “un sexo no es el otro” (Mitchell, 2015, p. 84), y por eso es invariable, estática o conservadora, mas no inflexible. Lo anterior quiere decir que la diferencia sexual “es una distinción entre mujeres y hombres que, como tal, es universal en las sociedades humanas: es también una distinción sin ningún contenido específico o determinado” (Mitchell, 2015, p. 79), de manera que permite una “flexibilidad de sus expresiones” (Mitchell, 2015, p. 80).

Estos últimos señalamientos resultan importantes, ya que de ellos se podría desprender que la diferencia sexual no tendría relación con la heterosexualidad ni por lo tanto con regular sobre la orientación sexual de los sujetos y, por lo mismo,

no los segregaría en función de su elección de objeto, ya que, según la autora, no tiene contenidos específicos o determinados. En efecto, respecto a la asociación de la diferencia sexual con la heterosexualidad que Butler le atribuye a Mitchell, la autora señala que

“no hay tal corolario en Freud ni en el *Psicoanálisis y el Feminismo*. Lo contrario es el punto de mi argumento: el objeto de deseo es tan amplio como el rango de la fantasía humana. El Freud que utilicé se basaba en el hecho de que el objeto sexual, y por lo tanto su orientación, es siempre contingente - el impulso sexual sólo busca satisfacción, sin importar cómo esta satisfacción pueda ser alcanzada” (Mitchell, 2015, pp. 80-81).

Además de negar que la diferencia sexual tenga un contenido específico y que por medio de ella se otorgue alguna organización social a los sujetos, reproduciendo la jerarquización de los mismos, la autora no deja de hacer mención a la diferente perspectiva desde la que cada una se acerca a la temática para referirse a ella, lo que según señala, podría explicar sus divergencias. En efecto, de acuerdo a la autora, Butler se posiciona desde la teoría de género para abordar la diferencia sexual, mientras que ella lo hace desde la teoría psicoanalítica, es decir, de lo inconsciente y “debido a que Butler está hablando de género, su teoría puede reflejar esta gran fluidez, y una ausencia del potencial conservador/estático que la diferencia sexual trae a la palestra” (Mitchell, 2015, p. 84).

De modo que Mitchell sostiene que el situarse desde el género, como lo hace Butler, permite abrir múltiples significados sobre la diferencia sexual, lo que incluso puede derivar en confundirla con género, tal como según sostiene lo hace Butler cuando “reemplaza mi ‘diferencia sexual’ con el término ‘diferencias sexuales’, confundiéndolo así firmemente con el género” (Mitchell, 2015, p. 79). Esto se vería reflejado cuando Butler cuestiona que, al definir la diferencia sexual como femenina y masculina, se le está dando organización social a la misma, así como

cuando la vincula con la heterosexualidad, toda vez que entiende esta última como la consecuencia de identificar la diferencia sexual con lo femenino y lo masculino.

Por su parte, Butler niega que su afán sea sociologizar la diferencia pero al mismo tiempo es enfática en señalar que es imposible no darle organización social a la misma si es que se le identifica con lo femenino, lo masculino y por ende con la heterosexualidad, ya que no se pueden “usar los términos sin atribuirles un sentido semántico específico o sin que adquieran un sentido semántico que exceda las intenciones que podamos tener” (Butler, 2012, p. 4).

Por dicha imposibilidad, y para evitar la reproducción y perpetuación de la jerarquía entre los sujetos, es que la autora propone crear “nuevos vocabularios y convenciones” (Butler, 2012, p. 12), es más, cree que este “puede ser el punto en el que podemos entender un posible vínculo entre una comprensión psicoanalítica de la sexualidad y una idea de progreso social, aunque sus formas sean impredecibles” (Butler, 2012, p. 12).

### **3. Análisis. La reedición de la crítica a la asimetría v/s la respuesta por la esencialización de la diferencia sexual y sus contradicciones.**

El cuestionamiento final que realiza Butler a Mitchell, y en definitiva al psicoanálisis, es que, por medio de su utilería conceptual, en este caso el asociado a la diferencia sexual, reproduce la asimetría entre los sujetos y por lo tanto el patriarcado, entendiendo por este no solo la dominancia de lo masculino sobre lo femenino sino del sistema de género sobre las identidades y orientaciones que no tienen correspondencia entre el sexo-género-deseo, vale decir, la comunidad “queer”. En última instancia, para Butler es imposible separar los términos de la diferencia sexual, es decir, lo femenino y lo masculino, de los sentidos específicos o dominantes que tienen en la cultura.

El cuestionamiento al generar o reproducir la asimetría sexogenérica en la diferencia sexual a través de sus teorizaciones sobre la misma es el principal

elemento que se reedita en los tres periodos de relación entre las teorías psicoanalítica y feminista. No obstante, se puede establecer que dicho cuestionamiento presenta diversos matices en cada periodo, tributarios de los términos en los que se comprende la diferencia sexual en cada uno de ellos.

Desde la vereda del feminismo en el tercer periodo, representado aquí por Butler, lo femenino y lo masculino estarían siendo comprendidos, de acuerdo a Mitchell, en términos principalmente identitarios, es decir, como categorías semánticas que remiten al “ser” de los sujetos, mientras que en el primer periodo la comprensión de dichos términos de parte de los críticos de Freud sería fundamentalmente en términos anatómicos. Finalmente, en el segundo periodo la comprensión de lo femenino y lo masculino por el lado de las feministas francesas de la diferencia estaría dada en términos simbólicos, aunque no sin contradicciones.

En efecto, en el primer periodo de discusión los críticos de Freud cuestionaron la asimetría con la que el autor concebía y postulaba la diferencia sexual a partir de la interpretación literal de sus desarrollos sobre la misma, es decir, en términos anatómicos, y esto precisamente debido a que, como se ha podido establecer, Freud propuso una teoría de la diferencia y desarrollo sexual basada en la anatomía, más bien en la interpretación de la misma, pese a separar lo femenino y lo masculino de la constitución biológica.

En ese sentido, la crítica estuvo enfocada principalmente en el complejo de castración que, articulado con el complejo de Edipo, según Freud (1925, 1931, 1932), es donde se inicia la diferenciación sexual de los “sujetos” a propósito de la comparación de sus genitales. De acuerdo al autor, luego de dicha comparación, la niña se siente en menoscabo por no presentar un genital como el del niño (o presentar uno de menor tamaño), motivo por el que desarrolla “envidia del pene”, mientras que el niño se siente superior y desarrolla menosprecio hacia la niña, además de “angustia de castración”, es decir, miedo de perder lo que tiene.

Por su parte, en el segundo periodo de discusión la comprensión de la diferencia sexual se caracterizó por realizarse en términos simbólicos (y Reales),

lo que se debería fundamentalmente al aporte realizado por Lacan a la teoría psicoanalítica, que consistió en introducir la teoría del significante y los registros RSI a la misma. A través de ellos, el autor pudo desprender la teoría freudiana de sus referencias anatómicas (motivo principal por el que se desplegó el primer debate), del mismo modo que posibilitó la abolición de la asimetría de la diferencia sexual expuesta en los desarrollos de su fundador.

