

La posibilidad de un tercer sexo^{*1}

Nicolas GUÉRIN

“La posibilidad de un tercer sexo” es, en cierto modo, un título con acento huellebecquiano². Pero, en realidad, se trata de un señalamiento tardío de Lacan sobre el que voy a volver. Sin embargo, partiré de otra cita también de Lacan: “El ser sexuado solo se autoriza de sí mismo [...] y de algunos otros.” Está sacada del *seminario Les non-dupes errent* del 9 de abril de 1974 y ciertas reflexiones que la rodean no pueden dejar de interpelarnos. Trata especialmente la cuestión de la influencia recíproca entre sexuación y lazo social. Influencia recíproca y no identidad o amalgama del uno con el otro puesto que no hay “discurso sexual”. Si los cuatro discursos formalizados por Lacan distribuyen, en efecto, cuatro parejas (el amo y el esclavo, el sujeto histérico y el amo, la enseñanza y el *astudé*³, así como el analista y el analizante), ninguno empareja hombre y mujer. Por lo tanto, el emparejamiento hombre-mujer se efectúa, podríamos decir, “sin el seguro de ningún orden establecido⁴”.

Así es que partiré de esta sesión del 9 de abril de 1974, apoyándome en el ejemplo de la reestructuración interna de una masa organizada como las que Freud había elevado a paradigma (la Iglesia y el ejército). Si bien se trata de una sociedad exclusivamente masculina, los que la componen no son ni sacerdotes ni soldados, sino “hermanos”. Así pues, trataré la cuestión de la francmasonería una de cuyas obediencias, muy recientemente, ha sido reorganizada en cuanto a sus fundamentos a partir, digamos de forma rápida, de lo femenino. Veremos en qué eso puede tener algún vínculo con el así llamado “tercer sexo”.

¹ N. Guérin, “La possibilité d’un troisième sexe”, *Psychanalyse*, n° 34, érès, 2015, pp. 7-22.

“La possibilité d’un troisième sexe [**]”, *Psychanalyse*, 2015/3 (n° 34), p. 7-22. DOI : 10.3917/psy.034.0007. URL : <https://www.cairn.info/revue-psychanalyse-2015-3-page-7.htm>, sous réserve de l’accord de l’auteur.

Nicolas Guérin n-g@wanadoo.fr

*texto presentado en la Asamblea de París de la APJH sobre el tema “El sexo incierto”, el 7 de febrero de 2015.

² Cf. M. Houellebecq, *La possibilité d’une île (La posibilidad de una isla)*, Paris, Fayard, 2005.

³ Cf. M. Pasternac y N. Pasternac, *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, Ciudad de México, Epee, 2015. *Astudé*: neologismo de Lacan formado por condensación de *astreindre* (imponer) y *stupide* (estúpido) con lo que subraya el carácter pasivo del estudiante. (N. de la T.)

⁴ J. Lacan, (1.972), “L’Étourdit” (“El atolondradicho”), en “*Autres écrits*” (“*Otros Escritos*”), Paris, Seuil, 2001, p. 474. Fórmula que Lacan reservaba al “dicho esquizofrénico” pero que se aplica aquí bastante bien para decir la forclusión, no del Nombre-del-Padre, sino de la relación sexual.

A continuación, volveré a hacer algunos señalamientos sobre el habitualmente llamado transexualismo en Schreber y, especialmente, sobre su función.

Por último, continuaré y concluiré con lo que Lacan ha llamado el “tercer sexo”, en tanto que concierne al síntoma, y por lo tanto al lazo social, y a los modos de suplencias del “impasse sexual”, es decir, de la forclusión de la relación sexual, que vale para todos. Las observaciones de Lacan referidas al tercer sexo son muy tardías en su enseñanza. Están extraídas del seminario *La topologie et le temps (La topología y el tiempo)* y se revelan contemporáneas y estrictamente coordinadas con la estructura topológica compleja que es el nudo borromeo generalizado. Son, sobre todo, relativas a cuestiones candentes que interesan al psicoanálisis y que tienen poco que ver con consideraciones de moda sobre el género a partir de los *transgender studies*. Serían más bien la continuación, como veremos, de incitaciones de Lacan quien deseaba, sobre esta cuestión de la sexuación, que los analistas escuchen “un poco más allá que a través de los cristales de gafa del objeto a^5 ”.

Los sucesivos puntos que abordaré están, por lo tanto, en relación con el dicho “tercer sexo”, noción que, en su sentido general, resulta mal definida, sirviendo incluso de cajón de sastre. Según los contextos puede designar, en efecto, más allá del primer sexo (los hombres) y del segundo sexo (las mujeres), tanto a los homosexuales como a los transexuales, los asexuales, etc. De manera que ciertos antropólogos piensan que no hay tres sexos, sino cuatro, y hasta cinco o seis. Además, ocurre que algunos etnólogos califican de “tercer sexo” al periodo “indefinido” de la infancia y de la prepubertad, designando así un periodo de indecidibilidad del sexo antes de la elección que se efectuaría en la adolescencia, o lo que resulte equivalente en tal contexto cultural. En resumen, esta noción de “tercer sexo” recubre realidades sexuales diversas, heterogéneas y social y etnológicamente determinadas. Queda ahora por saber la consistencia que podemos conferirle con el psicoanálisis.

“El ser sexuado no se autoriza más que de sí mismo [...] y de algunos otros”

En la sesión del 9 de abril de 1974 del *seminario Les non-dupes errent*, Lacan precisa que acaba de volver de Roma, donde le han preguntado si las fórmulas de la sexuación, que comprenden cuatro cuantificadores, guardaban relación con las fórmulas de los discursos, que son igualmente cuatro. “La pregunta no es forzosamente infecunda”, responde, antes de añadir de las fórmulas de la sexuación que, “eso podría decirse de otra manera”, a saber, “el ser sexuado no se autoriza más que de sí mismo [...] y de algunos otros”. Lacan aplica al ser sexuado la fórmula bien conocida, que hasta entonces reservaba al psicoanalista, y prosigue interrogándose sobre qué haría aquí el estatuto de esos “algunos otros”. Establece además, en esta misma sesión, un paralelismo entre “la elección del sexo” y “la elección del analista”. Despleguémoslo.

