

**Intersticios de la función
paterna y goce femenino**

María Gutiérrez Zúñiga

**GÉNERO Y TRABAJO:
LA ENFERMERÍA**

VIRGINIA ENCISO HUERTA

**Sexualidad y medicalización en
la prohibición del aborto**

Guadalupe Meza Lavaniegos

**SEXUALIDAD FEMENINA Y
ENFERMEDADES DE TRASMISIÓN
SEXUAL. INVESTIGACIÓN CUALITATIVA
EN LA REGIÓN FRONTERIZA DE CHIAPAS**

DAVID HALPERIN, PATRICIA DE LEÓN RUIZ

E IMELDA MARTÍNEZ HERNÁNDEZ

Intersticios de la función paterna y goce femenino

María Gutiérrez Zúñiga

... sea esa imagen de sí con que el otro te reviste y que tú visties, y que te abandona cuando te despojan de ella. ¿Ser qué debajo? ¿Qué decir cuando eras aquella noche, Lol, toda entregada a tu pasión de diecinueve años, tomada por el vestido y tu desnudez encima para darle su esplendor?

Jacques Lacan

Introducción

Para retomar la idea de Jacques Lacan al iniciar uno de sus seminarios, cuyo título intenta cercar, precisamente, aquello que es específico al goce femenino: *Aún*¹ –acerca de una estrecha y necesaria vinculación de la ética psicoanalítica y el abordaje del goce–, este ensayo viene a plantearse como un primer producto para publicación del trabajo realizado dentro del proyecto de investigación denominado: El goce femenino en la experiencia psicoanalítica. Dicho proyecto responde a la línea de investigación abierta dentro del Centro de Estudios de Género de la Universidad de Guadalajara, llamada: Género y subjetividad.

En efecto, dentro de su propio recorrido, el psicoanálisis plantea una serie de reflexiones que se apuestan pertinentes a las teorías

¹ Se hace referencia *El seminario 20: Aún (1972-1973)*, Paidós, Barcelona, 1981.

sobre género y a los estudios que desde su perspectiva se llevan a cabo, particularmente en lo referente al abordaje de lo que al interior de ellos se ha dado en denominar "el contrato sexual", cuya vigencia plantea un peso semejante al del "contrato social" en la determinación de las relaciones entre hombre y mujer, entre lo masculino y lo femenino. Ambos contratos operan dentro de distintos órdenes, que corresponden —como Philippe Julien lo ha plantea-

² En su seminario sobre "La función paterna". Transcripción libre en español de la versión oral en francés, 1990.

do,² al referirse a la tragedia griega—uno, al orden de Creón, aquél de las leyes de la polis y, el otro, al orden de Antígona, el de la Ley del deseo.

Entre dichas reflexiones resalta, particularmente, lo que concierne a la teorización que el psicoanálisis hace sobre la cuestión del padre. Esta teorización plantea al padre en tanto función, no sólo fundante del sujeto, sino también fundante del orden sexual, del sexo en su dimensión humana.

Respecto al tema y objeto específico del goce, resta apuntar lo siguiente: no obstante que éste se instaura y limita a su vez por lo simbólico, es, finalmente, goce del cuerpo. Por ello se consideró oportuna la inclusión del presente ensayo en este número de *La ventana*, cuyo eje central gira alrededor del tema del cuerpo.

* * *

³ Lacan, *op. cit.*

En su seminario titulado: *Aún*,³ Lacan planteó por la vía de la lógica sus fórmulas de la sexuación. Dichas fórmulas definen como única vía posible para determinar lo masculino y lo femenino, la ubicación particular de cada uno respecto al eje de la función fálica—función de la Falta, Ley ordenadora del goce—. No habría —desde esta formula-

ción— otro eje para determinar la división sexual fuera de la dimensión biológica, que finalmente no alcanza a partir de que el sujeto es en tanto que habla. Y es que existe una hiancia entre el ser y el ser—Uno —no obstante que la experiencia amorosa apunte a negarla—, y la sexuación del sujeto viene, precisamente, a apuntalar dicha hiancia, cuyo usufructo es el goce.⁴

⁴ Una primera definición general de éste sería la de la consecuencia, en el sujeto y a nivel del cuerpo —cuerpo constituido a partir del deseo del Otro materno—, de su incrustamiento y escisión en el significante; escisión que, por su parte, establece la imposibilidad de alcanzar, paradójicamente, el cuerpo, el ser, la Cosa freudiana.

Esta división sexual implica dos formas de gozar diferentes: la del lado hombre, y la del lado mujer. Las fórmulas aludidas implicarían para la posición masculina, la posibilidad de ser inscrito en un universal como "todo": todos los hombres están sujetos a la función fálica, con tal de que haya al menos uno que diga no a dicha función; es decir, con la condición de que exista una excepción. En la posición femenina no habría posibilidad del universal ni de excepción alguna, en la medida en que todas las mujeres, no-todas; es decir, de manera "no-toda" —no totalmente— están sujetas a la función fálica; de tal forma que las mujeres se inscriben en relación con la función fundante del sexo, de una por una.

Un segundo plano de esta formulación plantea la imposibilidad consecuente de la relación sexual; esto es, viene a sostener a la relación fallida como la única forma posible de encuentro entre los sexos y sus goces respectivos, mutuamente apuntalados, en tanto dos formas de suplir esa no-relación.

Se denomina goce fálico a aquel goce del sujeto tachado que, cumpliendo la condición para estar del lado masculino, hace de una mujer y de su cuerpo el objeto causa de su deseo —colocán-

dola en el lugar de su falta y como su síntoma—. Fállico, porque constituye un goce que parte de la instauración previa de la represión propiamente dicha, vía el establecimiento de la falta por el significante, que es el orden que opera como su causa y límite, al mismo tiempo. Además, recibe esta nominación porque ese goce obra, a su vez, como efecto de una prohibición y de su propio remontamiento; por ende, es un goce limitado. Y, finalmente, también porque es un goce de órgano, del órgano fállico. Tal posición de determinación absoluta por la función fállica es, justamente, la que hace posible la inscripción en tanto "todo", en el universal constituido por el conjunto de "todos los hombres", a aquél que se posiciona en tanto hombre.