A pesar de ello, en este periodo no cesaron las críticas al psicoanálisis, principalmente a la teoría freudiana, proviniendo en buena parte, de las feministas francesas de la diferencia, a propósito del concepto de castración de Freud. En efecto, las autoras abordadas cuestionaron la jerarquización que la teorización freudiana plantea en los deseos de los sujetos, específicamente en la reducción del deseo femenino a la lógica fálica vía “envidia del pene” y dar cuenta de él solo en dichos términos, motivo por el que la catalogaron de “falocéntrica”.

Asimismo, la comprensión de la diferencia sexual en su dimensión Simbólica y Real característica de Irigaray, Cixous y Montrelay, no excluyó la reducción de su binomio a mujeres y hombres, lo que si bien en primera instancia parece una contradicción, puede ser justificada en la medida en que dichas autoras hicieron un análisis sociopolítico de la diferencia, en el que visibilizaron que en el orden simbólico imperante lo femenino está encarnado mayoritariamente por mujeres y lo masculino por hombres, entendiendo por aquellos a los seres con vagina (y clítoris) y pene, respectivamente.

Por otro lado, el análisis realizado por las feministas francesas de la diferencia permitió denunciar la censura que sufre lo femenino en el orden simbólico imperante encarnado por la mujer, lo que quiere decir que, pese a haber un orden del ser de lo femenino que -desde Lacan- está asegurado más allá de su adjudicación, la cultura lo destina al no ser, censurando su deseo y con ello exiliando a la mujer de sí misma, debido a que se privilegia la lógica del deseo masculino, es decir, la lógica fálica.

Si bien las feministas de la diferencia se basaron en la teorización lacaniana de lo femenino y por ello comprendieron –y compartieron- que la sexuación –la

adquisición de la predominancia de lo femenino y lo masculino- es un proceso que concierne netamente a lo Simbólico y a lo Real y que, por lo mismo, no tiene relación con la genitalidad de los sujetos (como sí sucedió con los críticos de Freud), de todas maneras señalaron que en el orden simbólico imperante, que también catalogaron de falocéntrico, lo femenino se encarna en la mujer, denunciando que en él no hay un lugar para ella.

Es más, visibilizaron que ella está ahí para ser reapropiada, recapturada y destruida por el sujeto, de modo que, en esta lógica, siguiendo a Irigaray (2007), tiene la función de reconocer al hombre para reafirmarle su poder sobre ella. Por lo mismo, las autoras compartieron con Lacan que la mujer sea concebida como lo Otro de la no-relación sexual, es decir, como la alteridad radical, pero para ellas fue concebida como lo Otro devaluado en y por la cultura, al igual que para Beauvoir (1949), quien hizo este señalamiento al menos veinte años antes.

Ahora bien, pese a comprender lo femenino como un sujeto del inconsciente y reducir el término solo a partir de su análisis sociopolítico, no se puede dejar de mencionar que las feministas de la diferencia, en especial, Irigaray y Cixous, presentan una contradicción importante en su concepción de aquel, en la que se mezcla la comprensión originaria sobre lo femenino del primer periodo con la simbólica del segundo.

En efecto, sobre todo Irigaray sostuvo que la mujer en el orden simbólico imperante se constituye en el espejo del hombre, lo que quiere decir que su lugar en la cultura es reflejarle su existencia al sujeto y que, fuera de eso, no hay nada más para ella, pese a que se le reconozca un deseo femenino más allá de su castración. Sin embargo, la autora en algunos momentos de sus desarrollos le otorga a lo femenino un deseo de origen y una libido propia, lo que daría cuenta de una comprensión de la diferencia sexual innata y no construida, que es lo contrario a lo sostenido por el psicoanálisis lacaniano, al que ella adscribía.

En el debate actual, la crítica a la asimetría del concepto de castración no se encuentra de manera explícita por parte de Butler, pero se desprende que de todas maneras estaría presente cuando cuestiona la asimetría en que Mitchell



plantea la diferencia sexual al identificarla invariablemente con lo femenino y masculino (así como con hombres y mujeres).

Lo anterior es posible de establecer debido a que Butler, y en realidad ambas autoras, independiente de la perspectiva desde la que se sitúen, cuando hablan de diferencia sexual se están refiriendo a la división que se produce en los sujetos como consecuencia de ser constituidos en tales, por lo tanto, están hablando de castración.

Ciertamente, que Butler sostenga que la identificación de la diferencia sexual -la sinonimia, en el debate, de la castración- con lo femenino y lo masculino implique darle contenido a la misma y por ello reproducir el orden patriarcal (o sea, la asimetría), quiere decir en primera instancia, que está pensando su “binarismo” como categorías semánticas, es decir, en términos identitarios o del ser y no en términos de la mera diferencia, entre algo y otro.

El problema que surge al comprender la diferencia sexual en términos identitarios es que el binarismo genérico, es decir, las categorías que surgen de los sentidos atribuidos al hecho de ser identificado como mujer u hombre (Burin, 1996), tiende a confundirse con las formas de desear, con las formas de gozar, es decir, con las posiciones femenina y masculina producidas por la castración del sujeto respecto de su goce (André, 2002), que es psicoanálisis.

Lo anterior equivaldría a decir que porque se es de una forma masculino o femenino, entonces se desea tal o cual, o que el ser hombre, mujer o cualquier identidad determinaría las formas de desear, con lo que se generaría un prejuicio naturalizante, un problema moral, ya que el síntoma estaría siendo concebido como producto de lo que se es (de la identidad) cuando el psicoanálisis lo piensa al revés, es decir, que hay formas de desear y que por eso un sujeto se podría sentir o podría identificarse, como hombre, mujer o trans, entre otras identidades. Para el psicoanálisis, dichas identidades son entendidas como mandatos sociales que no determinan las formas de gozar, ya que el goce siempre sería transgresor del ordenamiento social.

El problema naturalizante que genera comprender la diferencia sexual en términos identitarios o del “ser” es tomado por Mitchell (2015), en el debate actual, cuando señala que desde dicha perspectiva se “pasa[n] por alto las consecuencias psicológicas de las diferencias sexuales entre mujeres y hombres que surgen, formuladas a través de las prohibiciones del deseo y el asesinato que todo sujeto debe enfrentar” (Mitchell, 2015, pp. 77-78).

Los señalamientos de Mitchell serían apoyados por Tubert (1996) y Lamas (2000) cuando señalan que los riesgos de comprender la diferencia sexual en términos de género o sociales son unificar ilusoriamente a los sujetos en categorías normativizadoras, no considerando su singularidad (y por lo tanto su diversidad), y la desestimación de la historia infantil y las relaciones pasadas y presentes en su configuración subjetiva, lo que en definitiva llevaría a esencializar la diferencia y a excluir lo diverso.

Desde dicho argumento, sería posible sostener que Butler, al comprender la diferencia sexual en términos genéricos estaría desestimando lo inconsciente de la castración, vale decir, su referencia a lo Real. En el caso de los críticos contemporáneos a Freud ocurriría algo similar, ya que dichos autores, en el ánimo de reivindicar la sexualidad femenina -que en la teoría freudiana queda herida narcisísticamente-, terminaron desconociendo la importancia de la “envidia del pene” en la constitución subjetiva y postulando una feminidad prístina, es decir, originaria.