En cuanto a la expresión “autorizarse de sí mismo y de algunos otros”, relativa a la elección del analista, esta podría parecer casi oximorónica. En un primer abordaje, o bien uno se autoriza de sí mismo, o bien uno se autoriza de algunos otros. Sin embargo, no es excluible una articulación dialéctica entre estas proposiciones. Está ya presente y es identificable en el apólogo “de los tres prisioneros⁶”. Cada prisionero en su acto de salir, consecutivo, síncrono incluso al momento de concluir, no se autoriza más que de sí

⁵ J. Lacan, *Le séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 179.

⁶ J. Lacan “Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée”(“El tiempo lógico y el aserto de la certidumbre anticipada”), en *Écrits (Escritos)*, Paris, Seuil, 1966.

mismo y no espera autorización de los otros. De todos modos, su conclusión depende de los otros dos, de sus mociones suspensivas. De hecho, cada prisionero no se autoriza más que de sí mismo, cierto, pero no sin los otros dos. Hay un anudamiento necesario, y no contingente, entre tiempo subjetivo y lógica colectiva; anudamiento que se encuentra tanto en la elección de sexo como en la elección del analista.

En efecto, la aseveración según la cual “el ser sexuado no se autoriza más que de sí mismo y de algunos otros”, tenía ya algunos preliminares en el seminario *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, (*De un discurso que no fuera del semblante*) del 20 de enero 1.971. Lacan adelantaba allí que la identificación sexual no está determinada por una combinación cromosómica, un proceso celular o una realidad orgánica. El ser sexuado tiene cierta libertad ante el destino anatómico para autorizarse a ser hombre o mujer. Pero esta libertad está restringida por los algunos otros de quienes, de todos modos, él se autoriza. Estos “algunos otros” son siempre el otro sexo: el hombre para la mujer o la mujer para el hombre. “Lo que define al hombre es su relación con la mujer e inversamente.” Además, “la identificación sexual no consiste en creerse hombre o mujer, sino en tener en cuenta el hecho de que haya mujeres para el chico, y que haya hombres, para la chica⁷”. Se trata, en todo caso, de “hacer signo” al otro sexo de que se es, hombre o mujer. Es en lo que la identificación sexual es solidaria de un semblante, el semblante fálico.

En lo que concierne el estatuto de estos “algunos otros”, añade Lacan en esta misma sesión de 1.971, que “nada nos permite abstraer estas definiciones del hombre y de la mujer de la experiencia hablante completa, incluso hasta en las instituciones en las que se expresan [...]”⁸. Ahora bien, a partir de este señalamiento, volvamos al seminario del 9 de abril de 1.974, en el curso del cual Lacan recuerda que desea una escuela, por tanto, un tipo de lazo social en el que la elección del analista se establezca como la elección del sexo, que no se funde en función del “nombrado-para” propio del discurso universitario (y punto en común con la Iglesia, el ejército y...la IPA), en donde uno es nombrado para un título (autorizado, iniciado y cualificado por el Otro) para ejercer tal función. Es que uno no es “nombrado para” analista más que lo que es nombrado para ser un hombre o una mujer.

Finalmente, y volveré sobre ello en lo que sigue, Lacan añade sobre estas cuestiones que no habrá hecho falta esperar a sus fórmulas cuánticas de la sexuación para que el ser sexuado no se autorice más que de sí mismo y no se sienta alienado a su estado civil. Sin embargo, precisa, su fórmula “sujeta correctamente algo”, a saber, que para que haya hombre, hace falta que haya en alguna parte castración: $\exists x.\overline{\Phi x}$.

Para que haya psicoanalista, como para que haya hombre, es preciso que haya castración, función de excepción. En este contexto, esa excepción sería lo real del grupo. Pero Lacan precisa que el analista, como hombre, no está en el lugar de esa excepción. Se articula a esa excepción que está inscrita en “alguna parte” o sea en lo simbólico, de lo que da cuenta la escritura de sus fórmulas.

Al menos uno(a)

⁷ J. Lacan, *Le séminaire, Livre XVIII (El seminario, Libro XVIII), D'un discours qui ne serait pas du semblant (De un discurso que no fuera del semblante)*, Paris, Seuil, 2006, p.34

⁸ *Ibid.*, p.32.

Este conjunto de comentarios preliminares puede esclarecer la actualidad reciente de una masa organizada inicialmente como la Iglesia o el ejército, y que funciona sobre el principio del “nombrado para”. Se trata de la obediencia masónica del Gran Oriente de Francia que desde la primera mitad del siglo XVIII y hasta hace poco era exclusivamente masculina. El Gran Oriente de Francia federa alrededor de mil trescientas logias en el mundo y cuenta con unos cincuenta y tres mil miembros (cuarenta y siete mil de ellos en Francia). Esta obediencia masónica es la más importante en la Europa continental en términos de número de miembros y desde 1728 no iniciaba más que a hombres. Desde 2010, muy recientemente si tenemos en cuenta la antigüedad de esta institución, pasó a ser mixta, en condiciones sobre las que volveré más adelante.

Hay que saber, en primer lugar, que el Gran Oriente de Francia que es una masa masculina estructurada como las masas paradigmáticas descritas por Freud, es una sociedad de hermanos” que se reconocen entre sí y se reúnen en nombre del amor, no tanto a un líder sino a un ideal constituido por un conjunto de valores cuyos significantes amo son la república, la laicidad, la igualdad, el librepensamiento, lo universal... etc. Lacan que fue invitado por esta obediencia a dar una conferencia el 25 de abril de 1969⁹, criticó allí parte de estos valores humanistas. Por ejemplo, no podría haber “librepensamiento” si el pensamiento es primeramente censura.” Igualmente, los derechos del hombre son designados allí como “artículos de fe”, lo que no carece de ironía de cara a una asamblea que se dice laica.

Hay que decir que, en el Gran Oriente de Francia, el Padre muerto es presentificado a través de figuras fundamentales. Es el caso de Hiram, el arquitecto del templo de Salomón, cuyo mito, muy próximo al mito freudiano de la horda primitiva, es construido alrededor de su muerte a manos hermanos obreros, tras la alianza fraterna que será su sucesora. Es también el caso del Gran Arquitecto del Universo, figura galilea del saber que es, en cierto modo, el nombre del gran libro de la Naturaleza escrito en lengua geométrica. Él es el lugar del saber previamente constituido, y sitúa al sujeto supuesto saber que sostiene una “teología de la ciencia”; expresión que Lacan convoca en el curso de su conferencia en el Gran Oriente y que igualmente se encuentra en las dos sesiones del seminario *D'un Autre à l'autre (De un Otro al otro)* que enmarcan su intervención ante los francmasones.

