

# REVISTA CONCLUSIONES ANALÍTICAS

Dossier:

Lo masculino y lo femenino en el nuevo orden simbólico,  
diálogos y tensiones entre el psicoanálisis  
y las teorías de género



**Año 1 | Número 1 | 2014**  
**Cátedra Libre Jacques Lacan**

**EduLP**  
Editorial  
de la Universidad  
de La Plata

Director  
**CHRISTIAN RÍOS**

Compilador  
**INÉS DESUK**

Equipo de redacción  
**Sebastián Llaneza- Camilo Cazalla**

Flory Kruger - Ana Ruth Najlet - Graciela Musachi - Laura Petrosino - Silvia Avila- Inés Szpant  
Gabriela Cuña - Paula Vallejo - Daniela Fernandez - Mónica Torres - Blanca Sanchez  
José Matusевич - Ernesto Sinatra - Jorge Assef - Irene Greiser- Belén Zubillaga- Pablo Russo  
Luis Darío Salamone- Sebastián Llaneza- Luciano Marchetto Mariana Isasi- Cristina Coronel  
Griselda Lozano - Inés Desuk- Cesar Fidalgo- Christian Ríos - Carolina Koretzky - Camilo Cazalla  
Ana Paula Streitenberger- Sabrina Parmigiani - Silvina Bragagnolo

# REVISTA CONCLUSIONES ANALÍTICAS

**Año 1 | Número 1 | 2014**

---

# REVISTA CONCLUSIONES ANALÍTICAS

Dossier:

*Lo masculino y lo femenino en el nuevo orden simbólico,  
diálogos y tensiones entre el psicoanálisis  
y las teorías de género*

Director

CHRISTIAN RÍOS

Compilador

INÉS DESUK

Equipo de redacción

SEBASTIÁN LLANEZA- CAMILO CAZALLA

Autores

FLORY KRUGER- ANA RUTH NAJLET- GRACIELA MUSACHI  
LAURA PETROSINO- SILVIA AVILA- INÉS SZPUNT- GABRIELA CUÑA  
PAULA VALLEJO- DANIELA FERNANDEZ- MÓNICA TORRES  
BLANCA SANCHEZ- JOSÉ MATUSEVICH- ERNESTO SINATRA  
JORGE ASSEF - IRENE GREISER- BELÉN ZUBILLAGA- PABLO RUSSO  
LUIS DARÍO SALAMONE- SEBASTIÁN LLANEZA- LUCIANO MARCHETTO  
MARIANA ISASI- CRISTINA CORONEL- GRISELDA LOZANO  
INÉS DESUK- CESAR FIDALGO- CHRISTIAN RÍOS  
CAROLINA KORETZKY - CAMILO CAZALLA - SILVINA BRAGAGNOLO  
ANA PAULA STREITENBERGER- SABRINA PARMIGIANI

ISSN 2362-5732

---

## REVISTA CONCLUSIONES ANALÍTICAS

Dossier: Lo masculino y lo femenino en el nuevo orden simbólico, diálogos y tensiones entre el psicoanálisis y las teorías de género

Director: Christian Ríos / Compilador: Inés Desuk

Cátedra Libre Jacques Lacan  
Facultad de Pedagogía y Comunicación Social.  
Universidad Nacional de La Plata.  
Diagonal 113 y 63 N° 291, La Plata  
Código Postal (1900) Tel. (0221) 422-3776  
Página web: <http://www.perio.unlp.edu.ar/>

Diseño y diagramación: Julieta Lloret  
Imagen de tapa: Pablo Motta



### **Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (Edulp)**

47 N.º 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina  
+54 221 427 3992 / 427 4898  
[editorial@editorial.unlp.edu.ar](mailto:editorial@editorial.unlp.edu.ar)  
[www.editorial.unlp.edu.ar](http://www.editorial.unlp.edu.ar)

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2014  
ISSN 2362-5732

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

©2014 - Edulp

Impreso en Argentina

*A los amantes del psicoanálisis*

## Agradecimientos

La Cátedra Libre Jacques Lacan agradece  
la presente publicación al Dr. Leonardo González  
y al equipo de publicación  
de la Editorial EDULP.

# Índice

Prólogo	11
CHRISTIAN RÍOS	
<b>LO MASCULINO Y LO FEMENINO</b>	
Misterios femeninos	16
FLORY KRUGER	
Lo masculino y lo femenino	26
ANA RUTH NAJLET	
Una- Máquina- Animal	31
GRACIELA MUSACHI	
Sorpresas masculinas y femeninas	46
LAURA PETROSINO	
El <b>A</b> da lugar a la invención	54
SILVIA AVILA	
¿Géneros, feminismos, lo femenino... cosas de mujeres?	63
INÉS SZPUNT- SILVINA BRAGAGNOLO	

¿Cómo escribir aquello que no tiene inscripción;  
y aun así –no cesa– de no inscribirse? 74

GABRIELA CUÑA

Lo femenino y el límite del lenguaje 78

PAULA VALLEJO

La Eva futura 87

DANIELA FERNÁNDEZ

Mesa redonda. Lo masculino y lo femenino  
en el nuevo orden simbólico 93

BLANCA SANCHEZ- MÓNICA TORRES- JOSÉ MATUSEVICH

COORDINACIÓN: CHRISTIAN RÍOS

## TIEMPOS FEMENINOS

Variaciones del goce en la época del No-Todo 127

ERNESTO SINATRA

La subjetividad hipermoderna 143

JORGE ASSEF

Guerra entre los sexos : Femicidio 157

IRENE GREISER

Filicidio 165

BELÉN ZUBILLAGA

## ¿AMORES?

¿De qué hablamos cuando hablamos de amor?  
Exiliados y principiantes 174

PABLO RUSSO

Amores modernos 185  
LUIS DARÍO SALAMONE

El amor como significación vacía:  
un amor por invención 193  
SEBASTIÁN LLANEZA

### ESTRAGOS

Madre, hija, mujer 219  
LUCIANO MARCHETTO

Ediciones Camaleón 229  
MARIANA ISASI

### LO FEMENINO Y LA POSICIÓN DEL ANALISTA

Lo femenino y la posición del analista 237  
CRISTINA CORONEL

El extravío que las orienta *Ou pire...* 249  
GRISELDA LOZANO

### CÁTEDRA LIBRE EN DIÁLOGO

Entrevista con el Dr. Cesar Fidalgo 256  
INÉS DESUK

Entrevista con Carolina Koretzky  
Directora del Envers de París 263  
CHRISTIAN RÍOS

## CONEXIONES

Comentario sobre <i>La piel que habito</i>	273
CAMILO CAZALLA	
La infancia bajo control	278
ANA PAULA STREITENBERGER	
Transamérica	
SABRINA PARMIGIANI	283
Los autores	287

## Prólogo

La Cátedra Libre Jacques Lacan fue aprobada, por el Consejo Académico de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata, en el mes de septiembre de 2011.

Que haya sido en dicha facultad no resulta un dato menor, ya que desde la fecha de la creación hasta el día de hoy, muchos colegas nos han hecho llegar su sorpresa y curiosidad por lo particular de nuestra inscripción.

A las reiteradas inquietudes podríamos responder que muchos psicoanalistas mantienen hace años tareas docentes en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social, y que a partir de allí ha surgido un deseo por escuchar qué puede decir el psicoanálisis a la cultura y a la ciudad. Por otra parte, no está de más recordar que la creación de un espacio de dichas características, ha conmovido la histórica relación territorial del psicoanálisis en la Universidad.

Las Cátedras Libres constituyen instancias académicas, contempladas en el Estatuto de la Universidad Nacional de La Plata, tendientes a difundir áreas de la cultura y el saber que no encuen-

tran un lugar específico en la currícula de alguna de las carreras dictadas por la UNLP.

Nuestro objetivo apunta a contribuir al estudio del psicoanálisis de la orientación lacaniana, a promover la investigación de los conceptos psicoanalíticos lacanianos en relación con el acontecer social actual, y también a estimular el intercambio académico con investigaciones de otras universidades.

Desde el año 2011 hemos desarrollado distintas actividades: dictado de seminarios, presentaciones de libros, proyección de diversos film. Por las aulas de la Cátedra Libre Jacques Lacan han pasado numerosos analistas de la ciudad de La Plata y de la Ciudad de Buenos Aires. También han asistido comunicadores, psicólogos, filósofos.

Hoy llega el momento de contar con una publicación: *Conclusiones Analíticas*. Nombre que intenta dar cuenta, a título de diferentes escansiones, de las producciones y del trabajo de aquellos analistas concernidos por las temáticas propuestas por la Cátedra Libre. Por dicha razón, desde allí daremos a conocer, principalmente, las distintas producciones que decanten de nuestra investigación anual.

En la presente edición encontrarán las mismas reunidas en diferentes secciones, que conforman el dossier que lleva como título el nombre que inspiró el dictado del seminario anual 2012: *Lo masculino y lo femenino en el nuevo orden simbólico; diálogos y tensiones del psicoanálisis con las teorías de género*.

Así por ejemplo, en el apartado *Lo masculino y lo femenino*, los trabajos de Flor Kruger, Ana Ruth Najlet, Graciela Musachi, Laura Petrosino, Silvia Avila, Inés Szpunt junto con Silvina Bragagnolo, Gabriela Cuña, Paula Vallejo y Daniela Fernández, nos ayudarán, aun en la diversidad de las temáticas que abordan, a delimitar cómo el psicoanálisis piensa lo femenino y lo masculino. Estableceremos desde allí las principales diferencias con las teorías de géneros.

Al final de dicha sección podrán leer, a título de conclusión del apartado, la mesa redonda con la que concluyó el seminario anual 2012. Convocada bajo el mismo título “*Lo masculino y lo femenino en el nuevo orden simbólico, diálogos y tensiones del psicoanálisis con las teorías de género*” nuestros tres invitados: José Matusevich, Blanca Sánchez y Mónica Torres, nos brindarán precisas articulaciones entorno a dichos puntos.

Por su parte, *Tiempos femeninos*, reúne los trabajos de Ernesto Sinatra, Jorge Assef, Belén Zubillaga, e Irene Greiser. Cuatro producciones que nos interrogan sobre el goce y el lazo social contemporáneo. La referencia a la hipermodernidad, a la feminización del mundo, y principalmente a la articulación entre el discurso capitalista y la tecnociencia, nos brindarán las coordenadas para extraer nuestra conclusiones sobre las violencias y las locuras actuales.

En *¿Amores?*, escriben Pablo Russo, Luis Salamone, y Sebastián Llaneza. Como ya deducirán, el tema central será un clásico: el amor. El amor para el psicoanálisis, el amor en la literatura, los amores modernos, o hipermodernos, y la no relación siempre presente más allá de los tiempos.

*Estragos* contará con los trabajos de Luciano Marchetto y Mariana Isasi. Recorreremos allí la noción de estrago y sus articulaciones clínicas.

Por último dos secciones fueron destinadas al diálogo y a la articulación del psicoanálisis con otros discursos. En la primera de ellas –denominada *En diálogo*– tendrán la oportunidad de leer dos interesantes entrevistas. Una de ellas al Doctor Cesar Fidalgo, coordinador del grupo de reasignación genital del Hospital Ricardo Gutiérrez de la ciudad de La Plata, quien dialogó con la Cátedra Libre sobre un tema candente en nuestra actualidad: la Ley de Identidad de Género y las cirugías de reasignación genital.

En la segunda entrevista, Carolina Koretzky, Miembro de l’ECF y de l’AMP y Directora del Envers de París, nos cuenta sobre la

actualidad del psicoanálisis en Francia y del trabajo que sostiene el Envers hacia la ciudad.

En tanto *Conexiones* les abrirá una puerta que les permitirá desplazarse desde el psicoanalista al cine. Los comentarios de Camilo Cazalla y Sabrina Parmigiani rondarán sobre una temática común a lo masculino-lo femenino- la ciencia- y el cuerpo. Dos excelentes películas, *La piel que habito* (2011), de Pedro Almodóvar, y *Transamérica* (2005) de Duncan Tucker, nos enseñaran cómo el arte atrapa la particularidad de la subjetividad contemporánea. Completa la sección el comentario Ana Paula Streitenberger, sobre la película de Marie- Pierre Jaury: *La infancia bajo control*.

*Conclusiones Analíticas* ya es un hecho, la encontrarán en librerías, en los círculos analíticos, en las facultades. De mi parte sólo me resta agradecer a Leonardo González, Director de EDULP, quien generosamente ha dado lugar a la presente publicación, y a Florencia Saintuot, Decana de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP, por su apuesta decidida a la transmisión del psicoanálisis en la ciudad de La Plata. A cada uno de ustedes les deseo una excelente lectura y que disfruten de nuestras *Conclusiones Analíticas*.

*Christian Ríos*

LA PLATA, ABRIL DE 2014

---

LO MASCULINO Y LO FEMENINO

---

## Misterios femeninos

FLORY KRUGER

¿Qué le aportó el psicoanálisis a la evolución del lugar de mujer en la historia de la humanidad? ¿Por qué Freud ordenó toda la teoría sexual alrededor del falo, de modo tal de definir el lugar de la mujer a partir del hombre, sosteniendo finalmente que hay algo que le falta? ¿Introdujo Lacan algo nuevo concerniente a lo sexual? Eso nuevo, ¿contribuye en la actualidad a pensar el lugar de la mujer de otro modo?

Parto de la hipótesis de que siempre se pensó a la mujer del lado del déficit. Ubiquemos el lugar de la mujer en la antigüedad. En Grecia, en la época de Platón y Aristóteles, ser mujer no era una cosa deseable, la mujer tenía la misma consideración que un esclavo, no podía participar de los asuntos políticos, es decir, no eran ciudadanas y por lo tanto no podían tener ningún derecho civil. Esto nos permite afirmar que, en comparación con el hombre, se comprueba nuestra hipótesis del déficit del lado de la mujer. Ellas estaban destinadas al silencio de la reproducción maternal y confinadas a la sombra de lo doméstico. En Atenas, la vida de

la mujer transcurría en el gineceo -las habitaciones de la casa destinadas a las mujeres- de las que no salían salvo para asistir a alguna fiesta religiosa o a las clases de canto y baile, sólo cuando eran destinadas al coro religioso. Debían permanecer fuera de la mirada masculina, incluso, de los miembros de su propia familia. En Esparta, las costumbres eran más tolerantes, podían hacer sus ejercicios físicos junto con los jóvenes, fuera de sus casas en lugares públicos. En ambas ciudades se las preparaba para el matrimonio, aprendían a cocinar, tejer, limpiar y se casaban a los 14 o 15 años, como resultado de un trato entre familias, donde ellas no tenían la menor intervención.

Sin embargo, los filósofos de la época se interrogaban por el origen de la mujer y por el lugar que ocupaban en la sociedad. En el siglo V, antes de Cristo, en su obra *La República*, Platón estaba tras la búsqueda de una sociedad perfecta. Allí reconoce una misma naturaleza para el hombre y la mujer, incluso sostiene que debido a esta igualdad en su naturaleza, le parece lógico que tuviesen las mismas oportunidades a través de la educación igualitaria. Si bien podemos ver en este planteo, los inicios de la igualdad de derechos, en otro de sus escritos aparece la diferencia. En sus *Diálogos*, Platón dice que el hombre y la mujer están dotados para lo mismo pero especifica que el varón es superior (Duby y Perrot, 1991: 70). En el matrimonio esto se traduce en la eliminación intelectual y social de la mujer. Comprobamos, una vez más, la hipótesis del déficit del lado femenino.

Uno de los interrogantes que recorrió todos los tiempos, tanto a nivel de la filosofía como a nivel del pensamiento religioso, es cómo llega la mujer a este mundo.

Platón sitúa el advenimiento de la diferencia sexual en el instante en que, en la historia del hombre, una perfección originaria se desgarró (Duby y Perrot, 1991: 89). Hay diversas versiones del origen de la mujer. Una cuenta que al comienzo, los mortales, los

hombres, vivían con los inmortales, los dioses nacidos de la tierra y del cielo. Los hijos de Cronos, Zeus, los descendientes de Urano, llamados Titanes, convivían con los hombres marcados por la muerte, frecuentaban los mismos lugares, comían juntos, formaban una sociedad homogénea donde la felicidad reinaba entre ellos. Pero un día ocurrió un accidente, uno de los dioses, Prometeo, tiene la idea de burlarse de Zeus. En el reparto de un buey que estaba previsto para un banquete, separa los huesos de la grasa y hace un paquete con los desechos y con los huesos y se lo lleva a Zeus. Él, que ya era el dios soberano del Olimpo, no aprecia la broma de su primo Prometeo, y decide vengarse: lo hace sacándole el fuego. Situación grave ya que el fuego les era indispensable para alimentarse. Esa venganza complicó a todo el resto de los habitantes que no habían tenido la menor responsabilidad en el asunto. Prometeo recupera el fuego robándolo, por lo tanto Zeus vuelve a enojarse mucho y para castigarlos decide dar a los hombres un mal: la mujer. Los dioses modelan una criatura artificial de la que extraerán el genos de las mujeres, destinado a instalarse y a habitar entre los hombres para su mayor desgracia. El género de las mujeres trae a los hombres la avidez del deseo, también se enfrentan a la pérdida de la tranquilidad y de la autosuficiencia.