Del lado "mujer" no hay posición semejante ni complementaria a ésta. Podría entrar en tanto fállica en la no-relación con el hombre, a partir de ser madre y poner a sus hijos en el lugar que el hombre la pone a ella: como objetos (a), para suplir su ser "no-toda". Pero no hay la mujer, en tanto universal, porque su inscripción respecto a la función fállica plantea un "Aún" más allá de ésta, y ello la hace ser en la singularidad más radical, y a partir de una posición subjetiva absolutamente enigmática, siempre como Otra. De ahí que ella busque al hombre —a aquel sujeto posicionado en tanto tal— no en sí mismo, sino como significante que responda por el enigma de su propio ser. De donde se desprende también un goce diferente, un goce suplementario al goce fállico que, aunque es del cuerpo, no es de órgano —no obstante que puede haber cierto apuntalamiento del mismo, pero no en todos los casos—. Se trata de un goce "loco y

enigmático", un goce "más allá de la función fálica", en el cual una mujer está ausente en tanto sujeto, y del cual ella misma no puede decir nada, porque su asidero a la palabra es distinto.

Hay un goce de ella, de esa ella que no existe y nada significa. Hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma a no ser que lo siente; eso sí, lo sabe, desde luego, cuando ocurre. No les ocurre a todas.⁵

⁵ Lacan, *op. cit.*, p. 90.

Es de esta forma como cada mujer queda ubicada como el Otro sexo; por ende, el hombre no la alcanza sino en la infinitud, no hay relación con ella. Y ella deviene mujer, precisamente, en el espacio abierto por la imposibilidad de esta relación. Una mujer es en la medida en que se encarna en tanto Otra, y por ello exige ser Una en la infinitud.

De esta manera, en la inexistencia de la relación sexual y la imposibilidad del Uno, el hombre tiene que vérselas con el objeto (a) –semblante de ser–, con lo simbólico en su abordaje de lo real, cuya resolución es su fracaso. Mientras tanto, cada mujer se enfrenta fundamentalmente con lo Otro –depósito de significantes–, lo que conlleva el choque con la imposibilidad de decir la verdad: sólo es posible decirla a medias porque el Otro no es garante del ser, puesto que no tiene ser y no sabe nada.

A partir de estos planteamientos de Lacan a propósito de la posición femenina y su goce, el presente ensayo se propone laborar con ellos, en un intento de acercamiento a su consistencia y alcance.

¿Qué implica ese goce "más allá de la función fálica" en tanto forma privilegiada del ser femenino? La vía por la cual se optó para realizar dicho acercamiento, es la cuestión del padre y su función, que es aquella que imprime la función fálica en el sujeto. Equivocar y "maldecir" este goce —como dice Lacan—,⁶ tan difícil de aprehender y que imprime su especificidad a todo intento de saberlo, tal vez es el único camino que nos permita avanzar.

⁶ Lacan, *op. cit.*

En el seminario ya mencionado de Lacan, se define esta función fálica como aquella dimensión que, a partir de la escisión ejercida por la palabra, plantea al sujeto el problema, al tiempo que la imposibilidad, de alcanzar el ser y la verdad. Ya desde Freud, particular-

⁷ Freud, *Obras completas*, t. XIII, Amancortu Editores, Buenos Aires, 1939.

mente en "Moisés y la religión monoteísta",⁷ había una búsqueda por aquella dimensión que en definitiva no partía de la relación del sujeto con la madre, ya que aquella se fincaba en el plano de los sentidos. Philippe Julien, en su seminario sobre "La función paterna", expresa lo siguiente:

La interrogación renovada alrededor de la persona de Moisés por Sigmund Freud, no tiene otra razón más que responder a la pregunta de saber por qué vía la dimensión de la verdad entra de manera viviente en la vida del hombre. Freud responde que es por intermedio de la significación última de la idea de padre... El padre es de una realidad sagrada en sí misma, más espiritual que ninguna otra realidad puesto que en suma, nada en la realidad vivida indica, hablando propiamente, su función... su presencia, su dominancia.⁸

⁸ Julien, *op. cit.*

La cuestión del padre y su función constituyen un pivote fundamental dentro del psicoanálisis, tanto en su dimensión teórica como clínica. De hecho, Lacan, en su texto sobre los complejos familiares, llega a plantear que el psicoanálisis nació con Freud como respuesta a la decadencia social de la imago del padre en Occidente —que de manera consistente se venía dando desde el siglo XIX y particularmente en el siglo XX—. ⁹ Dicha decadencia implicó un verdadero estallamiento de la paternidad, producido desde el discurso social. Para el psicoanálisis, la cuestión del padre aparece como un tema nodal a ser pensado, particularmente a partir de ese estallamiento en el que la paternidad se vuelve un asunto meramente ocupacional, de desempeño de roles y tareas definidos culturalmente y que se finca en un hecho biológico. La “paternidad biológica” no existe porque la paternidad pasa por otras coordenadas, sobre las cuales el psicoanálisis se interroga, intentando centrarla y aprehenderla en su verdadera consistencia.

Según Julien, Lacan inventó las tres dimensiones de su propio paradigma psicoanalítico: Real, Simbólico e Imaginario, a causa del padre. No se trata de tres sustantivos, sino de tres adjetivos de la paternidad: padre real, padre imaginario y padre sim-

⁹ Julien, en el seminario antes citado, ofrece una reseña histórica de esta decadencia, que ha implicado la transformación y verdadera subversión de esta imago paterna, partiendo de la concepción de paternidad que regía en la Roma antigua, en tanto aro, como quien dirige política y religiosamente a un pueblo; lo cual implicaba un lazo social fundado en la palabra y no en la sangre, que hacía ser padre a aquél que se declaraba públicamente padre de un niño. Esto conllevaba un derecho absoluto sobre el hijo, derecho sobre la vida y la muerte de éste, pasando por el de la decisión de su casamiento. Con el advenimiento del capitalismo, la sociedad dejó de estar organizada en relación con la paternidad, para hacerlo en referencia a la fraternidad, prebiniendo un ideal burgués de familia, en el que el niño tiene por padre al marido de la madre. La paternidad, entonces, deja de tener un origen público, político y religioso, para basarse en un lazo de conjugalidad privada.

Por su parte, el cristianismo, desde épocas más remotas, ejerce presión para que el padre deje de arrogarse el ser dueño de los hijos, y para que el matrimonio constituyera una decisión únicamente de la pareja y no de los padres. Dicha presión paulatinamente fue cuajando en una pérdida efectiva del poder paterno en relación con la toma del sacramento matrimonial por los hijos. Por otra parte, a partir del siglo XIX se va configurando un nuevo derecho, que es un derecho ya no sobre el niño, sino del niño, con base en el esquema burgués que operaba en función del interés y del bien de aquél. Entonces, todo niño tenía derecho a una filiación paterna —lo cual constituía un giro absoluto de la cuestión—, puesto que implicaba una nueva definición de ser padre alrededor de la persona del hijo,

y no al contrario y, por ende, una concepción de paternidad en términos de roles que deben ser llenados y tareas que tienen que ser cumplidas, con referencia a los derechos infantiles: ya no sólo a conservar la vida, sino a entrar en el mundo de la cultura y de la sociedad adulta. El padre había dejado de ser aquél del que la madre hablaba, en su ausencia, al niño, para que éste lo conociera y supiera algo de él...; ahora, el padre era a quien el niño le habla y dice "papá".