Para tener consistencia, esta sociedad de hermanos ha mantenido siempre alejadas a las mujeres, verificando así lo que decía Freud de las masas, donde el amor debe ser inhibido en cuanto a su meta, ya que las tendencias sexuales directas son portadoras de un poder de disgregación de la masa. Freud no había dejado de recordar que el estado amoroso ha empujado a eclesiásticos a salir de la Iglesia. Lacan por su parte hacía notar, pertinentemente, que una chica arranca siempre de alguna forma “a un chico de su regimiento¹⁰”. Lo femenino exceptúa y extrae al hombre del cuartel, de la banda... etc.

Así pues, en el Gran Oriente de Francia, y hasta 2010, el siguiente comentario de Freud habría podido verificarse completamente, a saber, que en “las grandes masas

⁹ J. Lacan, “La psychanalyse en ce temps” (El psicoanálisis en este tiempo) *Bulletin de l'Association freudienne*, nº 415, 1983, p. 17.20. (*Boletín de la Asociación freudiana*), Como anécdota, los francmasones que habían invitado a Lacan encontraron el texto de esta conferencia tan oscuro que no lo publicaron. Sigue siendo, pues, para ellos letra muerta, consignada en los archivos de la logia *Action* en París.

¹⁰ J. Lacan, (1972), *Je parle aux murs (Yo hablo a las paredes)*, Paris, Seuil, 2011, p. 84.

artificiales, Iglesia y armada, no hay lugar para la mujer como objeto sexual”. Y añadía que “ahí donde se forman las masas, compuestas de una mezcla de hombres y de mujeres, la diferencia sexual no juega ningún papel ¹¹”. Esta última observación es interesante en la medida en que subraya en qué el que una masa organizada sea mixta no deja, sin embargo, lugar a lo femenino como tal, es decir, como *hétéros*.

Antes de 2010 las mujeres eran toleradas en el Gran Oriente como “visitadoras”. Ellas venían de otras obediencias mixtas o exclusivamente femeninas, pero no podían ser iniciadas como miembros del Gran Oriente. Existe, sin embargo, en la historia de esta obediencia, una excepción que data de 1882, pero que no tuvo consecuencias en la estructuración interna del Gran Oriente. Se trata de Maria Deraismes, cuya declaración de investidura es interesante en el sentido de que en ella se refleja algo de su concepción de la mujer, enlazada quizá con la subjetividad de la época de finales del siglo XIX.

Deraismes, que defendía la idea de integrar y de iniciar a las mujeres en el Gran Oriente, declaraba, en efecto, que la mujer dispone de una “fuerza natural” y de “un valor desconocido” que constituyen una apuesta no desdeñable para el lazo social y la institución. En esta perspectiva, si la mujer es rechazada, se le ofrecen dos vías: “el fanatismo o la licencia. Dicho de otra manera, la Iglesia o la prostitución”. Así pues, dos impasses: “La devoción entenebrece a los espíritus, el libertinaje lo deprava: la una embrutece, la otra degrada. Ambas se dan la mano ¹²”. Por lo tanto, ¿en qué ganaría el Gran Oriente al contar con mujeres en su seno? Para Deraismes el “valor desconocido” y la “fuerza natural” de las mujeres residen sobre todo en su calidad de educadoras que ejercen en la estructura familiar. Esta calidad podría así ser puesta al servicio de la institución ya no familiar sino masónica, y más allá de ella, a la república. No nos extrañará que Deraismes evoque entonces a la “familia masónica” ni que desee hacer de la francmasonería una escuela. Así, la masa masónica es contemplada como una familia, y la mujer como una educadora reducida a un papel de madre. Deraismes permanece subordinada a una lógica fálica y al orden patriarcal correlativo. No hay que extrañarse de que no hubiera consecuencia alguna en el Gran Oriente, que siguió siendo masculino ¹³.

Estando así las cosas, un acontecimiento ha contribuido muy recientemente a modificar la configuración del Gran Oriente, que ha adoptado una configuración mixta, autorizando a las logias que lo desearan a iniciar a mujeres. Ciertamente, el aire de los tiempos y la ideología del igualitarismo democrático le eran favorables. Las jóvenes generaciones de francmasones no comprendían las resistencias de sus mayores para acoger mujeres y la cuestión de ser o no mixtos se planteaba desde hacía poco todos los años sin que, por otra parte, se llegara a adoptar. En este contexto, un francmasón, uno solo, introdujo, por vía de hecho, una contradicción lógica en el seno de los estatutos de esta obediencia, creando una especie de *bug* en la maquinaria institucional y abriendo entonces la posibilidad de la iniciación de mujeres.

¹¹ S. Freud, (1921), “Psychologie des foules et analyse du moi” (*Psicología de las masas y análisis del yo*) en *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1995, p. 214.

¹² M. Deraismes, citada por I. Chopard, “Femmes en franc-maçonnerie” (Mujeres en francmasonería), en *Figures cliniques du pouvoir (Figuras clínicas del poder)*, Paris, Economica Anthropolos, 2009, p. 106.

¹³ Sin embargo, Deraismes fundó la primera obediencia mixta, le Droit humain (El derecho humano), que sigue existiendo aún.

Olivier Chaumont, arquitecto de formación, que se había especializado en el reciclaje de instalaciones industriales abandonadas y degradadas, era ya miembro del Gran Oriente desde hacía años cuando, en 2007, tras una operación en Tailandia, se convirtió en Olivia, transexual, pues. En 2009 obtuvo el cambio en el registro civil. Encargada en 2011 de las relaciones entre la Asamblea Nacional y el Senado para la cuestión de la transexualidad, publicó en 2013, en la editorial Robert Laffont un libro, *D'un corps à l'autre (De un cuerpo al otro)* en que relata su recorrido y las condiciones de su "transición". Olivia Chaumont ha encarnado de esta manera una excepción en su obediencia: hay, en los hechos, al menos una mujer miembro del Gran Oriente, creando una contradicción interna ya que ninguna mujer, por principios, puede ser miembro. Ahora bien, si ya hay una, entonces ¿por qué no dos, después tres, después cuatro... etc.? De ahí un artículo sobre este asunto en *L'express* titulado "Bastaba con una hermana". El 21 de enero de 2010 el Gran Oriente de Francia reconoce en un comunicado oficial, a esta hermana como la única mujer iniciada y miembro. En septiembre de ese mismo año el carácter mixto de la organización fue reconocido en sus estatutos, ¡por primera vez en casi trescientos años!