Lo anterior quiere decir que los críticos de Freud, en especial Horney (1926) y Jones (1927), si bien reconocieron la “envidia del pene” en la niña (y en la mujer), señalaron que esta no era un fenómeno primario, sino derivada de la ansiedad ante los deseos incestuosos de la misma y de la desventaja social a la que se ve enfrentada respecto del niño frente a la posibilidad de gratificar algunos impulsos genitales que tienen enorme importancia en el periodo pregenital, en el caso de Horney, mientras que para Jones (1927, 1933), es una solución ante la afanisis producto de los deseos incestuosos de la niña con el padre.

La caracterización de la envidia del pene, así como la de la fase fálica, como fenómenos secundarios por parte de los críticos de Freud, en especial Horney y Jones, es algo que Freud siempre les discutió reafirmando una y otra vez el carácter libidinal primario de dichos procesos debido a que poseen una intensidad que se mantiene superior a todas las mociones libidinales posteriores.

En añadidura de lo anterior y muy de acuerdo con Freud, Tubert (2001) sostiene que al caracterizar la “envidia del pene” (y la angustia de castración en el caso del niño) como un proceso secundario, los críticos de Freud desconocieron lo que dicho proceso representa, a saber, la dimensión de la ley que introduce la cultura en los seres humanos. Por medio de ella (y la angustia de castración), los sujetos se constituyen como tales al someterse a la delimitación de su goce y quedar en falta respecto del mismo como costo de ser parte de la cultura, de manera que sin “envidia del pene” no habría sujeto.

Cuando se le resta protagonismo a la “envidia del pene”, señala Tubert (2001), se termina asumiendo que el sujeto se configura previo a su pasaje por el complejo de Edipo articulado con el complejo de castración, lo que a su vez implica asumir que la diferencia entre los sexos también se entiende como anterior al mismo, generalmente derivada de las características anatómicas de cada uno de los sexos.

Lo anterior equivale a señalar que se nace hombre o mujer y no que se llega a serlo mediante una división simbólica que deriva de un complejo proceso en el que tiene una importancia fundamental la relación intersubjetiva entre la niña o el niño y sus padres y su identificación con ellos. Esto es lo contrario a lo que postulaba Freud, pese a sus contradicciones y confusiones, pero también a lo señalado por Rivière (2007) al plantear la feminidad como mascarada, Beauvoir (1949) respecto al devenir mujer, y el mismo Lacan (2008, 2012) que se serviría de todos ellos para trazar su apuesta teórica de la constitución subjetiva: las fórmulas de la sexuación.

La relación directa entre la constitución anatómica y la subjetiva que terminaron estableciendo los críticos de Freud no es algo que se puede afirmar en

el caso de Butler, ya que la autora aboga completamente por lo contrario, es decir, por la abolición de la correspondencia entre el sexo-género-deseo. Sin embargo, que comprenda lo femenino y masculino como categorías identitarias, de una u otra forma derivaría en el mismo error del primer periodo, es decir, el señalamiento de la existencia de modos “prototípicos” tanto de seres humanos como de sus deseos. Lo anterior implicaría no dar cabida a la noción de singularidad y, por lo tanto, de diferencia, que surge a propósito de las circunstancias particulares de cada sujeto y que son definidas por la delimitación de su goce y su posición en la cultura.

En definitiva, se puede afirmar que la principal consecuencia de comprender la diferencia en términos identitarios (como lo hace Butler) y en términos anatómicos (como en el primer periodo) está en desestimar la dimensión inconsciente del proceso, es decir, el apuntalamiento hacia la carencia constitutiva –y Real- de todo sujeto por el hecho de serlo y por formar parte de la cultura, lo que de una u otra forma puede derivar en esencializar la diferencia.

La distinción en la esencialización de la diferencia sexual entre los periodos en cuestión estaría en que, al comprenderla en términos identitarios, como en el caso de Butler, se reconoce la injerencia de la cultura en ella, ya que las categorías femenino y masculino serían entendidas como construcciones sociales y no dadas, mientras que en el primer periodo el enlace esencializador es más directo. En ese sentido, la cultura tendría menos injerencia, a pesar de que para Horney de todas maneras cumplía un rol considerable, toda vez que estima las desventajas sociales como un factor promotor de la envidia del pene en la niña.

Por otra parte, es posible afirmar que el desconocimiento de lo trascendente de la castración en la constitución subjetiva, propia de los críticos del primer periodo, así como el desmerecimiento de lo propiamente psicoanalítico de la misma, característica de Butler, no son elementos característicos del segundo tiempo, al menos con las autoras aquí abordadas, salvo con Irigaray y Cixous por hacer referencia a un deseo de origen femenino y libido propia en determinados momentos de sus desarrollos.

Sin embargo, la mayoría de las veces dichas autoras no desconocieron la castración en lo femenino, de hecho, tanto su crítica a la teoría psicoanalítica como a la cultura, se basaron en su descontento por la censura de lo propiamente femenino, entendido como más allá de lo fálico, es decir, como un devenir y no como un ser dado.

Ahora bien, a pesar de su comprensión mayoritariamente simbólica –y Real- de la diferencia sexual, no se puede dejar de mencionar que de todas maneras existieron algunos elementos que pudieron caer en esencializar a la misma si es que se perdía la substancia del asunto.

Con ello se hace referencia, por un lado, a la reducción de lo femenino a mujer, que sería tributario del análisis sociopolítico de la diferencia sexual efectuado por las feministas aquí abordadas, a través del que se justificaría la reducción del término, y por el otro, se hace referencia a las propuestas efectuadas por las mencionadas autoras para descentrar el falocentrismo del orden simbólico imperante y así hacer emerger algo de lo femenino.

Con este propósito, y teniendo en cuenta la mencionada reducción, es que las autoras en cuestión se dispusieron a invocar en su mayoría a mujeres para la ejecución de sus propuestas bajo el entendido de que son ellas las principales oprimidas en el orden simbólico imperante (falocéntrico) y asumiendo, de acuerdo a Irigaray (2009), que lo que las mujeres "se atreven" a hacer o decir cuando están entre ellas es distinto a lo que hacen o dicen en otros espacios.

Si bien reducir lo femenino a mujer, así como convocar principalmente a mujeres para descentrar el falocentrismo se considera un gesto político contundente y necesario por lo menos para el periodo en cuestión, tiene como costo esencializar la diferencia, más bien, acercarse a ello, debido a que por medio de estos se podría terminar asumiendo que la mujer sería la única capaz de encarnar lo femenino. De acuerdo a Kristeva (1979, en Martínez, 2008), con lo anterior se pasaría de buscar la diferencia a demonizar lo simbólico, volcándose hacia un culto a la mujer.

Pese a ello, hasta aquí no se puede establecer de plano una esencialización de la diferencia sexual de parte de las feministas del segundo periodo abordadas. Sin embargo, esta sí se puede sostener cuando Irigaray y Cixous pretenden generar “otro” orden a través de sus propuestas para descentrar el falocentrismo (reunión entre mujeres y escritura femenina), el cual se caracterizaría precisamente por la primacía de lo femenino.

