



¿Por qué el closet en el siglo XXI? Una Perspectiva Psicoanalítica

Nixon Steven Hincapie Ramírez

Artículo presentado para optar al título de Magister en psicología y Salud Mental

Asesor

Julio Eduardo Hoyos Zuluaga, Doctor (PhD)

Universidad Pontificia Bolivariana

Escuela de Ciencias Sociales

Magíster en psicología y Salud Mental

Medellín, Antioquia, Colombia

2026

¿Por qué el closet en el siglo XXI? Una Perspectiva Psicoanalítica

Resumen:

El presente artículo tiene como objetivo comprender, desde la teoría psicoanalítica, los procesos psíquicos implicados de la permanencia en el clóset de personas sexualmente diversas en el contexto sociocultural del siglo XXI, interrogando por qué, en una época marcada por una mayor visibilización de la diversidad sexual, algunos sujetos aún optan por el ocultamiento de la misma. Se desarrolla una metodología de revisión teórico–documental que articula la práctica clínica con el psicoanálisis freudiano y lacaniano, también con aportes de Colette Soler, Julio Hoyos y Jorge Reitter. Las contribuciones de la teoría de género y los estudios queer, enriquecen el artículo, integrando trabajos de autores como Michel Foucault, Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick, Didier Eribon, entre otros. Los resultados permiten situar el clóset como un valor significativo y un dispositivo simbólico de doble vía: funciona tanto como mecanismo de control social y sexual, que regula la visibilidad del deseo en contextos heteronormativos y también como estrategia subjetiva de protección frente al rechazo, la injuria y la vergüenza. Se muestra, además, que la permanencia en el clóset se vincula con afectos como culpa, miedo y auto–señalamiento, con repercusiones en la salud mental. Se concluye que el psicoanálisis ofrece un marco no patologizante para leer el clóset más allá de una práctica de ocultamiento, al ubicarlo en la intersección entre discurso social, goce y constitución subjetiva, y que resulta necesaria una clínica caso por caso que escuche la función del clóset en cada sujeto sin alinearse con la norma heteronormativa.

Palabras clave: Closet, psicoanálisis, diversidad sexual, vergüenza, represión, goce, deseo

Introducción:

En las últimas décadas, el discurso social ha incorporado con mayor fuerza la noción de diversidad sexual, junto con avances normativos y políticas públicas que buscan garantizar los derechos de las personas LGBTIQ+. Sin embargo, diversos estudios muestran que esta visibilización convive con altos niveles de estigma estructural, discriminación y malestar

subjetivo en las minorías sexuales.

En este marco, el fenómeno del clóset adquiere una relevancia particular, pues se sitúa en la intersección entre las formas sociales de regular la sexualidad y las respuestas singulares de los sujetos frente a esas regulaciones. Investigaciones recientes han señalado que la mayoría de las personas pertenecientes a minorías sexuales en el mundo ocultan su orientación a todas o a la mayoría de las personas, y que dicho ocultamiento puede tener consecuencias graves para la salud mental y física, lo que permite pensar el clóset como un problema de salud pública global y no solo como una experiencia privada.

Desde la práctica clínica psicoanalítica, emerge una paradoja que orienta este trabajo: en un contexto contemporáneo caracterizado por la exaltación de la visibilidad y el reconocimiento de la diversidad sexual, algunos sujetos sexualmente diversos consultan precisamente por el sufrimiento ligado a la permanencia en el clóset. De esta manera se formula esta tensión en términos de una pregunta central que aquí se retoma y se condensa:

¿Por qué algunos sujetos en la época actual, caracterizada por mostrar y revelar la diversidad sexual, aún continúan en el closet?

En coherencia con esta problemática, el objetivo general del artículo es comprender, desde la teoría psicoanalítica, los procesos psíquicos implicados en la permanencia en el clóset de personas sexualmente diversas en el siglo XXI. De este se derivan tres objetivos específicos: (a) explorar en la teoría psicoanalítica las conceptualizaciones actuales sobre diversidad sexual; (b) analizar, el valor significativo del closet a partir de la revisión de los conceptos fundamentales del psicoanálisis y de la teoría de género y (c) describir, con sustento en la revisión teórica, las posibles repercusiones en la salud mental asociadas a la permanencia en el closet.

El contexto teórico que enmarca este estudio articula la tradición psicoanalítica con los debates contemporáneos sobre sexualidad y género. Por una parte, se retoman los aportes de Freud y Lacan para pensar la sexualidad más allá de una lógica binaria y normativa, desplazándola del terreno del instinto al del deseo, la pulsión y el goce. Por otra, se incorporan las elaboraciones de Foucault sobre los dispositivos de saber-poder en torno a la sexualidad, las críticas de Butler a la heterosexualidad obligatoria y los desarrollos de la teoría queer, especialmente la noción de clóset como régimen de saber/no saber propuesta por Sedgwick.

Finalmente, se consideran aportes de autores contemporáneos como Soler, Hoyos y Reitter, que interrogan los sesgos heteronormativos del psicoanálisis y abren la posibilidad de pensar un dispositivo analítico que aloje la diversidad sexual sin patologizarla.

Revisión de la literatura / Referentes teóricos

La teoría sobre sexualidad, diversidad y clóset muestra un desplazamiento desde la patologización de las sexualidades no normativas hacia perspectivas que las piensan como construcciones históricas, políticas y psíquicas, más que como simples desviaciones individuales.

En primer lugar, a finales del siglo XIX, Richard von Krafft-Ebing, en *Psychopathia Sexualis* (1886), definió como perversa: “toda manifestación del instinto sexual que no esté de acuerdo con los objetivos de la naturaleza, es decir, que no tenga por finalidad la procreación” (Krafft-Ebing, 1886). Esta formulación inauguró una matriz médico–moral que clasificó y patologizó las prácticas no reproductivas.

Posteriormente, Freud introduce un giro decisivo. En *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) plantea la sexualidad infantil y sostiene que la sexualidad humana es originariamente polimorfa–perversa, desplazando lo “*perverso*” del campo de la anomalía al de la estructura misma. Más adelante, en su texto sobre el fetichismo (1927–1931), conceptualiza la desmentida como “*saber algo de la castración mientras no se quiere saber nada de ella*” (pp. 147–152), noción que se revelará fecunda para pensar modalidades de saber/no saber. Finalmente, en la carta de 1935 a la madre de un joven homosexual afirma que la homosexualidad “*no puede clasificarse como una enfermedad; por ende, se considera como una variante de la función sexual*” (Freud, 1935), separando de manera explícita orientación sexual y patología.

Más tarde, Lacan manifiesta que: que “*no hay relación sexual*” y al proponer las fórmulas de la sexuación (Lacan, 1972–1973), va a sostener que no describen identidades de género en las mismas, sino posiciones de goce (todo/no–todo fálico). De este modo, la diferencia sexual deja de entenderse como simple derivación de la anatomía y se vincula con

la manera en que cada sujeto se inscribe en la función fálica.

En paralelo, distintas elaboraciones interrogan la construcción social de la sexualidad. Foucault (1989) plantea que la sexualidad moderna es efecto de dispositivos de saber–poder, de modo que las categorías de normalidad y desviación no son naturales, sino producidas.

Sobre esta base, Butler (1990) concibe el género como performatividad regulada por la heterosexualidad obligatoria y rompe cualquier vínculo causal fijo entre sexo, género y deseo.

En esa misma dirección, Sedgwick (1990) introduce la “*epistemología del armario*” y define el armario como un régimen de saber/no saber sostenido por silencios activos y desmentidas: el problema ya no es qué es la homosexualidad, sino qué se hace con lo que se sabe —o no se quiere saber— del deseo. Esta lógica se articula con la desmentida freudiana y ofrece un marco conceptual para pensar el clóset como forma contemporánea de “saber y no querer saber” de la propia sexualidad.

En el campo psicoanalítico, las respuestas no son homogéneas. Por una parte, Kernberg (1995) retoma la sexualidad desde un modelo binario masculino/femenino anclado en la anatomía y la genética, dentro del cual la diversidad sexual apenas encuentra lugar, aun cuando reconoce que “*la identidad de rol genérico [...] es también considerablemente influida por factores psicosociales*” (p. 26).

Por otra parte, se desarrollan posiciones críticas. Le Gaufey (2007) recuerda que “*no hay universal que pueda englobar todas las posiciones de goce*” (p. 34), lo que limita cualquier intento de cerrar la sexualidad en un esquema binario. En la misma línea, Peixoto (2008) sostiene que no se trata solo de integrar prácticas consideradas “*extrañas*” en una cultura preexistente, sino de “*crear nuevas formas culturales, nuevas formas de vida*” (pp. 253–261), subrayando el potencial transformador de las sexualidades disidentes.

En este contexto, Szuster (2009) discute la oposición sexualidad normal/sexualidad patológica formulada por Kernberg y, en clave foucaultiana, señala que “*las instancias del poder quieren oír hablar de sexo constantemente, pero en secreto. Y no por eso se escucha menos*” (p. 159). Esta observación permite pensar el clóset como “*secreto a voces*”: se exige el ocultamiento de la sexualidad diversa al tiempo que se la vigila y erotiza.

A partir de la década de 2010 se intensifican los diálogos entre psicoanálisis y teoría

queer. Peidro (2016) propone leer el psicoanálisis freudiano–lacaniano “*desde una óptica alejada de cualquier clase de heteronormatividad*” (p. 141). Señala que Freud “*desplaza a la genitalidad del comando de la erogenización del cuerpo*” (p. 142) de esta manera, las negociaciones entre el género que se asume y las normativas vigentes son fundamentales a la hora de pensar la visibilidad/invisibilidad de determinadas vidas (p. 142), lo que enlaza directamente con la función del clóset.

En este mismo periodo, Rutenberg (2016) aborda de forma explícita el clóset desde una perspectiva ética y política. Propone “*reflexionar sobre la posición ética y política del psicoanálisis en relación a las sexualidades no hegemónicas*” (p. 678) y ubica “*el closet como uno de los métodos de mayor control social y sexual, en tanto se rechaza la homosexualidad como hecho social generando malestar psíquico*” (p. 678).

Si bien los autores que se citan a continuación no pertenecen al campo del psicoanálisis, resulta pertinente recurrir a sus aportes para enfatizar la dimensión del problema como cuestión de salud pública. En este sentido, se sostiene que “*lo que trae sufrimiento es la discriminación y segregación de lo diferente, no la orientación o elección sexual*” (p. 681), desplazando el foco del malestar hacia la violencia heteronormativa.

En el campo empírico, el modelo de *minority stress* (Meyer, 2003) y estudios como los de Bränström (2017) y Pachankis y Bränström (2019) muestran que el estigma y el ocultamiento se asocian con ansiedad, depresión y menor satisfacción vital, y advierten que “*el ocultamiento de la orientación sexual puede tener consecuencias graves para la salud mental y física*” (Pachankis & Bränström, 2019, p. 1). El clóset se perfila, así, no solo como una formación defensiva, sino también como un problema de salud pública.