Independientemente de cualquier otra consideración, una definición de paternidad en estos términos es absolutamente endeble, puesto que se trata de roles y tareas que cualquiera puede desempeñar y arrogarse. Por otra parte, todo el saber creciente sobre el niño y su supuesto bienestar, a partir de la medicina, la pedagogía y la psicología, ha venido a fundar una legalidad en la que prácticamente no se plantea que el padre proteja al niño, sino proteger al niño del padre. Colateralmente, se ha verificado todo un movimiento social, a partir de la ciencia y traducido en legislación, en el que se ha sobreestimado el papel de la madre frente al hijo, el cual sí se considera insustituible: ella no es intercambiable para el hijo. Finalmente, otra cuestión que debe resaltarse es cómo, detrás de toda esta conceptualización de la paternidad, se encuentra la visión del padre como aquél que es el genitor, que está fincada en la biología; esto es insostenible, ya que los nuevos hallazgos científicos en cuanto a la concepción *in vitro* llevarían la cuestión hasta el absurdo de pensar que un padre sea un espermatozoide anónimo.

¹⁰ Nótese, pues, cómo la paternidad se plantea, desde aquí, fundamentalmente como una función que, si bien no va más allá de las personas—porque en efecto, no prescinde en su totalidad de la persona del padre, como se verá más adelante—, no se reduce al desempe-

ñolico. No existe la necesidad de tal nomenclatura para la madre ni para el hijo o la hija.

Dentro de la estructura constitutiva del sujeto, el padre simbólico viene a entrar, en primera instancia, para constituir la primera escisión fundante al instaurar la significación del falo para el niño o la niña. Este padre simbólico implica la inscripción del nombre del padre, signifiante que imprime un vacío correspondiente al deseo de la madre, el cual no se colma en la relación con el hijo. Paradójicamente, nadie—ni siquiera el padre real—puede ejercer esta primer función paterna en su descendiente, sino la propia madre; la madre, en tanto atravesada también por la función paterna, porta y transmite su propia simbolización de la misma.¹⁰

La madre funda entonces al padre como mediador que va por encima de la ley y el capricho de ella. Esto implica que reconoce fuera de sí misma algo que es del orden de una ley que existirá en lo sucesivo para el niño y la niña; la madre hace del padre alguien que sanciona por su propia presencia, la existencia del lugar de la Ley. Esta Ley impide que aquélla se conciba como una potencia sin control, sin reglas, en contraposición a la ley paterna, que implica una potencia dominable, sujeta por la razón. El momento de transmisión del padre simbólico es el que posibili-

ta la verificación de la represión constitutiva, la cual impide al sujeto devenir en la psicosis. Y es que dicha dimensión paterna implica la apertura del interrogante: "¿qué quiere ella?" y, por ende, la entrada a un saber imposible acerca del ser del sujeto instaurado en el deseo del Otro. De esta forma es como se ve impedido el instalamiento del sujeto en la nominación, en el "ser nombrado para"; es decir, en el atrapamiento mortífero por el deseo materno y la adopción inquestionada de roles sociales, que obturan toda pregunta sobre el ser y el deseo.

fío o rol de un personaje paterno. El padre es ante todo una función significativa, no un objeto sensible.

Es aquí donde se hace posible aprehender la manera en que el padre y su función –incidiendo a partir de abrir un vacío, un interrogante fundamental– introduce al sujeto en un registro particular, que no es ya el registro sensorial estrictamente materno, sino el registro del significativo y de la verdad. Nótese, además, cómo el significativo fálico no tiene que ver, finalmente, con lo masculino o lo viril, sino con una potencia atravesada por la imposibilidad que imprime, a su vez, la imposibilidad de la existencia de un significativo que pueda responder acerca de lo que el sujeto es, ni como señal absoluta de amor ni por el deseo del Otro. El significativo paterno abre el enigma sobre el deseo materno, instauro la dialéctica interminable del deseo, pone a circular el falo y posibilita que el sujeto lance sus apuestas –dentro del campo edípico– para ocupar ese lugar. Por ello es que dicho significativo establece al acto fallido como el único acto posible que, irremediable y permanentemente, vuelve a lanzar a su recommienzo, en la metonimia interminable. Esto es el falo, el establecimiento de un enigma a partir de lo simbólico, bas-

¹¹ He aquí un planteamiento psicoanalítico que subvierte, a partir de Lacan, la lectura simplificadora acerca de la madre como aquélla que satisface la necesidad de cuidados y amor por parte del infante. La madre, mediante sus dones otorgados —entre los que, de manera fundamental, está el lenguaje—, transmite y plantea, a partir de su propia falta, una demanda al bebé, absolutamente enigmática para ambos, pero que impone con violencia una exigencia de respuesta. Y es el cuerpo del niño el que entonces se erige y ofrece como totalidad imaginaria, en un intento de responsiva que instaure la completud materna. Por otra parte, cabe mencionar que éste es, precisamente, uno de los escenarios que configuran el campo del goce, puesto que éste depende de cierto estado narcisista en el que opera una investidura particular del cuerpo por el falo.

tante decepcionante, pero que finalmente representa un orden alternativo frente a la demanda insaciable de la madre.¹¹

Es aquí donde —según explica Julien— entra un segundo momento lógico necesario, en lo que corresponde a la constitución del sujeto, en relación con la función paterna. Se trata del momento del padre real. Este padre es aquél que ocupa ese vacío —es decir, el deseo materno—, generado por la dimensión paterna anterior; es el que encarna a ese padre de lo simbólico. Este padre real no es el padre genitor del niño necesariamente, sino aquél sujeto que, posicionado en tanto hombre, tiene el falo para

la madre. Falo suficiente para retener su deseo, no como madre sino como mujer, para sostenerla en su lugar de mujer.

Dicha articulación entre estas dos dimensiones del padre pone en juego una más, generada por el niño o la niña, que es la del padre imaginario. Se trata del padre que aquéllos se construyen fantasmáticamente para responderse sobre la causa del poder y del ejercicio del padre real: tener a la madre. Ese padre es como el que Freud nos representa en tanto el padre de la horda primitiva en "Tótem y tabú":¹² el padre amo y gozador, aquél que posee a todas las mujeres sin permitir que otros tengan también acceso a ellas. Este padre priva a la madre y a su hijo(a) de la posibilidad de que este último ocupe el lugar del falo imaginario para la madre, de que se realice el incesto; el cual no sólo implica la prohibición para te-

¹² Freud, *op. cit.*, t. XIII.

ner relaciones sexuales con la madre, sino que la madre reincorpora, en un sentido real y simbólico, a sus hijos.