Otra versión de la historia es la de Pandora, ella lleva una caja cerrada de la que estúpidamente, dejará escapar todos los males que pesan sobre los hombres. En todos estos relatos, encontramos un mismo calificativo, las mujeres son un suplemento, una pieza agregada a un grupo social, que antes de su aparición, era perfecto y feliz. Ellas forman un genos, un género aparte, como si se reprodujesen por sí mismas, ellas inauguran el desamparo y la aflicción de los humanos. El rasgo común de los relatos que hablan del advenimiento de la mujer es pues la autonomía de los géneros que denominamos sexuales.

Es Aristóteles quien afirma esta independencia imaginaria que aísla todos los géneros en su capacidad de reproducirse. Aristóteles sostiene que un género es la reproducción continua de los seres que tienen la misma forma. Sin embargo, a diferencia de Platón, no piensa que todo género es capaz de reproducirse por sí sólo y trata de plantear como problema la cuestión de saber qué es lo que representa la diferencia sexual en relación con las nociones de forma y de generación. Para Aristóteles, el hecho de que un género sea un grupo que se reproduce, no autoriza a imaginar un género monosexual, sino que, por el contrario, exige la inclusión lógica de la diferencia sexual en la noción de género. Él considera que un género comprende dos sexos pero una sola forma, lo que viene a ser lo mismo que decir que los dos sexos permiten la transmisión de una forma, de un eidos único. Dos sexos para un género, dos sexos para una forma. A pesar de la existencia empírica de dos sexos, Aristóteles afirma que en un género sólo se transmite una forma, la del padre. En sus tratados sobre los animales, Aristóteles examina extensamente los cuerpos femeninos y descubre que hay dos maneras de identificar las características de los cuerpos femeninos: la analogía y la inferioridad en relación con los cuerpos masculinos. Es macho el ser capaz de engendrar en otro ser, es hembra el ser que engendra en sí mismo. Pero en esa observación minuciosa del cuerpo femenino, concluye que en su conjunto, parece marcado por una serie homogénea de rasgos que manifiestan su naturaleza defectuosa, débil, incompleta. Además, tiene un cerebro pequeño.

Entre los animales, el hombre es el que tiene el cerebro más grande y entre los hombres, los machos tienen el cerebro más voluminoso que las hembras. El cuerpo de la mujer está inacabado como el de un niño y carece de semen como el de un hombre estéril. Las hembras envejecen más rápido

porque todo lo que es pequeño llega más rápido a su fin. Todo esto porque las hembras son por naturaleza más débiles y más frías y hay que considerar su naturaleza como un defecto natural. (Duby y Perrot, 1991: 7-24)

A pesar de la existencia de dos sexos, sólo hay una sola y misma forma; entonces, las diferencias que destaca del cuerpo femenino, más pequeña, menos dientes, más débil, sólo son epifenómenos de una misma naturaleza, fenómenos mutilados de lo que representa una unidad. Por fin llegamos a la razón última de los defectos que se acumulan en el cuerpo de las mujeres: la naturaleza femenina es un defecto natural. Y es que ella misma es un defecto, es lo mutilado. La razón que encuentra para justificar esta endebles es una falta de calor vital que entraña una debilidad del metabolismo, de la cocción. Como la temperatura del cuerpo femenino es más fría que la del hombre, los alimentos no logran una cocción suficiente provocando un líquido sanguinolento que sale del cuerpo de la mujer una vez al mes. La sangre de la menstruación es pues, un signo más del frío femenino, pero sin duda es el más importante porque desempeña un papel en la generación. Esa misma sangre, producida por falta de calor, constituye el aporte femenino o de la hembra a la concepción de un hijo. Es el equivalente del esperma masculino, en verdad, es el esperma sin serlo, porque está crudo; mientras que el líquido seminal es cocido por el cuerpo del hombre a partir de la sangre. O sea que gracias al calor vital el hombre es capaz de transformar la sangre en esperma. La mujer, en cambio, se caracteriza por su impotencia para llevar a cabo esta metamorfosis (Duby y Perrot, 1991: 96). El esperma es al macho lo que la menstruación es a la hembra. Aristóteles considera que el macho es el poseedor del principio motor o generador, en cambio la hembra es la poseedora del principio material. En esta teoría hay un solo

generador: el padre. La hembra está allí pero para suministrar la materia, la sangre de la menstruación. La maternidad se convierte en el soporte alimenticio y físico de un proceso que depende esencialmente del macho. El padre genitor es el que posee una triple potencia, el principio del alma, el principio del movimiento y el principio de la forma. Estas tres características son las que introduce el macho, a través del semen en la hembra, el alma sensitiva, o bien, el principio psíquico es vehiculizado por el esperma, gracias a la naturaleza caliente que le ha permitido una cocción cumplida. El esperma es el vehículo del alma, de la fuerza fisiológica, finalmente del soporte vital, por eso engendra seres semejantes a los padres. En su encuentro entre el semen y la materia, se engendra un producto semejante al genitor. El padre encarna y transmite el modelo de la especie. En él se encarna la forma única, destinada a transmitirse en un genos. Frente a él, el cuerpo materno es un lugar, una suerte de taller, una sustancia inerte, incapaz de moverse por sí misma y absolutamente pasiva, en estado de recibir la forma del macho. En la sangre de la menstruación no hay alma, no hay forma, no hay movimiento, es la impotencia para cocer, por lo tanto le falta el aire caliente que da la vida. Es material bruto, sin embargo entra en el proceso de la generación en tanto materia primordial. En Aristóteles podemos dividir claramente las cosas, por un lado, alma, forma, movimiento, del lado del macho, por el otro, cuerpo, materia y pasividad, del lado de la hembra. Nuevamente vemos que lo femenino ocupa el lugar de la falta, de la carencia, del déficit.

Aristóteles explica el nacimiento de una hija mujer en lugar de un hombre por una eventual debilidad de la dinámica masculina, ya sea por su juventud o bien por su vejez o bien por alguna otra causa de ese orden, o sea que si se concibe a una mujer es por la fuerza debilitada de la energía creadora del padre. Eso da origen a un producto imperfecto, defectuoso, de segunda clase, que en lugar

de ser su vivo retrato, es el signo de su astenia, de la vacilación de su potencia. La pequeñez del cuerpo mutilado de una hija, encarna la carencia del padre en el momento del coito. Aristóteles extrae la consecuencia última: “aquel que no se parece a los padres es ya, en cierto sentido, un monstruo, pues en este caso, la naturaleza, en cierta medida, se ha alejado del tipo genérico, (genos). El primer alejamiento es el nacimiento de una hembra en lugar de un macho”.

Desde este punto de vista, la feminidad es la versión defectuosa del eidos que se reproduce en el seno de un genos. Pero algo le hizo admitir a Aristóteles la aceptación del papel de la mujer en la concepción de un hijo, el hecho de que siendo un varón, su rostro era idéntico al de su madre y no así al de su padre, a partir de lo cual, tuvo que reconocer que la madre es tan autora como el padre en la concepción. Es el primer atisbo de pensar lo femenino en términos positivos, por lo tanto llegamos a la conclusión de que hay dos genitores, tanto como hay dos sexos.

Estos mitos de la Antigüedad, donde vemos claramente el papel de la mujer como segunda respecto del hombre, no hacen diferencia con el modo en que la religión ha pensado el advenimiento de la mujer. J. A. Miller en *Lógicas de la vida amorosa* (1989) se pregunta: ¿cómo se dio el encuentro entre Adán y Eva, primer pareja de la historia de la humanidad? Adán eligió a Eva entre las distintas especies que habitaban el mundo en ese momento, eligió dentro del mismo genos. Lo que le ocurrió con Eva fue del orden de la elección amorosa, en cambio, del lado de Eva no parece haber sido esa su elección, porque con quien Eva estableció una relación de reconocimiento fue con la serpiente, que fue quien la instigó a comer del árbol prohibido, entonces podemos marcar un primer desencuentro, en lo que la religión considera la primer pareja de la humanidad. El orden de aparición también es algo a tener en cuenta, ya que el hombre aparece como el primero, nuevamente

la mujer en segundo plano. Adán fue el primer hombre y Dios hizo a Eva a partir del cuerpo del hombre, la hizo de la costilla de Adán. A continuación, se la presenta a Adán, y Adán en los libros sagrados es el que habla y dice: “aquella, esta vez, es el hueso de mis huesos, la carne de mi carne, aquella llamada mujer, porque fue extraída del hombre”. Adán se reconoce en Eva como siendo parte de él mismo.

Si lo remitimos a los modos de elección de objeto que plantea Freud vemos que se trata de una elección de objeto narcisista, ya que se enamora de ella por lo que tiene de parecido con él, por lo que tienen en común. Y si bien no podía confundir a Eva con su madre, la confundió con Dios el Padre, en tanto que aceptó ser dirigido por ella. Al elegirla como su mujer la considera otra cosa que una hembra y se satisface con ella. Esta mujer que elige, en lugar de seguir eligiendo a un animal para su satisfacción sexual, le viene del Padre, o sea que Eva aparece como la mujer del Otro. Vemos en esta primera pareja:

- 1) la disimetría entre los sexos;
- 2) la elección narcisista de objeto;
- 3) la existencia del Otro que no es un semejante y que tiene el derecho sobre la mujer;
- 4) la orientación de la mujer hacia otro objeto que no es el elegido para ella.

Entonces podemos preguntarnos: ¿qué es una mujer para un hombre y viceversa?

En el siglo XX aparece el Psicoanálisis de la mano de Freud. Con él se abre una nueva mirada sobre la sexualidad y el deseo femenino; sin embargo, la mujer sigue estando del lado del déficit. Lacan desarticula la serie ubicando del lado femenino un plus, transformando el déficit femenino, en algo de más. Orientado por Freud, y ubicando al registro simbólico en el centro de la escena,

desarrolla su primera enseñanza alrededor del Edipo, ordenando la castración a partir de la Ley del Padre, para concluir al final de su enseñanza, transformando la castración en una función lógica, más allá del Edipo. Esta lógica no edípica constituye su entrada a la teoría de los goces y al despliegue de las fórmulas de la sexuación, que dan lugar a la diferencia entre los sexos. El goce fálico regulado por la Ley del Padre, regido por la política del falo y el goce propio de la mujer que por sustraerse a la regulación fálica se transforma en un goce sin medida que la hace no-toda tomada por La ley del Padre, lo cual implica multiplicidad, inventiva y apertura. Lacan, en el *Seminario 17*, habla del goce de la mujer como informado, sin forma (1992: 172).

Pero hoy estamos en el siglo XXI y ahora la orientación es por lo real, es importante registrar que algo ha cambiado para nosotros psicoanalistas seguidores de la orientación lacaniana. De la supremacía del significante, donde el lenguaje ocupaba el lugar fundamental en la constitución del ser parlante, nos vamos al último capítulo de *Aun* (1981), donde la estructura del lenguaje no es más que una elucubración de saber sobre la lengua, confirmando su estructura de ficción. Orientados por lo real, lo que cínicamente aislamos es el goce que se presenta como satisfacción de la pulsión. Goce que adopta una particularidad en la época actual, donde el discurso de la ciencia, con la incesante producción de los objetos que ofrece al mercado, se transforma en una exigencia de satisfacción, que presiona, sin cesar, al consumo. Imperativo de goce que provoca una generalización del plus de gozar obsesionando a los sujetos modernos. Esto toca algo de la voluptuosidad propia del goce femenino, goce cifrado por el objeto a. Es lo que nos permite decir que el estilo moderno de gozar tiene la impronta femenina. Hoy, crece cada vez más la presencia de la mujer en los lugares de poder, pero no podemos dejar de preguntarnos si estas mujeres

sostienen sus lugares desde una posición femenina o el poder las ubica del lado de una posición masculina.

Cuando hablamos de la feminización del mundo no nos referimos a los lugares profesionales que hoy ocupan las mujeres y que antes estaban destinados a los hombres, sino al modo particular del goce que caracteriza el mundo actual, cuyos rasgos comparte con el goce femenino, sin desconocer que no estamos confundiendo goce femenino con posición femenina.

## Bibliografía

- Duby, G. y Perrot, M. (1991). *Historia de las mujeres*. Tomo 1. España: Taurus.
- Lacan, J. (1981). *Seminario Libro 20. Aun. Capítulo XI*. Buenos Aires: Paidós.
- (1992). *El Seminario, Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (1989). *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires: Ed. Manantial.

## Lo masculino y lo femenino

ANA RUTH NAJLET

¿Cómo pensar lo masculino y lo femenino en el nuevo orden del mundo en el que vivimos, cuando ya no coinciden los cuerpos anatómicos que responderían a dos géneros distintos a nivel del semblante, con lo que la biología describió como géneros masculino y femenino en el siglo XX?

A partir de su conceptualización del goce como el real del psicoanálisis, Lacan nos ofrece en el *Seminario 20* su teorema de la sexuación (1981), cuyas elaboraciones nos permite separar, definitivamente, la sexuación del género y sus teorías.

Esto nos facilita no embrollarnos con los semblantes subsidiarios de lo simbólico y de lo imaginario, ni tampoco con el supuesto real de las ciencias biológicas.

Ya que el único real que cuenta para el ser hablante es el del goce como tal, en tanto que nombra realmente a cada uno, tornándolo singular en función del modo de gozar del cuerpo propio.

Se trata, a partir de este momento, de lo que Lacan da en llamar posiciones de goce, la posición femenina y la masculina que, como

tales, no remiten necesariamente ni al real biológico del sexo ni a la forma del cuerpo como imagen ni al género como simbólico.

Es a partir de aquí que las posiciones del goce remiten a lo que él va a llamar *sinthoma* en el *Seminario 23*. El *sinthoma*, como modo en que cada uno goza del inconsciente en tanto el inconsciente lo determina (Lacan: inédito), remite al inconsciente inscripto por una letra permanente,  $S_1$ , que funciona como un saber que se reitera. Este inconsciente es lo que Miller recorta en Lacan como inconsciente real que se opone al inconsciente transferencial que hace cadena (Miller: inédito).

En su conferencia *Joyce, el sinthoma* (Lacan, 2012: 4), contemporánea del Seminario *El sinthoma*, Lacan define al *sinthoma* como acontecimiento del cuerpo, dado que la reiteración del síntoma como modo de gozar da cuenta de un acontecimiento singular que tiene valor de trauma. Este *sinthoma* -escrito así por Lacan para diferenciarlo del síntoma como formación del inconsciente- entendido, entonces, como acontecimiento del cuerpo, implica la afirmación de Lacan: “hay el Uno”, vale decir, el  $S_1$  inscripto como letra en el cuerpo en tanto organismo. A partir del momento en que afirmamos que *hay el Uno*, estamos diciendo también que no hay el dos, es decir, *no hay relación sexual*. Esta afirmación de la ex-sistencia de Uno singular es lo que nos hace poner en primer plano, entonces, el goce del cuerpo propio, del cuerpo del Uno en tanto organismo, en tanto real.

Cuando decimos que el significante Uno produce acontecimiento en el cuerpo, estamos diciendo que el significante introduce goce en el organismo, transformándolo de este modo en cuerpo, y al, mismo tiempo, al que posee ese cuerpo lo efectúa como ser hablante.

Esto implica que se separe definitivamente la sexuación de cada ser hablante de las características de su cuerpo biológico o de su género.

Irène Théry (2013) es una socióloga francesa que escribió un artículo en el que justamente plantea la necesidad de diferenciar

la sexuación de la sexualidad, porque si mezclamos las dos cosas el descalabro y la confusión es total.

En referencia a esta cuestión recuerdo una película de Almodóvar, *La Ley del deseo* (1997), en la que hay un personaje, Tina, la hermana transexual del protagonista, que cambió de sexo para mantener relaciones incestuosas con su padre. Este personaje, originalmente, era un adolescente de género masculino que había tenido ya relaciones homosexuales -en su época de varón- con un cura de su colegio que abusó de él. Esta película del genial Almodóvar permite apreciar muy netamente que lo masculino y lo femenino definido realmente por el goce nada tiene que ver con cuestiones de género.