Ciertamente, tener como fin último el acceso a “otro” orden y por lo tanto a “otro” lenguaje en el que prime lo femenino se considera esencializador de la diferencia, debido a que inevitablemente se estaría promoviendo la generación de un conjunto allí donde, de acuerdo a Lacan (2008, 2012), no lo hay. A su vez, con la persecución de un “nuevo” lenguaje las autoras estarían perdiendo de vista que, para Lacan, en quien basan sus teorizaciones sobre la temática, lo femenino se caracteriza precisamente porque no se puede escribir ni decir ni tampoco agrupar, de modo que su pretensión, además de esencializadora, se edificaría como un imposible.

Ahora bien, no se puede decir lo mismo de lo sugerido por Montrelay que, en el afán de hacer emerger lo femenino, propone inscribirlo en el lenguaje por medio de la escritura femenina pero no para generar “otro” orden sino para deconstruir el actual. Esto quiere decir que la autora promueve la escritura femenina con el objetivo de forzar significantes y categorías, de modo de generar multiplicidades de significados y así poder llegar más allá de lo que la estructuración simbólica lo permite, pero -aquí lo fundamental- no sin ella.

En ese sentido, la propuesta de Butler que dice relación con “crear nuevos vocabularios y convenciones (...) [para] entender un posible vínculo entre una comprensión psicoanalítica de la sexualidad y una idea de progreso social, aunque sus formas sean impredecibles” (Butler, 2012, p. 12), levanta de manera inmediata suspicacia -al menos tal y como lo plantea aquí- ya que el crear nuevos vocabularios de formas por supuesto impredecibles para abolir la jerarquización de los sujetos tendría más relación con los planteamientos de Irigaray y Cixous que, como ya se mencionó, se caracterizan por ser los desarrollos del segundo periodo

que terminaron esencializando la diferencia, así como los que pretendieron invertir la dominación.

Ahora bien, si la propuesta de Butler se orientara a inscribir nuevos vocabularios utilizando la misma indumentaria de lo que está hecho lo simbólico para removerlo y no así para crear “otro” orden, como lo señala Montrelay, sería absolutamente provechosa y susceptible de considerar para sacudir el orden patriarcal y abrirse sustancialmente a la diferencia, incluyendo a las identidades y orientaciones sexuales diversas por las que la autora aboga.

No obstante, en este punto es preciso detenerse, ya que daría cuenta de un diferendo central entre Butler y el psicoanálisis, a saber, que para la autora no habría Real por fuera de lo Simbólico (el lenguaje), mientras que, para el psicoanálisis, al menos el lacaniano, lo Real es precisamente lo que pone en jaque lo Simbólico en tanto imposible, no obstante, eficaz. Para dicho psicoanálisis lo Real es lo que no logra ser atrapado por lo Simbólico, la excrecencia que produce lo Simbólico más allá de sí mismo y que lo destituye. En tal sentido, para Lacan, lo Simbólico se transforma por la emergencia de un Real y no a la inversa.

Lo anterior se traduciría en que mientras para Butler la diferencia sexual solo sería un asunto social construido, es decir, asociado a la cultura, y, por lo tanto, siempre constitutivo de déficit, para el psicoanálisis ocurriría en lo Simbólico, pero también en lo Real, lo que quiere decir que no necesariamente implica jerarquización, como lo señala Mitchell en su respuesta a Butler.

En tal sentido, la respuesta de Mitchell a Butler se orienta a separar lo Simbólico de lo Real, es decir, las dimensiones a las que apunta la diferencia sexual para la teoría de género (construcciones sociales e identidad) de las dimensiones a las que apunta para el psicoanálisis (lenguaje, pero también deseo y goce), justamente porque ambas “tienen un peso específico y diferente en ese proceso y que deben ser analizados y explorados diferencialmente” (Lamas, 2000, p. 354).

Lo anterior, en última instancia, para negar que el psicoanálisis genera y reproduce el patriarcado por medio de su teorización de la diferencia sexual, que

es lo mismo que hizo en el segundo periodo de discusión, pero en aquella oportunidad a propósito de los cuestionamientos de las feministas, entre ellas, las de la diferencia aquí abordadas, que acusaban a dicha teoría por no dar cuenta de lo femenino en sus teorizaciones.

Ahora bien, pese a que Mitchell se esfuerza por distinguir los registros desde los que ella y Butler se acercan a la diferencia sexual, debido a que generan comprensiones y conclusiones distintas de la misma (como sostener, en el caso de Butler, que con ella se perpetúa el patriarcado), se puede decir que por medio de su definición de la diferencia sexual de todas maneras termina superponiéndolos.

En efecto, en el debate actual Mitchell se contradice cuando por un lado sostiene que la diferencia sexual solo remite a la división entre los sexos y que por lo tanto no prescribe ningún contenido, pero por el otro hace mención a hombres y mujeres cuando especifica los sexos que surgen de la mencionada división. La contradicción estaría en que, al referirse a hombres y mujeres, de alguna manera la autora estaría volviendo a enlazar las formas de tramitar el goce (posición masculina y femenina) con las categorías anatómicas o identitarias de hombre y mujer, pese a sostener que la psiquis con la biología no tiene correspondencia necesaria.

Ante esto se podría contra argumentar que hombre y mujer solo son entendidos como los sexos derivados de la división, independientes de la anatomía, ya que una mujer no necesariamente está definida por tener vagina (y clítoris) y un hombre por tener pene, lo que efectivamente puede ser así.

Sin embargo, en este punto es donde se vuelve importante rescatar a Butler cuando señala la imposibilidad de usar significantes sin atribuirles un sentido semántico específico o dominante en la cultura, lo que lleva a pensar que si bien se podría comprender -e incluso justificar- el uso de los significantes mujer y hombre sin relacionarlos con la biología -porque efectivamente no tienen que tener relación exacta- no se puede desconocer que precisamente estos, tal como lo femenino y lo masculino, son significantes que histórica y culturalmente se han



asociado a seres con vagina y pene, respectivamente -tal como se ha visto incluso en el psicoanálisis-, donde los últimos han estado por sobre los primeros, es decir, en una relación jerárquica.

Por la asociación recurrente de hombre y mujer a la anatomía, así como por la asunción de que los significantes no se pueden separar de sus significados específicos (como sostiene Butler) es que se podría afirmar que Mitchell, por medio del uso de los significantes femenino, masculino, hombre y mujer, entre otros, inevitablemente estaría otorgando contenidos a la diferencia, y, por lo tanto, en este aspecto, reproduciendo el orden social. Lo anterior, pese a considerar que lo femenino y masculino de la diferencia sexual remite al goce y no a categorías identitarias o anatómicas.

La superposición de dimensiones que termina haciendo Mitchell en su tratamiento de la diferencia sexual es algo que también les sucede a los autores ejes de las discusiones de los periodos anteriores, es decir, a Freud y Lacan.

En cuanto a Freud, como ya se señaló, la interpretación literal de sus postulados de parte de sus sucesores fue la principal causante de las teorizaciones que desconocieron la dimensión histórica y simbólica de la diferencia sexual, producto de la se terminó postulando una feminidad y masculinidad innatas y con ello fijando los enlaces de vagina-mujer-feminidad y pene-hombre-masculinidad.