Del lado del hijo(a), esta función sólo puede ser atribuida, imaginariamente, a un hombre excepcional, no importa si es en un sentido positivo o negativo. Y es a este padre imaginario al que el hijo y la hija aman, porque finalmente es aquél que los separa de la madre y los rescata de la deuda agobiante y sin límite para con ella. Este padre fascina –aun en su dimensión como rival con relación a la madre– y funge, por sus grandes atributos –fundamentalmente creados por el niño o la niña–, como sostén del narcisismo. Pero también es el padre que está en el origen del superyó, en el sentido que Freud le dio en su artículo “El sepultamiento del complejo de Edipo”:¹³ como instancia moral introyectada, prohibidora de todo goce, a partir de la vuelta contra sí mismo del odio al padre, por provocar la renuncia a la madre y por no constituir la respuesta ni la garantía sobre el ser. Frente a su propia incompletud, el hijo y la hija optan por salvar y amar a un padre ideal, a costa de revertir hacia sí mismos sus propios reclamos a éste.

Sin embargo, lo que Lacan descubre –según plantea Julien– es que este padre imaginario es la roca viva con la que Freud se topaba en “Análisis terminable e interminable”,¹⁴ el nudo neurótico más difícil de deshacer, que convertía al análisis en un proceso sin fin. Este amor al padre ideal, que operaba como fundamento de la angustia de castración (o rebelión contra la pasividad) en el varón, y la *Penisneid* (o recusación de la feminidad) en la mujer, implicaba la constitución y vigencia, en el campo de la neurosis, de una ley ex-

¹³ Freud, *op.cit.*, t. XIX.

¹⁴ *Ibid.*, t. XIII.

cluyente del goce. Sabido era que la perversión, por otra parte, representaba el goce (del Otro) sin ley. Una tercer vía era la apuesta ética propia de Lacan: conjuntar ley y goce, logrando establecer una Ley no excluyente del goce.

Esta nueva propuesta de Lacan implicaba remontar ese punto en el cual Freud se había detenido, puesto que para este último era el padre imaginario amado el que constituía la salida del Edipo; y para lograrlo, había que deconstruir esa imagen del padre, descorrer el velo que lo sostenía en tanto ideal, para ceder lugar al padre real, aquél que hace su propia castración y la logra transmitir a su hijo e hija, lo que lo constituye como agente verdadero de la castración simbólica. El advenimiento del padre real implica la simbolización, por parte del sujeto, de la función paterna y, por ende, poder pasar de la privación a la castración simbólica, que significa aceptar y asumir la propia imperfección e insatisfacción, sin atribuirle a una buena o mala voluntad paternas; esto es, abrirse a la Cosa, a la nada, a lo inexplicable, a lo imposible. Ello trae, por consecuencia, instituir una Ley que no es la ley del bien ni la ley social, sino aquélla de la pulsión de muerte, del goce, que es la que porta la vida. Así, se reinstaura ese agujero que, tras aquél de la represión originaria, permite al sujeto fundar su propio deseo, posibilitando la creación significativa; dejando ser al propio padre un hombre común, no aquél que tiene una cierta imagen social, sino simplemente ése que "trabaja" a la madre, aquél del cual la madre hubiera querido que fuese el padre de sus hijos.

Tal y como Freud lo planteó en el mito de la horda primitiva, ese padre en tanto amo no castrado –imaginario, por lo tanto– sólo deja a los hijos la opción parricida para que éstos puedan alcanzar su parte correspondiente en el botín del goce. Lo que resulta más interesante es cómo Freud, en ese texto, sin percatarse totalmente de sus consecuencias, deja entrever que no sólo es frente a ese padre muerto que se convierte en banquete canibálico que se produce realmente la Ley de interdicción del goce, sino que, al mismo tiempo, precisamente es ahí donde radica la posibilidad de un goce viable: en el hecho de no sostener más a ese padre, de asesinarlo y engullir su cadáver; es decir, en hacer parte del propio cuerpo a ese padre muerto, ese padre real, ese significante y nombre de la muerte,¹⁵ simbolización de la verdadera función paterna como condición paradójica para vivir y gozar. Tal es la operación simbólica en juego en la transmisión del nombre paterno o del patronímico al hijo, y en la asunción de dicho nombre por parte de este último, que implica su propia inscripción como sujeto mortal, marcado por la Ley que va de generación en generación y que lo trasciende en tanto individuo viviente y singular. No obstante, esta Ley no debe confundirse con la ley social, pues se trata de la Ley del deseo.

Es el intento de sostener incólume al padre imaginario y a su amor lo que está detrás del devenir de la histeria masculina y femenina, puesto que éstas implican la pretensión de alcanzar un saber universal sobre el goce de este padre-amo para acceder a lo que supuestamente haría posible la relación entre los sexos. La histérica(o)

¹⁵ De acuerdo con lo que plantea Mayette Viltard en su trabajo "Volverse del color de los muertos. Palabras sobre el cuerpo simbólico". *Littoral*, Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, Córdoba, núm. 22, octubre, 1996.

plantea, por otra parte, un saber sobre el valor claudicante del padre en tanto falo ideal, que carga y que porta ella o él en su propio síntoma, y esto los introduce y mantiene en un atolladero sin solución, ya que le implica recusar el enigma de su propia singularidad en tanto sujeto, hombre o mujer, al sustraerse también del deseo de un hombre o una mujer singulares y que los singularizarían. La histerica se sabe sujeto singular, pero trata de cerrar el enigma de su ser pretendiendo ser sujeto universal, aquella que sostiene el deseo masculino; por ello es que mantiene al padre imaginario.

El padre real es la dimensión paterna que debe introducirse en el análisis, como única vía para remontar este escollo. Implica levantar el velo del padre ideal para instaurar un nuevo velo, el del goce del padre real, del que no debe saberse nada, salvo que existe. El padre real funge en su silencio frente a la pregunta sobre el ser.

El padre real, finalmente, constituye la posibilidad, dentro de una teorización topológica, de establecer el verdadero nudo borro-meo de tres toros enlazados, aquél que articula Real, Simbólico e Imaginario, única consistencia posible del sujeto, alrededor del agujero del objeto (a).

Hasta aquí se ha hecho la exposición del planteamiento de Julien sobre Lacan, en relación con la cuestión del padre. Acerquémonos ahora un poco más al problema que nos ocupa. Para ello se expon-

drán algunas de las ideas centrales de Gérard Pommier,¹⁶ ya que permiten avanzar en el abordaje del objetivo de nuestro ensayo en tanto articulación de la función paterna y el goce femenino.

¹⁶ Ver su obra *El orden sexual*, Amormartu Editores, Buenos Aires, 1995.