A partir del Seminario 23, el *sinthoma* es lo que anuda las tres dimensiones del decir, imaginario, simbólico y real, dándole cuerpo al ser hablante. En ese sentido el *sinthoma* para Lacan es lo que funciona como Nombre-del-padre de cada quién. Cada uno se da un nombre a partir del goce, dice Lacan. Es decir, el nombre-del-padre es el padre del nombre. Lo que nombra a un ser hablante es el *sinthoma* como nombre-del-padre. Pero como el *sinthome* remite a la *lalengua* llegamos con Lacan a plantear en el *Seminario 24* (inédito), que la *lalengua* crea al parentesco en tanto la *lalengua* -a diferencia del lenguaje, que sólo funciona como elucubración de saber ( $S_1 \rightarrow S_2$ ) sobre la *lalengua* ( $S_1$  solo que se reitera)- da lugar al *ser hablante* como tal. Dice Lacan, que:

La la lengua crea el parentesco [...] porque el paciente viene a hablarnos de sus parientes. ¿De qué habla cuando nos habla de sus parientes? De este hecho primordial que es la lalengua. Se trata de la lalengua, de que el analizante no habla más que de eso porque sus parientes próximos le han enseñado la lalengua, se la han transmitido porque han hablado acerca de él. (inédito)

Es interesante notar en este párrafo cómo Lacan sustrae el parentesco de lo fenoménico para pasarlo a la estructura. El énfasis consiste en precisar que cuando alguien habla de sus parientes habla de la *lalangue*, ya que la *lalangue* es la que crea parentescos entre significantes, es decir, que liga determinados significantes para excluir otros.

En un artículo de hace algunos años, Eric Laurent planteaba que fue el feminismo el que abrió un debate acerca de la incommensurabilidad o no de los deseos de hombres y mujeres (2002).

Para responder a ese interrogante se apoyaba en la enseñanza de Lacan acerca del goce en el Seminario 20 para plantear, entonces, que tanto hombres como mujeres tienen en común un único tipo de goce, el fálico, y que tanto unos como otros se hallan separados de lo que Lacan denominó lo femenino como tal.

Es decir, que respecto del Otro sexo, vale decir de lo *heteros* como tal, de lo femenino, los seres hablantes tienen un acceso diferente que los distribuye en dos especies. Sitúa de esta manera el obstáculo que impide que la dimensión cultural de género recubra totalmente a la cuestión de la sexuación.

Para Lacan se trataba de afirmar que la experiencia analítica testimonia que hay dos tipos de goce y sólo dos que puede experimentar el ser hablante y que esos dos tipos de goce califican al sexo o posición sexuada. Lacan está hablando, por un lado, del goce fálico que en tanto goce del bla, bla es común a cualquier ser hablante sea del género que fuere, y por el otro de un goce que aparece como más difuso, un goce privado de órgano, un goce que no pasa al significante, o sea que de dicho goce nada se puede decir.

Con Miller (2008: 303- 318), podemos decir que si las mujeres tienen -en principio- un acceso más decidido a ese goce es porque no tienen la angustia del propietario, tal como él lo plantea. Y eso es lo que, según Lacan, autoriza a las mujeres a no ceder sobre la exigencia amorosa. Es por eso que están listas a dar todo de sí

mismas pero, a cambio, no dejan de exigir “Más” (Encore). Este goce femenino, u Otro goce -que Lacan ubicará en el nudo borro-meo como goce del Otro que no existe [J (A)], entre lo real y lo imaginario-, no es pues atributo de un sexo biológico, tal como es evidente en el ejemplo de San Juan de la Cruz que nos ofrece Lacan, un hombre que, al decir de Laurent, a través de una vida original supo igualarse a ese “encore” (Más) por la vía del misticismo.

## Bibliografía

- Almodóvar, P. (1997). *La Ley del deseo*. España.
- Lacan, J. (1981). “Una carta de amor”. En *El Seminario, Libro 20: Aun*. Barcelona: Paidós.
- (inédito). “Clase del 18 de febrero de 1975”. En *El Seminario 22, RSI*.
- (inédito). “Clase del 19 de abril de 1977”. En *El Seminario 24, L'insu....*
- (2012). *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- (2006). *El Seminario, Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós
- Laurent, E. (2002). “Los dos sexos y el Otro goce”. En *Revista Enlaces (7)*. Buenos Aires.
- Miller, J. A. (2008). “Una repartición sexual”. En *El partenaire-síntoma* (pp. 303- 318). Buenos Aires: Paidós.
- (inédito). *Curso de la Sección Clínica de París, 2011*.
- Théry, I. (2013). “Le gouvernement a laissé les opposants dire n'importe quoi sur la filiationle gouvernement a laissé les opposants dire n'importe quoi sur la filiation”. En *Lacan Quotidien (316)*. En línea: <[www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2013/04/LQ-316.pdf](http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2013/04/LQ-316.pdf)>. Consultado en julio de 2013.

## Una- Máquina- Animal

GRACIELA MUSACHI

...una larga tradición en la cual [...] el *Maschinenmensch* es frecuentemente representado como mujer  
ANDREAS HUYSEN

### Algo viscoso

Se nos relata que en *California*, un juez ordena a un hombre condenado por robo a usar una camisa con la leyenda *Ladrón en libertad condicional* y se nos informa del incremento de este tipo de penalidades para avergonzar públicamente al delincuente, en desmedro del encarcelamiento y las multas. Entre otras emociones, la repugnancia y la vergüenza cumplen un papel central en la teoría y la práctica del derecho pero se ha suscitado un gran debate acerca de si eso debe continuar así. Mientras unos (los teóricos políticos comunitaristas) defienden el uso de esas emociones como expresiones valiosas de normas sociales con el objetivo de promover el renacimiento de una moral social en vías de extinción, otros consideran que es un uso que ataca la dignidad humana. Las posiciones políticas progresistas y liberales se inclinan por el primero de estos usos.

Quien nos informa ampliamente de estos debates es Martha Nussbaum (2006), respetada filósofa del derecho y feminista se-

ducida por el cognitivismo de nuestra época, el que sustenta una concepción del ser humano en base a sus capacidades (cognitivas, justamente: memoria, percepción, atención, etc.). Nussbaum se muestra en contra de la concepción común de que todas las emociones son irracionales ya que muchas de ellas incorporan pensamientos; diferencia sin embargo la vergüenza y la repugnancia como “dos emociones problemáticas” acerca de las cuales la filosofía, la psicología cognitivista y el “psicoanálisis de orientación empírica” (!) han trabajado mucho durante los últimos 50 años. Su tesis se niega a aceptar estas dos emociones como guías para la práctica pública por razones de su estructura interna.

En el capítulo II (“La repugnancia y nuestro cuerpo animal”) de su libro *El ocultamiento de lo humano* (2006), argumenta las razones de su oposición (que caben también para la vergüenza tratada en otro capítulo). Parte de una afirmación discutible: que ciertas sustancias repulsivas como las heces, los cadáveres, la carne podrida y otras sustancias viscosas, son sustancias *animales*.

Sostendré que el contenido cognitivo específico de la repugnancia pone en duda su confiabilidad en la vida social pero especialmente en la vida del derecho. Dado que la repugnancia corporiza un rechazo a la contaminación que está asociado con el deseo humano por ser ‘no animal’, está frecuentemente vinculada con ciertas prácticas sociales dudosas, en las que la incomodidad que las personas sienten por el hecho de tener un cuerpo animal se proyecta hacia afuera [...]. son irracionales en el sentido normativo [...] porque corporizan la aspiración de convertirse en un tipo de ser que uno no es [...] Sin saber cómo, ese animal rechazado que somos en la repugnancia se convierte en “capacidad para el mal”. (Nussbaum, 2006: 93)

Más adelante, Nussbaum especifica que el *locus classicus* de la repugnancia proyectiva dirigida contra un grupo es el cuerpo femenino.

Invocar al *animal que somos* remite inexorablemente a Darwin: ¿tiene la repugnancia una base evolucionista subyacente? Su respuesta es afirmativa -“la repugnancia muy probablemente haya cumplido un rol valioso en nuestra herencia evolutiva, llevándonos a evitar peligros reales” (Nussbaum, 2006: 145)- y muestra la primacía del darwinismo en la reflexión de los campos menos sospechados... En Nussbaum se concentran pues dos corrientes del pensamiento actual sobre el llamado ser humano: el cognitivismo y el darwinismo. El primero quiere transformar y absorber radicalmente el programa de todas las ciencias humanas y pretende hacerlo en la suposición de que el ser humano puede ser formalizable lógico-matemáticamente.

El darwinismo o el neodarwinismo en el derecho se presenta hoy como la solución a los impasses del derecho llamado natural que fracasa en la medida en que la naturaleza misma ha sido derribada (entre otros) por aquellas que la representaban, es decir: las mujeres quienes, en los últimos cuarenta años, han elegido adueñarse de su cuerpo y decidir sobre la procreación poniendo así en cuestión los fines de la supuesta naturaleza. Eric Laurent puede entonces afirmar que “no es pues sobre un derecho natural que van a apoyarse aquellos que buscan un *zócalo* para preservarse del vértigo que los atrapa. Es sobre la naturaleza misma, o más bien, lo que la ciencia dice de ella” (2008).

## El golpe que dio Darwin

En las últimas líneas de *El origen de las especies* (1859), Charles Darwin alude tímidamente a la especie humana. Recién en 1871

con *La descendencia del hombre* y *La selección sexual* su tesis se aplicará francamente al humano. Se trata de que hay una *selección natural*, espontánea que opera en la naturaleza y que favorece sistemáticamente la descendencia de los mejor dotados siendo su progenie más numerosa y mejor armada para la lucha por la vida. Así se produce una transformación mediante una evolución lenta, insensible durante el transcurso de millones de generaciones. Como Spencer y Lamarck, Darwin también dejaba un lugar para la adaptación y la herencia de los caracteres adquiridos así como un amplio margen de azar que podía introducir conflictos en las etapas de evolución.

*Last but not least*, dejaba un lugar equivalente a la selección sexual ya que ciertos caracteres sexuales de valor adaptativo desempeñan un papel principal en la selección de las especies en el momento de la conquista del compañero sexual y, *en consecuencia*, en la reproducción.

Sin dudas, lo que más importa para nuestro contexto, es la concepción darwiniana de que el hombre desciende de una especie inferior. Aún cuando Darwin reconoce la inconmensurabilidad del espíritu humano (planteo de sus adversarios) no cede en su tesis ya que encuentra inconmensurabilidad en el interior mismo de la especie humana (entre un salvaje y Newton, por ejemplo) y, por lo tanto, si hay una diferencia es de grado y no de clase. Pero entonces, ¿cuál es la especificidad de la naturaleza humana para Darwin?: se parte de que los monos, por ejemplo, establecen lazos sociales ya que tienen sentimientos de empatía, pueden aprender reglas sociales, tienen actitudes o sentimientos de reciprocidad, tienen cierta noción de paz. La especificidad humana consiste en el desarrollo de estos instintos y capacidades sociales en su dimensión de lenguaje y conciencia moral tramados por una red de:

imágenes, de ideas y de conceptos en los que la simpatía constituye la sustancia y la columna vertebral emocional, pero la vincula con esa categoría especial y particular de instintos que empujan a los animales sociales a agruparse y ayudarse mutuamente, y que desarrolla en ellos sistemas de señales y de comunicación al mismo tiempo que la solidaridad y la dependencia afectiva. (Bercherie, 1998: 198)

Según precisas palabras de Paul Bercherie es finalmente la selección natural la que tiene la última palabra en la sobrevivencia de la especie...

La selección sexual explica diferencias morfológicas (por ejemplo, la importancia de los factores estéticos en la elección del compañero, *sobre todo de las mujeres* (en el origen) y psicológicas entre los sexos (combatividad, energía, perseverancia, superioridad intelectual de los machos...).

Si bien el golpe dado por Darwin fue comparado por Freud con el de Copérnico y el del propio Freud en el sentido de que hirieron el amor propio del hombre, hoy pocas personas dudan de la teoría de la evolución. Los enfrentamientos se producen con el campo de la religión y su uso político a través del debate evolucionismo-creacionismo ya que el otro lado del golpe darwiniano fue dado, supuestamente, a Dios.

Del debate actual con el campo del constructivismo nos ocuparemos más adelante.

## El nuevo darwinismo

Un filósofo autodefinido como escéptico y empirista (Dupré, 2006) nos advierte acerca de los límites de las abrumadoras evi-

dencias de *las* teorías de la evolución ya que sostiene que, a estas alturas, no hay *una* teoría consistente y nos pone al tanto de otras controversias en el interior mismo de esas teorías. Por ejemplo: ¿qué selecciona la selección natural? ¿el organismo? ¿los genes? o ¿a qué ritmo se produce la evolución? ¿en breves y rápidas eclosiones o gradual y continuamente?.

Desde que E.O.Wilson publicó su *Sociobiología: la nueva síntesis* (1975) dio nuevos bríos al darwinismo y a la psicología evolutiva que considera que la conducta humana se origina en las condiciones reinantes en la Edad de Piedra y que -aparentemente- sólo las variables genéticas pueden afectar o impedir la aparición de rasgos psicológicos típicos de los humanos. Un ejemplo utilizado es el de la violación, ejemplo que ha sido servido en bandeja para un feminismo radicalizado: los hombres ¿tienen una disposición genética a violar! como una parte de un conjunto variable de estrategias sexuales y, si no todos los hombres violan es porque... no se han encontrado en circunstancias en las que la violación es la estrategia óptima, biológicamente determinada.

Dupré califica de “mitología genética” a la audacia de identificar tanto a los humanos como a los chimpancés con sus genomas. Si bien es verdad que los genomas de ambos son sorprendentemente similares, no se puede inferir de ello que unos y otros sean idénticos a sus genomas. Sólo en una época que desconfía de la dimensión simbólica en la que habita el humano es posible tener tal confianza en esta naturaleza darwiniana. Por lo menos somos animales, ironiza Eric Laurent (Inédito), y de ese modo “estamos justificados ya que somos productos de la evolución”: es el modo en que se pretende que enfrentemos algo bien humano como la angustia.

Como se ve, el deseo humano de ser no animal, tal como lo define Nussbaum (2006), parece ir hacia su propio revés cuando la ciencia nos exhorta a convertirnos en los animales que supuesta-

mente somos. Después de todo, ya Lacan había dicho que estar en el punto más alto de los animales sigue conservando la supremacía del hombre.

## La sexualidad de los últimos monos. Y su ciencia

Desde el punto de vista de la evolución de las especies, la reproducción es el punto fundamental y cualquier diferencia en el interior de la especie (hombres-mujeres, masculino-femenino) es básicamente un modo de articular estrategias impuestas por la biología para reproducirse exitosamente. Se encuentran así explicaciones de rasgos que diferencian los sexos en función de lo que cuesta a cada uno la reproducción; los hombres, en general, pueden lograr el éxito reproductivo en pocos segundos y las mujeres para alcanzar ése mismo éxito deben esperar nueve meses. Así los hombres estarán dispuestos a tener relaciones sexuales en cualquier momento y las mujeres se interesarán solamente en las mejores oportunidades para lograr el éxito, etc.

Se trata, como puede observarse, de demostrar la *universalidad* de la conducta humana en base a patrones biológicos, especialmente genéticos pero Dupré (2006) no deja de señalar que los rasgos que se estudian coinciden con muchos estereotipos de Occidente ya que los hombres resultan agresivos, promiscuos, arriesgados, etc., y las mujeres son cautelosas y manipuladoras, buscan al hombre por su poder, etc.

No extraña que algunas mujeres hayan reaccionado. Es lo que testimonia Richard Lewontin (2001) en su artículo “Mujeres contra biólogos. Sexo, mentira y ciencias sociales”. Junto al neodarwinismo, la década del 90 fue la década del cerebro pues la neurobiología (quien da a la psicología evolutiva los fundamentos

de su argumentación) se adueñó del debate acerca de la diferencia sexual al afirmar que esa diferencia es situable a partir de rasgos del cerebro como el peso, la evolución y los genes. Entre el conjunto de ciencias llamado cognitivismo, la neurobiología es la que, durante los últimos veinte años, ha provisto a Occidente los argumentos más seductores y más criticados para seguir sosteniendo, por ejemplo, la incapacidad de las mujeres para la ciencia dado que el peso de su cerebro es, al parecer, menor que el del hombre; esta supuesta verdad científica ha llegado a tal punto que, hasta el presente, el famoso Congreso Internacional de Matemáticas (el último se realizó en 2006 en Madrid) jamás otorgó su Medalla Fields a una mujer. Por supuesto que esta situación es mucho más reconfortante que la que padecían las mujeres matemáticas y astrónomas de la antigüedad como Hypatia de Alejandría quien terminó descuartizada por dedicarse a esos menesteres... (La Nación, 2006).

Jean-Claude Milner (1991) plantea, en relación a la llamada ciencia, un argumento que el mercado de la información y de la divulgación científica se encarga de ocultar: el carácter muy problemático y contingente de lo que se llama ciencia y, por lo tanto, el hecho de que ese paradigma hubiera podido no constituirse en absoluto. Este hecho es el que han advertido las teóricas feministas y constructivistas como Evelyn Fox Keller quien afirma que los conceptos científicos se expresan en un lenguaje natural que no puede separarse del contexto social del que surgen y, por lo tanto, las metáforas sexuales que usa el científico influyen en el modo en que concibe y construye los fenómenos “naturales”; es decir, esos conceptos no describen de modo neutro y objetivo su objeto sino que refuerzan los presupuestos que tiene la sociedad sobre él.