De manera complementaria, diversos trabajos sitúan el clóset en la dimensión del lazo social y de las configuraciones familiares. Porchat (2017) muestra que las familias en las que uno de sus miembros es una persona trans “*lanzan nuevos desafíos a la teoría y a la práctica del psicoanálisis*” (p. 103) y exige que el analista esté “*culturalmente preparado*” (p. 104), introduciendo la idea de familias que también “*salen del armario*”. Ortiz, Calvo y Robles (2020) recuperan narrativas de personas trans y destacan “*la importancia de la llamada salida del closet como un hito en la vida de las personas trans*” (p. 2), articulado con la experiencia

corporal, la hormonización, la familia y el marco legal.

En el psicoanálisis lacaniano contemporáneo, Soler (2018) y Hoyos (2021) articulan diversidad sexual, sexuación y goce. Hoyos sostiene que la elección sexuada implica “*una posición sexuada que no depende ni de la voluntad del yo, ni de las identificaciones imaginarias [...] ni de las referencias simbólicas del Otro*” (2021, p. 71) y que “*es el goce mismo el que se inscribe como todo fálico o no-todo fálico; decidiendo esto el sexo de hablanteser*” (p. 71).

Soler insiste en que lo no-todo no designa una identidad, sino una posición lógica, mientras que Le Gaufey (2007) recuerda que no existe un universal que englobe todas las posiciones de goce. Desde esta perspectiva, el clóset no depende de una etiqueta identitaria (gay, lesbiana, trans, etc.), sino de cómo cada sujeto tramita su relación con el goce, la vergüenza y la mirada del Otro, inventando —o no— ese recurso como borde frente al real sexual.

En los aportes más recientes, Brossa (2022), apoyándose en las críticas de Reitter, muestra que *Tres ensayos de teoría sexual* es a la vez revolucionario y “*retrógrado y normativo*” (p. 10), evidenciando la ambivalencia del psicoanálisis frente a la heteronormatividad. Finalmente, la revisión sistemática de Amaya (2024) sobre cincuenta investigaciones señala que “*la sexualidad en el ser humano no responde a una determinación natural, es decir, no son la biología, la genética ni la neurología*” las que la explican (p. 14), sino una compleja construcción social y simbólica, y destaca la escasez de trabajos que articulen de manera directa diversidad sexual, clóset y psicoanálisis.

En conjunto, estos desarrollos teóricos y empíricos permiten afirmar que la sexualidad no puede reducirse a categorías normativas o biologicistas y que el clóset opera como un dispositivo complejo, a la vez protector y represivo, atravesado por el poder, el goce, la vergüenza y el lazo social.

Vacíos y debates teóricos

A partir de este panorama, es posible identificar algunos vacíos y tensiones que

orientan la propuesta del presente artículo. En primer lugar, aunque puede identificarse una producción abundante en torno a la diversidad sexual, el clóset y el psicoanálisis considerados por separado, son escasos los trabajos que logran articular de manera explícita estos tres ejes en un mismo marco conceptual. Es poco frecuente encontrar desarrollos que tomen el clóset como valor signifiante y lo contrasten en relación directa con la teoría freudiana–lacaniana del deseo y del goce, más allá de su dimensión sociopolítica.

En segundo lugar, se evidencian tensiones dentro del propio psicoanálisis: mientras ciertos textos de Freud y Lacan permiten despatologizar la sexualidad y pensar la diferencia más allá de la anatomía, otros desarrollos y lecturas posteriores conservan un sesgo heteronormativo o binario. Esto abre un debate para algunos, sobre: si el psicoanálisis opera como dispositivo de normalización o como herramienta crítica frente a los mecanismos que sostienen el clóset y la patologización de la diferencia.

Además, el concepto de clóset aparece escindido entre enfoques que lo conciben sobre todo como dispositivo social de control y gestión de la visibilidad, y otros que subrayan su anclaje en la desmentida, el saber/no saber y la relación del sujeto con el deseo del Otro. El trabajo que aquí se propone se sitúa en este punto de tensión, afirmando que el clóset no puede reducirse a un fenómeno externo, sino que también funciona como arreglo subjetivo frente al goce, la vergüenza y la demanda de normalidad.

Finalmente, se identifica un vacío en la articulación entre clóset y salud mental. Aunque la investigación internacional ha mostrado el impacto del ocultamiento en el sufrimiento psíquico de las minorías sexuales, los registros y políticas en contextos como el colombiano rara vez nombran el clóset como factor específico. Precisamente ahí se ubica la apuesta del artículo: pensar el clóset como operador clínico y político que enlaza diversidad sexual, malestar subjetivo y dispositivos de saber/poder en el siglo XXI.

Diseño metodológico

Se trata de una investigación cualitativa, de corte hermenéutico–analítico, sustentada en el enfoque psicoanalítico. El objetivo no es medir variables ni comprobar hipótesis, sino elaborar conceptualmente como se articula el valor signifiante del clóset con la diversidad

sexual, el deseo, el goce y el lazo social en el siglo XXI.

Participantes / corpus de estudio

No se trabajó con participantes en sentido estadístico, sino con un corpus documental compuesto por:

- Textos fundacionales del psicoanálisis (Freud, Lacan).
- Elaboraciones psicoanalíticas contemporáneas sobre sexuación, goce y diversidad sexual.
- Aportes de la teoría de género y la teoría queer (Foucault, Butler, Sedgwick, Eribon entre otros).
 - Artículos y revisiones recientes sobre diversidad sexual, clóset y psicoanálisis.

El trabajo siguió tres momentos:

1. Delimitación del problema y de los ejes teóricos (diversidad sexual, clóset y psicoanálisis).
2. Búsqueda y selección del corpus, en bibliografía psicoanalítica y de estudios de género/queer, en función de su relevancia para la pregunta de investigación.
3. Lectura hermenéutico–analítica, construyendo categorías y comparando posiciones teóricas, identificando convergencias, tensiones y vacíos.

En conjunto, el diseño mantiene la coherencia entre el enfoque psicoanalítico, la naturaleza teórica del estudio y la pregunta por los efectos subjetivos del clóset en sujetos sexualmente diversos.

Resultados / Desarrollo teórico

• Del reconocimiento jurídico a la persistencia del clóset

Hacia finales del siglo XX e inicios del XXI se consolida un giro en derechos humanos que reconoce la diversidad sexual bajo los principios de igualdad y no discriminación. Los Principios de Yogyakarta y Yogyakarta +10, afirman que la orientación

sexual, la identidad y expresión de género y las características sexuales constituyen dimensiones de la dignidad humana (Principios de Yogyakarta, 2007; Yogyakarta+10, 2017). En este marco, el clóset deja de pensarse exclusivamente como experiencia íntima y comienza a ser leído como un problema social y de salud pública, asociado a desigualdades estructurales y a efectos adversos en la salud mental.

Sin embargo, la ampliación de derechos no implica la desaparición del clóset. Por el contrario, el análisis muestra que este persiste como operador subjetivo incluso en contextos de mayor visibilidad. Esta persistencia obliga a no confundir el cambio normativo con un cambio automático en la economía psíquica: para comprender por qué el clóset continúa, es necesario articular los avances jurídicos con las determinaciones del inconsciente y con la forma singular en que cada sujeto se posiciona frente a la mirada del Otro

• **Entre la norma y el deseo: represión, sexualidad y clóset en la lectura freudiana.**

Freud se distancia del discurso médico-psiquiátrico de su época, especialmente de Krafft-Ebing, quien en su obra *Psychopathia sexualis* clasificaba las “inversiones” y “perversiones” como signos de degeneración. Krafft-Ebing (1886) sostenía que “*la inversión sexual congénita es siempre un signo de degeneración nerviosa*” (p. 235), ubicando la homosexualidad y otras formas de deseo como enfermedades hereditarias.

Frente a ello, Freud, si bien utiliza vocabulario muy similar a Krafft Ebing, introduce un desplazamiento fundamental: “*las aberraciones sexuales no se hallan limitadas a individuos degenerados, sino que existen, en germen o desarrolladas, en la mayoría de las personas normales*” (Freud,1905, p.185). De este modo, el psicoanálisis realiza una deconstrucción entre la “*normalidad y patología*”, mostrando que aquello que la medicina consideraba anormal habita de manera estructural en todos los sujetos.

Ahora bien, este giro no se entiende solo por su crítica a la psiquiatría, sino por el lugar estructurante que Freud otorga a los procesos infantiles. Freud advierte desde *La interpretación de los sueños* que el complejo de Edipo, lejos de ser un simple episodio en la infancia, constituye “*el núcleo de las neurosis*” (Freud, 1900 p. 287). En él se ponen en juego las primeras experiencias de amor, rivalidad y prohibición, que marcan un antes y un después

en la constitución subjetiva. De este modo, la experiencia edípica no se reduce a una etapa pasajera, sino que constituye un proceso en el que el niño plasma, a nivel inconsciente, las coordenadas fundamentales de su vida sexual y de su relación con el deseo del Otro.

En continuidad con esa perspectiva, Freud (1905) lo expresa con claridad al afirmar que: *“la vida sexual no comienza con la pubertad, sino que se manifiesta desde los primeros indicios de la vida infantil”* (p. 169). Esta proposición trastoca el paradigma que subordinaba la sexualidad a la reproducción y abre un camino para repensar las manifestaciones diversas del deseo, el placer y lo múltiple en la experiencia sexual. De este modo, Freud introduce un giro que permite cuestionar las categorías rígidas de normalidad y patología, abriendo la posibilidad de reconocer la legitimidad de las distintas formas de vivir la sexualidad.

A partir de allí, según Freud en relación a la sexualidad infantil, sostiene que el niño encuentra satisfacción en distintas zonas erógenas y no únicamente en función de la genitalidad. Tal vez lo infantil no se había tenido en cuenta en referencia a lo sexual y otros ámbitos más, con lo cual alude: *“cada zona erógena se comporta como un órgano genital, en cuanto que su excitación da lugar a una sensación de placer”* (Freud, 1905 p. 176).

Esta afirmación permite pensar la sexualidad desde una dimensión pulsional, y no puramente biológica, pulsión que se encuentra marcada por el goce y no por la finalidad reproductiva. Al pensar que la sexualidad existe desde la infancia y se organiza de manera múltiple, entonces resulta problemático seguir sosteniendo que las expresiones no heterosexuales son desviaciones o enfermedades. Por el contrario, forman parte de la constitución subjetiva.