Pomier, en primera instancia, plantea cómo la sexuación del sujeto no se da sino a partir de la estructuración del mismo en relación con la función paterna. Aquél tiene necesariamente que salir del circuito materno, tiene que ignorar esa imagen de sí mismo que se reprime primordialmente, ese ser-para-el-gocce o significación del falo prestada a su cuerpo, para poder "elegir" un sexo y declararse hombre o mujer. Esta significación fálica se rechaza de la cadena significante, por constituir una trampa mortífera para el sujeto. Elegir "el camino del mal", dejando de ser "ángel", y decir "no" a la demanda de la madre, es la única vía para sexuarse. Aceptar no intentar saldar esa deuda insalvable implica, necesariamente, haber tomado la salida paterna.

Lo anterior trae, vale decirlo, romper con dos mitos al mismo tiempo: el que establece la equivalencia feminidad=maternidad, y el que sostiene que la hija se constituye, en tanto mujer, como una derivación natural de su relación con la madre. Todo parece apuntar, según lo que se continuará exponiendo, que la feminidad y su goce particular plantean una posición subjetiva constituida por un atravesamiento bastante intrincado y complejo por lo paterno y una ruptura fundamental respecto a lo materno. Sobre este punto Pomier explica:

Contrariamente al hombre, que busca ser idéntico a su padre, la imagen materna no es de ninguna ayuda a la hora de situar la identidad femenina. No se puede establecer continuidad entre lo femenino y lo materno... En efecto, una mujer aborda su feminidad en la

¹⁷ *Ibid.*, p. 118.

prolongación de un conflicto que la opone a la demanda materna, y es la brecha del amor del padre la que le abre este camino.¹⁷

El padre, mientras se sostenga en su lugar como tal, representa la única alternativa viable y legal frente al poder materno. Esto conlleva la contracción de una deuda también, pero en el caso del padre se trata de una deuda simbólica, saldable, puesto que no es la contraída por el don recibido de la existencia ni de la identidad, como ocurre para la mujer.

Para Pomnier, las coordenadas o dimensiones de la función paterna, a partir de las cuales el sujeto toma su sexo, son el falo y el nombre. Dada la conceptualización que el autor otorga a cada una de ellas, parecería apuntar a que la sexuación fundamentalmente gira alrededor de la función del padre imaginario, como portador del falo imaginario, y del padre real, introducido mediante el nombre, agente de la castración simbólica. Sin embargo—esto es lo central y, desde nuestro punto de vista, lo original de este planteamiento—, Pomnier resalta en su exposición, a partir de su trabajo clínico, la imposibilidad de que dichas funciones se articulen, imposible que aparezca como la plataforma desde la cual transcurre el devenir masculino y femenino, como el *impasse* fundamental y como la lucha específica —aunque distinta en cada uno de los géneros—, del ser hombre o mujer, en su i-relación y, por tanto, como condición de su goce sexual. Se explicará esto específicamente en cuanto a lo que trata de la cuestión femenina, aunque la recurrencia al problema de la posición masculina sea ineludible.

Pomier retoma esta encrucijada estructural de la constitución femenina, que se refiere a la cuestión de cómo el pasaje de la madre al padre en una niña, si bien la rescata provisoriamente del circuito materno, no puede constituir una respuesta a la pregunta sobre su ser mujer. Para Pomier, la relación del hijo y la hija con el padre del falo imaginario y privador representa un momento seductor, sexualizante, pasivizante y feminizante en sí, por la fascinación y el amor del padre que éste despierta, a razón de poder ser ese hombre, esa imagen viril que puede salvarlos de la deuda materna.

En el caso del varón, no obstante esta "père-versión"¹⁸ constituye un tejido estructural dentro de la constitución de su masculinidad, simultánea y necesariamente representa un momento que aquél tiene que remontar, para acceder a un lugar como hombre, y al deseo y goce de una mujer. De quedar atrapado en dicha "père-versión", ese acceso no será viable. Es aquí donde el sentido de la fórmula de la sexuación masculina, referente "al menos uno que dice no a la función fálica" como condición de la posición masculina, se hace patente, pues en la medida en que el padre se asume como castrado y hace, no de sus hijos sino de una mujer, la causa de su deseo —es decir, en la medida en la que un padre es un hombre—, opera como padre real y posibilita que su hijo, a su vez, pueda situarse del lado de los hombres y tomar a su propia mujer.

Sin embargo, la salida de la relación feminizante con el padre, propia del hombre, consistente en la identificación con el falo pa-

¹⁸ Juego de palabras, a partir de la homofonía que se da en la lengua francesa con "perversión", el cual apunta a designar esta orientación amorosa del padre, diluyero la frontera tajante que separa de la perversión, propiamente dicha, al tiempo de evocar la relación con el goce del Otro, presente en ella. Además, vale señalar que en esta expresión traducida en tanto "amor del padre", opera la ambigüedad intencionada, propia del genitivo "del", en la que está presente el padre como objeto de ese amor, al tiempo que sujeto del mismo.

terno, en articulación con la entrada en funciones del padre real por medio de su agente: el nombre o patronímico, no obstante carece de un carácter resolutorio—dado que la relación del varón con el nombre paterno es también problemática—, a final de cuentas representa la vía propiamente masculina por la cual un hombre puede constituirse como tal.

El lado femenino, por su parte, ofrece una dificultad adicional que plantea consecuencias determinantes para su constitución, su vida sexual y su no-relación con lo que el hombre quiere. El padre ideal—el que aporta el falo— implica, desde una posición femenina y según la lógica del fantasma, la posibilidad de dejar de ser padre, respondiendo al amor que se le tiene y, por ende, a la pregunta de la hija en tanto mujer; lo cual la devolvería al circuito de la madre al haberse derrumbado el sostén de la Ley, única barrera real frente a aquélla. Así, a pesar de que ese momento de ejercicio de la función del padre imaginario plantea una dimensión liberadora respecto de la deuda con la madre, al mismo tiempo impone una dimensión de atolladero. Por tanto, no obstante su carácter feminizante, dicho momento no puede constituir una vía directa ni mucho menos suficiente de consolidación del "ser femenino"; antes bien, la especificidad de este "ser" parecería ubicarse en su no-consolidación. Y es que el padre no puede ofrecer a la hija, a cambio de su no-respuesta a la pregunta de ella, la vía identificatoria con su masculinidad ni tampoco la portación de su nombre como prenda que—como ocurre al varón—permite confirmarse al mismo tiempo como sujeto y como hombre, sin poner en riesgo ella—eviden-

denteramente— su propia feminidad. Es por ello que el padre imaginario representa un momento de *impasse* particularmente difícil en el caso de la sexuación femenina.