## El paradigma científico es un paradigma *patriarcal*

T. Kuhn proveyó una teoría del *paradigma científico* para mostrar que la ciencia se construyera en base a modelos de los que surgen tradiciones particularmente coherentes con las investigaciones que lleva a cabo; esas construcciones son las que acepta la comunidad llamada científica. Sin embargo, desde que existe una historia de la ciencia es fácil concluir que esos paradigmas son móviles, amplios e incompletos y hasta inconsistentes. María Luisa Femenías (2006) observa que, en el segundo tiempo de la construcción de paradigmas tal como lo planteó Kuhn (1. preciencia, 2. ciencia *normal* o paradigma, 3. crisis y abandono del paradigma), es posible observar un *subtexto de género* relativo no sólo al modo como se concibe la diferencia sexual a nivel del cerebro o a la exclusión de las mujeres del campo de la ciencia sino a su lugar de exclusión del ámbito público, exclusión que continúa hasta ahora en mayor o menor medida a pesar de que el siglo XXI también ha sido definido como el siglo de las mujeres. Se imputa así a las mujeres no cumplir con los requisitos de la ortodoxia metodológica que impone la ciencia: no ser palabra autorizada, no cobijarse en el paradigma normal y no someterse a los rituales del habla científica. Se ha demostrado que, empero, algunas mujeres han descubierto -justamente por no atenerse a esa ortodoxia- un saber que fue rechazado por el *establishment* científico para aceptarlo años más tarde cuando ese saber fue adquirido por hombres por vías más ortodoxas.

El hecho comprobable de la contingencia de la ciencia y de su carácter de construcción sostiene los tres axiomas del constructivismo: 1) no hay esencia biológica y por lo tanto no es necesario que eso (por ejemplo, las mujeres) sea así, 2) tal como son las cosas hasta

ahora es bastante malo, 3) sería mejor que eso se transforme (2001). El constructivismo ha sido la nave con la que han navegado muchas feministas para oponerse al biologismo reinante en el siglo pasado y en el nuestro pero no deja de ser un reduccionismo equivalente al de aquello a lo que se opone ya que el constructivismo reduce el cuerpo vivo a pura forma maleable a voluntad de uno o del otro.

## El juicio del mono<sup>1</sup>

Nuestro título es una ironía de Freud para referirse al juicio que, en su época, se le hizo en Daytona a un profesor por enseñar que el hombre descendía de los animales inferiores. Y Freud señala que los americanos son los únicos que, en defensa de su fe religiosa, han sido tan consecuentes como para procesar y condenar a los defensores del darwinismo. Y eso continúa hasta hoy.

No es desde ese punto de vista que haremos un juicio al mono o, para decirlo mejor, a la idea del mono y su descendencia según el (neo) darwinismo conjugado con el cognitivismo.

En primer lugar, Jacques Lacan ha señalado hace tiempo (1948), su asombro por el éxito de “una teoría que ha podido hacer aceptar a nuestro pensamiento una selección fundada únicamente sobre la conquista del espacio por el animal como una explicación válida de los desarrollos de la vida” (1988: 113). Lo que luego agrega Lacan resuena de una manera inquietante sesenta años después:

De este modo el éxito de Darwin parece consistir en que proyecta las predaciones de la sociedad victoriana y la euforia económica que sancionaba para ella la devastación so-

---

<sup>1</sup> (Freud, 1996: 38)

cial que inauguraba a escala del planeta, en que las justifica mediante la imagen de un *laissez-faire* de los devorantes más fuertes en su competencia por su presa natural. (1988: 113)

Si suena inquietante es porque estamos muy cerca de esa misma euforia económica a una escala, si se quiere, más planetaria que entonces y una devastación social que habrá que evaluar pero que sí muestra que esos devorantes abren brechas que no pueden salvarse respecto de su presa natural.

En segundo lugar, se plantea la cuestión de la relación del animal y la máquina, cuestión que Descartes había planteado estableciendo que el animal carece de alma y por lo tanto es una especie de máquina mientras que el hombre posee un alma inmaterial. El siglo XVIII, siglo de la Ilustración, se desprende de Dios y del alma hasta el punto de que llegó a concebir *El hombre máquina* a través de Julien Offray de la Mettrie y no cesó de imaginar el cuerpo humano y social en base a la máquina, al mismo tiempo que se empeñaba en construir autómatas humanos y no humanos; pero lo que muestra la literatura del siglo XIX es que “en cuanto la máquina comenzó a ser percibida como una amenaza inexplicable y demoníaca [...] los escritores comenzaron a imaginar *Maschinenmensch* como mujer” (Huysen, 2002: 131- 132).

La intervención de Darwin en este modo de concebir las cosas trajo de vuelta la vida al centro de la escena al convertir al hombre ya no en máquina sino en animal: se trata de la evolución de los cuerpos vivos sin intervención de ninguna instancia trascendente, salvo ciertas leyes de la naturaleza.

La operación conjunta del neo-darwinismo y el cognitivism inventa una nueva ficción para el humano: su devenir una máquina animal con capacidades sujetas a leyes universales definibles matemáticamente, computadora programable, reseteable incluso en su

forma y en sus componentes (órganos), ajustable según necesidades de la estadística, evaluable según capacidades para su función en un mercado convertido desde su surgimiento en la selva en la que se lucha por la vida y sólo sobreviven los más aptos. Habrá que hacer el esfuerzo de descender en la escala animal para recuperar la moral de los monos, se nos dice o, en su defecto, animalizar en algo la máquina para conservar lo vivo que ella pueda albergar o, incluso, algo de lo ¡humano! que ellos hayan resguardado. ¿Triunfo de Descartes y su máquina animal? ¿O su derrota, ya que él todavía conservaba para el hombre cierta relación con otra cosa (Dios)?

Precisamente es la vida como tal o la dimensión animal de la vida la que parece estar en el centro del debate de la filosofía moral y política de nuestro tiempo, desde Roberto Espósito (con su libro *Bios*) hasta Alain Badiou (en *El siglo*), desde Martha Nussbaum hasta la confrontación esencialismo biologista-constructivismo en los feminismos que debaten sobre el cuerpo, desde la bioética hasta la centralidad que ha tomado el debate ecológico. Es decir, ya no se debate sobre el hombre sino sobre la vida demostrándose así que el humanismo ha llegado a su fin en nuestro siglo y ha sido reemplazado por lo que Badiou (2005) llama un “humanismo animal”, la reducción del hombre a *mera especie* cuya única misión es sobrevivir y, en tanto especie, es un cuerpo a domesticar.

Jacques-Alain Miller (2006), desde el campo del psicoanálisis, ha acuñado el sintagma “biología lacaniana” para ofrecer una perspectiva sobre la vida y el cuerpo del ser llamado humano que no se reduce a la máquina animal sino que hace prevalecer aquello que Sigmund Freud puso de relieve hace más de un siglo: que el hombre es una especie particular, que cada ser que habla es singular y, por lo tanto irreductible tanto al cálculo matemático como a su animalización. Para plantear también que esa singularidad no se define por ningún alma u órgano sino por lo que la lengua materna

le hace a cada organismo vivo que se transforma así en cuerpo, un cuerpo singular que sufre o goza y en el que existe una diferencia, la diferencia sexual, que hace que no todos los de la especie gocen de la misma manera pero que también hace que todos soporten un dolor que es propio de su especie, el dolor de existir.

Por lo tanto, ningún genoma da el sentido de lo que cada uno de esa especie es como vivo o muerto, como hombre o mujer; por lo mismo, ninguna máquina puede responder por el síntoma que su falla produce ya que el síntoma de cada uno no está en su programa. En esto hay que reconocer que Darwin ha dejado un testimonio por el que reconocemos su honestidad como científico, testimonio que relata Sigmund Freud: “Carlos Darwin ha descrito de una manera impresionante la angustia que, aún hallándose protegido por un grueso cristal, experimentó a la vista de uno de estos reptiles que se dirigía hacia él” (1996: 363). Darwin, quien podía jactarse de haber explicado el origen de la especie humana se angustia ya que, como señala Germán García, no puede encontrar la causa

que transforma a tal o cual objeto en angustiante. Esa causa introduce el inconsciente [...] ¿Quién es Darwin para esa víbora, por qué *causa* ella reptaba hacia él? Darwin no sabe qué es para ese reptil que, sin embargo, lo busca. Tampoco podría decir qué deseo, qué fascinación llamada angustia, lo lleva a sostener esa mirada. [...] *Darwin queda confrontado con un deseo que, lo menos que podemos decir, es inconsciente.* (García, 1980: 52)

Sí, el mismo Darwin que nos convierte en animales nos da noticias de lo que nos diferencia de ellos: la angustia como testimonio de la única garantía que tiene el humano de su vinculación al mundo humano (Laurent, 2008) ya que lo percibe en el momento

preciso en que siente que lo está perdiendo y también como prueba de su modo de ser único en ese mundo, es decir, como prueba ignorada de su deseo y de su goce.

¿Y el *locus classicus* de una mujer máquina siniestra-animal repugnante? En este siglo tiene la oportunidad de poner a prueba su diferencia haciéndose un lugar que no sea clásico.

## Bibliografía

- Badiou, A. (2005). “Desapariciones conjuntas del hombre y de Dios”. En *El siglo*. Buenos Aires: Manantial.
- Bercherie, P. (1998). *Génesis de los conceptos freudianos*. Buenos Aires: Paidós.
- Dupré, J. (2006). *El legado de Darwin*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Femenías, M. L. (2006). *Feminismo de París a La Plata*. Buenos Aires: Catálogos.
- Freud, S. (1996). “Lecciones de introducción al psicoanálisis, Conferencia 25: La angustia”. En *Obras completas*, tomo XVI. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (1996). “El porvenir de una ilusión”. En *Obras completas* (pp. 3- 55). Buenos Aires: Amorrortu.
- García, G. (1980). “Actualidad de las neurosis actuales”. En *Psicoanálisis. Una política del síntoma*. Zaragoza: Alcrudo editor.
- Hacking, I. (2001). *¿La construcción social de qué?* Barcelona: Paidós.
- Huyssen, A. (2002). *Después de la gran división*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Lacan, J. (1988). “La agresividad en psicoanálisis”. En *Escritos TI* (pp. 94- 116). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laurent, E. (inédito). Intervención en el seminario de Jacques-Alain Miller “*Pieces detachées*” Clase 18.5.2005.

- Laurent, E. (inédito)(2008). “Apuestas del Congreso de 2008”. Presentación del Congreso de la AMP 2008. Biblioteca Nacional. Página web de la AMP.
- Lewontin, R. (2001). “El sueño del genoma humano”. En: *La Nación* (1 de noviembre de 2006). Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2006). *La experiencia de lo real en la cura analítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Milner, J.-C. (1991). “Entrevista” en *Freudiana* No.3. Barcelona.
- Nussbaum, M. C. (2006). *El ocultamiento de lo humano*. Buenos Aires: Katz Editores.

## Sorpresas femeninas y masculinas

LAURA PETROSINO

*No alarms and no surprises... please* es la imploración que se repite en el estribillo de una canción del álbum *Ok computer* de *Radiohead* (1997), famoso grupo de rock británico. Desde su lanzamiento en 1997, éste tiene un éxito enorme en la crítica y en lo comercial, llegando al puesto número uno de los top rankings inglés y americano.

La sorpresa y el despertar son puestos en relación en esta canción que se hace portavoz de un estilo muy siglo XXI, en el cual el sujeto aspira a una vida confortable regida por el principio del placer. Sujeto contemporáneo que cree tanto en las promesas del mercado como en las de lo virtual y piensa que todo es posible en el universo en el que habita. Consumidor omnipotente, se protege de lo inesperado, lo que podría hacer vacilar su posición de dominio. Porque en el mundo actual -desierto de lo simbólico- tan poco previsible, se teme, a menudo, todo aquello que no se puede calcular.

El arte contemporáneo, por el contrario, se propone más que nunca sorprender, constituyendo en ese sentido una respuesta

sintomática a la necesidad de dominio y de comodidad de nuestra época. Así, el rechazo a lo inesperado retorna hoy en los museos. Pero, ¿de qué inesperado se trata?

Para abordar esta cuestión, nos proponemos distinguir las diferentes modalidades de la sorpresa en psicoanálisis.

Theodor Reik (1976), analista contemporáneo de Freud, se interesó mucho en esta cuestión, diferenciando la sorpresa que afecta al analista de aquella que concierne al analizante. Sostenía pues que la primera debe ser una brújula para el practicante en la dirección de la cura. Freud, por su lado, establece una distinción entre lo inesperado que se refiere a lo familiar -el retorno de lo mismo- y aquel que hace referencia a lo nuevo. Lacan ha tomado la noción de la sorpresa en varios momentos de su enseñanza, tratando de discernir el registro donde situarla, entre lo simbólico y lo real.

A partir de estos jalones, abordaremos cuatro modalidades de lo inesperado: lo *Unheimlich*, el *Witz*, la *tuché* y la contingencia.

Esperamos poder dilucidar a través del arte, el lugar que tiene cada una de estas nociones en nuestra época.

## Lo *Unheimlich*

El arte contemporáneo se esfuerza para crear sorpresas poniendo el cuerpo en juego. Crudos, obscenos a veces, algunos artistas actuales ponen el objeto en escena, llenando los museos de cosas insólitas y sin embargo extrañamente familiares. En esta búsqueda de originalidad, tocan a veces lo *Unheimlich*. Hacen pues sentir al espectador angustia y horror frente a la irrupción de lo familiar que debería haber permanecido en secreto, en lo oculto, y que ha salido a la luz (Freud, 1919: 225).

Los ejemplos son numerosos. Citemos a Jan Fabre, artista belga para quien el cuerpo -que adormecido y arrancado de su carne por lo virtual- es una de las principales fuentes de inspiración. Fascinado por los fluidos y los humores normalmente ocultos, hace salir la carne de sus hábitos, y aunque utiliza el desnudo, se aleja del culto de lo bello heredado del Renacimiento para exhibir el cuerpo como carne. Esto queda demostrado en una de sus piezas en donde presenta un abrigo hecho integralmente de bifés crudos. El espectador lo descubre sólo en el momento en que se acerca y no puede evitar angustiarse, frente a este real sin velo del cuerpo y de la muerte.

Ciertos artistas contemporáneos hacen pues desaparecer la imagen del cuerpo para mostrar lo que éste tiene de más real<sup>1</sup>. Sin embargo, si seguimos los desarrollos de Freud, creemos que esta modalidad *Unheimlich* de lo inesperado debe ser diferenciada de la sorpresa en la medida en que ésta no evoca la mismidad de lo familiar sino lo nuevo.

## El Witz

En su seminario *Las formaciones del inconsciente*, Lacan sigue las consideraciones freudianas acerca de la sorpresa destacando que este fenómeno:

se produce en el interior de una formación del inconsciente,  
en la medida en que en sí misma le choca al sujeto por su

---

<sup>1</sup> En *Cuerpos lacanianos. Novedades contemporáneas sobre el estadio del espejo* (conferencia disponible en YouTube), Brousse explica que el arte contemporáneo revela el corte, producido por el discurso de la ciencia, entre el organismo y la imagen. Da como ejemplo la obra de Damien Hirst "Mother and child" que se encuentre en el Palazzo Grassi en Venecia.

carácter sorprendente, o bien si, cuando tú te encargas de descubrirla al sujeto, provocas en él el sentimiento de sorpresa. (Lacan, 1995: 96)

Situándola del lado del sentido producido “por la acción de la metáfora” (Lacan, 1995: 97) y de un “deseo que ha sido simbolizado” (1995: 97), hace pues del *Witz* el paradigma del encuentro con lo nuevo: el *Witz* “termina necesariamente en el Otro”. (Miller, 1997: 3).

Desde esta perspectiva, ciertos artistas contemporáneos buscan sorprender sin interrupción. Sin embargo, algunas obras, lejos de constituir *Witz* en tres dimensiones, se vuelven, a veces, irónicas a causa de su excentricidad: un caballo sin cabeza pegado en la parte superior de una pared como una avestruz, un auto en tamaño real en una caja de vidrio, un perro que mira la televisión, un cartel de neón rojo que dice *rojo*, una Barbie crucificada. En fin, ideas convertidas en objetos que a veces están más cerca de la psicología experimental de Wundt que del arte. De la misma manera que la montaña rusa responde a una demanda de miedo limitado, ciertos museos de hoy se han transformado en máquinas creadoras de un inesperado sin riesgo. El efecto producido es, a menudo, el aburrimiento ya que lo absurdo en cadena, producido a cualquier precio, pierde su valor dejando insatisfecho al espectador.