En este mismo horizonte, Freud desarrolla la idea de la perversión polimorfa, señalando que el niño es capaz de tomar cualquier objeto como fuente de satisfacción. Afirma que *“el niño se comporta como un perverso polimorfo, y es capaz de todas las aberraciones”* (Freud, 1905, p. 184). Con esta expresión, Freud no describe ni encasilla al sujeto en una desviación patológica, sino que abarca la condición originaria de la sexualidad infantil.

De esta manera se puede comprender que se trata de un estado en el que la pulsión no se encuentra fijada ni a un objeto ni a una meta determinada. En los primeros momentos de la vida, cualquier zona erógena y cualquier forma de satisfacción pueden convertirse en fuente de

placer. La infancia se caracteriza por una movilidad pulsional que revela la multiplicidad de modos en que el deseo puede manifestarse, más allá de los límites de la genitalidad o de la finalidad reproductiva.

Para ilustrar esta concepción, se plantea el siguiente ejemplo: “un niño de dos años con chupeteo de sus dedos y pies a la vez que juega, en la etapa oral”. Con lo cual se puede comprender que el chupeteo del dedo, la succión de objetos o incluso la tendencia a morder son modos en que el niño obtiene satisfacción sin que exista un fin genital ni reproductivo o patologizante. De manera similar, la curiosidad infantil por mirar, tocar o preguntar sobre el cuerpo del otro muestra cómo la pulsión puede dirigirse hacia diversos objetos y zonas erógenas, sin estar regulada por la lógica cultural de lo “permitido” o lo “prohibido”. Freud (1905) describe estas manifestaciones como huellas de la “*perversión polimorfa*” en la medida en que no siguen la norma genital adulta, pero que constituyen, en realidad, la base de toda vida sexual posterior.

En el terreno clínico, desde la clínica contemporánea, es posible reconocer cómo este polimorfismo se mantiene en la vida adulta bajo formas singulares que muchas veces entran en tensión con las normas sociales. Por ejemplo, pacientes que relatan que sus primeras experiencias de excitación estuvieron ligadas a gestos aparentemente “mínimos”, como el roce con una prenda, el mirar de manera furtiva a otro niño o niña, o incluso el juego corporal con amigos de la infancia con el dichoso juego del “papá y la mamá” entre otros.

Estas escenas, lejos de responder al esquema de una sexualidad orientada desde el inicio hacia la heterosexualidad genital, muestran que el deseo humano emerge de una pluralidad de fuentes y objetos. En la vivencia infantil, lo decisivo no es la distinción estricta entre lo masculino y lo femenino, sino el juego mismo, su esencia y el momento compartido. Por ello, no resulta extraño que dos niños del mismo sexo asumieran espontáneamente los roles de padre y madre, sin que esto se tradujera aún en una identidad sexual definida, sino como expresión propia del deseo en la infancia.

Sin embargo, vale la pena considerar que, en los sujetos con orientaciones sexuales no heteronormativas, suele aparecer la vivencia de que esas primeras experiencias, marcadas por la diversidad del polimorfismo, según el caso, debieron ser ocultadas o reprimidas durante la

adolescencia debido al peso de las exigencias culturales. La tensión entre el deseo y las imposiciones de la normatividad social constituye, en muchos casos, el núcleo que fomenta o alimenta la experiencia del clóset, dentro de lo anormal.

Lo que en algunas culturas se presenta como “sexualidad normal” es decir, la heterosexualidad genital orientada a la reproducción, no constituye la totalidad de la experiencia sexual humana, sino apenas un recorte dentro de un campo mucho más amplio de posibilidades. En contraste, aquello que se etiqueta como “sexualidad anormal” continúa siendo objeto de señalamientos y estigmatizaciones, incluso en la actualidad, cuando podría suponerse una mayor apertura y aceptación de la diversidad sexual.

Por eso, la noción de polimorfismo originario resulta entonces fundamental para comprender la diversidad sexual, pues permite reconocer que las múltiples orientaciones, identidades y prácticas no constituyen un accidente histórico ni una desviación moderna, sino que expresan la persistencia de aquella disposición inicial señalada por Freud. En este sentido, lo que las normas sociales tienden a encauzar y a limitar, incluso mediante la lógica del clóset, son justamente estas manifestaciones múltiples de la sexualidad, cuyo origen se encuentra en el carácter polimorfo y no normativo del deseo humano.

A partir de este desplazamiento, se puede precisar su consecuencia para el tema del clóset: este desplazamiento permite articular una lectura crítica sobre el clóset. El clóset se sostiene en la dicotomía entre sexualidad legítima e ilegítima, entre lo visible y lo oculto. Si Freud afirma que todo sujeto porta disposiciones polimorfas, entonces la diversidad sexual puede comprenderse como el retorno de lo reprimido por la norma cultural, más que como un fenómeno marginal. En este sentido, la teoría freudiana aporta un marco para pensar el sufrimiento de quienes habitan el clóset, ya que muestra cómo el rechazo social a la diferencia se funda en un intento de negar lo que, en realidad, constituye a todos los sujetos.

En el plano narcisista e ideal, en muchos casos, salir del clóset requiere primero un proceso de aceptación personal, aceptación entendida desde la psicología y comprendida desde el psicoanálisis como el ideal del yo, y yo ideal que aborda Freud (1914) en introducción al narcisismo. Freud distingue entre el yo ideal, que representa la imagen idealizada que el sujeto tiene de sí mismo, y el ideal del yo, que es una instancia normativa internalizada que proviene del Otro, especialmente de figuras significativas como la familia y el entorno social. (pp.71-98) con lo cual requiere que el sujeto pueda subjetivar aquello insoportable para él mismo, de

esta manera realizar una apertura psíquica, para lo insoportable que puede ser para los otros, enmarcados en la figura de la familia, superiores o iguales.

En esa misma dirección afectiva, de otro lado, el llamado “miedo al rechazo” afecta a una gran variedad de sujetos que temen perder el respaldo de su familia, amigos, entorno laboral, académico o social, al revelar su orientación sexual. Este temor puede generar conflictos psíquicos, incrementando pensamientos relacionados con prejuicios y creencias negativas sobre la diversidad sexual. En este contexto, afloran sentimientos de vergüenza, culpa, miedo entre otros, con una marcada intensidad. Estos conflictos, en ocasiones, llevan al sujeto a "blindarse" o desarrollar fuertes resistencias, impidiendo así confrontar su identidad tanto consigo mismo, como con los demás y generando a su vez alteraciones en la salud mental.

Un resultado central es que el clóset puede leerse, en muchos casos, como una modalidad contemporánea de la represión. Freud define la represión como el proceso mediante el cual ciertas representaciones pulsionales son mantenidas fuera de la conciencia, sin por ello dejar de producir efectos: *“Lo reprimido no queda cancelado, sino que continúa existiendo en el inconsciente y retorna bajo formas sustitutivas”* (Freud, 1915). Desde esta perspectiva, el clóset no elimina el deseo: organiza un modo de mantenerlo fuera de la escena pública y, en ocasiones, fuera de la palabra del propio sujeto, produciendo retornos sintomáticos, angustia o compromisos defensivos.

Esta lectura se sostiene, además, en la concepción freudiana de la sexualidad. En Tres ensayos de teoría sexual, Freud (1905) introduce la noción de sexualidad infantil y polimorfa, desanclándola de la finalidad reproductiva y mostrando que las fronteras entre normalidad y patología son históricas y contingentes. Al afirmar la disposición bisexual originaria, la diversidad de objetos y orientaciones deja de ser anomalía para pensarse como posibilidad estructural. Así, el conflicto no reside en la orientación sexual, sino en la represión que puede ejercerse sobre ella cuando entra en contradicción con ideales sociales.

Posteriormente, en esta línea, la infancia, para Freud, no queda fuera de la lógica fálica: más bien la precede y prepara su instalación. La sexualidad infantil se presenta como polimorfa y de pulsiones parciales, no orientada a la reproducción, pero todo ese despliegue se reordena en la constitución edípica bajo la primacía fálica, que organizará luego la diferencia de las posiciones sexuadas (Freud, 1905).

Asimismo, la introducción del superyó permite comprender el peso de la culpa y la vergüenza en el sostenimiento del clóset. Como heredero de la ley interiorizada, el superyó exige conformidad y castiga la desviación, empujando al sujeto a ocultar aquello que podría acarrear sanción. El clóset puede funcionar, entonces, como respuesta a una economía superyoica que vigila desde dentro. Con todo, esta explicación metapsicológica no agota el problema: si el clóset se sostiene también en prácticas de silencio y ambigüedad, es necesario considerar su dimensión social y epistémica.

Teniendo en cuenta que el presente trabajo aborda la diversidad sexual, el clóset y el psicoanálisis, fue necesario revisar algunos textos fundamentales de Freud. Entre ellos se encuentra *“Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”* (Freud, 1925), donde el autor desarrolla una de sus tesis centrales para la comprensión de la diferencia sexual. Lejos de proponer una determinación directa de lo psíquico por la anatomía, Freud sostiene que la constatación de la diferencia anatómica introduce una serie de efectos psíquicos cuya asunción no está predeterminada, sino que se tramita de manera singular en cada sujeto. En este sentido, las consecuencias psíquicas de dicha diferencia no se derivan mecánicamente del dato anatómico, sino que dependen del modo en que cada niño y cada niña se posicionan frente a esa diferencia y elaboran sus efectos en el plano subjetivo.

En este sentido, para el niño la constatación de que la madre carece de pene se enlaza con la angustia de castración. Freud lo formula con claridad al señalar *que: “en el niño, la amenaza de castración, suscitada por la percepción de la falta de pene en la mujer, es el factor decisivo de su evolución”* (Freud, 1925, p. 270). Este momento marca un punto crucial en la estructuración psíquica, pues introduce al sujeto en la dinámica del complejo de Edipo, donde se juega tanto la posición frente a la ley paterna como la posibilidad de asumir una inscripción simbólica en el campo de la sexualidad.

En este punto, Freud advierte desde *La interpretación de los sueños* que el complejo de Edipo, lejos de ser un simple episodio en la infancia, constituye *“el núcleo de las neurosis”* (Freud, 1900 p. 287). En él se ponen en juego las primeras experiencias de amor, rivalidad y prohibición, que marcan un antes y un después en la constitución subjetiva. De este modo, la experiencia edípica no se reduce a una etapa pasajera, sino que constituye un proceso en el que el niño plasma, a nivel inconsciente, las coordenadas fundamentales de su vida sexual y de su

relación con el deseo del Otro.

En contraste, en la niña, en cambio, la constatación de la ausencia del pene en su propio cuerpo se traduce en lo que Freud denomina “*envidia del pene*” (Freud, 1925, p. 271). Esta vivencia no se reduce a un dato anatómico, sino que repercute en su narcisismo y en la orientación de sus ideales, incidiendo en sus aspiraciones de amor, en el deseo de maternidad y en la manera en que se posiciona frente a las exigencias de la cultura. Asimismo, la envidia del pene introduce un punto decisivo en su constitución subjetiva, pues condiciona la forma en que la niña responde en el lazo social y se relaciona con el deseo del Otro.