Más allá del progreso democrático, siempre nos podemos preguntar si el carácter mixto va a cambiar algo de la organización, digamos política, de este tipo de sociedad. Ahí está toda la cuestión del impacto de la mezcla, la diversidad, en la política, y también del efecto de lo femenino y del goce disidente que este introduce en el discurso del amo. No hay que excluir que la diversidad sea absorbida y disuelta en este tipo de masa como en otras, no llevando aparejada ninguna consecuencia conforme a lo que decía Freud de las masas artificiales "compuestas por una mezcla de hombres y de mujeres" pero donde "la diferencia de sexos no juega ningún papel" (cf. *supra*).

Eso no impide que podamos, de todas formas, preguntarnos cómo una organización, una escuela o, por tomar la expresión de Lacan en su seminario del 9 de abril de 1974 "una especie de república" "bajo la forma de los psicoanalistas", cómo una asociación tal, de "dispersos desconjuntados"¹⁴ encontraría su funcionamiento político original a partir del no-todo fálico, ya que "es lo no-todo fálico lo que compete al analista"¹⁵.

En cualquier caso, es notable que elementos intrínsecos a la posición subjetiva transexual de Olivia Chaumont hayan sido los que obtuvieran consecuencias sobre la lógica colectiva del Gran Oriente de Francia. A falta de la inscripción de la función de excepción ($\exists x.\Phi x$) para este sujeto, es el propio sujeto quien se ve llevado a encarnar esta excepción que retorna en lo real. Notemos, por otra parte, que si esta función de excepción, con la que Lacan recomendaba articularse sin identificarse con ella, es negada, resulta entonces de ello la negación del cuantificador existencial. $\exists x.\Phi x$ desemboca entonces en $\overline{\exists x.\Phi x}$, es decir, el cuantificador en que se especifica el "empuje- hacia- la- mujer"¹⁶. Además, aunque la posición subjetiva de Olivia Chaumont haya hecho oficio

¹⁴ J. Lacan, (1976), "Préface à l'édition anglaise de séminaire XI" (Prólogo a la edición inglesa del seminario XI) en *Autres écrits, op. cit.*, p. 573. (*Otros escritos*)

¹⁵ J. Lacan, (1974), "Note italienne" (Nota italiana) en *Autres écrits, op. cit.* p. 308. (*Otros escritos*)

¹⁶ J. Lacan, (1972), "L'étourdit" (El atolondradicho), *Scilicet* n° 4, Paris, Seuil, 1973, p.22.

de “caballo de Troya [...] en la ciudad del discurso¹⁷” no se trata de que una militancia cualquiera, más o menos manifestada por ella, haya podido provocar esos efectos sobre el grupo, sino más bien de su singular estrategia de hacer reintegrar un goce fuera de discurso, emancipado del semblante fálico, en el campo del significante. Probablemente sucediera de la misma manera en su andadura para obtener un nuevo documento de identidad, y a partir de ahí, solicitar un reconocimiento social en el Gran Oriente de Francia y en otros lugares. Lejos de desear poner en cuestión o reestablecer el orden del universo masónico, parece más probable que haya preferido conformarse a él, pudiendo haber constituido para ella un apoyo el “nombrado para” implicado en el discurso de esta institución.

Este punto de conformismo de los transexuales, que puede parecer muy paradójico, es abordado por Geneviève Morel, quien comenta que los ideales de muchos de los transexuales adquieren con frecuencia una forma muy convencional¹⁸. La obra *D'un corps à l'autre* (De un cuerpo al otro) mantiene, por otra parte, algunos clichés sobre las relaciones entre hombres y mujeres de los que no podemos esperar aprender grandes cosas. No obstante, y a pesar de los diversos inconvenientes que presenta este tipo de documentos¹⁹, ciertos detalles²⁰ quizá permitan volver a interrogar la función de algunos casos del “empuje-hacia-la-mujer” en la psicosis.

Del buen uso del coito consigo mismo

Diciendo conocer ya lo que sienten las mujeres, Olivia Chaumont se hace Tiresias, con la diferencia, sin embargo, de que ella parece ser a la vez hombre y mujer, y no el uno o la otra, ni tampoco el uno tras la otra. Pues aunque ella es admitida entre las mujeres, las observa como si no fuese completamente una de ellas, a pesar de sus alegaciones. Ella se define, por otra parte, tan pronto como mujer, y tan pronto como “mujer transgénero”. Pero ¿qué sería una mujer transgénero si no fuese una mujer?

Algunos Pasajes de las *Memorias de un neurópata*, si las leemos con detenimiento, demuestran que Schreber no encarnaba, o al menos no solamente, esta figura de La mujer absoluta que tantos comentadores han conservado de la lectura de Freud y de la de Lacan después. En efecto, parece que no deberíamos desdeñar una identificación bisexual adoptando la figura del andrógino o del hermafrodita, lo que no está lejos de recordarnos el caso de algunos transexuales operados parcialmente (en las situaciones de implantes mamarios sin eviración). ¿De qué se trata exactamente? ¿Se trataría en estos casos de lo que Lacan había podido llamar “la suspensión entre los sexos”? En efecto, a propósito del *Ulises* de Joyce había señalado que “la manera en que es sentida [...] la suspensión entre los sexos hace que [el llamado Bloom] no pueda por

¹⁷ J. Lacan, “L’acte psychanalytique. Compte- rendu de séminaire 1967-1967” (El acto psicoanalítico. Acta del seminario 1967-1968), en *Autres écrits*, op. cit. p. 379.

¹⁸ G. Morel, *Ambigüés sexuelles*, (*Ambigüedades sexuales*), Paris, Anthropos, 2000.

¹⁹ La obra está mal escrita y parece reducirse con frecuencia a un instrumento de propaganda para la causa “trans”. Sabemos poco de la vida de la autora antes de los cuarenta años, y prácticamente nada sobre su familia, como si se hubiera tratado de no prestarse a ninguna interpretación “psi”; el conjunto del testimonio deja una impresión de facticidad.