## La *tuché*

La sorpresa provocada por el *Witz* se sitúa entonces del lado de lo simbólico (Miller, 2000: 9-14). En cambio, lo real, tal como se teoriza en 1957, es decir, como aquello que vuelve siempre al mismo lugar, no sorprende (Miller, 2012: 89). Pero en el Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1987), el registro

de lo real empieza a separarse del registro simbólico, permitiendo repensar la sorpresa. Esta se sitúa a partir de entonces del lado de lo real, de la *tuché*, aquello que causa la repetición y que “exige lo nuevo” (Lacan, 1987: 69). La *tuché* implica la sorpresa como despertar ya que es encuentro fallido de lo real con el pensamiento. “Yace siempre tras el *automaton*” (Lacan, 1987: 62), la “red de significantes” (Lacan, 1987: 60). Así, la sorpresa supone cultivar la espera instalando una regularidad, una necesidad, un *automaton*, es decir un aparato que permite eventualmente prever las respuestas futuras (Miller, 2004: 79).

El año siguiente, en el *Seminario XII* (Inédito), anticipando su última enseñanza, Lacan hace una nueva distinción entre lo inesperado sin riesgo, deducible de las reglas del juego a las cuales el sujeto se prepara, un gol en un partido de fútbol por ejemplo, y la sorpresa que introduce lo real bajo la forma de lo imposible pues ésta no resulta de la necesidad impuesta por las reglas del juego (inédito).

Mencionamos en esta línea el fenómeno de *street art* que busca sorprender al sujeto allí donde no se lo espera, fuera de los museos precisamente. Este movimiento artístico, muy extendido en nuestra época, presenta actualmente una particularidad: el anonimato de los autores que no firman sus obras. Muchos de estos artistas son conocidos mundialmente y venden sus producciones manteniendo su identidad secreta.

Banksy es uno de los ejemplos más impresionantes. Sus pinturas son hechas con plantillas y aerosoles, utensilios que le permiten trabajar con prisa. La mayoría de ellas se encuentran en las calles de Bristol y de Londres. No son concebidas para durar sino más bien para captar accidentalmente la mirada del sujeto por accidente.

## La contingencia

Al final de su enseñanza, Lacan sitúa la sorpresa del lado de lo real (1975: 7-31), pero se trata de un real que ha cambiado de estatuto. Esbozado ya en la época del *Seminario XI* en el *como el azar [comme au hasard]* (Miller, 2011) propio de la *tuché*, está completamente separado de lo simbólico, sin ley. No sólo está fuera del sentido sino también fuera del saber (Miller, 2001: 7-19). Desde esta perspectiva, la sorpresa se vuelve acontecimiento y se inscribe del lado de la contingencia sobre fondo de imposible (Miller, 2004: 80). Dicho de otro modo, aquello que no cesa de no escribirse, cesa de repente de no escribirse.

Encontrar esta modalidad de la sorpresa en el arte de hoy es raro. Evocaremos un artista contemporáneo, Pablo Reinoso, que hace con la madera lo que Gaudí hacía con la piedra.

*Marco* es el título de una de sus piezas que data de 2011 y que representa un marco de madera tradicional en el que las varas que lo constituyen, se emancipan de la forma instituida en uno de los cuatro ángulos, mostrando allí las varas entretejidas de una manera singular.

Este *marco* no es un marco más, de la misma manera que la rueda de la bicicleta de Duchamp, elevada al estatuto de un objeto de arte, no es una rueda cualquiera<sup>2</sup>. No tiene como todos los otros marcos la función de bordear una representación. Es la

---

2 “En una serie de objetos comunes idénticos definidos por el uso - ¿qué es un urinario? Algo para hacer pis-, extraer uno de estos objetos bautizándolo “obra de arte”, permite al mismo tiempo hacerlo surgir como efecto de sentido, inesperado, sorprendente, en ruptura con las significaciones comunes, establecidas, de este objeto. “¿Qué es un urinario? - Una obra de arte - ¿Ah sí?” Así, hacer una obra de arte de una rueda de bicicleta común y corriente, es exhibirla con un sentido inaudito, un sentido que como esta en ruptura con toda significación, no podría estar más cerca del sin sentido absoluto”. [Nuestra traducción] Con Wajcman y Reinoso, podemos preguntarnos : ¿qué es un marco?”. (Wajcman, 1998)

obra en sí. Ciñendo la vacuidad del fondo, aísla un pedazo de la pared y hace existir un vacío de representación allí donde no había nada. El espectador sorprendido por la forma de este objeto, se sorprende por segunda vez cuando se descubre mirando lo que pasa habitualmente desapercibido: la pared en sí. La no relación entre la pared y el marco evoca el encuentro contingente entre el significante y el cuerpo. Reinoso pone en juego un real vacío de representación y la no relación. De este real contingente, femenino, el sujeto contemporáneo se defiende. Rechazando el imposible de la no relación sexual, prefiere vivir *sin alarmas y sin sorpresas*. Se pierde así aquello que el psicoanálisis enseña: no hay forma de acceder a lo contingente sin pasar por lo imposible.

## Bibliografía

- Brousse, M.-H. “Cuerpos lacanianos. Novedades contemporáneas sobre el estadio del espejo”. Conferencia disponible en YouTube.
- Freud, S. (2003). “Lo ominoso (1919)”. En *Obras completas, tomo XVII* (pp. 225- 251). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1987). *El Seminario, Libro XI Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- (Inédito). *El Seminario XII: Problemas Cruciales para el psicoanálisis*. Dictado en el año 64- 65.
- (1975). “Yale University, Kanzer Seminar”. En *Scilicet* (6/7), 7-31.
- (inédito). “Clase del 19 de mayo de 1965”. En *El Seminario Libro XII Problemas cruciales para el psicoanálisis (1964-1965)*.
- Miller, J. A. (1997). “Apologie de la surprise”. En *Quarto*, (61), 3.
- (2000). ... *du nouveau! Introduction au Séminaire v de Lacan* (p. 9-14) .París: Rue Huysmans,

- Miller, J. A. (2001). "Le réel est sans loi". En *La cause freudienne* (49) 7-19.
- (2012). "Le réel au XXI<sup>e</sup> siècle. Présentation du IX<sup>e</sup> Congrès de l'AMP". EN *La Cause du désir* (82).
- (2004). "Introduction à l'érotique du temps". En *La cause freudienne* (56), 79- 80.
- (2011). "L'orientation lacanienne. L'Être et l'Un". Enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 2 février 2011, inédit.
- Radiohead. (1997). *Ok computer*. Reino Unido: Parlophone.
- Reik, T. (1976). *Le psychologue surpris : deviner et comprendre les processus inconscients*. Paris: Denoël.
- Wacjzman, G. (1998). *L'objet du siècle* (p. 72). Paris: Verdier.

## El ~~A~~ da lugar a la invención

SILVIA AVILA

*No a todo alcanza Amor, pues que no puedo  
romper el gajo con que Muerte toca.  
Mas poco Muerte puede  
si en corazón de Amor su miedo muere.  
Mas poco Muerte puede, pues no puede  
entrar su miedo en pecho donde Amor.  
Que Muerte rige a Vida; Amor a Muerte.*  
MACEDONIO FERNÁNDEZ

El caso de Macedonio no es el de aquél que ama intensamente, tampoco hay placer posible para su deseo. La escritura de Macedonio le permite soportar la agresividad, escribe para no matar.

Lo que está en juego en 1920 para Freud, repara Oscar Masotta en *El Modelo Pulsional* (1980: 99-100), no es tanto el encasillamiento teórico de las tendencias agresivas, sino cómo explicar, al revés, la tendencia del sujeto al sufrimiento, el dolor, el autocastigo, el sadismo vuelto hacia la propia persona, el autodesprecio, la persistencia en el fracaso, el rechazo del éxito, la evocación melancólica de los desastres del pasado, el gusto por la decepción, la fascinación por el suicidio; en resumen, la insistencia de la repetición de lo displacentero. En todo caso, ¿no debiéramos postular entonces una tendencia de la vida psíquica anterior a las exigencias de la conservación, más radical que las sugerencias del placer?

La invitación a participar de este encuentro me permitió hacer un intento de formalización de interrogantes acerca de lo que el psicoanálisis tiene para decir acerca de la violencia doméstica, en

particular del feminicidio. Desde el psicoanálisis tenemos extensos desarrollos acerca de la agresividad y el amor como referencias que nos orientan.

Los dispositivos institucionales que las políticas públicas ofrecen para la atención de esta problemática incluyen a los psi, a abogados y trabajadores sociales generalmente.

El equipo técnico y profesional que se multiplica en las distintas instancias locales, provinciales, nacionales, gubernamentales o no gubernamentales, son los que reciben la demanda de mujeres que están en situación de violencia doméstica o privada, asisten en la urgencia, asesoran en lo legal y derivan a tratamientos psicológicos.

Las políticas de género y la intervención del psicoanalista de orientación lacaniana se enmarcan en dos concepciones diferentes acerca de la problemática de la violencia de género; de hecho no podríamos sostener el mismo problema como punto de partida.

Las políticas de género se sostienen en el discurso amo del saber universalizante acerca del sufrimiento y padecimiento de las mujeres (círculo de la violencia, por ejemplo). Intenta, a través de la practica que se deriva de las teoría de género, restablecer al sujeto sus derechos (de esto se ocupan en el asesoramiento y orientación legal y social). Ofreciendo un ideal de empoderamiento de las mujeres ubicadas como víctimas de violencia de género. Este discurso y sus dispositivos correspondientes se enfrentan una y otra vez a lo que resiste y no es capturado por el orden simbólico, un real que se escapa, algo no anda, no funciona.

Entonces aparece la pregunta de los técnicos y profesionales alarmados, que actuaron orientados por sus mejores intenciones: ¿por qué vuelven?, ¿por qué se quedan con el hombre que las maltrata?

Se crean casas de abrigo, se buscan vigilantes para el cuidado de las víctimas, se hacen leyes cada vez mas afinadas, se atiende psicológicamente (desde la concepción cognitiva conductual) y lo

que encontramos es la reincidencia y la impotencia de los profesionales involucrados.

Los dispositivos desde donde se abordan estos problemas tienen una concepción de lo psíquico ligada a la genética y la biología, concepción que bajo un semblante científico y objetivo esconde un sistema de control a través del diagnóstico, la evaluación y el tratamiento, y lo único que obtienen como eficaz y efectivo es alejar cada vez más a los sujetos de lo propio, lo singular y favorecer la violencia que pretenden erradicar.

Lacan, en *Psicoanálisis y Medicina* (1985), dice que el lugar del psicoanálisis en relación a la medicina es marginal y extraterritorial. Lo marginal lo pone del lado de la medicina respecto al psicoanálisis “[...] al que admite como una suerte de ayuda externa” (1985: 86) y la extraterritorialidad queda del lado de los psicoanalistas que “[...] tienen sus razones para querer conservar esta extraterritorialidad” (1986: 86).

Considero pertinente esta observación para ubicar la relación de los psicoanalistas con el discurso de género y sus dispositivos. Para estos dispositivos el psicoanálisis es marginal, es una ayuda más dentro de otras intervenciones y para la atención psicoanalítica es necesario mantener esta extraterritorialidad que nos permite sostener la escucha de un sujeto con su particular modo de goce. Esta extraterritorialidad nos permite intervenir a partir del caso por caso con la posibilidad de rectificar elecciones fatales orientadas a un destino funesto.

¿Por qué un analista podría decir algo sobre el femicidio?

Que se piense que es posible decir algo sobre el femicidio desde el psicoanálisis denota que considerando las causalidades sociales,

económicas y culturales se puede cubrir un vasto campo de este fenómeno, pero no bastan, sin duda sigue quedando algo que hace pensar que no todo está a ese nivel y que hay un resto al que se podría llamar causas oscuras del femicidio.

Miller propone, frente a la encrucijada que promete la derrota del psicoanálisis una alternativa, o el psicoanálisis solo explota las relaciones de significante/significado que no valen más que como semblante respecto de lo real (cosa que no lo diferencia en lo esencial a cualquier otro discurso), o el psicoanálisis es una excepción. Y en esta excepción está fundada lo que llamamos la orientación a lo real.

¿El femicidio sería un semblante de la época respecto de lo real?

Lacan, en el *Seminario 20* (1995: 158), define lo real por ser un impasse a la formalización, es decir un imposible de escribir. Es lo que no cesa de no escribirse de la relación sexual.

Es necesario situar entonces, eso que no entra en las teorías de género; localizar las paradojas del amor, el deseo y el goce así como las operaciones analíticas posibles frente al goce femenino. Tanto en el hombre como en la mujer hay un rechazo de lo femenino, esto se ve a nivel de la cultura misma, donde lo femenino queda ubicado del lado del horror, lo enigmático, lo peligroso, el territorio desconocido más allá de todo límite.

## Sexuación

Partimos de la disparidad de goces, de la diferencia entre el modo de gozar del hombre y la mujer, de la no relación sexual. Hay signo de amor cuando *no hay* relación sexual.

No hay relación sexual. Y entonces ¿qué hay? Hay fracaso sexual. “El amor que aborda al ser, expresa retóricamente Jacques

Lacan, ¿no surge de allí lo que hace del ser aquello que sólo se sostiene por errarse?” (1995: 176). Ni intrínsecamente placentero, ni intrínsecamente doloroso, el amor tan sólo evita el desarraigo que se padece por el simple hecho de ser hombre o mujer, por la angustia de vivir en esa patria. Lacan lo llama el extravío, la errancia amorosa

A nivel de la relación inconsciente con el goce esta lo que llamamos sexuación, de la que se reparten dos modos de gozar.

El termino sexuación que propone Lacan, cuyas formulas lógicas da en *El Atolondradicho* (1984: 37), identifica al hombre y a la mujer por su modo de goce. Estas formulas escriben la distribución de los sujetos entre dos maneras de inscribirse en la función fálica.

Es hombre, el sujeto enteramente sometido a la función fálica. Por eso, la castración es su destino como también lo es el goce fálico, al que accede por medio del fantasma. Es mujer, lo que no está todo sometido al régimen del goce fálico y que se beneficia de un goce otro suplementario sin el soporte de ningún objeto o semblante a la función fálica. Goce femenino, goce Otro.

## Ni contigo, ni sin ti

Frente a estas presentaciones de amor a muerte, como aparece en el poema de Macedonio Fernández, lo que resuena de inmediato es el superyó feroz - sacrificio/abnegación - masoquismo - estrago. Sufrir por amor ilimitadamente.

En muchas de las mujeres que consultan angustiadas por no poder cortar los vínculos de pareja violentos, nos encontramos con algo del estrago (no es una tipología pero si una recurrencia). “El estrago es una devastación sin límites, aquello que no tiene fin, que no termina nunca... una infinitización del sufrimiento” (Vallejo,

2011: 66), el relato de la repetición del maltrato y la denigración en formas inimaginables resultan obscenas y hay algo de exposición de ese goce que provoca rechazo y da cuenta del sin límite.

El término *ravage* remite más a los modos de goce que confinan con algo de la pasión amorosa, sin embargo en castellano es más fuerte, tiene más que ver con el daño, con el goce en tanto que nocivo, con lo que tiene que ver con la pulsión como pulsión de muerte.

Cuando Lacan utiliza el término en este caso, de lo que es específico en la posición femenina, lo hace para distinguirlo del síntoma. ¿Por qué tiene importancia este término de estrago? Porque indica que se trata de la incidencia en el sujeto de un real que no hace síntoma. Y como no hace síntoma, no está cifrado en el significante, no está cifrado en el inconsciente, es indescifrable. Hay algo opaco radicalmente porque no se puede descifrar no se inscribe en lo simbólico

Mujeres dóciles, sumisas, pasivas. ¿Victimas? Mujeres que activamente rechazan el vacío, la diferencia y ofrecen su cuerpo y hasta su vida para obturar el deseo/falta del Otro.

En estos casos las mujeres se presentan atrapadas en una relación de pareja donde el hombre ocupa el lugar del Otro (no hace de) y goza de ello consintiendo a una posición canalla. El canalla dice Lacan es el que se pretende el Otro del sujeto, aquel que pretende encarnar la voluntad, el lugar del deseo del otro, que modela el deseo del sujeto. Por eso hacen estragos, porque pretenden dar cuerpo al S(A) y ser el lugar Otro para una mujer.

“... El hombre es para una mujer todo lo que les guste, a saber, una aflicción peor que un *sínthome* [...], incluso un estrago” (2006: 99) dice Lacan.

¿Qué entendemos por *todo lo que les guste*? Cuando dice que no hay equivalencia es que para todo hombre una mujer es síntoma, pero no puede plantearse que para toda mujer un hombre es estrago,

para toda mujer un hombre es aflicción, para toda mujer un hombre es síntoma. No se puede afirmar nada universal, solamente se podrá decir algo por contingencia: para alguna mujer alguna vez un hombre es estrago, pero eso no quiere decir que siempre o que todos; alguna vez puede ser o no aflicción, incluso el que no lo es puede tornarse. Hay algo en el registro de la contingencia que no permite definir ninguna universalización de qué es un hombre para una mujer.