No obstante, es importante señalar que Freud no reduce esta diferencia a un dato anatómico, sino que progresivamente la desplaza hacia el terreno de lo que se podría comprender como significativo, al mostrar que lo que está en juego no es el pene como órgano, sino el falo como referencia simbólica. Aspecto que se ha prestado para erróneas interpretaciones de las concepciones de Freud, hacia lo que es ser mujer u hombre desde una postura normativa. Este matiz permite comprender que la diferencia sexual en Freud no se limita a una lectura normativa, sino que abre interrogantes sobre el modo en que los sujetos se inscriben en el orden fálico independiente de su diferencia anatómica referente al sexo biológico y responden de manera singular frente a la castración, cuestión que será retomada en los desarrollos posteriores de Lacan.

En consecuencia, Freud sostiene que la niña, al descubrir su “falta”, transita por un proceso de renuncia: “*renuncia al pene como meta, renuncia a la madre como objeto de amor y, en numerosos casos, renuncia a una parte de su actividad sexual*” (Freud, 1925, p. 272). Estas renunciaciones, ligadas a la constatación anatómica, a la pérdida y la falta del pene, estructuraría lo que se puede comprender como feminidad en el marco de su teoría.

A partir de allí, Freud formula que la mujer orienta su deseo hacia la posesión de un hijo, que vendría a compensar la falta originaria: “*en lugar del pene, la mujer toma como meta un hijo, con lo cual alcanza un camino de regreso hacia la feminidad*” (Freud, 1925, p. 273). El hijo se convierte así en sustituto del pene perdido, y la maternidad en destino privilegiado de la feminidad, siendo otra de las vías de solución que encuentra la mujer para hacer con su feminidad.

En este sentido, las nociones freudianas de angustia de castración y envidia del pene pueden ser comprendidas no como rasgos biológicos o naturales, sino como momentos estructurales de la constitución subjetiva, a través de los cuales el sujeto se inscribe en la lógica del deseo y del falo. Si bien Freud distingue la angustia de castración del lado del niño y la envidia fálica del lado de la niña (Tres ensayos de teoría sexual, 1905, p. 219), esta diferenciación no implica un binarismo cerrado, sino dos modos de relación con la falta y con el significante fálico.

Llevado a la época actual, en relación con el presente artículo, es posible observar como estas nociones siguen resonando en el modo en que la cultura contemporánea organiza sus representaciones de la sexualidad. Las prácticas de revelación de género durante el embarazo, junto con los códigos cromáticos “azul para niño” y “rosa para niña”, funcionan como dispositivos de anticipación: a partir de un rasgo anatómico detectado por la técnica (ecografía), se asigna simbólicamente un lugar en el discurso del Otro que pretende prefigurar un destino subjetivo. No se elige “ser hombre” o “ser mujer” en ese primer momento; tampoco se elige

“tener pene o vagina”: lo que se asigna es una marca significativa que introduce al futuro sujeto en una red de expectativas, ideales y mandatos sobre el cuerpo, el deseo y la conducta.

Desde una lectura psicoanalítica, tales rituales no confieren identidad acabada, sino que inscriben tempranamente al sujeto bajo ciertos significantes (“niño/niña”) que median su relación con el goce y con el deseo del Otro. La revelación nombra y ubica, pero no determina la posición sexual ni la elección de objeto, que serán siempre asuntos de la historia singular y de las identificaciones que el sujeto tramitará en su encuentro con la castración simbólica.

Así, el gesto cultural de “revelar” no agota la cuestión del sexo ni del género: produce una anticipación normativa que organiza expectativas binarizantes, mientras la constitución subjetiva, siempre no-toda, abre la posibilidad de desajustes, desplazamientos y respuestas singulares frente a esa asignación inicial.

En contraste con esa apertura, se contrarresta la idea con la trayectoria que la anatomía impone, pues la homosexualidad, la bisexualidad, la transexualidad, las identidades queer y todas las demás que sobrepasan la sigla LGBTIQ+, según las concepciones normativas,

aparecen en este marco como desviaciones, reduciendo al sujeto a la degradación que no encaja en lo normativo, alimentando la idea de que las sexualidades diversas requieren corrección, explicación o patologización.

El psicoanálisis no patologiza la diversidad de manifestaciones del deseo y del goce: entiende que son respuestas singulares del sujeto frente a la falta que la función fálica introduce como límite simbólico. En la formalización lacaniana, esta organización no cierra el campo, no hay proporción sexual, y el “*no-todo*” impide totalizar las posiciones, de modo que lo diverso en la sexualidad no es una anomalía, sino el modo en que cada quien tramita su relación con el significante y con el goce (Lacan, 1972–1973).

• No hay relación sexual... y sin embargo hay clóset: Una lectura lacaniana cuando el lenguaje falla.

En la primera clase del Seminario 19, Lacan introduce la noción de “la pequeña diferencia” para interrogar cómo el lenguaje estructura la sexualidad más allá de lo biológico. Esta “pequeña diferencia” no remite únicamente a la anatomía, sino a la forma en que el cuerpo queda capturado por el significante. Al afirmar que: “*la pequeña diferencia es aislada muy tempranamente como órgano, lo que ya es decir todo: órganon, instrumento*” (Lacan, 1971, p. 13), señala que el órgano, lejos de ser una realidad natural, deviene significante del goce.

Sin embargo, esa diferencia tan evidente para la mirada social no encuentra una correspondencia lógica de complementariedad en el lenguaje, por eso Lacan sostiene que: “*no hay relación sexual*” (Lacan, 1971, p. 12). Esto no niega la existencia de los sexos, sino la posibilidad de escribir una relación de equivalencia o proporción entre ellos: allí donde se intenta totalizar el sentido del sexo, como suele hacer el discurso social o el saber científico, emerge un resto y un vacío estructural en el sujeto.

Desde esta perspectiva, la diferencia sexual no es un dato “natural”, sino un efecto de discurso: se cree natural porque el lenguaje la instituye como tal. Lacan ironiza: “*¡hurra por la pequeña diferencia!*” (Lacan, 1971, p. 13), subrayando como el discurso social celebra una oposición binaria que, en realidad, encubre la inconsistencia lógica de los sexos. Nada ajeno a

la época actual, esa celebración puede sostener la creencia de que existe un “todo” coherente del deseo; pero lo que rige el campo del goce, según Lacan, es precisamente la imposibilidad de cerrar el sentido: el no-todo.

En continuidad con ello, el texto retoma la tesis de la “no proporción sexual”: no existe una relación escrita que garantice el complemento entre los sexos; lo que hay es una “condensación que permite al sujeto orientarse en la sexualidad toda vez que no se encuentra predeterminada por un instinto” (Hoyos, 2024, p. 236). Por esta razón, toda política del cuerpo que busque fijar una proporción estable fracasa frente a la diversidad de los modos de goce.

En la segunda clase del Seminario 19, Lacan formaliza este punto desde la lógica del significante. La función de castración, escrita como $\Phi(x)$, pretende dar cuenta de lo que ocurre cuando el significante sexual se articula con el goce. Lacan precisa: “*lo que expreso mediante esta notación $\Phi(x)$ es lo que produce la relación del significante con el goce*” (Lacan, 1971, p. 31). Aquí, el “x” no designa un individuo, sino una variable significante: una posición del sujeto dentro del discurso.

En consecuencia, el goce “sexual” no se reduce a genitalidad o placer, sino al encuentro del hablante con la imposibilidad de escribir la relación sexual: de ahí que Lacan afirme que “*los encuentros sexuales siempre son fallidos*” (Lacan, 1971, p. 26). A partir de lo anterior, se puede comprender que la castración no es mutilación, sino operador estructural: el corte significante limita el goce y hace posible el deseo, fundando al sujeto dividido.

Esta escritura lógica, inspirada en las funciones matemáticas, le permite a Lacan mostrar que el psicoanálisis también puede formalizar lo imposible. Por eso afirma que la matemática es el pivote de toda enseñanza (Lacan, 1971, p. 26). Así como en ella “no puede escribirse cualquier cosa”, en el lenguaje el sujeto tampoco puede decirlo todo.

A partir de los cuantores, “todo” ($\forall x$) y “existe al menos uno” ($\exists x$), Lacan formaliza dos modos de existencia frente a la castración: por un lado, “para todo x, Φx ”, es decir, todos los sujetos están sometidos a la función fálica; por otro, “existe al menos uno” para quien la castración no opera, el padre como excepción (Lacan, 1971, p. 35). Desde allí se abre el

camino hacia el no-todo, donde lo femenino se sitúa como posición subjetiva que no se somete enteramente a la función fálica: un espacio no universalizable, un exceso o suplemento que no se deja capturar por completo, “*no todo bajo la función fálica*” (Lacan, 1971, p. 20).

En este mismo movimiento, el significante “hombre” deja de ser designación biológica. Lacan ironiza: “*Decimos a los muchachos ‘sé un hombre’, no decimos ‘sé el hombre’, ¿y por qué?*” (Lacan, 1971, p. 32). El juego gramatical indica que “hombre” funciona como significante, no como esencia. Y correlativamente, “la mujer” aparece como aquello que el lenguaje no logra universalizar: no hay un universal que la nombre sin resto.

Con este soporte, puede leerse con más claridad la formulación contemporánea de las fórmulas de la sexuación. Tal como las presenta Hoyos, se distingue entre sujetos que se inscriben bajo la función fálica y sujetos no-todo sometidos a ella. De un lado, el goce fálico propio de quienes cuentan con la castración y “*gozan al modo llamado hombre*”. De otro, una posición no-todo que no se deja totalizar por la función (Hoyos, 2021, p. 71). Además, Hoyos subraya la imposibilidad de rearmar una complementariedad binaria: “*un sexo fálico y un otro sexo que no hacen pareja y no pueden construir un nuevo binario*” (Hoyos, 2021, p. 72). Esto muestra las limitaciones de los discursos normativos que intentan inscribir a los sujetos en categorías rígidas.

En este punto, la noción de no-todo cobra una relevancia decisiva: no instala un “tercer término” identitario, sino que marca una estructura lógica. Como explica Le Gaufey, Lacan no propone una nueva identidad, sino una lógica que evidencia que “*no hay universal que pueda englobar todas las posiciones de goce*” (Le Gaufey, 2007, p. 34). Lo no-todo designa, por tanto, la falla estructural del lenguaje para representar el sexo: introduce una apertura que impide la totalización y hace lugar a lo singular. En consecuencia, la sexualidad puede pensarse más allá de marcos binarios y de procesos normativos de identificación: el sujeto nunca se inscribe de manera completa en una posición, sino que se constituye en relación con una falta estructural que habilita diversidad y movimiento en los modos de goce.