²⁰ Especialmente uno, aunque sin relación con lo que sigue pero que resulta importante: el objeto voz parece, frecuentemente, resistir a la operación de transición de identidad sexual y adopta entonces un carácter tan molesto como ineliminable.

más que interrogarse sobre el punto de saber si él es un padre o una madre²¹". Esta "ambigüedad sexual" tiene una función precisa en la relación del sujeto con el Otro, función que apenas ha sido subrayada²².

En el caso paradigmático de Schreber, el empuje-hacia-la-mujer invade la imagen especular. Su cuerpo, saturado de "nervios de la voluptuosidad", está colonizado por un goce demasiado real. De ahí la idea que se le impone, según la cual no puede ser "superado por ninguna criatura femenina". Sin embargo ¿Schreber estaría sobreidentificado a una criatura femenina²³? A pesar de la evidencia, nada sería menos seguro. Sabemos que, en el delirio schreberiano, el tropismo de los rayos divinos está polarizado por las criaturas del sexo femenino cuya imagen constituye un verdadero "agente de atracción" de su trayectoria. Por consiguiente, Schreber se empeña en presentar, especialmente por medio del espejo de su habitación, una imagen de mujer para mantener mediante "conexiones nerviosas" la atención constante de Dios. Dos detalles por lo menos, señalados atinadamente por Jean Allouch²⁴ impiden, sin embargo, concluir que el sujeto Schreber esté totalmente alienado a esa imagen femenina:

1.- Cuando Schreber logra atraer hacia sí un rayo divino, sobreviene una alucinación verbal (¡Menudo pícaro!) cuyo contenido parece dar cuenta de que se burló del Otro atestiguando, al mismo tiempo, del mantenimiento de una parte de virilidad. Este último elemento es congruente con el hecho de que él declare querer, ante todo, "dar a los rayos divinos [...] la imagen de una mujer sumergida en el arrobamiento de la voluptuosidad²⁵". Ese "dar la imagen" evoca el sentimiento de Candy Darling, la musa transexual de Andy Warhol que había rehusado operarse a pesar de la recomendación del artista. Ella decía saber no ser "una mujer auténtica (*genuine*)" y estar interesada, no en "lo auténtico" sino más bien en el hecho de ser el "producto (*product*) de una mujer²⁶"; "producto" en el sentido de *ersatz*, de sucedáneo o de artificio;

2.- Todavía más probatorio en relación a ese lugar transexual, más allá de los dos sexos, hermafrodita incluso, y su función en la relación con el Otro : para Schreber, la presencia de Dios depende del hecho de que él, Schreber, esté sumergido en "un estado constante de goce" y para lograrlo, "que él mismo se mire como *hombre y mujer en una sola persona*, consumando el coito consigo mismo, y de que busque en (él) mismo las prácticas que tienen por objeto la excitación sexual²⁷". Retomando la pertinente expresión de Allouch, este "autocoito" no es solamente una variante del fantasma "Qué hermoso resultaría ser una mujer sometándose al acoplamiento", variante que podría formularse con un "Qué hermoso sería acoplarme conmigo mismo", sino que es esencialmente la configuración de la escritura y de la existencia paranoicas de la relación sexual. Allí donde Fliess encontraba esta relación inscrita en la Naturaleza con la combinación de los

²¹ J. Lacan, *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, (El seminario, Libro XXIII, El sinthome), Paris, Seuil, coll. Points", 1975, p.228.

²² Ver J. Allouch, *Schreber théologien (Schreber teólogo)*, Paris, EPEL, 2013.

²³ D.P. Schreber, (1903), *Mémoires d'un névropathe (Memorias de un neurópata)*, Paris, Seuil, coll. "Points", 1975, p.228.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 229. El subrayado es mío.

²⁶ Extracto del diario íntimo de Candy Darling, citado en 2010 en el documental de James Rasin, *Beautiful Darling: The life and Times of Candy Darling, Andy Warhol Superstar*.

²⁷ D.P. Schreber., *Mémoires d'un névropathe (Memorias de un neurópata)*, op.cit., p.230. El subrayado es mío.

periodos 23x28 y donde Jung, por su parte, lo identificaba en los arquetipos con la pareja *animus-anima*, Schreber lo “parodia²⁸” para hacer de ello “el reclamo²⁹” de una captura imaginaria que le garantiza la presencia del Otro. Hay que retener principalmente que, para Schreber, la existencia de la relación sexual está coordinada y es solidaria con la existencia de Dios y, por tanto, con el mantenimiento del Otro, lo que aquí no quiere decir que la relación sexual se ejerza con Dios. La relación sexual se efectúa con y por él mismo, por medio de esa imagen “de hombre y de mujer en una sola persona”, para convocar a Dios. Si no hay relación sexual (ni autocoito, ni imagen femenina atrayendo los rayos divinos), entonces el Otro se escamotea y Dios ha muerto (radicalmente y no en el sentido en que Lacan retoma este sintagma a partir de *Los hermanos Karamazov*).

Es posible, por lo tanto, pensar que la solución “transgénero” palía, en la psicosis, ese haberlo dejado tirado. ¿No encontramos la misma configuración en el destino, del que se habla bien poco, de muchos de los transexuales? Es bastante frecuente que opten por una vida de pareja...con una mujer, lo que permitiría mantener un lazo con el Otro sosteniendo “una imagen de mujer” a través de una relación sororal en una relación narcisista con la pareja, o bien que se dediquen a la prostitución y se ofrezcan como “trans”, es decir, “como hombre y mujer en una sola persona”, a una multitud de pequeños otros y, más allá de ellos, a un Otro anónimo que sigue existiendo a condición de gozar del sujeto.

¿Se trata aquí, de alguna manera, de lo que Lacan designó como “la posibilidad de un tercer sexo”? Seguramente no.

Lilith, la doble de Eva.

En el seminario *Le sinthome*, Lacan había empezado a articular la topología de los nudos con la relación o la no-relación entre los sexos. En ese seminario, el síntoma asegura la relación entre los sexos ya que los convierte en no equivalentes entre ellos (en la medida en que repare una falta en uno de los dos sexos). En esta perspectiva, ahí donde hay relación, es ahí donde hay *sinthoma*, donde el otro sexo está sostenido por el *sinthoma*. No hay equivalencia entre los sexos en el sentido de que una mujer es un síntoma para un hombre, mientras que la recíproca no es verdad. Si la recíproca fuese verdad, entonces habría equivalencia entre los sexos y por tanto no-relación.