Quizá aquí valdría la pena detenerse en lo que concierne a la cuestión, no tanto de la vía identificatoria con el padre, sino de la función del padre del nombre; es decir, habría que abordar cuál es la posición femenina respecto al patronímico. Pomier plantea que, mientras la masculinidad toma su consistencia última en el anudamiento al nombre paterno, para la feminidad esto no opera de la misma manera. Una mujer necesita, para afianzarse como tal, sostener su relación con el falo, pero el nombre paterno tiene para ella una significación distinta: le queda a ella como testimonio de su pasaje por la Ley, como obstáculo al incesto, pero no la define como mujer. Por tanto, ella porta ese nombre sólo para poder perderlo después, en su momento.

A decir verdad, (una mujer) queda con ello fuera de cualquier linaje, puesto que no tiene que tomar ninguna decisión referida a su nombre, excepto la de perderlo: indefectiblemente sujeta por esta pérdida, ella es así el sujeto más profundo, anterior a toda nominación.¹⁹

¹⁹ Pomier, *op. cit.*, p. 118.

Así, para este autor, el padre real transmitido a partir del nombre representa menos para una mujer que para un hombre, la posibilidad de un anudamiento con la función del padre imaginario. De ahí que ella quede en un campo del ser mucho más móvil que el hom-

bre, puesto que el margen de irresolución entre una función paterna y otra es mayor. Y cabe decir que hay en su pasión una imposibilidad para situarse sin sufrimiento frente a dicha irresolución. De ahí que opte por la posición del *Penisneid*, arando al falo como a sí misma, o en la rivalidad con el hombre. Pero el hecho es que una mujer es, en ese campo de irresolución.

De esta manera, el padre siempre es, para una mujer, decepcionante, pues su función es la de abrir una promesa que no puede ser cumplida. El padre no puede reconocerla como mujer, sólo le prohíbe fundirse con la madre, lo que implica superar el primer obstáculo para poder declararse como perteneciente a un sexo. El padre no puede sino guardar silencio respecto a su pregunta: "¿soy una mujer?" De ahí su quedar a la deriva; de ahí también su multicitada mascarada y, además, su liga inexorable con la madre.

Es a partir de esto que, para Pomier, surge un fantasma fundamental en el acaecer femenino, y que incluso constituye la condición de su goce específico: el fantasma parricida. Fantasma que no concierne a la persona real del padre, sino a ese padre de la subjetividad, que no logra anudar, hacer Uno del falo y el nombre, y que le impide ser, por ello, Una, La mujer. Una mujer ama a su padre por la imposibilidad que su amor entrafía, pero, precisamente por ello, tam-

²⁰ No obstante es condición del goce femenino, dicho fantasma tiene un papel fundamental en la producción de muchas depresiones femeninas.

bién lo asesina.²⁰ Tal producción fantasmática es la que opera, justamente, en la pérdida del nombre en una mujer, cuyos momentos paradigmáticos son el orgasmo y el matrimonio. Dichos momentos, en efecto, simbolizan el pasaje de hija a mujer, en la puesta en marcha de su deseo en

irrelación con el deseo de un hombre; lo que implica que el padre sea puesto entre paréntesis –en un sentido gramatical–, despejado –matemáticamente hablando–, mas quedando en tanto sostén fundamental de una operación que requiere su propio remontamiento. Tal asesinato tiene, por otra parte, un carácter paradójico, puesto que, finalmente, lo que una mujer pretende alcanzar en el goce –que esta pérdida del patronímico le ofrece y por la mediación de un hombre–, es un padre que sí logre dar consistencia al falo y al nombre. Consistencia que, por otro lado, no puede habitar un cuerpo por más de un instante, pero cuyo deseo es despertado por el lazo amoroso. Es esta consistencia la que se sobrepone a la desgarradura entre esos dos puntos, y que es lo que implica la cuestión del padre para una mujer, y en la que ésta encuentra su propio margen de serlo. El goce que se produce en la activación del fantasma parricida, en la pérdida del nombre, implica un “retorno” al mito de un cuerpo coherente y fundido con el lenguaje y la demanda materna.

Lo anterior plantea, por una parte, que la pérdida del nombre del padre en la mujer casada no obedece simplemente a una convención social, resultado de un orden masculino, sino que pone sobre la mesa lo que generalmente ha permanecido oculto y que es el papel del goce, en particular, del goce femenino. Una dimensión de esta cuestión es cómo una mujer quiere perder su patronímico, a cambio de recibir el nombre de un hombre que la confirme en su lugar de mujer. Y un hombre, por otra parte, de alguna manera sabiendo el goce de esa mujer, ofrece su nombre, porque a su vez esto le permite

a sí mismo anudarse más firmemente a él y confirmarse en tanto hombre. Ésta es –aunque expuesta de manera muy simple– la faz de engarce y mutuo sostén entre los dos sexos y sus goces: masculino y femenino. Faz en la que el deseo de un hombre por una mujer, y el de una mujer por un hombre –distintos los dos–, subjetivan y singularizan a ambos mediante su respectiva declaración de afectación por un sexo. Y ello ocurre cuando la pregunta femenina –que el deseo de un hombre despierta–: “¿soy una mujer?”, recibe respuesta; respuesta que siempre será puntual, eventual, parcial, nunca definitiva; pero que ofrece su oportunidad al goce femenino; lo que a su vez confirma, en reciprocidad, una respuesta a la pregunta simétrica que el hombre no se hace. Ella pregunta porque lo que está en juego para ella es su identidad subjetiva, más que su identidad sexual. Él no pregunta, porque parte de la generalidad de su identidad sexual; sin embargo, el amor de ella, su pregunta y la contradicción planteada en su demanda hacia él –que es la demanda que ella hace a su propio padre–, abre paso al enigma de su singular subjetividad, poniendo a prueba su propia relación con el nombre del padre y la castración, regulando su loco deseo que hace de una mujer, objeto. Y es así como una mujer es creada por el deseo de un hombre, le asegura una existencia; pero, a su vez, es en este movimiento que el hombre también se produce a sí mismo, en singular. Esto es lo que ocurre en la dialéctica de la irrelación amorosa, cuando ésta logra sostenerse, pues de lo contrario sobreviene el desencuentro y el tormento. Y esto también es válido incluso entre

sujetos del mismo sexo, siempre y cuando ambos estén posicionados en tanto masculino y femenino.

Sin embargo, la realidad es que existe otra dimensión de desencuentro y de estallamiento, aquélla que hace que generalmente la relación entre hombre y mujer "no ande", como decía Lacan. Dicha dimensión tiene que ver, precisamente, con la imposibilidad –testimoniada en la vida cotidiana y no sólo en la clínica– de que en el sujeto se articulen estas dos dimensiones del padre: falo y nombre, tanto en el deseo femenino como en el deseo masculino.