Sin embargo, no se puede negar que Freud (1925, 1931, 1932), pese a sus señalamientos, de igual forma deriva en la promoción de dichos enlaces cuando separa lo femenino y lo masculino de lo biológico, pero termina desarrollando una teoría de la diferenciación sexual basada en la interpretación genital, así como cuando, dentro de la misma teoría, señala que el destino “normal” de la feminidad es la maternidad y los demás (complejo de masculinidad y neurosis) “impasses” de la misma, asociando con ello fatalmente vagina-mujer-feminidad-maternidad.

Asimismo, se puede decir que dicha concepción de la feminidad “normal” de Freud reflejaría un sesgo patriarcal del autor, debido a que reduciría las posibilidades de la feminidad sin menoscabo a la maternidad y, de esta manera,

enlazaría la feminidad con maternidad, que constituye y ha constituido el rol típicamente otorgado a lo femenino en la cultura patriarcal, representado a su vez por la mujer en la misma.

El mismo juicio es posible de emitir respecto al autor cuando señala el sentimiento de menoscabo de la niña, con el consecuente desarrollo de “envidia del pene” y no del deseo primordial del mismo que el autor habla, tras compararse con el niño. Lo anterior, tal como se mencionó en el primer capítulo, debido a que no se entiende la conexión de la envidia del pene –en vez del deseo del mismo– con la constatación de la diferencia sexual y menos de dónde surge el sentimiento de menoscabo de la niña al compararse con los genitales del niño. Una explicación para lo anterior podría encontrarse en el orden de una obstaculización al acceso del pene ante el deseo del mismo, lo que daría cuenta, en última instancia, de la injerencia del poder en la diferenciación sexual.

Por último, Lacan superpondría la dimensión inconsciente de la diferencia sexual con la anatómica e identitaria toda vez que niega que esta hace referencia a la constitución anatómica, pero para referirse a las posiciones que surgen a partir de la división del goce mediante la operación del falo, se refiere a hombres y mujeres, incluso haciendo sinónimo la posición fálica con hombre y la posición no-toda fálica con mujer, como se evidenció en el capítulo dos.

## **CONCLUSIONES: DIFERENCIA SEXUAL, PODER Y PATRIARCADO.**

En concordancia con lo anterior, se puede decir que en los tres periodos de diálogo entre feminismo(s) y psicoanálisis en torno a la diferencia sexual abordados en la presente investigación han existido tanto encuentros como desencuentros que se han reeditado a través de los tiempos.

De manera particular, se puede sostener que los desencuentros han tenido que ver principalmente con la diferente epistemología que una teoría y otra tienen respecto de lo inconsciente, lo que ha devenido en que desde el psicoanálisis se tienda a separar dicha dimensión de la identitaria y anatómica, mientras que desde el feminismo se incline a superponer con las mismas, argumentando, en el caso de Butler, su imposible separabilidad.

Con el objetivo de caracterizar los mencionados desencuentros es que en la presente investigación se tomó como punto de partida el debate contemporáneo entre Juliet Mitchell y Judith Butler, quienes respectivamente representan las posturas del psicoanálisis y del feminismo en la actualidad en torno a la temática en cuestión y dan cuenta de su actual controversia.

A partir de allí y luego de lo revisado, se puede decir que el principal desencuentro reeditado a través de la relación histórica entre feminismo y psicoanálisis se ha producido desde la crítica que el primero le ha efectuado al segundo, por considerar que produce asimetría en su teorización de la diferencia sexual. Con ello, el feminismo ha estimado que el psicoanálisis reproduce el orden social establecido, denominado falocéntrico o patriarcal.

Asimismo, cabe mencionar que dicha crítica, en todos los casos, ha remitido al concepto de castración. No obstante, en el primer y segundo periodo se expuso de manera explícita y remitió al concepto freudiano, mientras que en el caso de Butler el cuestionamiento fue realizado implícitamente, ocupando la diferencia sexual como su sinónimo, y no de manera precisa a Freud. Las diferencias en las críticas de los tres periodos estarían influenciadas

principalmente por las dimensiones desde donde se comprenden los postulados psicoanalíticos.

En ese sentido, las críticas a Freud del primer periodo fueron tributarias principalmente de la comprensión literal de sus postulados sobre la diferencia, es decir, en términos anatómicos. Ello se considera consecuencia del complejo planteamiento teórico del autor, pero también de la diferente epistemología de sus críticos, por la que atribuyen buena parte de las diferencias entre niña y niño a las circunstancias sociales que ponían en desventaja a la primera respecto del segundo.

En cuanto al segundo periodo, si bien las críticas se hicieron de manera mayoritaria al mismo autor, estas se realizaron en términos simbólicos (y Reales), lo que se debe principalmente al aporte de Lacan en la teoría psicoanalítica, a quien se le adjudica la superación de la asimetría en la diferencia sexual, así como el desenlace de la diferencia con la anatomía.

Por su parte, la crítica de Butler a la asimetría producida por el psicoanálisis en su teorización de la diferencia sexual se considera tributaria, principalmente, de los términos identitarios en que la autora comprende la temática, pero también de la distinta epistemología que tiene de lo inconsciente, en la que el plano de lo Real no existe por fuera de lo Simbólico (mientras que para el psicoanálisis el primero se constituye en la excrecencia del segundo).

La interpretación de la crítica de Butler de la forma señalada, implica atribuirle, en primera instancia, el mismo problema acusado desde el psicoanálisis a la crítica feminista en los periodos anteriores, es decir, la reducción de las posibilidades de la diferencia sexual por asociarla a identificaciones fijas (hombres y mujeres).

Ahora bien, la reducción de la diferencia a identidades fijas por parte de las críticas feministas aquí tratadas se comprende en la medida en que el feminismo ante todo es una práctica política que, como tal, implica una toma de postura, es decir, una identificación mínima desde donde sostener tanto un discurso como acciones en contra de la hegemonía hetero-patriarcal.

Pese a ello, no se puede desconocer que la reducción de la diferencia a identidades fijas tiene el problema de concebir modos “prototípicos” de sujetos, obturando las posibilidades de lo singular y, por lo tanto, de la alteridad tanto intrapsíquica como entre sujetos. Se estima que es principalmente por esto que para el psicoanálisis ha sido tan importante separar las dimensiones del goce (que remiten a lo Real y por lo tanto a lo singular) con las identitarias y anatómicas (que tienen mayor relación con lo Simbólico, lo Identitario y, por lo tanto, con lo categorial y normativo).

Asimismo, la insistencia de los psicoanalistas en separar las dimensiones a las que remite la diferencia sexual se considera fundamental de hacer para responder a las críticas realizadas por el feminismo de todos los tiempos en torno a la misma, ya que, por medio de ella, se niega la asimetría adjudicada a sus teorizaciones (por lo menos desde Lacan), y se aclara que pretenden absolutamente lo contrario.

En efecto, cuando Lacan señala que lo Real ex-siste a lo Simbólico, superándolo y destituyéndolo, da la posibilidad de pensar la diferencia sin jerarquización, precisamente porque al conceptualizar un más allá de lo establecido, habilita (al menos teóricamente) una diferencia y con ello infinitas posibilidades de sujeto.