Pero, para Lacan, el hecho de designar mediante tal cuerda del nudo a un hombre y mediante tal otra a una mujer (en el seminario, las cuerdas implicadas son, ya rojas, ya verdes) no se reduce a la anatomía ya que “puede haber una mujer color de hombre o un hombre color de mujer³⁰”. Por tanto, un hombre color de mujer puede tener la función de síntoma para una mujer color de hombre o, por qué no, un hombre color de mujer para un hombre color de hombre, y más aún una mujer color de mujer para una mujer color de hombre. En estos casos el síntoma asegura siempre la no-equivalencia de cada una de las parejas, incluso en aquellas así llamadas sin embargo y, quizá indebidamente,

²⁸J. Lacan, (1957), “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose” (“De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis), en *Écrits (Escritos)*, op.cit., p.570.

²⁹*Ibid.*

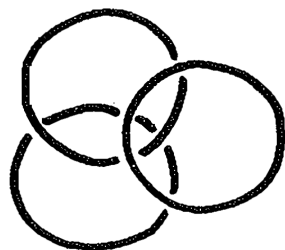
³⁰ J. Lacan, *Le séminaire (El seminario)*, Libro XXIII, *Le sinthome*, op.cit., p.116.

homosexuales. En resumen, en este pasaje del seminario, tenemos tres términos implicados: un hombre, una mujer y el síntoma, y es el síntoma lo que hace relación borromea entre un hombre y una mujer en el lugar mismo en que no hay relación entre ellos.

Pero, ¿*quid* del tercer sexo? En tres sesiones del seminario *La topologie et le temps* (*La topología y el tiempo*), las del 9 de enero, el 16 de enero y el 13 de marzo de 1979, Lacan aborda brevemente lo que llama entonces el “tercer sexo” como suplencia de la forclusión de la relación sexual en los seres hablantes. Incluso aunque pueda resultar difícil de captar lo que entendía por ello, dado lo sucinto de sus comentarios, siempre es posible establecer algunas hipótesis y extraer la cualidad heurística.

Lacan estipula que esta vez no ha sido el nudo borromeo sino el nudo borromeo generalizado lo que le ha hecho pensar en la posibilidad de un tercer sexo. Su concepción del tercer sexo es, por tanto, indisociable de ese nudo particular que interviene en el final de su enseñanza.

El nudo borromeo generalizado consiste en una serie de transformaciones que pueden tener como punto de partida tres consistencias libres³¹:

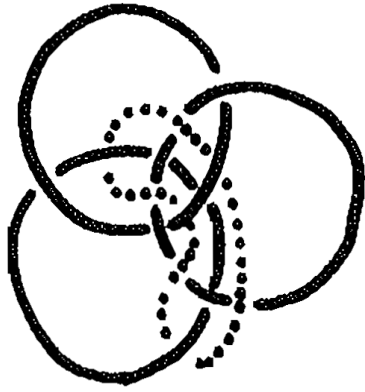


3 consistencias libres

(Figura 1)

anudadas por una cuarta (que procede a su vez del desdoblamiento de una de las tres primeras consistencias; admitamos, por ejemplo, como cuarta consistencia el síntoma, por desdoblamiento de lo simbólico):

³¹Las figuras que siguen son extractos del artículo de Mayette Viltard, “Una presentación del corte: el nudo borromeo generalizado”, *Littoral*, nº 1, Toulouse, érès, 1981. Sobre el nudo borromeo generalizado, ver también E. Porge, *Des fondaments de la clinique psychanalytique, (Fundamentos de la clínica psicoanalítica)*, Toulouse, érès, 2008. Agradezco a Jean-Michel Vappereau que haya tenido la gentileza de contestar a mis preguntas sobre ese nudo que designa como un “objeto literal”, es decir, como una escritura que se practica mediante sucesivas correcciones, las cuales construyen una sintaxis.



(Figura 2)

cuya cadena de 4 puede también presentarse como sigue:



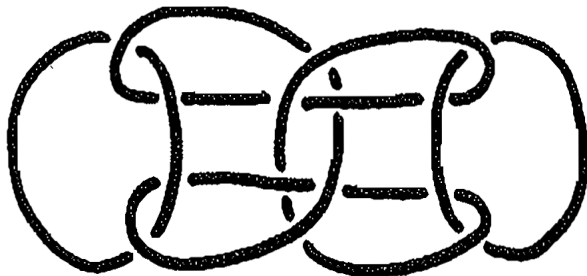
(Figura 3)

La puesta en continuidad de dos de las cuatro consistencias:



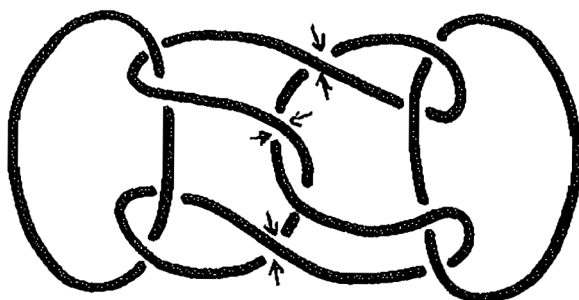
(Figura 4)

produce el retorno a una cadena de 3, que es, de hecho, un nudo de 4-1 consistencias ya que dos de las cuatro han sido puestas en continuidad:



(Figura 5a)

cuya cadena es el nudo borromeo generalizado:

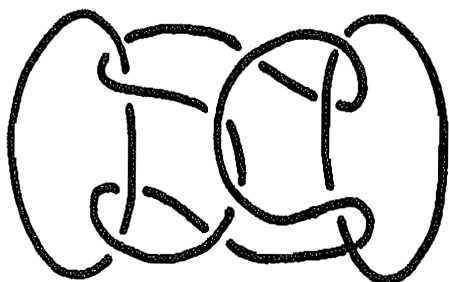


(Figura 5b)

El nudo borromeo generalizado es, pues, la escritura de una diferencia del 3 consigo mismo, en la medida en que este nudo de 3 (figuras 5a y 5b) no es idéntica al primer 3 (figura 1) ya que incluye un nudo de 4 (figuras 2 y 3) dos de cuyas cuatro consistencias han sido puestas en continuidad (figura 4).