Para una mujer, ser objeto de deseo –a pesar de que ella busca esto–, ser puesta en a por un hombre, colocada en el lugar de la Falta, plantea un lugar a su vez devastador y desubjetivante –lugar en el que fue puesta por su propia madre, y que implica la vivencia de un ser producido en su ajenidad y ausencia absoluta de sustancia–, del cual también es preferible huir. Pero también, el deseo femenino que apunta a la loca y también desubjetivante exigencia para el hombre, de articular ese inconciliable de la función paterna: falo y nombre, en tanto que el primero apunta a la potencia masculina anónima, de la cual ella se constituye en su sostén, y el segundo, al significante inmortal, que responde sobre lo que ella es, puesto que siempre es Otra de sí misma. Así, ella querrá el sexo de él, querrá su nombre, pero sólo para finalmente articular y unir lo que ella supone que le permitirá ser; pero su goce y su ser "mujer" están en esa no-solución. Dos salidas extremas de este deseo femenino las constituyen, por un lado, el goce del falo puro, prostituido y anónimo y, por el otro, el goce místico, el goce que –prescindiendo total-

mente del falo— se da en la pérdida total del nombre, como producto del amor al significante puro y absoluto: Dios —ése que va más allá de la cuestión de la vida y de la muerte—. Sin embargo, la vía femenina más común es la monogamia, que consiste en exigir a un solo hombre ese anudamiento imposible. Frente a tal demanda, sólo resta al hombre soportarla, sostenerla como pregunta sin responder a ella. Es precisamente en esto en lo que radicaría la virilidad de un hombre, que consiste en la posibilidad de enfrentar ese lugar conflictivo, lugar desolador para aquélla que lo formula.

El otro plano que —como se había mencionado antes— concierne a la cuestión del goce femenino en la pérdida del nombre, es el del goce sexual. Es en este plano muy específico en el que ese “más allá de la función fálica” se revela de manera muy particular para Pommier. El orgasmo en una mujer toma al falo del varón como un punto de apoyo, pero para ir más allá de él; lo provoca, pero no es su causa última, porque, finalmente, no es un goce de órgano —no obstante el órgano esté presente en él—. El orgasmo masculino encubre una significación que constituye el punto límite, la bisagra desde la cual el goce femenino opera su giro, su remontamiento; puesto que aquél plantea su propia prohibición e impotencia para ir “más allá”. Y es que, cuando un hombre goza sexualmente, en medio de su despliegue fálico, significa también la reproducción de la especie y, por tanto, su propio ser mortal; de esta manera, su presencia es la de un nombre —nombre que simboliza al padre muerto— que enlaza su propia castración con el falo. Por su parte, el orgasmo femenino —que tiene por condición el deseo de un hombre y su castración— se apun-

tala en dicha significación, emergiendo en el espacio abierto entre ese amante venerado para siempre, en ese instante preciso y el padre muerto que lo atraviesa. Ese intersticio permite un "reencuentro" del cuerpo femenino con lo que imagina del Otro goce. De esta manera, parafraseando a Pomnier, el hombre es, para una mujer, caución a la deuda materna, un punto de pasaje entre el amor de la madre y aquello que, a partir de él, seguirá debiéndose a La mujer.

El goce femenino se plantea entonces como un acto –no voluntarista, por supuesto– en el que, padeciendo el *pathos* del Otro –aquél de la pasión masculina que la aliena– una mujer toma en préstamo un ser, mediante el cual y por un momento, en su misma ajenidad y extrañeza, alcanza un cuerpo que no se encuentra, un ser marcado en los límites de su imposibilidad; y logra así un goce que se da en lo real de la pérdida y en lo imaginario de su reparación. Es donde cobra sentido la metáfora de Danielle Amoux: "el amor viste a una mujer en su desnudez... Pero el desamor hace estallar esa desnudez por encima de sus ropas..."²¹ Y no se trata aquí de pasividad, masoquismo o perversión, sino de feminidad.

²¹ Ver su trabajo "La obra de la ruptura. 'La edad madura' de Camille Claudel", *Littoral*, Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, Córdoba, núms. 23-24, abril, 1997.

Lo que resulta claro es que el planteamiento de Lacan respecto a que la posición femenina y su goce está "no-toda" y "más allá de la función fálica", se puede articular y, de hecho, implica, de alguna manera, un planteamiento sobre la sexuación femenina con relación a la función paterna. El goce femenino estaría factibilizado, pues, en los intersticios constituidos por el entrecruzamiento de las coordenadas de la función paterna, entre los espacios abiertos por

ésta, en la medida en que falla (si el padre fuera absoluto, no habría lugar para el goce), al estar atravesada por una aporía fundamental en sus dimensiones.

Sin embargo, este goce no puede darse fuera de los límites de dicha función, está "más allá", pero no "más acá", de la función del padre, donde está el campo de la locura, del goce del Otro –campo, éste, fuera del sexo–. Así, este goce, junto con la feminidad misma, devienen en su referencia, pero al mismo tiempo permanente desvío, de la función fálica ejercida por el padre.

Sin embargo, el hecho de haber abordado nuestro objeto desde dos ópticas diferentes –ambas parten de Lacan–, la de Philippe Julien y la de Gérard Pommier, nos ha abierto la perspectiva de aquél, la ha complejizado, puesto que se nos ha planteado un campo desigual y problemático. Julien, al ofrecer un recorrido teórico de la cuestión del padre en Lacan, termina haciendo una propuesta ética; mientras que Pommier parecería estar apoyado en el grueso de ese marco teórico sobre la función paterna, para hacer una elaboración de cómo dicha función opera en la declaración de sexo masculina y femenina, y proceder entonces a hacer un cuestionamiento y problematización a la ética del psicoanálisis.

En primer lugar, podría afirmarse que, a partir de ambos autores, efectivamente la función paterna es aquella que posibilita acceder al sexo y al goce. Los dos también coincidirían en que las dimensiones del padre entre las cuales dicha sexuación opera son las del padre imaginario (del falo) y las del padre real (del nombre); incluso, que el momento del padre imaginario constituye un momento fun-

damental, pero conflictivo, lugar de escollo, de detención, en lo que concierne a la verdadera simbolización de la función paterna, implicada en el anudamiento de la función paterna simbólica primigenia con las otras dos funciones: imaginaria y real. Sin embargo, es aquí donde ambas posturas comienzan a divergir de manera importante, divergencia que plantea consecuencias teóricas y éticas de envergadura, a nuestra manera de ver.