Desde aquí se aclara un punto central para la diversidad sexual: orientación e identidad (hetero, homo, bi, trans, etc.) no determinan por sí mismas la posición de sexuación. Hay

homosexuales, lesbianas o personas trans cuya economía de goce es preponderantemente fálica, así como hay sujetos heterosexuales que se ubican del lado no-todo. Por eso, “todo sujeto sexualmente diverso”, según lo comprendido anteriormente, puede ubicarse o quedar fuera del lado fálico o no-todo según el caso a caso.

A esto se suma que el llamado goce Otro no se opone al fálico ni lo excluye: aparece como suplemento en algunos sujetos, no como su negación (Soler, 2018, pp. 46–49). Por tanto, la hipótesis de que “la diversidad sexual se sitúa del lado del goce no-todo” sería excesiva; lo crucial es ubicar caso por caso cómo cada sujeto tramita su relación con el sexo y con la mirada del Otro (Soler, 2018, pp. 38–43).

Esta reflexión sobre la incompletud estructural de lo sexual resulta especialmente fecunda para pensar las experiencias en torno al clóset. Si “*no hay relación sexual*” (Lacan, 1971, p. 12), entonces no hay garantía simbólica de complementariedad, y eso vuelve más visibles las tensiones que atraviesan a quienes viven su deseo bajo discursos normativos. En este sentido, el no-todo femenino (como imposible) y el soporte excepcional del lado masculino configuran vías asimétricas en la conformación del género y de los lazos familiares, cuestionando estructuras heteronormativas tradicionales. Así, la irreductibilidad del goce abre espacios para desarticular normas, evidenciando conflictos y tensiones que, en muchos casos, quedan ocultos o reprimidos en el clóset.

Desde esta lectura, el clóset puede pensarse como un dispositivo simbólico que intenta operar como “máquina del todo”: una escena donde el sujeto busca garantizar coherencia identitaria frente al Otro, intentando fijar su posición sexual en los términos del discurso fálico (masculino/femenino, heterosexual). Sin embargo, el sujeto del clóset experimenta, en lo íntimo, la imposibilidad de coincidir plenamente con esa significación.

Su deseo, como el goce suplementario que no se deja totalizar, se ubica en el campo del no-todo: lo que no puede decirse del todo ni mostrarse sin pérdida. Por eso el clóset no es solo un espacio de ocultamiento, sino un efecto del lenguaje: una forma de suturar el vacío del deseo mediante la ficción de una identidad completa. Pero la teoría y la experiencia analítica sostienen que “*no hay relación sexual*” (Lacan, 1971, p. 12): el sexo y el deseo se fundan en un vacío, no en una complementariedad.

En el mismo sentido, los conceptos de la pequeña diferencia, el no-todo y los

“prosdiorismos”, en cuanto formalización lógica de posiciones como todo, alguno, ninguno, permiten pensar la sexualidad no como esencia, sino como efecto de discurso. El clóset, no sería un fenómeno meramente cultural, sino un dispositivo simbólico donde el sujeto se confronta con la imposibilidad de decir su goce: allí donde el lenguaje pretende fijar el sexo, el psicoanálisis revela un vacío, el mismo lugar donde surge el deseo y donde se juega la singularidad de cada existencia sexuada.

Se abre la pregunta por la relación entre castración y clóset. Para Lacan, la castración no es mutilación ni pérdida anatómica, sino una operación simbólica: el ingreso al lenguaje implica perder algo del goce. En el Seminario 19, esto se formaliza como $\Phi(x)$, “*la función que se llama castración*” (Lacan, 1971, p. 32), que designa el modo en que el significante opera sobre el goce, cortándolo y dándole límite.

En el clóset, puede leerse una versión actual de esa operación: el sujeto sacrifica parte del goce de decirse o mostrarse para sostener pertenencia al campo del Otro, al discurso dominante, al “apalabramiento” recibido con sus señalamientos y prohibiciones. En términos lacanianos, el clóset actualiza la función de la castración en el nivel del discurso social: el sujeto acepta el corte significante que separa el deseo de su expresión, y “*todo lo que se articula como significante está dentro del alcance de $\Phi(x)$, la función de castración*” (Lacan, 1971, p. 32).

Sin embargo, mientras la castración simbólica abre la posibilidad del deseo, el clóset podría llegar a congelarlo, fijándolo en una lógica de “no-dicho, no-visto, no-revelado”, donde el goce queda aprisionado entre el miedo y la demanda del Otro. En esa línea, se sugiere que el clóset sería una forma fallida de castración: en lugar de permitir asumir el deseo vía la palabra, lo mantiene en un circuito de represión y mortificación.

El sujeto queda dividido entre el goce que no puede decir y la ley que le prohíbe decirlo, confrontado además con el real que no se deja abolir: “*lo real es lo que comanda toda la función de la significancia*” (Lacan, 1971, p. 29). De este modo, el clóset puede nombrar contemporáneamente el límite del discurso sobre el sexo: el punto donde el lenguaje tropieza con su propia imposibilidad.

• **El clóset entre cerrojo y borde: una lectura clínica desde Colette Soler** Colette Soler

(2004) advierte que la homosexualidad femenina, por ejemplo, no puede pensarse solo en términos de renuncia o compensación, como lo formulaba Freud, sino como una invención singular frente al encuentro con la falta: *“la homosexualidad femenina es, para algunas mujeres, una respuesta al encuentro con la falta, pero una respuesta que no es universal, sino singular para cada una”* (p. 87). Con ello, desplaza la mirada de lo normativo hacia lo singular, mostrando que el deseo no se deja reducir a la anatomía. Esta lectura abre un horizonte fecundo para pensar el clóset, ya que permite comprenderlo no únicamente como represión o negación, sino también como un modo de invención subjetiva frente a la falta y al deseo del Otro.

Así como la homosexualidad, en la lectura de Soler, constituye una respuesta singular ante la castración, el clóset puede entenderse como una formación de compromiso entre el goce y la norma, entre la necesidad de sostener una imagen ante el Otro y el intento de preservar una posición de deseo. Desde esta perspectiva, el clóset no sería simplemente un espacio de ocultamiento, sino un lugar donde el sujeto inventa una forma particular de sostenerse frente al malestar que suscita la diferencia sexual y el mandato de coherencia identitaria.

Para Soler, la diferencia sexual no es una esencia natural previa, sino un efecto de discurso: los *“sexos”* se producen en el campo de las nominaciones y de los dispositivos simbólico–imaginarios que los sostienen (Soler, 2018, pp. 18–21). En segundo lugar, el cuerpo que interesa al psicoanálisis no coincide con el organismo: es un cuerpo-efecto del significante, junto al cuerpo-percepción y a lo erógeno, lo que sitúa al sujeto más allá de la biología (Soler, 2018, pp. 22–25). Estas dos coordenadas abren una lectura del clóset que evita psicologizarlo como rasgo individual o *“déficit”* identitario: el clóset puede pensarse como un dispositivo de semblante que organiza el decir/mostrar del deseo bajo la mirada del Otro.

En este marco, Soler ubica además un rasgo epocal: la liberalización de costumbres y la hipervisibilización sexual no han suprimido el malestar; más bien lo reconfiguran, entre

otras

cosas, vía la “*industrialización del gusto*”, produciendo nuevos arreglos del goce y del semblante (Soler, 2018, pp. 12–13). Para el problema del clóset, este punto es crucial: la exigencia contemporánea de visibilidad puede operar como borde que autoriza un decir, pero también como mandato superyoico que captura, incrementando vergüenza y silencios. En otras palabras, no es la visibilidad en sí lo que decide éticamente, sino qué forma de decir y desde qué lazo (Soler, 2018, pp. 26–27).

De otro lado, Soler trabaja la herencia simbólica: nombres, imágenes del cuerpo y vergüenzas que se instituyen en la relación con la mirada del Otro (Soler, 2018, pp. 38–43). La vergüenza no aparece solo como obstáculo; también puede leerse como índice de cómo el sujeto queda prendido a la escena de visibilidad. Así, cuando el clóset funciona como cerrojo, la vergüenza se fija a un ideal de normalidad y se traduce en mudez y mentiras defensivas; cuando el clóset funciona como borde, la vergüenza puede articularse en transferencia como señal que orienta un decir propio (Soler, 2018, pp. 26–27; 38–41). Esta distinción, clóset cerrojo versus clóset-borde, permite pasar de una lectura moral del ocultamiento a una lectura clínica de sus funciones.

En el capítulo 2 de *Hombres y mujeres* (2018) Soler, habla de la significantización de la anatomía. Con Lacan, Soler muestra que la anatomía entra en el lenguaje y, por tanto, no determina por sí sola la posición sexual: lo que cuenta es la inscripción en la función fálica (Soler, 2018, p. 30). De ahí se desprende la formulación nodal: “*los sujetos se reparten a priori según la inscripción en la función fálica*” (Soler, 2018, p. 46). Este reparto no equivale a un binarismo naturalista; se trata de posiciones lógicas (tener/ser el falo) que organizan la economía del goce y del lazo, y que se encarnan en semblantes, prácticas y nombres (Soler, 2018, pp. 46–49).

Esta perspectiva permite precisar la lectura clínica del clóset. En términos clínicos, el clóset —como borde o como cerrojo— se ancla posiblemente en el modo en que se tramita la inscripción fálica: cuando la inscripción se rigidiza en un binarismo normativo (hombre/mujer como esencias), el clóset suele cerrar la vía del decir; cuando la inscripción se tramita en el registro del semblante, sin pretensión de totalidad, el clóset puede funcionar como borde que aloja y ordena la relación con lo imposible del goce (Soler, 2018, pp. 38–43; 46–47).

En esa misma línea, la distribución de posiciones se lee en la función fálica, incluida la lógica del no-todo, y en los semblantes que organizan el lazo social (Soler, 2018, pp. 38–43, 46–49). Por eso el clóset puede pensarse como dispositivo de semblante: borde que aloja vergüenza y ordena el decir, o cerrojo que fija silencios y refuerza estigmas, distinción que orienta la lectura clínica propuesta.

Desde esta postura psicoanalítica, Soler sostiene que los “sexos” son efecto de discurso y nominación, y que la anatomía se significantiza sin determinar por sí sola la posición subjetiva (Soler, 2018, pp. 18–21, 30). En consecuencia, la “*diversidad sexual*” no aparece como un concepto estructurado o normativo, sino que puede comprenderse como la pluralidad de invenciones del deseo y del goce no reducibles a la anatomía ni a una norma universal de complementariedad.