Además, el nudo borromeo generalizado no es solamente la escritura de una diferencia. Es también la puesta en acto de una especie de “desescritura”, ya que lleva en sí las propias reglas de su desanudamiento sin que sea necesario hacer intervenir ni un tijeretazo ni un lapsus del nudo. Es la homotopía (es decir, la propiedad de autoatravesamiento o de inversión del sentido encima/debajo de las cuerdas) en tres puntos sobre las dos consistencias puestas en continuidad (las flechas de la figura 5b

designan esos tres puntos) que permite al nudo deshacerse espontáneamente y por sí mismo:



(Figura 6)

El nudo borromeo generalizado, deshaciéndose por sí mismo mediante la homotopía constituye, al mismo tiempo, la escritura y la puesta en acto de la no relación o del corte del sexo (*secare*).

Desde ese momento, Lacan, inspirado por este nudo, adelanta: “no hay relación sexual, eso es lo que he enunciado. ¿Qué es lo que la suple? Porque está claro que las gentes, lo que llamamos así, es decir, los seres humanos, las gentes hacen el amor. Hay una explicación para ello: la posibilidad - señalemos que lo posible, es lo que hemos definido como lo que cesa de escribirse- la posibilidad de un tercer sexo. Por otra parte ¿por qué hay dos? Eso se explica mal. Es lo que está evocado en la doble de Eva, a saber, Lilith³²”.

El tercer sexo es, pues, un modo suplementario de suplencia de la no-relación sexual que hay que añadir al síntoma³³ y al fantasma³⁴. Pero ¿por qué invocar aquí, de cara al tercer sexo, al Génesis, a saber, a Adán y Eva? ¿Hay algún vínculo con la pequeña pieza de Boris Vian, de 1947, titulada *Adam, Ève et le troisième sexe*? En esta pieza llena de humor, el tercer sexo está encarnado por la serpiente, asexuada, homosexual incluso. Ella (la serpiente) es el hijo de Lilith ¡y termina fugándose con Gabriel³⁵!

Pero más que a Boris Vian, Lacan se refiere precisamente a la Cábala y al mito de Lilith. Sabemos que la Cábala está hecha de esos “elementos accesorios míticos de la Biblia” y de esas “adiciones marginales de los rabinos³⁶” que tienen como función, en especial, el resolver pasajes de la Torá que de otra manera aparecerían como contradictorios o incompletos. Ese es el caso de Lilith, personaje femenino de la Cábala,

³² J. Lacan, *La topologie et le temps (La topología y el tiempo)*, seminario inédito del 9 de enero de 1979.

³³ Cf. *supra* concerniente a la sesión del 9 de marzo de 1976 del seminario *El sinthome* en relación a la no equivalencia entre los sexos y a la función del síntoma.

³⁴ Cf. la sesión del 21 de febrero de 1968 del seminario *L'acte psychanalytique (El acto psicoanalítico)* donde el fantasma es designado como un *médium* que se inserta “precisamente en esa distancia establecida para siempre entre los dos goces”.

³⁵ B. Vian, (1947), “Adam, Ève et le troisième sexe” en *Petits spectacles*, Paris, Le Livre de poche, 2006.

³⁶ J. Lacan, *La logique du fantasme (La lógica del fantasma)*, seminario inédito del 24 de mayo de 1967.

cuyo nombre está ausente del Génesis³⁷. El extracto del Génesis de que se trata y que la Cábala interpreta es el siguiente: al sexto día “Elohim creó al gleboso³⁸ [i.e. Adán] a su réplica, a la réplica de Elohim, le creó, macho y hembra, los creó³⁹” Notaremos que Elohim *los* creó, como si Adán no estuviese solo. Por otra parte, se dice que Elohim *les* habla, *los* bendice, etc. Al séptimo día, por el contrario, Elohim solo habla en singular, a Adán, que está, pues, solo. Este último día, forma a Eva, justamente para no dejarlo en su soledad.

Así pues, está claro que entre el sexto y el séptimo día algo o alguien ha desaparecido: la parte hembra del gleboso (“él lo creó, macho y hembra...”) o su pareja., cuyo nombre no ha sido mencionado, esa anterior a Eva que, por su parte, ¡no aparece hasta el séptimo día! Ahí es donde la Cábala hace intervenir a Lilith como siendo la primera mujer de Adán, su igual, creada al mismo tiempo que él al sexto día. Es su igual ya que no ha sido creada a partir de ningún trozo de él, ni siquiera de su costilla, de la que Lacan hará un objeto *a*⁴⁰. Eva es, pues, para Adán, una mujer en el lugar del objeto *a*. Está marcada por la castración y se inscribe en una genealogía ya que es también una madre que le dará hijos.

Lilith, por el contrario, no está en lugar de objeto *a* para Adán. Se dice que es estéril y en ocasiones es invocada como la responsable de la muerte de recién nacidos. Está fuera de toda genealogía. Su sexualidad es ilimitada y es insumisa durante el amor, rechazando que Adán se acueste sobre ella. Es la mujer que dice dos veces “no,” primero a Adán y después a Dios que le pide que se reconcilie con Adán, al que terminará por abandonar. En algunas versiones del mito, Lilith es una figura diabólica de la mujer, a veces la reina de los súcubos, ella será quien, a través de la serpiente tentadora, habría provocado la caída de Adán y de Eva. Lo indomable de Lilith hace de ella una salvaje. Como Ártemis, su *topos* confina con lo real. Se la representa viviendo en los territorios de los confines (*l'eschantia*) en los límites del mundo civilizado. Podría ser una bárbara en el sentido de una no-griega. Ella es la anti-madre, incluso la mujer contra la madre, no contaminada por la madre. Lacan quizá habría podido calificarla también de “verdadera mujer”, como Medea. En cualquier caso, no está en lugar de objeto *a* para Adán, y su goce es Otro, fuera de la castración, pues, no vectorizado por el semblante fálico.

Entonces, ¿por qué Lacan habla aquí de tercer sexo? Haré dos hipótesis.