Estas mujeres generalmente estragadas, dan fundamento a sus relaciones desde el tipo de amor engañoso de la neurosis, que se presenta como fusión, hacer 1 de 2, amor a lo mismo. Conciben el amor que tiende a la completud, a buscar en el Otro todo lo que le falta a ella como mujer. Versión narcisista e imaginaria del amor.

Es un modo de no querer saber nada de la castración y el deseo, de sostener que hay relación sexual.

Es propio del narcisismo situarse inicialmente en el registro de la agresividad especular, en el campo erotizado de la relación del yo al semejante, cuando no en su separación mortal.

La pregunta qué quiere el Otro puede ser respondida hasta con el fantasma de su propia muerte. Manera de hacer función de la falta donde está causado el deseo.

Un detalle clínico que provoca sorpresa es que en general el desencadenante de la consulta no es el maltrato o la violencia sino una infidelidad de la pareja.

Allí el otro deja de estar en el lugar complementario y se hace evidente algo del deseo que va más allá de ella, dejando de ser la *única*. Esto promueve lo que Lacan llama el odioenamoramiento (1995: 110), ya que querer encontrar la certeza de que el otro es lo que necesito y lo que me viene a completar está a un paso del odio, porque en el preciso instante en que se descubre que eso no es así se pasa del amor al odio. Es decir que el amor y el odio son dos caras de lo mismo. Son dos formas de sostener al Otro.

La operación analítica apuntaría al consentimiento de una mujer a que no hay La respuesta, para lo que tiene que consentir en atravesar un punto de inconsistencia del Otro. La clave es lograr en un análisis que esa mujer abandone la búsqueda permanente de que otro le diga y la diga mujer (equivoco dit-fame la diga mujer/ la difame) (1995: 103).

Cuando una mujer consiente a buscar esa respuesta en sí misma, cuando acepta que esa respuesta no está en el Otro y por eso la tiene que inventar, es cuando sale del estrago.

En la vertiente original del amor lacaniano el amor es invención (“un nuevo amor”, dice Rimbaud) a diferencia del amor freudiano que implica repetición.

Para Freud cuando amamos no hacemos más que repetir, encontrar el objeto es siempre reencontrarlo y todo objeto de amor es siempre sustituto de algún objeto fundamental edípico.

La vertiente más original del amor lacaniano es que el amor es invención, elaboración de saber. El amor vivible, atemperado, que tiene necesidad del paso por la metáfora paterna, un nuevo amor, un cambio de discurso. Un amor esclarecido, redecidido y advertido del engaño que entraña el amor. Un amor que ya no funciona como velo y se sostiene en la lógica de la separación da lugar a un sujeto capaz de soportar la angustia de no ser única o de no ser todo.

Entonces podría pensar que un análisis permite alojar el goce femenino y volverlo compatible con la vida, cuestión que no hay que confundir con la adaptación o la búsqueda de armonía en las relaciones. Entonces el psicoanálisis tiene algo para decir, no- todo, lo cual nos convoca a inventar.

## Bibliografía

- Lacan, J. (1985). *Psicoanálisis y Medicina*. Buenos Aires: Manantial.
- (1995). “La rata en el laberinto”. En *El Seminario Libro 20: Aun* (pp. 165- 177). Buenos Aires: Paidós.
- (1995). “Redondeles de Cuerda”. En *El Seminario, Libro 20: Aun* (pp. 143- 164). Buenos Aires: Paidós.
- (1984). “El Atolondradicho”. En *Escanciones Nro 1* (p. 37). Buenos Aires: Paidós.
- (2006). “Joyce y las palabras impuestas”. En *El Seminario, Libro 23: El Sinthome* (pp. 89- 99). Buenos Aires: Paidós.
- (1995). “El saber y la verdad”. En *El Seminario, Libro 20: Aun* (pp. 109- 125). Buenos Aires: Paidós.
- (1995). “Una carta de Almor”. En *El Seminario, Libro 20: Aun* (pp. 95- 108). Buenos Aires: Paidós.
- Masotta, O. (1980). *El modelo pulsional*. Buenos Aires: Ed. Altazor.
- Vallejo, P.; Russo, L. (2011). *El amor y lo femenino*. Buenos Aires: Tres Haches.

## ¿Géneros, feminismos, lo femenino... cosas de mujeres?

INÉS SZPUNT- SILVINA BRAGAGNOLO

A lo largo del trabajo expondremos desarrollos de diversos campos teóricos y las dificultades con las que se encontraron para definir a la mujer; en contraste con el Psicoanálisis.

¿Cuando hablamos de mujeres de qué hablamos? ¿Género, lo femenino, feminismos y mujeres, son la misma cosa?

### De mitos y creencias

Podemos rastrear, en diferentes tiempos, formas diversas de considerar *los sexos*. Si nos remitimos a la Historia, en la Antigüedad se tenía la creencia de que la diferencia sexual se hallaba en los *grados de calor de los cuerpos* (Laqueur, 1994: 54) y no el disomorfismo sexual. Se trataba de un único sexo, diferenciado por la temperatura corporal.

Platón, en *El Banquete*, pone en boca de Aristófanes, un mito en el que reconoce la existencia de tres sexos y de tres prácticas

sexuales diferentes. Según este mito, hubo un tiempo en el que existían tres sexos:

... tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido [el andrógino].  
(1970: 124 -199)

En este fragmento, Platón menciona el lesbianismo; de hecho, ésta es la única referencia que existe en la literatura clásica de Atenas que reconoce explícitamente la existencia de la homosexualidad femenina. Platón continúa su relato valorando la homosexualidad masculina de forma muy positiva, superior a la heterosexualidad.

En *La generación de los animales* (1994), Aristóteles, ya en el 715 A. C., proponía que sólo existe un sexo, el de los hombres, considerando a las mujeres una malformación de ese sexo único.

Aristóteles se ocupa de examinar en extenso los cuerpos femeninos. Observa que el cuerpo de las mujeres se presenta defectuoso en relación al cuerpo masculino. La diferencia según la categoría de más o de menos es la misma que utiliza para establecer las distinciones entre los animales que pertenecen a un mismo *genos*. Lo mismo que efectúa para comparar a un águila de un gorrión, lo utiliza para desvalorizar el cuerpo humano femenino respecto del masculino.

Este modelo del sexo único se mantuvo como argumento de autoridad indiscutible hasta el siglo XVIII.

El sociólogo francés Lipovetsky (quien acuñó el término de hipermodernidad) marcará a lo largo de la historia tres tipos de mujeres: la primera mujer o mujer despreciada, la segunda mujer o la mujer exaltada, y la tercera mujer o mujer indeterminada (1999). En relación a la primera, la ubica como un mal necesario

encasillado en las actividades sin brillo, ser inferior, sistemáticamente desvalorizado o despreciado por los hombres. Esta figura se prolonga durante la mayor parte de las épocas en la que se divide la historia, perdurando hasta los albores del siglo XIX.

A la vez, en los siglos XVIII y XIX se sacraliza a la esposa- madre y educadora. La mujer amada se convierte en la soberana del hombre, esta idealización de la mujer, no invalida la realidad de la jerarquía social de los sexos: es decir las posiciones de poder social y político queda del lado de los hombres, mientras el poder de las mujeres sigue confinado al ámbito de lo imaginario de la vida doméstica. Aun cuando no se reconoce, a la mujer como sujeto igual y autónomo, sale de la sombra y del desprecio del que se le hacía objeto. A la primera mujer se la diabolizó, a la segunda se la aduló e idealizó, pero en ambos casos quedaba subordinada al hombre. Era él quien la pensaba, y se la definía en relación con él; no era más que lo que él quería que fuese.

Finalmente, el modelo de la tercera mujer, es la que dispone de sí misma (socialmente hablando) a partir del derecho de ser dueña de su destino individual, sin depender necesariamente del hombre, (y como resultado de los feminismos).

## Feminismos en plural

En esta línea, los feminismos, son los movimientos sociales que provocaron mujeres en respuesta al lugar de segregación al que fueron sometidas; socavando así el lugar tradicionalmente asignado.

Por ejemplo, así aparece la primera mujer conocida, que se ubica luego como propulsora de lo que va a ser el movimiento feminista.

Christine de Pizán nace en Venecia en 1364, es considerada la primera escritora profesional en la historia.

En el comienzo de su libro *La ciudad de las damas*, ella dice:

No es que sea de un hombre o dos [...] no hay texto que esté exento de misoginia [...] Yo, he nacido mujer, me puse a examinar mi carácter y mi conducta y también la de otras mujeres que he tenido ocasión de frecuentar [...] Me propuse decidir, en conciencia si el testimonio reunido por tantos varones ilustres podía estar equivocado. Pero, por más que intentaba volver sobre ello [...] no podía entender ni admitir como bien fundado el juicio de los hombres sobre la naturaleza y la conducta de las mujeres. (2001: 103)

Se llamó *après coup*, protofeminismo o feminismo pre moderno a las primeras mujeres que se expresaron por medio de la escritura provocando polémica y manifestando su pregunta como sujeto por sus derechos.

Con esta perspectiva se dio impulso definitivo a lo que luego se dio en llamar *Querrela de las mujeres*, como un debate que se inicia en la Edad Media, sobre la naturaleza de las mujeres y su lugar en la sociedad y la familia.

En la querrela participaron mujeres, pensadoras, intelectuales que rechazaron las teorías que situaban por cuestiones biológicas a la mujer en una situación de inferioridad respecto del hombre, quien se suponía a sí mismo como la perfección máxima de la naturaleza (cuestionando la tradición aristotélica).

En 1791 Olimpe de Gougés escribió la declaración de los derechos de las mujeres y ciudadanas, tomando como modelo la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano, de la Revolución francesa. Escribió un brillante alegato a favor de las reivindicaciones de las mujeres.

En Inglaterra, Mary Wollstonecraft (madre de Mary Shelley quien fue autora de Frankenstein) escribe, en 1792 *Vindicación de los derechos de la mujer* donde argumenta sobre la igualdad de la especie y reclama ciudadanía para las mujeres, este hecho se inscribe como acontecimiento fundamental para el feminismo.

Ella fue quien dijo:

Las mujeres son superficiales y tontas porque los hombres le han negado el acceso a la educación... enseñadas desde su infancia que la belleza es el cetro, la mente se amolda al cuerpo y errante en su dorada jaula, solo busca adornar su prisión. (2005: 74)

Paradójicamente, mientras se proclamaba el lema de libertad, igualdad y fraternidad, se prohibía la presencia de la mujer en todo tipo de actividad política. Es decir, La Revolución Francesa no las incluyó en los mismos derechos.

Como consecuencia, surgen como movimientos organizados desde el siglo XIX, los feminismos de la primera y la segunda ola, que se centraron en conseguir el voto femenino como principal reclamo para obtener la igualdad con los hombres.

A partir de 1918 se materializa el derecho al voto, cuando Inglaterra lo regula para las mujeres mayores de 30 y *poseedoras de una casa*. En la medida en que se concretan estos reclamos de equidad civil y laboral, los movimientos de la primera y segunda ola comienzan a perder razón de ser.

En los años 60 comienza el movimiento de liberación femenina con la aparición de los anticonceptivos, que consecuentemente produce la división entre sexualidad y maternidad (la tercera mujer de Lipovetsky).

Es decir, el goce sexual se convierte en bandera. De todas maneras, la igualdad con el hombre como medida de su goce, no dejan de ser el horizonte. Lo simbólico como referente fálico iguala; el significativo no puede dar cuenta más que de la falta. La igualdad y la desigualdad siguen siendo el debate pero no aún la diferencia.

Justamente, el feminismo de la diferencia surge en cierta disidencia con la noción de igualdad, y sostiene desde entonces, que hombres y mujeres no son iguales. Para esto se encarga de hacer una distinción entre igualdad y equidad. Consideran que se puede pedir equidad en cuestiones de derechos, educación, política, etc... pero esto no implica pedir ser iguales.

## ¿De qué género hablamos?

Entre el feminismo de la segunda y tercera ola, se empuja a la elaboración del género como categoría de análisis y crítica política y cultural. La primera distinción es entre sexo y género.

Una primera aproximación que se basa en los estudios de Margaret Mead de 1930 permite definir al género, como la *construcción sociocultural de la diferencia sexual* (2006: 315). Así se obtiene la idea de que la distribución de los roles sexuales son culturales y no naturales.

La frase de Simone de Beauvoir según la cual, la mujer no nace, sino que llega a serlo, estaría en consonancia con esta idea.

Pero quien primero acuña el concepto *gender* fue John Money, en los '50, para referirse a la influencia educativa, en la formación de identidad sexual (1955: 253-264). Hasta esos momentos la identidad sexual era considerada sólo como una determinación biológica. Él concluyó que el rol de género estaba determinado por las fuerzas psicológicas postnatales.

En los años 1960, Robert Stoller incluye la homosexualidad y transexualidad dentro de la categoría de género como una respuesta al problema clínico en el campo de la psiquiatría y la psicología del yo, cuando la técnica médica y quirúrgica está preparada para el cambio de sexo. Esto da lugar a un nuevo análisis de las nuevas realidades de género que se hacen evidentes en la sociedad.

A finales de los 80' surge un nuevo colectivo que se autoafirma *queer*. Con este significante (*queer* como verbo, *queerizar*, algo así como enrarecer lo obvio) intentan apropiarse de un lugar contra el orden heterosexista normativizante. Buscan subvertir el orden de la diferencia sexual binaria y proponen la proliferación de prácticas paradójicas de género.

Butler, Haraway, Halperin, Halberstram y aquellos que se vinculan a los estudios *Queer*, invitan a pensar a la sexualidad como performativo, criticando la idea de un original al que aproximarse y promoviendo la idea de que el travestismo es una estructura imitativa por la que se asume cualquier género.

La postulación de dos sexos diferentes es consecuencia de la experiencia y no condición de la misma. Esta afirmación desterraría la idea de una instancia esencialista natural de un sexo biológico pre-cultural que se critica desde estos estudios *Queer*.

Se infiere entonces, que cada *identidad sexual* se construye según los modelos sociales y culturales.

Se pulveriza la sexualidad en la clasificación de distintos géneros.

Actualmente, la identidad de género, el sexo, los roles sexuales, y las prácticas sexuales ya no parecen responder a antiguos modelos. El clásico binarismo hombre mujer, queda desplazado y se expone su no naturalidad.

## Femineidad y sexuación (saliendo de la sociología)

Según Joan Copjec, “...el Psicoanálisis es la lengua materna de nuestra modernidad [...] Si bien algunas almas sofisticadas afirman que ya estamos más allá del Psicoanálisis, lo cierto es que todavía no hemos comprendido sus aportes más revolucionarios”. (2006: 24)

Lo original de Freud ya en el siglo XIX es la desnaturalización de la sexualidad humana con el concepto de pulsión; como fronterizo entre lo psíquico y lo somático. Así, la histeria le devela cómo el cuerpo humano rechaza al saber natural a través del sentido los síntomas.

La articulación de la diferencia sexual, Freud la construye a través del recurso del complejo de castración en el seno del complejo de Edipo y cómo cada sujeto tramita su salida. En ese devenir es que transformará según tenga o no tenga, en hombre o mujer.

Lacan no retrocede ante la diferencia sexual freudiana y el falo como organizador, y va más allá del Edipo, que sólo permite pensar la posición sexual inconsciente a nivel de la identificación.

Así el aporte lacaniano sobre la sexualidad humana toma el nombre de sexuación que implican posiciones de goce que el sujeto ocupa. La nueva lógica lacaniana articula el goce a un nuevo estatuto del cuerpo: es decir no todo es fálico. Entonces, no hay signifi-cante en el catálogo del inconsciente para decir el ser femenino. Ése es el sentido de la afirmación de Lacan *la mujer no existe* (2006).

Tal nueva distribución sexual implica un desplazamiento de sentido de lo que es la oposición homosexual-heterosexual. Homosexual implica la esclavitud del todo. Del lado mujer, del no todo, Lacan ubica la heterosexualidad. El Otro sexo (*heteros*) está del lado mujer de la fórmula, tanto para los hombres, como para las mujeres.

Los semblantes son ambiguos: sea cual sea su presentación como macho, hembra, marica, trans, queer, travestí o drag; la sexuación lacaniana sitúa la diferencia sexual, como diferencia radical de los goces: apuntando así a la imposibilidad de la relación sexual; como un real imposible a ser dicho.

Así que si bien la mujer no existe, existen las mujeres una por una, como nos demuestra Lacan en su enseñanza, sirviéndose de la invención precisamente para poder ubicar el no todo característico de la posición femenina, y su relación al significante del Otro barrado y al falo.