Al retomar la tesis lacaniana de que “no hay relación sexual”, Soler la ubica como marco lógico que desalienta tanto la ilusión de complementariedad natural como las soluciones adaptativas de ajuste (Soler, 2018, pp. 46–47). Esto permite comprender que el clóset no se resuelve por la vía de “encajar” en un modelo identitario o de “contarlo todo”, sino por la invención de un modo singular de decir, consistente con el no-todo y con la función fálica en juego. Así, el criterio ético no es la transparencia plena, sino no ceder en la relación con el deseo, hallando una no-Cosa (borde) que lo haga habitable en el lazo.

• El clóset como efecto de los discursos normativos modernos: binarismo, heteronormatividad, ordenamiento de lo sexual, diversidad...

El artículo *¿Un psicoanálisis con perspectiva de género?* de Julio E. Hoyos (2024) constituye una referencia fundamental para pensar la pregunta que orienta esta investigación: ¿por qué el clóset persiste en el siglo XXI? El texto ofrece una lectura contemporánea del psicoanálisis frente a los debates actuales sobre género y sexualidad, articulando la crítica queer con la tradición freudiano-lacaniana.

Hoyos muestra que el psicoanálisis, lejos de ser un discurso obsoleto, ya había descentrado la idea de una sexualidad natural cuando Freud situó la sexualidad humana como

estructuralmente perversa y desligada de toda finalidad biológica (p. 229). Este desplazamiento permite pensar el clóset no como simple práctica social de ocultamiento, sino como un efecto del modo en que los discursos modernos han intentado ordenar, normar y fijar lo sexual dentro de un marco binario y heteronormativo. Así, el clóset puede entenderse como una forma contemporánea del “velo” que Freud ya había levantado al mostrar que el deseo humano es siempre inconsciente, opera en varias vías y no es naturalizable o normativo.

A la luz de este texto, se retoma la articulación que el autor realiza sobre disforia, categoría que Hoyos toma para señalar que el malestar respecto al sexo y la identidad no constituye una patología ni una novedad, sino “*un real generalizado que aplica para todo ser sexuado*” (p. 239). Desde esta perspectiva, el clóset puede leerse como una modalidad de respuesta subjetiva frente a ese real que desacomoda cualquier pretensión de identidad coherente.

El sujeto que habita el clóset se confronta con la imposibilidad de nombrar completamente su posición de goce, en un intento por suturar la falta estructural que el psicoanálisis revela. En este sentido, Hoyos invita a situar una práctica analítica que escuche los modos en que cada sujeto transita el campo del deseo, sin reducir su experiencia al binarismo de los discursos patriarcales o a las lógicas de la identidad política.

Tal como advierte, “*estar a la altura de la subjetividad de la época*” implica no patologizar la diferencia ni responder con moralismo a las nuevas formas en que la sexualidad y el goce se manifiestan (Hoyos, 2024, p. 239). Esta propuesta converge con el horizonte del presente artículo, en tanto pensar el clóset desde el psicoanálisis supone escuchar su función subjetiva y simbólica, más allá de su condena o de su superación identitaria.

• **Del clóset social al consultorio analítico**

El análisis de Sedgwick sobre el armario como estructura epistémica permite interrogar qué ocurre con esa lógica cuando el sujeto entra en un espacio analítico. Sedgwick advierte que: “*El armario gay no es una característica exclusiva de la vida de las personas*

gay. Pero, para muchas personas gay, sigue siendo la característica fundamental de la vida social”

(Sedgwick, 1990). En ese sentido, el armario no se reduce a “lo gay” como identidad: puede funcionar también para sujetos de otras identificaciones sexuales, en tanto dispositivo social de administración del saber y del no-saber sobre el deseo.

Ahora bien, si el armario continúa siendo una presencia determinante en la vida social, resulta razonable pensar que sus efectos se reactualizan en la escena analítica. El consultorio no está fuera de los regímenes de saber/no saber que atraviesan el lazo social: puede reproducirlos, intensificarlos o, eventualmente, ofrecer un espacio para interrogarlos. Esto dependerá, en buena medida, de si el modo de habitar el clóset se vuelve o no problemático para el sujeto que consulta, y de cómo se articule esa problemática en la transferencia.

En la práctica clínica, muchos pacientes sexualmente diversos llegan a consulta tras haber aprendido a administrar cuidadosamente la información sobre su deseo: quién puede saber, quién no debe saber, qué se sugiere, qué se niega. Esa administración no desaparece por el solo hecho de acudir a un analista; por el contrario, puede instalarse de entrada como un modo de relación con la palabra y con la verdad. En ese escenario, la figura del analista puede ser investida como un nuevo representante del Otro normativo, con el riesgo de ser vivenciada como un lugar potencial de juicio, rechazo o incomprensión.

Aquí adquiere relevancia otra formulación de Sedgwick: *“La dualidad de lo público y lo privado nunca se representa de manera estable o inteligible”* (Sedgwick, 1990). El consultorio, tradicionalmente concebido como espacio “privado”, no está libre de lo público: normas, discursos e imaginarios sobre sexualidad y género se cuelan en la transferencia, incidiendo tanto en lo que el paciente se autoriza a decir como en lo que el analista puede o no escuchar (Sedgwick, 1990). Así, el trabajo analítico con el clóset no consiste solo en “hablar más”, sino en interrogar las condiciones mismas bajo las cuales algo puede decirse, callarse o presentarse como indecible.

- **“En el comienzo está la injuria”: identidad, superyó y clóset.**

Como plantea Sedgwick, el armario puede entenderse como un régimen de saber/no saber sobre la sexualidad (Sedgwick, 1998), entonces resulta pertinente preguntar por las condiciones afectivas y sociales que lo sostienen. En esa dirección, la obra de Didier Eribon sitúa la injuria en el punto de partida de la subjetivación homosexual. En uno de los pasajes más citados, el autor afirma que «*au commencement il y a l'injure*» (Eribon, 1999), es decir, “*en el comienzo está la injuria*”, subrayando que la llamada “condición homosexual” debe pensarse como condición de oprimido, estructurada por mecanismos persistentes de persecución y descalificación social.

En continuidad con esta tesis, en *Identidades. Reflexiones sobre la cuestión gay*, Eribon insiste en que las identidades homosexuales se constituyen en estrecha relación con esa violencia simbólica. Desde el prólogo de la edición, sostiene que: “*las identidades gays y lesbianas son estrategias de defensa diseñadas por las personas homosexuales para protegerse de la sociedad que les agrede*” (Eribon, 2000). En este marco, la identidad gay no remite a la expresión de una esencia interior, sino a una respuesta defensiva frente a un entorno que persigue, estigmatiza, señala, apoda y jerarquiza los deseos (Eribon, 2000). Se trata de una defensa que, al mismo tiempo, abre espacios simbólicos y sociales donde relacionarse y orientarse, aunque ese mismo proceso pueda volverse problemático en el desarrollo subjetivo (Eribon, 2000).

Desde una lectura psicoanalítica, la injuria descrita por Eribon puede pensarse como un momento privilegiado de constitución del superyó. El insulto homófobo no es solamente un enunciado externo: al ser repetido por la familia, la escuela, los pares o las instituciones, puede interiorizarse, según el caso, como una voz superyoica que acusa, ridiculiza o amenaza al sujeto en relación con su deseo. De ahí que el yo homosexual corra el riesgo de devenir, en palabras del propio Eribon, “*un producto de la injuria, un hijo de la vergüenza*”, «un fils de la honte» (Eribon, 2009).

En otras palabras, la identidad puede formarse bajo el signo de la desvalorización social, mientras el superyó se nutre de significantes injuriosos y los reactualiza como autoacusaciones, autodesprecio o exigencias imposibles de normalización. En este dispositivo, la vergüenza ocupa un lugar central. En sus trabajos autobiográficos, Eribon muestra cómo la vergüenza social y la vergüenza sexual se entrecruzan en la experiencia homosexual (Eribon,

2009).

Desde el punto de vista psicoanalítico, esta vergüenza puede leerse como un afecto límite entre el yo y la mirada del Otro: señala que algo del deseo queda capturado en la escena del juicio, el ridículo y la exclusión. La fórmula “hijo de la vergüenza” condensa, así, la inscripción conjunta de la injuria social y de la culpa superyoica. De esta forma, algunos homosexuales pueden vivir durante años bajo el peso de una doble vergüenza: por pertenecer a un mundo social desvalorizado y por encarnar un deseo considerado “*anormal*” (Eribon, 2009).

La articulación entre injuria, superyó y vergüenza permite, además, releer el clóset a la luz de Eribon. Si el armario es un régimen de saber/no saber (Sedgwick, 1998), la tesis de que “en el comienzo está la injuria” sugiere que dicho régimen se sostiene en experiencias tempranas de vulnerabilidad, miedo y humillación (Sedgwick, 1998; Eribon, 1999). En consecuencia, el sujeto aprende a dosificar sus confesiones, a calcular los riesgos de la visibilidad y a gestionar cuidadosamente la información sobre su deseo porque ha experimentado que, en cualquier momento, un insulto puede recordarle su posición subordinada. De esta manera, el clóset no es solo un dispositivo discursivo: es también un efecto de la acción combinada de la injuria social y del superyó injuriante.

En este marco, la vergüenza puede pensarse como el afecto que mantiene al sujeto dentro del armario. La expectativa de ser descubierto, ridiculizado o expulsado alimenta fantasías de exposición catastrófica, reforzando defensas como la renegación, la disociación entre vida pública y privada o la adopción de máscaras de normalidad heterosexual.

De allí que, en el contexto del clóset propuesto en este artículo y a partir de las elaboraciones de Eribon, una clínica que tome en serio la articulación entre injuria, superyó y vergüenza pueda abrir un espacio donde el sujeto no solo hable de su deseo, sino que interroge la historia de violencia simbólica que lo ha constituido, desplazando poco a poco la posición de “hijo de la injuria” hacia la posibilidad de una palabra propia (Eribon, 2000; Sedgwick, 1998).

- **El clóset como dispositivo de silenciamiento (Performatividad regulada)**

Desde Foucault (1989), la sexualidad moderna puede comprenderse como efecto de dispositivos de saber-poder que producen y regulan los modos legítimos de nombrar, clasificar y vivir lo sexual. Butler (1990) profundiza esta línea al concebir el género no como expresión de una esencia interior, sino como performatividad regulada por normas de inteligibilidad: el género resulta del efecto de una repetición normalizada de actos dentro de marcos regulativos, y esa reiteración —al fijarse en el tiempo— produce una “apariencia de sustancia” que vuelve legibles ciertas identidades y excluye lo que no encaja en la matriz heterosexual.