La primera hipótesis sería que el tercer sexo designaría a una criatura dúplice cuya existencia podría deducirse a partir de lo que se dice el sexto día del Génesis: “él lo creó, macho y hembra, él los creó.” La cópula “y” podría también corresponder a la consistencia del nudo borromeo generalizado que procede por medio de una puesta en continuidad de dos consistencias de un nudo de 4 (cf. *supra* figura 4) es decir, “macho y hembra”. De esta manera tendríamos con el nudo borromeo generalizado tres

³⁷ Sin embargo, su nombre es mencionado más tarde en la Biblia y se trata de un hápax. Aparece en Isaías 34,14 y casi hace pensar que hubiera sido citado antes pero que aportaciones sucesivas habrían contribuido a su borramiento. En este pasaje Lilith está fugazmente pintada como una criatura de los confines, anidada en los pantanos con el búho, los chacales y los linceos. Su iconografía la representa viviendo en los árboles con las serpientes.

³⁸ Gleboso: proveniente de la gleba, del barro. (N. de la T.)

³⁹ Génesis, 1,27. *La Bible (La Biblia)*, traducción de A. Chouraqui, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 20.

⁴⁰ J. Lacan, *L'acte psychanalytique (El acto psicoanalítico)*, seminario inédito del 21 de febrero de 1968.

consistencias: el hombre (primer sexo), la mujer (segundo sexo) y el “macho y hembra” (tercer sexo). El tercer sexo hace relación sexual entre el hombre y la mujer pero, en el mismo tiempo, por homotopía, la relación se deshace con el nudo. En ese sentido, el nudo borromeo generalizado representa al corte mismo, y no cualquiera, sino el del sexo como corte (*secare*). Si el nudo borromeo generalizado es una escritura y si el nudo se deshace por homotopía, entonces la relación “cesa de escribirse”. Esta es la *posibilidad* de un tercer sexo en tanto que está coordinada con el momento mismo en que el nudo se desanuda. De ahí, quizá, el hecho de que Lacan diga que el tercer sexo, su posibilidad, no pueda existir en presencia de los otros dos. De esta manera, el nudo borromeo generalizado y la consistencia continua que Lacan llamaría aquí tercer sexo figurarían no solo lo que suple la inexistencia de la relación sexual, sino también, y sobre todo, el corte mismo del sexo en el corazón de la no-relación.

Mi segunda hipótesis, que es la que prefiero, es que Lilith, la doble de Eva, (doble que remite a la topología de la banda de Moebius, y que Lacan aborda en una sesión anterior del mismo seminario), es el tercer sexo. Pero ¿por qué sería el tercer sexo siendo ella una mujer? Es una mujer, ciertamente, pero no como Eva. Ella es la Otra realidad sexual de Eva que es, a su vez, un objeto *a*. Lilith está más allá de Eva, más allá, pues, del objeto *a*. Eso no va sin plantear la cuestión de lo que es una mujer para un hombre, más allá de un objeto *a*. Lilith está más allá de Eva, más allá de un objeto *a*. Esta cuestión presenta, al mismo tiempo, el interés para el analista de escuchar, según la invitación de Lacan, un poco más lejos que solo a través de los cristales de las gafas del objeto *a*, es decir, más allá del fantasma. En consecuencia, el tercer sexo, apoyado sobre la escritura del nudo borromeo generalizado, presenta una articulación distinta con una mujer que no se reduce al objeto *a*, -objeto que, recuerda Lacan, “tapa un agujero”, el de la no-relación⁴¹. La articulación con una mujer en tanto que objeto *a* hace de suplencia a la no-relación por medio del fantasma que se inserta “precisamente en esa distancia establecida para siempre entre los dos goces⁴²”. Ahora bien, Lilith, en tanto que tercer sexo que presentifica un lazo con una mujer que no está en el lugar de objeto *a* representa “un lazo de no-relación”, un “lazo de separación” o incluso un lazo con lo más cercano a la no-relación, cercano, pues, a la imperfección estructural entre los dos goces. Este lazo no está “père-versamente” orientado ya que no hace de una mujer, para un hombre, el objeto causa de su deseo.

Por tanto, siguiendo esta segunda hipótesis, Lilith, como doble de Eva, es una mujer desdoblada entre Eva y Lilith, entre el segundo y el tercer sexo, lo que no deja de recordarnos el comentario de Lacan en “L’*étourdit*” (“El atolondradicho”), según el cual “el goce que se tiene de una mujer la divide, haciéndole de su soledad *partenaire*, mientras que la unión queda en el umbral”. Es además lo que un hombre, para la mujer de la que quiere gozar, reconocería como lo mejor de que puede valerse, es decir el “devolverle ese goce que es de ella que la hace no toda de él: resucitarlo en ella⁴³”. Este goce suyo que no la hace toda de él, que hace de la soledad de ella su *partenaire*, resuena con ese “lazo de separación o ese “lazo de corte” evocado anteriormente. Es Lilith la que hace que Eva

⁴¹ Lilith no quiere ser el objeto causa del deseo de Adán.

⁴² J. Lacan, *L’acte psychanalytique (El acto psicoanalítico)*, seminario inédito del 21 de febrero de 1968.

⁴³ J. Lacan, (1972), *L’étourdit, Scilicet, op.cit.*, p.23.

sea siempre, para su *partenaire*, un poco Otra y que, sobre todo, la convierte en Otra para sí-misma.

Entonces, si Lacan precisaba que el nudo borromeo generalizado le había hecho pensar en la posibilidad de un tercer sexo, es decir, en ese lazo particular con el *partenaire* que parece situarse en lo más cercano a la no-relación sexual, es que el nudo borromeo generalizado y su propiedad homotópica actualizan un lazo de corte. El nudo borromeo generalizado es, de alguna manera, el nudo mismo del corte. Está a la vez anudado y desanudado. Se sitúa en el intervalo entre lo posible (por ello la insistencia de Lacan en esa sesión del 9 de enero 1979 sobre la posibilidad de un tercer sexo y el recordatorio de su definición de lo posible) y lo necesario; entre lo que cesa de escribirse y lo que no cesa de escribirse, dicho de otro modo, entre desanudamiento y anudamiento. Por medio de eso mismo se acerca a la formación del síntoma, ya que identifica al síntoma, en el sentido en que la operación sintomática es a la vez anudamiento y desanudamiento, a la vez que formaliza un decir que lleva a cabo el corte del inconsciente y su realidad sexual.