Entonces si queremos preguntarnos por las mujeres de nuestra época, entre otras cosas, habría que empezar por oponer histeria a posición femenina, lo que ya divide al menos las lógicas de la sexuación, a la vez que nos interroga saber si las mujeres de nuestro tiempo, tiene otro entramado en relación al nudo amor y goce.

## Bibliografía

- Aristóteles. (1994). *La reproducción de los animales*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Bolonia (1992, 26-28 de noviembre). Centro de Documentación de las Mujeres.
- Butler, J. (2010). *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós Studio 167.
- Copjec, J. (2006). *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- De Laurentis, T. (1992). *Imaginario materno y sexualidad*, texto para el encuentro en
- De Pizán, C. (2006). *La ciudad de las mujeres*. Madrid: Editorial Siruela.

- Duby, G. y Perrot, M. (2000). *Historia de las mujeres* (5 volúmenes). Madrid: Taurus.
- Freud, S. (1990). “Tres ensayos de teoría sexual” (1905). En *Obras completas*, tomo VII. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1925). “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos” (1925). En *Obras completas*, tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1998). “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis” (1933 [1932]), “33ª conferencia. La feminidad”. En: *Obras completas*, tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gamba, S. B. (2009). *Diccionario de Estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Biblos.
- Irigaray, L. (1980). “El cuerpo a cuerpo con la madre”. En *Conferencia presentada en el 50º Coloquio quebequés sobre salud mental “Las mujeres y la locura”*. Montreal.
- Lacan, J. (1997). “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” (pp. 704- 715). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- (1982). *El Seminario, libro 20: Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Catedral.
- Lorber, J. (2010). *Gender inequality* (pp. 267-277). Oxford University Press, NY.
- Lipovetsky, G. (1999). *La tercera mujer*. Madrid: Editorial Anagrama.
- Maffía, D. (comp.). (2009). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Librería Mujeres Editoras.
- Miller, J.-A. (2001). *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós.
- Mead, M. (2006). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Iberica: Paidós.

Money, J. (1955). "Hermaphroditism, gender and precocity in hyperadrenocorticism: Psychologic endings" En *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital* 96, 253-264.

Platón (1970). *Diálogos*. Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina.

Sinatra, E. (2009). "Las neurosis -jeroglíficos, blasones, laberintos".

En Cuadernos del

ICBA N° 14. Buenos Aires: EOL.

Wollstonecraft, M. (2005). *Vindicación de los derechos de la mujer*

(1792). España: Ediciones ISTMO.

¿Cómo escribir aquello  
que no tiene inscripción;  
y aun así –no cesa– de no inscribirse?

GABRIELA CUÑA

Planteo como hipótesis a trabajar que el goce femenino se presenta de diferentes modalidades, adquiriendo la forma, que podría llamar giratoria, que puede virar hacia distintas posiciones, siendo una de ellas, el goce indecible por las palabras de amor del partenaire –elegido como Otro por el sujeto femenino– que repercuten en el cuerpo, instaurando un goce más allá del goce fálico. Si un análisis debe tocar algo del goce femenino, como podríamos pensar un fin de análisis por esa vía, o en esa dirección cuál podría ser la posición del analista, tomando palabras de J. A. Miller “se trata de dar un paso mal allá del impasse neurótico y tiene que ver con arreglárselas con lo real de otra manera” (2005: 443).

Para poder establecer cierta aproximación a una respuesta partiré del concepto de Lacan de falta en ser, constitutivo del sujeto, “en su insoldable decisión del ser” (Lacan, 1995: 13) a buscar un ser que justifique su existencia.

El Otro demanda al sujeto que sea el falo. El anhelo de colmar el deseo de la madre siendo el falo está condenado estructuralmente al fracaso.

Esta imposibilidad del sujeto es lo que Lacan denominó falta en ser, que es inherente al ser hablante. Este ser de un sujeto se concibe en relación a una falta.

Laurent en *Posiciones femenina del ser* (1999) comenta el caso de un sujeto femenino que cuando era niña solía tirar en el jardín sus objetos y, si bien no podía dar cuenta de por qué lo hacía, sí recordaba que esto le otorgaba un gran prestigio entre sus compañeros. Ella gozaba de ser privada en el tener y de este modo se fabricaba un *ser de prestigio* entre sus pares. Entonces, este plus obtenido a partir de la sustracción en el tener lo puede adquirir a partir de no estar amenazada por la castración. Con este concepto de privación, Lacan desplaza las discusiones posfreudianas centradas en el masoquismo femenino.

Aquí se podría articular el estrago que un hombre puede producir en una mujer, porque al no estar amenazada por la castración, puede estar mucho más decidida a entregar todo por un hombre, privarse de todo para ser todo para él, para asegurarse el lugar en el Otro.

En “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” (1985), Lacan retoma nuevamente a Freud y remarca que no hay que reducir el suplemento de lo femenino a lo masculino, al complemento de lo pasivo al activo. En el *Seminario 20* plantea que el goce fálico, regido por el significante fálico es parcial y no simétrico para ambos sexos, con lo cual entre masculino y femenino no se establece una relación de complementariedad.

En dicho seminario Lacan afirma:

El amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno, lo cual nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación *de ellos*. ¿La relación *de ellos*? ¿La relación *de ellos*, de quiénes?\_dos sexos. (1995: 14)

Ambos solamente pueden gozar del falo pero bajo dos modos distintos: la posición masculina como todo (todo él goza del falo) y del lado de la posición femenina como *no-todo* (no toda ella goza del falo). O sea, si hay un ser de la mujer no está en el complemento de ninguna totalidad, sino que es un suplemento que responde a la lógica del no-todo. Es un goce suplementario respecto del significante fálico. ¿Cómo dar cuenta de este goce suplementario que no transita por el tener o no tener fálico?

Las posiciones femeninas del ser no girarán en torno al goce fálico, si bien no prescinden de su marca. Es un goce más allá del falo pero referido a él. No todo en la mujer se rige por la ley del falo.

La mujer, en este sentido, es no-toda. Al no existir La Mujer, al no existir un significante que la designe, el goce femenino adquirirá diferentes modalidades, una por una.

Aquí puedo ubicar una línea de trabajo que se refiere a inscribir, arreglárselas con aquello que falta, en este caso un significante, que viene a dejar en evidencia, que podríamos decir tomando la fórmula Lacaniana, *la relación sexual no existe*, entendiendo que no hay complementariedad entre los sexos, justamente porque para las dos posiciones contamos con la presencia de un solo significante: el falo.

## Bibliografía

- Lacan, J. (1985). "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina". En *Escritos 2* (pp. 704- 715). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (1995). "Introducción a la edición alemana de los Escritos". En: Uno por uno (42) p. 13.
- (1995). *El Seminario Libro 20, Aun.* Buenos Aires: Paidós.

Laurent, E. (1999). *Posiciones femeninas del ser*. Buenos Aires: Tres Haches.

Miller, J. A. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.

## Lo femenino y el límite del lenguaje

PAULA VALLEJO

Lacan dice que las mujeres se ubican “entre centro y ausencia” (Lacan, 2012: 118), aludiendo a la duplicidad de su goce que las sitúa por un lado con un pie en el falo, en tanto es con el falo que ellas arman su cuerpo y se sostienen en el amor, y con otro pie en el S (A), por donde ellas se conectan con el límite del lenguaje, y dan pruebas de la existencia de un goce que las ausenta de sí mismas como sujetos.

En su *Seminario 20*, Lacan insiste en que de ese Otro goce ligado al S (A) las mujeres no pueden decir nada, salvo que lo sienten y añade “no les ocurre a todas” (Lacan, 1995: 90). Es a partir de ese Otro goce que toma cuerpo en la clínica de lo femenino, que Lacan se va a ver llevado a elaborar el concepto de *sinthome*.

Con las fórmulas de la sexuación se ubica una primera partición, donde el goce fálico queda planteado como un pasaje necesario para una mujer, –aunque se produzca de modo contingente–, si quiere entrar en relación con un hombre, mientras que el Otro goce se sitúa como un goce suplementario, no necesario, pero de cuya

existencia—o mejor dicho, del consentimiento que una mujer pueda hacer a su existencia, aunque no pueda nombrarlo— dependerá el modo en que viva su feminidad.

No son caminos por completo separados, y es necesario recordar la tesis lacaniana del hombre como relevo para que una mujer pueda acceder de una buena manera a ese Otro goce que la habita (Lacan, 1985: 711). Claro que no es así siempre, porque la presencia de un hombre no garantiza el resultado. Dependerá también de la posición del hombre en cuestión para que una mujer no quede encerrada enteramente del lado fálico, forzada a entrar en la horma fálica a toda costa, al precio de su angustia y su enloquecimiento.

## La solución de la histeria

Lacan nos indica que el rechazo al Otro goce por parte de una mujer, el rechazo a interrogarse por ese Otro goce que la habita y la vuelve Otra para sí misma, se traduce en un intento de hacer existir a El hombre, un empuje que la encierra en el universal del todo fálico. Es así como define a la histeria, a la que sitúa por entero del lado de la lógica fálica, oponiéndola a la posición femenina como aquella que consiente a soportar la barradura del Otro, y por ende, la duplicidad del goce. Cuando esto no es soportado surge la ficción —con todo el padecimiento que esto implica— de que La mujer existiría, la mujer que haría paridad con ese padre-hombre que ella exige que exista bajo el modo del *gozopresencia*<sup>1</sup>. Lacan señala lo inconveniente de esta solución en el *Seminario 19*:

---

<sup>1</sup> Para seguir esta referencia me basé en una clase dictada por Florencia Das-sen, que participó como invitada en mi seminario “El amor a *lalengua*”, en acción Lacaniana de La Plata, año 2012.

Que el al menos uno sea presionado a habitar la *gozopresencia*, si puedo expresarme así, de la mujer, en esa parte que no la hace completamente abierta a la función fálica, *constituye un contrasentido radical acerca de lo que exige su existencia*<sup>2</sup>. Debido a ese contrasentido, él ni siquiera puede existir, la excepción de su existencia misma está excluida, y se desvanece ese estatuto del Otro caracterizado por no ser universal. (Lacan, 2012: 119)

Este contrasentido radical, que intenta llevar lo que es una función lógica  $\exists x. \Phi x$  al plano ontológico –el lugar del Otro como Otro completo, un lugar de ser–, produce como resultado en la mujer un tipo de locura que habitualmente llamamos locura fálica, en la que la operatividad del límite fálico queda abolida. Se traduce en la clínica por una constante mortificación de la mujer en cuestión, quien no cesa de esperar –y de pedir– un cambio en su *partenaire* que le permita estar a la altura de “el Hombre” que ella intenta hacer existir en él. En esa dirección, cuanto más cede el hombre ante la locura por el falo más mortificación retorna para la mujer, y mayor es el desconocimiento de lo que hace a su goce singular, por cuanto esa falta de límite la empuja a ella misma hacia el universal de La mujer.

Podemos encontrar un ejemplo de locura fálica en el personaje femenino de la película *Antes de la medianoche*. A medida que Celine se va adentrando en la conversación con Jesse, su *partenaire* amoroso, resbala por la pendiente de los reproches acumulados a través de los años, pasando por el recuento de toda su postergación profesional a causa de la maternidad, como si se pensara a sí misma a partir del *sacrificio* ofrecido para sostener el éxito de su marido. No hay nada que él pueda decirle capaz de detener la catarata de

<sup>2</sup> Las cursivas son mías.

*verdades* que ella le arroja en la cara cuando siente que él espera de ella un sacrificio más, haciendo de su propio modo de goce una exigencia del goce del Otro, ése que ella ha procurado hacer existir para asegurar su lugar. Lo único que tiene la chance de producir un límite para ella frente a este arrebató es el amor, es decir, que un hombre se presente como aquél que da lo que no tiene, esto es, le ofrezca no sólo su potencia, semblante contra el que ella choca, sino que le dé su castración como un don, barranto así la consistencia del Otro. En la película mencionada, es la potencia del acto de amor de este hombre lo que detiene a esta mujer. Es la dignidad de un amor que no ruega sino que apela, a su vez, a un acto de decisión de ella: es ella quien tendrá que decidir qué es lo que elige, si persiste en sostener un ideal o si hace lugar a una versión distinta del amor, menos inhumana, más real.

## Locura fálica y locura femenina

Si la locura fálica se presenta como una modalidad de fracaso del límite fálico a partir de su potenciación sin límite, ¿no habría que atribuir esa escalada sin detención a la incrustación de Otro goce, ese que Lacan llama femenino, y al que atribuye la experiencia del abismarse de la que testimonia una mujer, en tanto se vuelve Otra para sí misma sin mediación alguna, pudiendo adentrarse en una zona de extravío, sin límite ni nombre que la detenga, una zona donde queda tomada por ese Otro goce, por haber perdido su punto de apoyo en el falo? ¿No sería este extravío lo que la empuja a hacer consistir al Otro como un intento desesperado de recuperar un marco de referencia, sin advertir que al rellenar el vacío del  $S(A)$  queda sometida al estrago mismo de su demanda infinita?

Por otro lado, cuando Lacan ilustra con la figura del personaje mítico de Medea esta posibilidad femenina que tiene una mujer de abismarse, un equívoco se produce. Porque por un lado la presenta como una extraviada, una loca que llega a ser capaz de matar a sus propios hijos para vengarse de la traición de su esposo, Jasón, una mujer que no duda en sacrificar lo máspreciado que tiene con tal de herirlo a él, abrirle una herida que jamás podrá cerrar. Pero al mismo tiempo elogia en ella ese coraje que le hace merecer el calificativo de *verdadera mujer*, debido a que en ella prima la posición femenina por encima de su posición como madre. Y más aún porque Lacan no dudó en afirmar que en toda mujer puede haber algo de Medea, dando con ello lugar a una versión muy extrema de la posición femenina, en la que ésta queda frecuentemente asociada a la locura. La pregunta que de allí se sigue es ¿cómo puede una mujer hacer lugar a lo femenino en ella sin caer en la locura?, ¿qué versión de lo femenino supone un fin de análisis, en tanto se propone como un trayecto capaz de conducirla del padre a *una* mujer, esa que ella misma debe inventar a partir del momento en que acepta que no La hay. Y en este sentido, ¿cómo diferenciar el enloquecimiento femenino que llamamos locura fálica del enloquecimiento que se produce en una mujer cuando se ve empujada a esa dimensión del Otro goce, donde no encuentra un límite que le permita hacer pie?

### El goce del *sinthome*

La locura fálica, en la mujer, es consecuencia del intento de tratar todo su goce en clave fálica, lo cual la lleva a la mortificante experiencia del colmo del sentido, y la mantiene *encerrada* en el universal del falo sin punto de exterioridad que funcione como

límite. La locura femenina se produce, por el contrario, a partir de su intento de prescindir del falo, lo cual la deja fuera de sentido y fuera de lazo, *envuelta* en un goce que guarda afinidades con lo irrepresentable, lo indecible y el infinito.

Es en la perspectiva de la última enseñanza que el goce se presenta para todo *parlêtre* como goce del Uno, producto del encuentro traumático entre *lalengua* y el cuerpo. Se trata del goce del síntoma en su dimensión de real, y como tal se define como un puro acontecimiento de cuerpo, fuera de sentido. Es a este goce al que Lacan va a otorgarle la función de existencia, diciendo que él hace ex-sistir al inconsciente, (Cfr. RSI) y con él, al significante, al falo, al amor, etc., todos semblantes que velan lo real del goce.

A este goce Uno, imposible de negativizar porque no entra en la ley del significante, no pasa por la castración y por ende no responde a la lógica fálica, Lacan lo va a abordar en el *Seminario 23* con el concepto de *sinthome*. El goce del *sinthome* es entonces el goce no edípico, que Lacan ubicó como goce femenino.

## El no-todo y el límite

En este punto cobra relevancia una indicación de Lacan, del *Seminario 19*: “El no-todo no resulta de que nada lo limite, ya que el límite se sitúa allí de otro modo” (2012: 202). ¿Cómo? Así como del lado del falo el goce aparece negativizado por la operación de *castración* y es la falta,  $-\Phi$ , la que funciona de límite tanto a nivel simbólico como sobre lo real de los cuerpos –la detumescencia fálica–, del lado del no-todo se tratará de volver operativo otro límite, que no responde a la lógica de la falta sino que más bien se asienta en una *falla* –no hay relación sexual–, que alude al agujero.

Dice Lacan que del lado del no-todo, lo que viene al lugar de la inexistencia de lo que negaría la función fálica es el hecho que tiene una mujer de ausentarse (2012: 202).

A propósito de esto, retomo un fragmento del testimonio de Silvia Salman, que me ha permitido pensar este punto del límite del no-todo.