Basándose en dicha teorización es que Mitchell puede sostener que la diferencia sexual, y por lo tanto la castración, solo divide a los sujetos, sin ninguna connotación y desde ahí también se puede establecer que el problema de la diferencia sexual más que encontrarse en la diferencia sexual “en sí misma”, es decir, en la división que todo sujeto debe enfrentar al ingresar a la cultura, se sitúa en la coalescencia de dicha división –operada por el falo- con el poder.

En efecto, por medio de esta asociación se establece la supremacía de una posición (fálica) sobre la otra (no-toda fálica), así como de los sujetos que le son identificados a cada una, lo que en última instancia se traduce en que el problema de la asimetría de la diferencia sexual está en el orden de lo patriarcal antes que

en el orden del falocentrismo denunciado, por lo menos cuando se ocupa la teoría lacaniana para referirse a ella.

Lo anterior quiere decir que, aunque en la diferencia sexual -y por lo tanto en la castración- ocurra una división, no se produce un binarismo y esto porque “una posición es binaria cuando lo que plantea es que la negación de una es la otra” (Luterau, 2020, párr. 18). Aquello no es el caso del psicoanálisis, debido a que las posiciones fálica y la “no-toda” fálica son términos opuestos, mas no contradictorios y en ese sentido “lo no masculino no es femenino y lo no femenino no es masculino” (Luterau, 2020, párr. 18).

De esta manera, es posible establecer que, si bien la teoría psicoanalítica efectivamente es falocéntrica, no significa que genere y reproduzca jerarquización de los sujetos, sobre todo la lacaniana, ya que el falo solo se constituye en el significante que denota la división de los sujetos respecto de su goce como costo de ingresar al sistema simbólico imperante, que sí es patriarcal.

Sin embargo, no se puede decir lo mismo del psicoanálisis freudiano que, por medio de su concepto de castración plantea una asimetría en la diferencia sexual, por más que remita a la “lógica” inconsciente y no a la materialidad misma de lo que se señala. En tal sentido, la teoría freudiana sí reproduce el orden patriarcal, lo mismo que hace cuando deja a lo femenino fijado a la envidia del pene y no al deseo del mismo que el autor habla, así como cuando señala la maternidad como la única posibilidad de feminidad sin envidia del pene, catalogando además dicha salida como “normal”.

Ahora bien, aunque en su respuesta a Butler, Mitchell separe la dimensión inconsciente (referente al goce) de la anatómica e identitaria (referentes a lo Simbólico e Imaginario) como herramienta para desmentir la asimetría que le es adjudicada, por dicha autora, en su teorización de la diferencia sexual, es posible establecer que de todas maneras acaba superponiéndolas y con ello jerarquizando a los sujetos. Lo anterior debido a que identifica a la misma con hombres y mujeres, que es lo mismo que sucedió con Freud y Lacan en los periodos anteriores.

En efecto, todos estos autores aquí abordados que han dialogado con las críticas feministas de sus respectivos periodos, si bien se han caracterizado por relevar el plano Real de la temática, reducen la misma a lo Simbólico, incluso a lo Imaginario, toda vez que se refieren a ella o a las posiciones que la componen, como hombres y mujeres. Con lo anterior sucede lo mismo que critican del feminismo, es decir, la superposición de dimensiones a las que el psicoanálisis no hace referencia (anatómico, identitario), limitando el alcance del concepto, ya que las formas de gozar quedan obstruidas por identificaciones fijas.

En consecuencia, la superposición y reducción del concepto a lo anatómico e identitario termina produciendo una efectiva exclusión de los sujetos que no tienen lugar dentro de dichas identificaciones, pero sí en las posiciones respecto del goce, ya que ellas precisamente dan cuenta de su singularidad.

El hecho de que los psicoanalistas aquí tratados, al igual que sus críticas feministas, superpongan lo anatómico o identitario con las posiciones de goce en el abordaje de la diferencia sexual, informa de que el patriarcado, entendido aquí como la asociación de diferencia sexual con hombre y con mujer, así como el establecimiento de una correspondencia entre lo femenino y mujer y lo masculino y hombre, sería un asunto anclado en lo inconsciente.

En esa misma línea, es posible sostener que la superposición de dimensiones hechas –también– por los psicoanalistas en su abordaje de la diferencia sexual puede entenderse como una muestra del funcionamiento psíquico, o sea, de las interpretaciones que hace la conciencia de lo inconsciente. Esto quiere decir que allí donde lo femenino y lo masculino para el inconsciente no es hombre y mujer, la conciencia lo traduce como hombre y mujer, así como donde el falo divide los goces, la conciencia lo transcribe como la división de hombres y mujeres (como en el caso de Mitchell).

Más allá de lo anterior, se considera que plantear la diferencia sexual en estos términos por parte de los psicoanalistas implica, por un lado, contravenir buena parte de lo planteado por ellos mismos respecto a la temática y a las dimensiones Simbólica y Real a las que remite, y por el otro, no considerar ciertas

condiciones como el hermafroditismo, en el caso que se entienda hombre y mujer en función de la anatomía, y a los trans, por ejemplo, en el caso de comprender dichos términos como identidades. Esto último efectivamente lleva a catalogar al psicoanálisis, en este aspecto, como cómplice de la violencia estructural.

De la misma manera, la reducción de la diferencia sexual a identidades fijas desde el psicoanálisis genera una confusión no menor a la hora de intentar aproximarse a la comprensión de la temática y comprenderla en la dimensión que desde dicha teoría se pretende, es decir, inconsciente, y, por tanto, como señala Lamas (2000), alejada de la anatomía y de la identidad.

Esta confusión, por ejemplo, se vio claramente reflejada en los críticos de Freud del primer periodo y puede ser considerada consecuencia en gran medida de las contradicciones del autor en la temática, ya que primero separó lo femenino y lo masculino de cualquier connotación biológica y social (identitaria), pero formuló una teoría del desarrollo sexual basada en la genitalidad o en la interpretación de ella.

Ahora bien, a partir de la exclusión que los psicoanalistas generarían al asociar la diferencia sexual con hombres y mujeres es que no se puede dejar de volver a Butler y replantearse su postura en torno a Mitchell y al psicoanálisis en general respecto a la reproducción que esta teoría hace del binarismo genérico (opresor y excluyente), toda vez que los autores psicoanalistas identifican la diferencia sexual con femenino y masculino, así como con hombres y mujeres.

Si bien en el primer caso se puede encontrar una salida a favor de los psicoanalistas por la posibilidad de pensar lo femenino y lo masculino no como órdenes identitarios sino como órdenes de goce, en el segundo caso esta salida no se encuentra, ya que hombre y mujer solo pueden ser entendidos como categorías anatómicas o identitarias, mas no psicoanalíticas. Es por ello que, si la diferencia sexual no trata sobre anatomía o identidades, el hecho que se termine haciendo referencia a ello, además de contradictorio y confuso, termina siendo reproductor del binarismo instalado.



Ahora bien, tal como sostuvieron las feministas francesas de la diferencia, tampoco se puede desconocer que en el orden simbólico imperante (patriarcado) lo femenino se encuentra mayoritariamente en mujeres, entendiendo por ello seres con vagina, y lo masculino en hombres, entendiendo por ello seres con pene, aunque afortunadamente cada vez con menos frecuencia. Sin embargo, la constatación de esta realidad no significa que necesariamente se deba terminar hablando de hombres y mujeres cuando se hace referencia a la diferencia sexual dentro de cualquier esfera, pero sobre todo en la psicoanalítica, porque precisamente no remite a ello.