Aunque en la obra de Butler no aparezca explícitamente la palabra clóset, sus desarrollos permiten pensarlo como un dispositivo de silenciamiento y regulación de la performatividad. En este contexto, el clóset se comprende como el lugar desde el cual lo no normativo debe ocultarse para preservar una apariencia de coherencia con la lógica heterosexual dominante. En la medida en que la performatividad de género está atravesada por normas de inteligibilidad, muchos sujetos quedan compelidos a sostener un “como si” que garantiza reconocimiento e inserción social, pero al precio de silenciar aspectos centrales de su deseo (Foucault, 1989; Butler, 1990).

Este encuadre permite enlazar dimensiones subjetivas y sociales sin reducir el clóset ni a una represión intrapsíquica ni a una simple estrategia pragmática. Más bien, se trataría de una solución situada en un campo normativo, que regula qué vidas resultan legibles y bajo qué condiciones. Con este marco, la clínica puede leerse como el lugar donde dichas exigencias se encarnan en historias singulares, y por ello se justifica la pertinencia de introducir material clínico como vía para mostrar el clóset en acto.

• **El clóset en el discurso psicoanalítico desde Reitter: El Edipo Gay y sus lecturas...**

Jorge Reitter, ha dedicado parte de su trabajo a interrogar las formas en que el discurso psicoanalítico ha abordado la sexualidad. En su libro *Edipo gay: Heteronormatividad y psicoanálisis* (2024), propone una revisión del modo en que la teoría psicoanalítica ha construido conceptos sobre homosexualidad y deseo, mostrando como, incluso sin proponérselo, el psicoanálisis puede reproducir un sesgo normativo.

Ahora bien, Reitter no busca oponerse al psicoanálisis, sino interrogarlo desde dentro. Su argumento se dirige a evidenciar que ciertos conceptos fundamentales, como el complejo de Edipo, la función del falo o la lógica del deseo del Otro, han sido tradicionalmente leídos bajo el prisma de la heterosexualidad obligatoria.

En ese sentido, plantea una distinción decisiva entre el psicoanálisis como discurso y sus usos históricos: *“El problema no es que el psicoanálisis sea heteronormativo por naturaleza, sino que ha sido leído y enseñado como si lo fuera”* (Reitter, 2024, p. 15). Con ello, la crítica adquiere un alcance estructural: no se trata únicamente de “incluir” la homosexualidad en lo analizable, sino de revisar cómo el discurso analítico ha pensado el deseo cuando se lo ha transmitido como si su horizonte fuera naturalmente heterosexual. Desde esta perspectiva, Reitter revisa de modo particular el lugar de la función fálica. Al discutir el falo como medida universal del goce, advierte que el psicoanálisis, *“incluso cuando se pretende subversivo, puede quedar del lado de los dispositivos de regulación de la heterosexualidad obligatoria si sostiene al falo como medida universal del goce”* (Reitter, 2024, p. 63). Esta observación no se limita a un problema terminológico: permite pensar cómo el aparato simbólico del psicoanálisis puede participar, aunque sea de manera implícita, en mecanismos sociales de normalización y exclusión, especialmente cuando ciertos conceptos se enseñan como si portaran una norma.

En este punto, el pensamiento de Reitter resulta fecundo para leer el clóset como una formación discursiva contemporánea. Si el Edipo, entendido en su versión tradicional, organiza el deseo en torno a una trama heterosexual, el clóset puede pensarse como un correlato moderno: el espacio donde el sujeto negocia su visibilidad y su deseo frente a un Otro que exige coherencia identitaria. En ese sentido, el clóset no se reduce a un lugar de ocultamiento o represión —y, como ya se ha señalado en otras discusiones del campo, tampoco opera de la misma manera para todos los sujetos—, sino que se constituye como una estructura simbólica donde el sujeto confronta la mirada del Otro: una mirada que regula, permite o interrumpe el decir frente a la diversidad sexual.

Reitter introduce aquí una clave fundamental al afirmar que *“la pregunta por la*

orientación sexual no es exterior al inconsciente, sino una de las formas en que el sujeto se enfrenta a la exigencia de nombrar su deseo” (Reitter, 2024, p. 71). Desde esta formulación, la experiencia del clóset puede leerse no solo como efecto social, sino como escenario estructural: el lugar donde el sujeto se confronta con la exigencia, y el límite de nombrar algo del goce, es decir, con la imposibilidad de decirlo todo. De allí se desprende una consecuencia clínica: el sujeto en el clóset no es simplemente quien “oculta”, sino quien encarna en su ser y en su palabra la tensión entre el deseo propio y la ley del Otro.

En esa dirección, Reitter ofrece una vía para comprender que la “salida” del clóset no implica necesariamente liberarse del discurso, sino transformar el régimen de enunciación: permitir que, en él, resuene lo singular del goce. Su lectura contribuye así a pensar un psicoanálisis que no sostenga el clóset simbólico que, en ciertos modos de transmisión, él mismo pudo ayudar a construir, sino que abra espacio para la palabra de los sujetos cuya experiencia del deseo no encaja en la norma.

Dicho esto, puede formularse una observación crítica. Si bien el planteamiento de Reitter resulta valioso al interrogar los sesgos heteronormativos que han atravesado determinados modos de transmisión del psicoanálisis, su lectura introduce una tensión con algunos principios del discurso freudiano y lacaniano.

En efecto, el riesgo de esta operación reside en trasladar categorías sociales contemporáneas, como heteronormatividad o identidad sexual, a un campo que trabaja con una lógica distinta: la del deseo y la falta, irreductible a criterios identitarios o normativos. El punto, entonces, no es descartar la crítica, sino precisar su alcance: más que atribuir una heteronormatividad al psicoanálisis como tal, su fuerza parece orientarse a examinar ciertas lecturas, enseñanzas y usos que, sin proponérselo, pueden reintroducir una norma allí donde el psicoanálisis apuesta por lo singular.

• Figuras clínicas del clóset: de la joven homosexual freudiana a una viñeta contemporánea

El caso de la joven homosexual presentado por Freud (1920) muestra que el sufrimiento no proviene del amor hacia otra mujer, sino del rechazo paterno y de las

expectativas normativas. La demanda de “volverla normal” pone en evidencia que el conflicto se sitúa en el campo del ideal y de la ley, más que en el lazo amoroso mismo. Desde una lectura lacaniana, esta posición puede pensarse como una solución subjetiva frente a la castración, antes que como una desviación.

En el relato clínico, se observa una demanda inicial del padre dirigida a Freud: “necesita que la vuelva normal”. Se trata de una demanda que proviene del Otro y busca imponer una lógica normativa sobre la sexualidad de la joven. Freud, sin embargo, al seguir la regla fundamental del psicoanálisis, otorga la palabra a la joven, permitiéndole asociar libremente y dar cuenta de su padecer. Este gesto no solo apunta a intervenir en lo sintomático, sino que también subraya que la decisión sobre su vida y su sexualidad no puede reducirse a las exigencias del Otro encarnado en los padres (Freud, 1920).

Desde la perspectiva lacaniana, aquí resulta decisivo diferenciar la demanda del Otro del deseo del sujeto. Mientras la demanda intenta inscribir al sujeto en un mandato ajeno —en este caso, la norma heteronormativa familiar, el deseo remite a aquello que lo constituye y que solo puede ser articulado por él mismo. En este sentido, la cuestión del clóset puede leerse como un efecto de la tensión entre estas dos instancias: la demanda normativa del Otro y la imposibilidad de simbolizar plenamente el propio deseo. Así, el psicoanálisis permite interrogar de manera precisa de quién es la demanda y subraya que la responsabilidad de asumir o no una identidad sexual oculta recae en el sujeto, no en los mandatos del Otro.

En continuidad con este punto, el caso de Federico (Hain, 2025) ilustra el clóset como formación de compromiso contemporánea. Federico oscila entre su orientación homosexual y la exigencia de una masculinidad hegemónica, sosteniendo una doble vida en la que administra la visibilidad para conservar reconocimiento. El caso muestra, así, que el clóset persiste pese a los avances legales y encarna la dificultad de armonizar plenamente deseo y norma binaria; esta constatación clínica conduce además a interrogar un último nivel del problema: el modo en que ciertos discursos psicoanalíticos han podido reforzar, sin querer, la matriz heterosexual que produce vergüenza (Hain, 2025).

Desde el psicoanálisis, puede leerse que Federico enfrenta la imposibilidad de inscribir su deseo dentro del sistema binario que rige la diferencia sexual. Su “doble vida” expresa la

falla estructural que Lacan formaliza como no proporción sexual, es decir, la imposibilidad de establecer una correspondencia entre los sexos en el orden simbólico (Lacan, 1972–1973). El clóset emerge, entonces, como un intento de sostener el lazo social mediante semblantes que lo mantengan dentro de los límites de la virilidad aceptada, a costa de escindir su goce. La tensión entre lo que muestra y lo que calla revela, en el mismo sentido, que cada sujeto inventa su propio modo de respuesta frente a la falta: el clóset aparece aquí como una invención particular para mediar entre el deseo y la norma (Soler, 2004).

En conjunto, los resultados permiten sostener que el clóset es una formación subjetiva compleja: articulada a la represión y al superyó (Freud), organizada como régimen de saber/no saber (Sedgwick), sostenida afectivamente por injuria y vergüenza (Eribon), legible en relación con el deseo del Otro y las posiciones de goce (Lacan), y modulada por normas de inteligibilidad (Butler, Foucault). Concebir el clóset como valor significativo permite comprender su persistencia en el siglo XXI y orientar una clínica que no normalice ni imponga salidas, sino que escuche la singularidad del deseo en su relación con el lazo social.

Discusión /Conclusiones

La presente investigación permite sostener que la diversidad sexual es estructural a la sexualidad humana, mientras que sus modos de ser nombrada, regulada y administrada son históricos. En ese marco, el clóset aparece como un dispositivo privilegiado mediante el cual las sociedades gestionan esa diversidad: define qué puede decirse, ante quién y bajo qué condiciones, y organiza los límites entre lo visible y lo decible en torno a la sexualidad y el género. Preguntarse por su persistencia en el siglo XXI equivale, por tanto, a interrogar las formas actuales de normatividad, estigma y control que continúan operando sobre el deseo, incluso en contextos de mayor reconocimiento jurídico.

Desde el psicoanálisis, el clóset no se reduce a una oposición simple entre visibilidad e invisibilidad. Freud anticipa una posición decisiva para la clínica contemporánea cuando señala que no existe un criterio universal que permita separar “lo normal” de “lo patológico” en la vida sexual. Esta afirmación desestabiliza los discursos normalizantes y habilita una lectura en la que la sexualidad se comprende como un campo atravesado por el lenguaje, por el conflicto y por la singularidad de las soluciones subjetivas. En esa perspectiva, el secreto, la ocultación, la simulación o la reserva no son meros defectos morales, sino modos de tramitar

la falta, de sostener un lazo con el Otro y de arreglárselas con un goce que no se deja capturar del todo por la palabra.