Para Julien, y a partir de su propio recorrido de Lacan, el campo de la neurosis –entiéndase histeria y neurosis obsesiva– opera dentro del atrapamiento en el amor del padre imaginario, que implica una ley que impide el goce. El análisis freudiano se había instituido como un proceso interminable de anudamiento de la función paterna en sus tres dimensiones, para impedir su desarticulación total, que da lugar a la desestructuración del sujeto en la psicosis. Dicho proceso se basaba en la función nombrante del analista, que actuaba en tanto cuarto lazo –en tanto síntoma– que anudaba los otros tres –desde una óptica topológica–. Empero, dicha operación implica el sostenimiento de un padre imaginario, Dios y Creador, que da nombre a las cosas.

La apuesta ética lacaniana tiene que ver con lograr el sostenimiento del sujeto y su relación con el goce, mediante el anudamiento del Real, Simbólico e Imaginario, por medio de la introducción del padre real por el analista. Función que permite dismantelar ese padre imaginario, y que funge en tanto lazo que logra el anudamiento borromeo de tres toros –sin cuarto lazo que los mantenga unidos–; lo cual constituye la posibilidad de dar su fin a un análisis. Dicha apuesta

replantea de manera radical la función del analista, la concepción y dirección de la cura, pero, de manera particular, lo que nos parece pertinente señalar es que implica un planteamiento que sostiene teóricamente la posibilidad de articulación definitiva entre las tres dimensiones paternas, siendo la vía de ello el padre real, introducido por el lugar y la función del analista. Pero, además, lo que opera aquí es una determinada concepción de goce, que en este momento nos resulta difícil de aprehender, pero cuya frontera nos la puede dar la referencia al contexto del planteamiento de Pomnier.

Hemos insistido en que para este autor no hay posibilidad de articulación, particularmente entre las funciones imaginaria y real del padre. Para él, ser hombre o mujer transcurre en esa imposibilidad de articulación definitiva, y muy en particular lo plantea para el caso femenino, donde el *impasse* es mayor al haber un escaso y poco consistente anudamiento con el nombre del padre. Ser y goce femeninos y masculinos están dados en esa irresolución, y Lacan lo dice también en *Aún*, respecto a la posición del lado mujer. No obstante, Pomnier efectivamente confirma el acto analítico tal y como Julien lo plantea, orientado hacia la instauración del padre real, el saldo que él hace es de que las transformaciones que el psicoanálisis opera en los analizantes están a nivel del síntoma, no en sus libretos sexuales y sus relaciones con el erotismo y el goce, puesto que estos plantean una inercia, un ordenamiento inexorable. ¿Por qué? Precisamente por la escisión de las funciones paternas y su aporía irresoluble. Porque mientras el padre del falo—aquél que lógica y cronológicamente entra primero— es generador de la posición perversa y del deseo

sexual como tal; el padre del nombre es aquél que instaura el deseo —en su sentido amplio y simbólico— y, por tanto, el síntoma. El analista interviene sobre el síntoma, mas, contrariamente a lo que se esperarí­a, existe una suerte de muro que hace impermeable la vida sexual a la intervenci3n del análisis; no obstante, el dispositivo analítico trabaja sobre la base del malentendido puesto en juego en la transferencia, el cual implica, precisamente, el retorno a la escena del padre potente, que ha de ser mediatizado finalmente por el padre del nombre, propio del acto analítico. Sin embargo, lo que Pomnier plantea es que la posibilidad única dentro de la cual el análisis opera, es la de re-lanzar la dialéctica y el movimiento de las dos funciones, sin que haya un anudamiento definitorio. Pero entonces, ¿cómo piensa la cuesti3n del término de un análisis? Pomnier no considera que la intervenci3n analítica tuviera que ser otra, mas sí que el psicoanálisis tendrí­a que interrogarse al respecto.

Es también aquí donde nos surge la pregunta acerca de cómo pensar las implicaciones, particularmente en lo que concierne a la teorizaci3n respecto al goce, a partir de las diversas consecuencias que se desprenden de las dos diferentes ópticas en los textos de Julien y Pomnier. No obstante que dichas diferencias puedan tener como origen principal el que cada autor opera sobre distintos lugares de la t3pica lacaniana, los problemas se imponen. ¿En el sujeto hay o no hay articulaci3n resolutive posible entre las dimensiones de la funci3n paterna? Su no articulaci3n, ¿se trata de un atolladero propiamente neur3tico, de atrapamiento en el amor del padre imaginario —laborable mediante el análisis—, o un escollo fundamental de la

constitución sexual, irremediable, del sujeto? Si, como Pomier plantea, la masculinidad y la feminidad se dan en la no-resolución de la articulación entre las funciones paternas, ¿qué implicación tiene la propuesta del padre real, hecha por Lacan –según Julien–, en la concepción de la posición masculina y femenina? ¿Estarían éstas totalmente equiparadas a la histeria y la neurosis obsesiva, a las que Julien se refiere? Y para finalizar, ¿qué implicaciones plantea sobre la concepción del goce femenino, la apuesta sobre el padre real, ése que posibilita el goce de “una mujer” –en tanto una realmente–, dado que este padre no puede ser objeto del fantasma parricida, sino sólo el padre imaginario? ¿Para Julien es diferente el goce histérico, del goce femenino o del goce de “una mujer”? En caso de haber una respuesta afirmativa a esta última pregunta, ¿cómo se piensa teóricamente ese goce de “una mujer”? El “más allá” y el “no-toda” respecto a la función fálica, ¿se sostendrían?, ¿de qué manera?

Preguntas que quedan aún abiertas, en tanto cierre provisorio de este texto, y que permiten conservar a ese goce su estatuto de enigma.

Bibliografía

- AVIX, Danielle. “La obra de la ruptura. ‘La edad madura’ de Camille Claudel”, *Littoral*, Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, Córdoba, núms. 23-24, abril, 1979.
- FREUD, Sigmund. “Análisis terminable e interminable”, *Obras completas*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, tomo XVIII, 1976.

- "El sepultamiento del complejo de Edipo", tomo XIX.
 - "Moisés y la religión monoteísta", tomo XIII.
 - "Tótem y tabú", tomo XIII.
 - "Entre el hombre y la mujer está el a-muro", *Littoral*, Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, Córdoba, núms. 11-12, junio, 1991.
- JULIEN, Philippe. "Seminario sobre la función paterna". Transcripción libre de la versión oral en español, 1990.
- LACAN, Jacques. *El seminario 20: Aún (1972-1973)*, Paidós, Barcelona, 1981.
- LEMOINE-LUCIONI, Eugène. *La partición de las mujeres*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1982.
- POMIER, Gérard. *El orden sexual*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1995.
- VILIPRO, Mayette. "Volverse del color de los muertos". Palabras sobre el cuerpo del simbólico, *Littoral*, Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, Córdoba, núm. 22, octubre, 1996.