En ese sentido y por todo lo antes dicho, se estima oportuno que desde el psicoanálisis se desista de hacer mención a hombres y mujeres, al menos cuando se hace referencia a la diferencia sexual, debido a que, como se ha dejado ver en las principales figuras de esta teoría, incluso epistemología (Freud y Lacan), esta no tiene que ver con anatomía e identidades, sino con formas de gozar (que son singulares).

Así también se considera provechoso abandonar la referencia al binomio de la diferencia sexual en términos de femenino y masculino, precisamente por la diversa interpretación a la que dichos significantes se prestan y porque, en definitiva, el mismo Freud (1905) en una nota agregada en 1920, reconoció que estos no son términos que se correspondan con alguna referencia psicoanalítica, por lo que su uso en esta teoría estaría equivocado.

De hecho, Lacan prefirió nombrarlos como posición fálica y no-toda fálica, precisamente por responder más adecuadamente a las nociones psicoanalíticas en torno a la sexuación y por encontrarse en mayor correspondencia con ellas, evitando así cualquier malentendido al respecto, como el acontecido con los críticos de Freud.

La complejidad de la temática aquí abordada se evidencia por el hecho de quedar planteada en la mayoría de los periodos abordados en desencuentros. Sin embargo, es posible señalar que la relación entre feminismo(s) y psicoanálisis a este respecto no se ha transformado de manera radical a través de los tiempos. Lo

anterior debido a que la principal crítica del primero al segundo en los tres periodos ha remitido al concepto de castración, mientras que la respuesta del psicoanálisis ante dicha interpelación siempre se ha abocado a relevar el carácter Simbólico y Real al que sus desarrollos refieren, aunque no sin contradicciones y sin alegar ser malentendidos por parte de sus críticos (así como de advertir los riesgos que conllevan los términos en que se comprenda a los mismos).

Ahora bien, los alcances que ha hecho históricamente el feminismo al psicoanálisis respecto a la diferencia sexual, lejos de constituirse en un escollo para este último, se consideran una fuente nutricia para el mismo, ya que, por medio de dichas interpelaciones, sus puestas en jaque, este lo ha podido hacer evolucionar y plantear, por ejemplo, en el caso de Lacan, una castración alejada de la anatomía y de la asimetría.

Y así como dichas interpelaciones han hecho y siguen haciendo evolucionar al psicoanálisis, se estima que las reflexiones psicoanalíticas emergidas de sus interpelaciones han promovido la evolución del feminismo en torno a la complejidad de dimensiones a tener en cuenta en la comprensión y abordaje de la diferencia sexual.

En cualquiera de los dos casos, resulta importante siempre tener en cuenta que ambas teorías, si no se acercan con la debida precaución una a la otra, pueden terminan superponiendo niveles analíticos y derivando en concepciones ontológicas de la temática, deteniendo así la dialéctica de la misma y reproduciendo la opresión patriarcal característica –e histórica- de las culturas.

Ahora bien, aunque la mayoría de las veces los psicoanalistas han argumentado que sus teorizaciones en torno a la diferencia sexual han sido malentendidos por sus críticos del feminismo, no se puede dejar de mencionar que los reiterativos desencuentros entre ambas teorías se deben, en buena medida, a sus distintas epistemologías, es decir, a la consideración de lo Simbólico como el factor principal en la conformación de la diferencia sexual (y en su asimetría), por parte del feminismo, versus el relevo de lo Real en la misma, por parte del psicoanálisis.

Lo anterior fue posible observar en los críticos de los dos primeros periodos, pero también en Butler cuando apela a la inseparabilidad de los términos con sus significados específicos o dominantes. La especificidad de Butler respecto de los críticos de los tiempos anteriores está en que para ella no hay Real por fuera de lo Simbólico, motivo que la lleva a considerar la diferencia sexual productora de déficit *per se* y que establece una divergencia central con el psicoanálisis.

La escasa profundización en la relación que Butler establece entre lo Simbólico y lo Real se considera la principal limitante de la presente investigación, de manera específica un objetivo medianamente logrado de la misma, precisamente porque profundizar en la lógica argumentativa de la autora en lo señalado, hubiese permitido obtener una mayor aprehensión de su postura y los ribetes que alcanza en su crítica al psicoanálisis.

Asimismo, se ahondó insuficientemente en los elementos de diversas disciplinas que se encuentran involucrados en la relación entre psicoanálisis y feminismo y que nutren el análisis de la temática. Este sería el caso de la antropología, sociología, incluso la lógica (en el caso de las fórmulas de la sexuación de Lacan), y de corrientes de pensamiento como el estructuralismo, postestructuralismo, existencialismo y el constructivismo.

En definitiva, la remisión al análisis conceptual de la temática limitó la profundización en las epistemologías de los autores aquí abordados. Una mayor apertura hacia ellas hubiese permitido alcanzar una caracterización más compleja, precisamente, del campo semántico en torno a la diferencia sexual en todos los periodos que componen la relación entre psicoanálisis y feminismo(s) en función de ella. Futuras investigaciones en torno a la temática podrían ampliar y profundizar la mirada hacia las epistemologías y nociones fundamentales involucradas en los encuentros y desencuentros entre psicoanálisis y feminismo en torno a la diferencia sexual.

El hecho de abocarse solo a dos de las autoras que remiten al debate actual si bien es necesario para tener un eje en la investigación, resta perspectiva y profundidad del tercer momento de discusión. Por lo mismo, para alcanzar un