La formalización lacaniana refuerza este punto: si no hay proporción sexual y no existe un universal que cierre el sentido del goce, entonces los sujetos inventan arreglos, semblantes, ficciones, identificaciones, para habitar el campo simbólico. En ese horizonte, el clóset puede leerse como una estrategia de semblante: una manera de situarse frente a la ley y frente al deseo del Otro, velando y revelando a la vez algo de la posición sexuada. Por ello, el clóset no es necesariamente patología ni pura represión; puede funcionar como formación de compromiso y, en ciertos casos, como invención subjetiva orientada a sostener una consistencia mínima del lazo social, amortiguar el rechazo o evitar la violencia.

En consecuencia, este artículo permite pensar el clóset tanto como valor significante en la experiencia subjetiva como, en un nivel más amplio, como un dispositivo socio-discursivo de gestión del saber y de la visibilidad en torno a la sexualidad y el género. En tanto dispositivo, se sostiene en normas culturales binarizantes y en una economía del deseo del Otro, que regula qué puede decirse y mostrarse.

En la práctica clínica, este dispositivo se encarna de manera singular y opera como una solución mediante la cual cada sujeto tramita las tensiones entre deseo, goce y ley, entre lo que puede hacerse visible y lo que debe callarse para sostener su pertenencia al lazo social. Lejos de constituir un “indicador lineal” de aceptación o de salud psíquica, permanecer o salir del clóset implica una decisión subjetiva compleja, atravesada por contingencias familiares, religiosas, educativas, laborales, etc. así como por el modo singular en que cada quien soporta el riesgo de la mirada y del juicio.

De allí se desprende una implicación ética central para la práctica clínica contemporánea: el analista no debe ubicarse en el lugar de quien corrige o prescribe una normalización, ni tampoco en el lugar de quien exige una confesión, sino en la posición de quien escucha lo singular del sujeto en su relación con el deseo y con el goce. Esto implica no convertir la “salida del clóset” en un ideal moral o terapéutico. Más bien, se trata de ofrecer un espacio donde el sujeto pueda elaborar qué del clóset protege, qué habilita, qué mortifica y qué costo impone, para encontrar modos propios de situarse frente a la visibilidad, sin quedar capturado por mandatos sociales (de silencio o de exhibición).

En el plano de la salud mental, los antecedentes revisados señalan mayor vulnerabilidad a depresión, ansiedad, consumo de sustancias e ideación/intencionalidad suicida en poblaciones LGBTIQ+, y muestran que el ocultamiento y el estrés asociado pueden operar como factores relevantes del sufrimiento psíquico. Esto exige que los dispositivos de salud mental incorporen explícitamente la dimensión del clóset y de la diversidad sexual en sus evaluaciones y abordajes, reconociendo que no se trata de un dato biográfico accesorio, sino de un elemento que puede estructurar el malestar y condicionar la posibilidad de demanda, de relato y de soporte social.

En el contexto colombiano, se observa una tensión significativa: coexisten discursos jurídicos de igualdad con prácticas cotidianas que todavía demandan conformidad, silencio o discreción. En el país, aunque los marcos institucionales habilitan nuevas formas de habitar la diferencia, las tramas familiares, religiosas y laborales continúan reproduciendo mandatos de normalidad que obligan a los sujetos a negociar su visibilidad o a inventar formas parciales de presencia. Por ello, el clóset no debe entenderse solo como encierro, sino también como una forma de anudamiento singular entre deseo, goce y ley, que se redefine según los escenarios sociales en los que el sujeto intenta sostener su lugar.

Finalmente, en la era de la hiperexposición, el clóset no desaparece: se reconfigura. Hoy se sufre tanto por lo que no puede decirse como por la presión contemporánea a definirse, etiquetarse y mostrarse. El clóset sigue organizando la relación entre deseo, ley y visibilidad, pero adopta modalidades mediadas por redes sociales, tecnologías digitales y nuevos regímenes de reconocimiento. En ciertos casos: por ejemplo, en personas trans, puede vivirse incluso como una experiencia reiterada o “doble”, en la medida en que orientación sexual e identidad de género pueden implicar procesos distintos de revelación y exposición, con efectos subjetivos específicos.

En suma, el artículo cumple su propósito al proponer una conceptualización del clóset articulada con categorías psicoanalíticas (represión, castración, goce, no-todo, semblante) y con aportes de la teoría contemporánea, mostrando su valor como operador para leer la persistencia de la norma en el presente.

Al mismo tiempo, reconoce las limitaciones propias de una investigación teórica, sin

trabajo de campo ni una amplia presentación de casos clínicos, lo que deja abiertas líneas de desarrollo futuras: estudios clínicos sobre modalidades de clóset, investigaciones empíricas que integren indicadores de clóset/ocultamiento y estrés, y diálogos interdisciplinarios entre psicoanálisis, teoría queer, sociología y políticas públicas. La pregunta por el clóset permanece, así como un interrogante vivo, capaz de orientar nuevas investigaciones y de afinar la ética clínica frente a la diversidad sexual en el siglo XXI.

Referencias:

- Amaya, J. (2024). Sexualidad humana y diversidad: Una revisión sistemática de la literatura contemporánea. *Revista de Psicología y Salud*, 16(1), 1–20.
- Bränström, R. (2017). Minority stress factors as mediators of sexual orientation disparities in mental health treatment: A longitudinal population-based study. *Journal of Epidemiology and Community Health*, 71(5), 446–452. <https://doi.org/10.1136/jech-2016-207943>
- Brossa, F. (2022). Freud y la sexualidad: Entre revolución y normatividad. *Revista de Psicoanálisis*, 79(1), 1–15.
- Butler, J. (1990). *El género en disputa*. Paidós
- Eribon, D. (1999). *Réflexions sur la question gay*. Fayard.
- Eribon, D. (2000). *Identidades: Reflexiones sobre la cuestión gay*. Bellaterra.
- Eribon, D. (2009). *Retour à Reims*. Fayard.
- Foucault, M. (1989). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Freud, S. (1979/1900). *La interpretación de los sueños*. Amorrortu.
- Freud, S. (1905/1992). *Tres ensayos de teoría sexual*. Amorrortu.
- Freud, S. (1914/1992). Introducción del narcisismo. En *Obras completas* (Vol. XIV, pp. 71–98). Amorrortu.

Freud, S. (1915/1992). La represión. En *Obras completas* (Vol. XIV, pp. 135–152). Amorrortu.

Freud, S. (1920/1992). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. En *Obras completas* (Vol. XVIII, pp. 137–170). Amorrortu.

Freud, S. (1925/1992). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En *Obras completas* (Vol. XIX, pp. 259–276). Amorrortu.

Freud, S. (1927/1992). Fetichismo. En *Obras completas* (Vol. XXI, pp. 147–152). Amorrortu.

Freud, S. (1935/1992). Carta a la madre de un joven homosexual. En *Obras completas* (Vol. XXII, pp. 170–172). Amorrortu.

Hain, M. E. (2025). *Viñeta clínica sobre: Homosexualidad masculina y clóset: Caso Federico*. ElSigma.[https://www.elsigma.com/genero-y-psicoanalisis/homosexualidad masculina-y-closet-caso-federico/14638](https://www.elsigma.com/genero-y-psicoanalisis/homosexualidad-masculina-y-closet-caso-federico/14638)

Hoyos Z, J. E. (2021). *Transexualidades: de las identificaciones a la identidad sexual*. *Trivium Estudios Interdisciplinarios*, 13(spe), 70–76. <https://doi.org/10.18379/2176-4891.2021vNSPEAp.70>

Hoyos Z, J. E. (2024). *¿Un psicoanálisis con perspectiva de género?* En *A psicanálise: Uma ética da prática à teoria* (pp. 229–240).

International Commission of Jurists. (2007). *Principios de Yogyakarta sobre la aplicación del derecho internacional de los derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género*. <https://www.refworld.org/es/leg/resol/cij/2007/es/58135>.

International Service for Human Rights & ARC International (Comisión Internacional de Juristas). (2017). *Principios de Yogyakarta más 10: Principios y obligaciones estatales adicionales sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual, la identidad de género, la expresión de género y las características sexuales que complementan los Principios de Yogyakarta*. <https://www.refworld.org/es/leg/resol/cij/2017/es/122482>.

Kernberg, O. (1995). *Relaciones amorosas: Normalidad y patología*. Paidós.

- Krafft-Ebing, R. von. (1886/1892). *Psychopathia sexualis: With special reference to contrary sexual instinct: A médico-forensic study* (C. G. Chaddock, Trans.). F. A. Davis.
- Lacan, J. (1971). *El seminario. Libro 19: ...O peor*. Paidós.
- Lacan, J. (1972–1973). *El seminario. Libro 20: Aun*. Paidós.
- Le Gaufey, G. (2007). *El no-todo de Lacan*. Literales.
- Meyer, I. H. (2003). Prejudice, social stress, and mental health in lesbian, gay, and bisexual populations: Conceptual issues and research evidence. *Psychological Bulletin*, 129(5), 674–697. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.129.5.674>
- Ortiz, L., Calvo, M., & Robles, J. (2020). Narrativas trans y procesos de salida del clóset. *Revista Latinoamericana de Estudios de Género*, 6(2), 1–15.
- Pachankis, J. E., & Bränström, R. (2019). Hidden from happiness: Structural stigma, sexual orientation concealment, and life satisfaction. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 87(5), 403–415. <https://doi.org/10.1037/ccp0000388>
- Peidro, S. (2016). Psicoanálisis y diversidad sexual: Lecturas desde la teoría queer. *Revista de Psicoanálisis*, 73(2), 137–150.
- Peixoto, J. (2008). Sexualidades disidentes y nuevas formas de vida. *Revista de Psicoanálisis*, 65(2), 253–261.
- Porchat, P. (2017). Familias trans y psicoanálisis. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 49(2), 101–110.
- Principios de Yogyakarta. (2007). *Principios sobre la aplicación del derecho internacional de los derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género*.
- Reitter, J. (2024). *Edipo gay: Heteronormatividad y psicoanálisis*. Letra Viva.
- Rutenberg, María Sofía (2016). La ética del psicoanálisis ante la homosexualidad: problematización de la idea de “curabilidad” desde una perspectiva de género. VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII

Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the closet*. University of California

Press. Sedgwick, E. K. (1998). *Tendencies*. Duke University Press.

Soler, C. (2004). *Lo que Lacan decía de las mujeres*. Paidós.

Soler, C. (2018). *Hombres y mujeres*. Paidós.

Szuster, D. (2009). ¿Sexualidad normal/sexualidad patológica? Análisis de la concepción de sexualidad dicotómica del psicoanalista Otto Kernberg. *Revista de Ciencias Sociales*, 126–127, 157–168. <https://www.redalyc.org/pdf/153/15319785002.pdf>