mayor nivel de profundidad de análisis, es necesario considerar más autores de ambas corrientes en controversia, de manera de obtener una comprensión más compleja de lo actual.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abraham, K. (1920). Manifestaciones del complejo de castración femenina. En Abraham, K. (1994). *Psicoanálisis Clínico*. Buenos Aires: Editorial Hormé.
- André, S. (2002). *Qué quiere una mujer*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores S.A.
- Beauvoir, S. (1949). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo XX.
- Butler, J. (1992). Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico. En Nicholson, L. (Ed.), *Feminismo/Posmodernismo* (pp. 75-95). Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Butler, J. (2012). Rethinking sexual difference and Kinship in Juliet Mitchell's Psychoanalysis and Feminism, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 13(1): 14–44. doi: 10.1215/10407391-1629794.
- Cevasco, R. (2006). De Freud a Lacan, la cuestión femenina. En *Homenaje a Freud*. Conferencia llevada a cabo en Colegio de Psicólogos, Barcelona.
- Cixous, H. & Clément, C. (1975 [2001]). *The Newly Born Woman*. Manchester University Press; Manchester.
- Deutsch, H. (1925). Psychology of Women in relation to the Function of Reproduction, *International Journal of Psychoanalysis*, 6.
- Férguson, A. (2003). Psicoanálisis y Feminismo. *Anuario de Psicología*, 34(2): 163-176.
- Fernández, E. (2017). Aproximación lógica a las fórmulas de la sexuación, *NODVS*, (47): 1-9. Recuperado de <http://www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=594&rev=67&pub=1>
- Freud, S. (1905). Tres ensayos sobre teoría sexual. *Obras Completas, Volumen VII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1925). Algunas diferencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. *Obras Completas, Volumen XIX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1931). Sobre la sexualidad femenina. *Obras Completas, Volumen XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud (1932). La feminidad. *Obras Completas, Volumen XXII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González-Barrientos, M. & Napolitano, S. (2015). Beyond phallic domain: Female otherness as a resource for liberation. Some notes from Lacanian psychoanalysis and poststructuralist feminism. *The Psychoanalytic Review*, 102(3): 365-388. doi: 10.1521/prev.2015.102.3.365.
- González-Barrientos, M. (2018). Psicoanálisis y feminismo: Encrucijadas en torno a la diferencia sexual y a la (im)posible relación entre los sexos. En *Lacan en las lógicas de la emancipación. A partir de los textos de Jorge Alemán* (pp. 353-373). Santiago: La Pólvora. Recuperado de [https://www.academia.edu/37391089/PSICOANALISIS\\_Y\\_FEMINISMO\\_ENCUCIJADAS\\_EN\\_TORNO\\_A\\_LA\\_DIFERENCIA\\_SEXUAL\\_Y\\_A\\_LA\\_IM\\_POSIBLE\\_RELACION\\_ENTRE\\_LOS\\_SEXOS\\_1](https://www.academia.edu/37391089/PSICOANALISIS_Y_FEMINISMO_ENCUCIJADAS_EN_TORNO_A_LA_DIFERENCIA_SEXUAL_Y_A_LA_IM_POSIBLE_RELACION_ENTRE_LOS_SEXOS_1)
- Horney, K. (1922). Sobre la génesis del complejo de castración en las mujeres. En Horney, K. *Psicología Femenina*. Buenos Aires: Editorial Psique.
- Horney, K. (1926). La Huida de la feminidad. En Horney, K. *Psicología Femenina*. Buenos Aires: Editorial Psique.
- Irigaray, L. (1974 [2007]). *Espéculo de la otra mujer*. París: Éd. de Minuit.
- Irigaray, L. (1974 [2009]). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Jones, E. (1927). The Early Development of Female Sexuality. *International Journal of Psychoanalysis*, 8.
- Jones, E. (1933). The Fallic Phase. *International Journal of Psychoanalysis*, 14.
- Klein, M. (1928). Los primeros estadios del complejo de Edipo. En Klein, K. (1964). *El psicoanálisis de niños*. Buenos Aires; Ediciones Hormé.
- Kozel, S. (1996). The Diabolical Strategy of Mimesis: Luce Irigaray's Reading of Maurice Merleau-Ponty. *Hypatia*, 11(3), 114-129. doi.org/10.1111/j.1527-2001.1996.tb01018.x
- Lampl-de Groot, J. (1928). The evolution of the Oedipus Complex in Women, *International Journal of Psychoanalysis*, 9.

- Lacan, J. (1953a). Lo Simbólico, lo Imaginario, lo Real. En *Société Française de Psychanalyse*. Conferencia llevada a cabo en el Anfiteatro del Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne, París.
- Lacan, J. (1953b). *Seminario 1: Los Escritos Técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1958). *Seminario 5: Las Formaciones del Inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1971-1972 [2012]). *Seminario 19: O peor*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1972-1973 [2008]). *Seminario 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1975). *Seminario 22: RSI*. Buenos Aires: Paidós.
- Lamas, M. (2000). *El Género. La Construcción Cultural de la Diferencia Sexual*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Laplace, J. & Pontalis, J. (1996). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Luterau, L. (2020). *Carta de Psicoanálisis: Identificación y Género (I)* (Documento Inédito). Argentina.
- Martínez, E. (2008). *Carnaval Negro: Veinte Poetas Argentinas de los Años 80*. (Tesis inédita de doctorado). Universidad de Granada, España.
- Meler, I. (2007). Psicoanálisis y Género: un enfoque transformador. *Gaceta Psicológica*, 1-11. Recuperado de [http://dspace.uces.edu.ar:8180/xmlui/bitstream/handle/123456789/1573/Meler\\_2007\\_Gaceta.pdf?sequence=1](http://dspace.uces.edu.ar:8180/xmlui/bitstream/handle/123456789/1573/Meler_2007_Gaceta.pdf?sequence=1)
- Mitchell, J. (1974 [1982]). *Psicoanálisis y feminismo*. Barcelona: Anagrama.
- Mitchell, J. (2015). Debating Sexual Difference, Politics, and the Unconscious: With Discussant Section by Katherine Rose. En Duschinsky, R. & Walker, S. (Eds.) (2007). *Juliet Mitchell and the Lateral Axis* (pp.77-99). New York: PALGRAVE MACMILLAN.
- Montrelay, M. (1977). *L'Ombre et le nom. Sur la féminité*. Paris: Éd. de Minuit.
- Morel, G. (2012). *La Ley de la Madre. Ensayo sobre el sinthome sexual*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

- Murillo, M. (2011). La hipótesis de los tres registros –Simbólico, Imaginario, Real- en la enseñanza de J. Lacan. *Anuario de Investigaciones*, 18, 123-132. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3691/369139947065.pdf>
- Posada, L. (2005). La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray. En Amorós, C. & de Miguel, A. (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Bochar, J. (2017). Feminismos, perspectiva de género y psicoanálisis. *Géneros*, 23(20), 35-63. Recuperado de <http://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/generos/article/view/620/pdf>
- Rivera, M. (2005). La diferencia sexual en la historia. Universitat de Valencia. Extraído el 27.11.2019 desde [https://books.google.cl/books?id=LS2u6ySqmaUC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbg\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.cl/books?id=LS2u6ySqmaUC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbg_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)
- Rivière, J. (1929 [2007]). La feminidad como mascarada. *Athenea Digital*, 11, 219-226.
- Rodríguez, M. (2008). Ética feminista y feminismo de la igualdad. *Revista Espiga*, (16-17), 79-88.
- Sellers, S. (2001). *Language and Sexual Difference. Feminist Writing in France*. USA: Macmillan Education.
- Thompson, C. (1942). La envidia del pene en las mujeres. En *Psicoanálisis y Sexualidad Femenina* (pp. 270-277). Buenos Aires: Editorial Hormé.
- Thompson, C. (1950). Algunos efectos de la desvalorización de la sexualidad femenina. En *Psicoanálisis y Sexualidad Femenina* (pp. 71-86). Buenos Aires: Editorial Hormé.
- Tubert, S. (s.a.). Luces y sombras del concepto de género. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/407964330/Tubert-Luces-y-sombras-del-concepto-genero>
- Tubert, S. (1995). Introducción. En Flax, J. (1995). *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios* (pp. 7-50). Madrid: Ediciones Cátedra S.A.



- Tubert, S. (2001). *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*. España: Editorial Síntesis.
- Uribe, M. (2005). *Crítica Feminista al Psicoanálisis en los Escritos de Psicoanalistas Feministas entre 1970 y 2000*. (Tesis inédita de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Van Ophuijsen, J. (1917). El complejo de masculinidad en las mujeres. En *Psicoanálisis y Sexualidad Femenina* (pp. 87-103). Buenos Aires: Editorial Hormé.
- Wright, E. (2004). *Lacan y el Posfeminismo*. España: Gedisa Editorial, S.A.