Ella transmite muy claramente cómo su síntoma histérico “huidiza”, animado por el fantasma de “hacerse agarrar para huir”, la ponía en relación a los hombres al precio de una mortificación neurótica y cómo a través del trabajo de análisis logró dejarse agarrar y encontrar una satisfacción en ello (consentimiento a ser causa de deseo para un hombre). Por otro lado, transmite lo que en su último testimonio llamó “una sutileza de lo femenino” (Salman, 2013: 112- 117), que ella circunscribe al uso que pudo hacer de su modo de ausentarse, que podríamos ubicar como su invención singular. Ella dice:

...podemos concluir que (para una mujer) hacerse amar es fundamentalmente hacerse hablar. Un hacerse hablar que permite mantener un goce silencioso o también *un goce del silencio, que denota ese punto en que todas las palabras desfallecen para nombrar lo que es una mujer*<sup>3</sup>. Un modo de hacer existir una ausencia y un goce correlativo a ella, que Lacan denomina en el *Seminario 19 gozoausencia*. Y al que (en otro testimonio) me referí con las palabras del poeta “me gusta cuando callas porque estás como ausente”.

Lo que ella llama “una sutil erotomanía”<sup>4</sup> tiene que ver con la posibilidad de hacerse amar/hablar a partir de consentir a su go-

<sup>3</sup> Las cursivas son mías.

<sup>4</sup> Es Eric Laurent quien le señala a Silvia la existencia de una “sutil erotomanía” en el amor, en el comentario que realiza del testimonio, “El misterio del cuerpo que habla”, en las Jornadas de la EOL 2010.

*zoausencia*. Es a partir de este consentimiento que ella es no-toda, pudiendo experimentar la duplicidad de su goce sin abismarse a causa de ella.

## Lo femenino y el límite del lenguaje

La pregunta entonces sería ¿cómo podría volverse operativo un límite más allá del falo, en el punto en que el *parlêtre* se confronta al S (A)? ¿Cómo podría hacerse lugar en el análisis a un límite que no sea ir a hacer consistir al Otro o hacer existir El padre, que es lo que hace la histeria?

Siguiendo la perspectiva de la última enseñanza, según la cual el Otro no existe y sólo se trata de *lalengua* y del impacto de sus marcas de goce en el cuerpo –acontecimiento de cuerpo que permanece fuera de discurso y fuera de sentido–, una respuesta posible sería apuntar a hacer lugar en el análisis a ese punto de exterioridad, que permanece como indecible, lo imposible de decir del lenguaje. Creo que es en esta zona del *goceausencia* femenino que podemos pensar la posibilidad de alojar el punto en el que las palabras desfallecen, haciendo de su constatación una forma de límite.

Un análisis podría poner en función ese límite, hacer lugar a que una mujer deje de empujar para el lado fálico, y pueda servirse de ese límite mismo del lenguaje como modo de apoyarse. Que pueda apoyarse en el S (A), en vez de ser tragada por él.

## Bibliografía

Lacan, J. (1985). “Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina”. En *Escritos II* (pp. 704- 715). Buenos Aires: Siglo XXI.

- Lacan, J. (1995). "Dios y el goce de LA Mujer". En *El Seminario, Libro 20, Aun* (pp. 79- 93). Buenos Aires: Paidós.
- (2012). "Lo que incumbe al Otro". En *El Seminario, Libro 19,...o peor* (pp. 109- 119). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). "Teoría de las cuatro fórmulas". En *El Seminario, Libro 19,...o peor* (189- 205). Buenos Aires: Paidós.
- Salman, S. (2013). "Sutilezas de lo femenino", en: *Revista Lacaniana n° 10* (14) 112- 120. Buenos Aires: Grama.

## La Eva futura

DANIELA FERNÁNDEZ

En 1886, el escritor francés Auguste Villiers de l'Isle-Adam inventa una Mujer ideal en su gran novela *La Eva futura*, dando de este modo nacimiento al género literario de la ciencia ficción. En 1961, casi un siglo después, Lacan se sirve de esta referencia, en su escrito dedicado a su querido amigo Maurice Merleau-Ponty, publicado luego de la muerte del filósofo en el número de la revista *Les Temps modernes* que le rindió un homenaje.

Leamos a Lacan:

¿el ojo está hecho para no ver en absoluto? ¿Necesitamos el robot acabado de la Eva futura, para ver palidecer al deseo frente a su aspecto, no por ser ciega, como se cree, sino debido a que ella no puede no ver todo? Inversamente, a lo que el artista nos da acceso, es al lugar de lo que no se podría ver, haría falta nombrarlo. (Lacan, 2012: 201-2)

En este párrafo, Lacan construye una serie de tres elementos:

1. El ojo hecho para no ver, que dará lugar dos años más tarde a sus desarrollos sobre “la esquizia entre el ojo y la mirada” (Lacan, 1973: 65-74). Para Lacan, la mirada no es la visión, existiendo una antinomia entre estos dos términos.

2. Una Mujer artificial –la *Eva futura*– que porque lo ve todo, mata al deseo.

3. El artista que, al contrario de esta Eva que no puede cerrar los ojos, nos da acceso al lugar de lo que no puede verse, cuyo nombre postularemos que es el objeto *a*.

## La Mujer ideal

Pasemos a la trama de *La Eva futura*. Lord Ewald visita a su amigo Edison, el ilustre inventor americano, para despedirse ya que tomó la decisión de suicidarse. El Lord se enamoró de Miss Alicia, “la persona más bella del mundo” (Villiers de l’Isle-Adam A., 1986: 793). Pero ésta, es tan bella como estúpida. Torpe, mediocre, llena de sentido común, ni siquiera es mala. Cuando no habla, su belleza es irreprochable. “Si se callara y cerrara los parpados...” (1986: 810), expresa desolado nuestro Lord, que confiesa haber reconocido “... demasiado tarde, que esa esfígie no tenía enigma” (1986: 807). Resultado: Lord Ewald no la desea y por eso quiere matarse.

Su amigo Edison, que no cree en males sin remedio, le propone fabricarle una Mujer artificial idéntica a Miss Alicia, salvo en su estructura anímica. Por medio de la *transubstanciación*, el inventor robará a la verdadera Alicia la gracia de su gesto, el olor de su carne, el timbre de su voz, la luz de sus ojos (1986: 835). Físicamente, la Androide será indiferenciable de su modelo. Pero Edison le introducirá un stock de pensamientos y palabras de grandes poetas y

novelistas. La nueva Miss Alicia no será la Realidad, sino el Ideal. De allí su nombre, Hadaly, que en persa significa Ideal. El pacto queda sellado entre Edison y Lord Ewald que se compromete a no suicidarse hasta no ver el resultado final.

La novela de Villiers muestra la potencia y los espejismos de la ciencia. Mediante el recurso de esta última, Edison se propone curar lo que él llama “la enfermedad del amor” (que califica de falso, inestable y mentiroso). Hadaly, anuncia Edison, “no será más, que las primeras horas del Amor inmovilizadas, –la hora del ideal para siempre aprisionada [...] Así, no habrá lugar para el desencanto ni la traición” (1986: 916). De este modo, Edison cree poder obtener de la ciencia “una ecuación del amor” (1986: 905) que salve millones de existencias. Afirmo: “Lejos de suprimir el amor hacia las esposas, propongo por el contrario asegurarlo, garantizar su duración con la ayuda inocente de miles de maravillosos simulacros. La ciencia perfeccionará a las mujeres” (1986: 916). Hadaly será “la Humana ideal menos lo que es innumerable en nosotros” (1986: 1012). La Mujer que Edison fabricará no envejece, no se enferma, no muere. Su corazón nunca cambia, porque no tiene. Sus palabras nunca decepcionarán la esperanza de Lord Ewald, la nueva Alicia no corre el riesgo de ser incomprendida. De este modo, Edison planea eliminar el malentendido entre los sexos.

Pero la novela también demuestra el fracaso del ideal cientista. Villiers parece saber que la presencia del Otro sexo es irreductible, que el goce femenino es inatrapable, y que la relación entre un hombre y una mujer es imposible de escribir incluso para la ciencia.

## El artista Villiers

A pesar de su ambición desmesurada, desde el comienzo de la novela, Edison se lamenta por el objeto perdido. Admite que con su fonógrafo nunca logrará grabar *la voz de la conciencia, o el ruido de la caída del imperio romano*. Sabe también que nunca podrá filmar *la cabeza de Medusa, o el Minotauro* (Villiers de l'Isle-Adam A, 1986).

Contrariamente a la posición del artista, todo intento de introducir lo irrepresentable en la representación, brilla por su ausencia en las ambiciones del científico que cree que si se le permitiera fotografiar a Dios y grabar su voz, al día siguiente no habría más ateos sobre la Tierra. Y es por ello, que olvida un ingrediente fundamental en la fabricación de su Mujer Ideal.

La extracción del objeto *a* no fue operada en Hadaly, que entonces puede verlo todo. Edison no sabe que la mirada no es la visión. La Androide “ve a la distancia y a través de los obstáculos, además lo ve todo sin ayuda de la electricidad” (1986: 943). Lord Ewald queda perplejo frente a la ultravisión de su Hadaly que es capaz de describir lo que Miss Alicia está haciendo en un tren muy lejano, justo antes de que Edison le coloque el más bello par de ojos.

A la luz de la cita de Lacan de la cual partimos, podemos preguntarnos: ¿por qué medios el artista Villiers nos libra el acceso a lo imposible de develar que implica el objeto *a*?

## El misterio de Hadaly

Finalmente, pasadas las tres semanas luego del pacto inicial, Lord Ewald conoce a la Mujer artificial, a la que le declara su amor, confundiéndola con la verdadera Alicia. Descubre entonces que la

falsa parece más natural que la verdadera. Y es en ese instante que la amada Hadaly lo introduce en las arenas movedizas del *dark continent*, dando lugar a uno los momentos más bellos del libro. Dice Hadaly a Lord Ewald:

No te despiertes de mí. Atribúyeme el ser, afirma tú que yo soy, refuérzame de ti mismo. Y de pronto, seré toda animada a tus ojos, en el grado de realidad en el que me habrá penetrado tu buen querer creador. Tengo tantas mujeres en mí que ningún harem puede contenerlas. Admite mi misterio tal como te aparece. Toda explicación lo volvería aún, más misterioso, pero sería en ti, mi aniquilación. ¿No prefieres tú que yo sea? Entonces, no razones sobre mi ser: síguelo deliciosamente. (1986: 991- 2)

Lord Ewald, que comenzará respetando la sabia advertencia de su amada, abandona todo intento de descubrir el misterio que la anima. Espera incluso poder olvidar lo poco que el inventor ya le había contado. Pero justo antes de regresar a su casa con su Mujer perfecta, el joven Lord franquea el paso fatal interrogando a Edison, quien termina revelándole el secreto de su invención.

La consecuencia será fatal. Las figuras femeninas de la novela mueren. Edison lee en el diario que el barco en el que Lord Ewald viajaba hacia Londres, *The Wonderful*, naufragó, muriendo la verdadera Alicia que allí se encontraba y desapareciendo el sarcófago que contenía a Hadaly. Al instante, Edison recibe por medio de su telégrafo un último mensaje de Lord Ewald que se despide antes de suicidarse. Dice: “Sólo de Hadaly soy inconsolable... Adiós!” (1986: 1017). Entonces Edison eleva su mirada y contempla “el inconcebible misterio de los cielos”. Final del libro.

Allí donde el inventor creía que “por primera vez la ciencia había probado que podía curar al Hombre incluso del Amor” (1986: 1014), el real de la muerte hace palidecer a su sueño cientista. La novela nos enseña que la anulación del misterio aniquila a una mujer. Y que a pesar de la potencia de la ciencia, lo real nos reencontra con sólo levantar los ojos para mirar el cielo.

Nuestro recorrido demuestra que la cita del escrito de 1961, que tomamos como punto de partida, constituye una especie de avant-première en la enseñanza de Lacan. Ya que mi lectura de Villiers con Lacan, postula una afinidad estructural entre el objeto *a* y la categoría lacaniana del no-todo.

## Bibliografía

- Lacan, J. (2012). “Merleau-Ponty”. En *Otros escritos* (pp. 201-2). Buenos Aires: Paidós.
- (1973). *Le Séminaire, livre 11: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Villiers de l’Isle-Adam A. (1986). *L’Eve future? Ouvres complètes I*, Paris: La Pléiade, Gallimard.

## Mesa redonda: Lo masculino y lo femenino en el nuevo orden simbólico

BLANCA SANCHEZ- MÓNICA TORRES- JOSÉ MATUSEVICH  
COORDINACIÓN: CHRISTIAN RÍOS

*Christian Ríos:* Como sabemos, hoy concluye el seminario anual de la Cátedra Libre Jacques Lacan. Lo hemos titulado: Lo masculino y lo femenino en el nuevo orden simbólico; diálogos y tensiones entre el psicoanálisis y las teorías de género.

Durante el transcurso del año hemos contado con la presencia de numerosos analistas, que han sido invitados a exponer sus trabajos sobre distintos puntos del tema planteado. Para la presente ocasión decidimos conformar una mesa redonda y a modo de conclusión convocar a tres colegas, para que nos hablen sobre lo femenino, lo masculino y la época. Pidiéndoles que nos transmitan sus investigaciones en torno a dichas cuestiones.

Por una cuestión de organización de la mesa, voy a presentarlos a medida que vayan tomando la palabra. Comenzaremos con Blanca Sánchez quien es Psicoanalista, Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis y de la Escuela de la Orientación Lacaniana, docente del ICdeBA y del IOM, co-responsable del Departamento

de Estudios Psicoanalíticos sobre la familia- ENLACES y Secretaría de Redacción de la Revista ENLACES.

*Blanca Sánchez:* Muchas gracias por la invitación, es un gusto para mi compartir este espacio de trabajo con todos ustedes. Voy a partir de un artículo de una socióloga francesa llama Irène Théry titulado “¿Por qué la diferencia de los sexos ha mudado en desigualdad?”, presentado en el 19º fórum “Le Monde”, en Le Mans en noviembre de 2007 (2008: 23-31). La autora parte de situar que por lo general separamos la humanidad en dos categorías genéricas, el hombre y la mujer y buscamos cuáles son los atributos, las propiedades, los caracteres psicológicos semejantes y diferentes a los dos sexos. Nos preguntamos por las razones por las cuales los caracteres femeninos han sido considerados durante tanto tiempo como subordinados a los caracteres masculino, o por qué la palabra *hombre* es una palabra que designa al género humano. Considera que es importante estudiar nuestra propia historia y los prejuicios que han impedido pensar en ese valor que las democracias modernas sostienen: el de la igualdad de sexo. Aborda, entre otras, las sociedades sin Estado que se conocen como socio cósmicas, porque nos enseñan una importante lección de dicho abordaje etnológico. En esas sociedades no hay hombres y mujeres, se habla de esposo y esposa, madres e hijos, tíos y sobrinos, iniciados e iniciadores, la realidad de la vida social es un tejido de relaciones en las que el individuo se define por el estatuto de la edad, el parentesco, el rango social, razón por la cual, durante un mismo día, puede pertenecer a distintas categorías.

A partir de este desarrollo, Théry concluye que en nuestro tiempo la distinción masculino-femenino, es normativa, relativa y relacional.

Al psicoanálisis, poco le importa si la diferencia deviene desigualdad, pues ella parte de las cuestiones de la igualdad del sexo

en relación a los derechos; tampoco le importa si es innata o adquirida. No se trata del sexo ni siquiera de la sexualidad, sino de la sexuación, de la conformación de una posición sexuada.

En *Hablo a las paredes* (2012), las charlas que Lacan dio en Sainte-Anne, más conocidas por nosotros como “El saber del psicoanalista”, en la del 4 de noviembre del 71, Lacan ubica las dos cuestiones que el discurso de Freud puso de manifiesto. Por un lado, que para gozar se necesita un cuerpo, y en segundo lugar, ubica toda la elaboración que entra en juego con el término falo, es decir, el significado de cierto significante evanescente, porque en cuanto a definir qué es el hombre o la mujer, el psicoanálisis nos muestra, según Lacan, que eso es imposible. Seguramente ustedes habrán trabajado que Lacan con esto hace estallar la sexualidad. En el centro del inconsciente anida una falla, no hay modo de escribir ahí la relación sexual, sólo están los *impasses* del goce.

Luego en la charla siguiente, Lacan recuerda que no sabemos nada real sobre esos hombres y esas mujeres como tales, se trata de poder determinar, que son realmente quiénes pertenecen a cada uno de los sexos a partir de ser seres hablantes, y ahí es donde dice Lacan: “Hombres y mujeres, eso es real, no somos capaces de articular en la lengua ni lo más mínimo que tenga la menor relación con ese real” (2012: 68- 69), eso es lo que quiere decir que no hay relación sexual; y agrega más adelante, que:

no hay relación sexual porque la palabra funciona en un nivel cuya preeminencia el discurso analítico descubrió como siendo específico del ser hablante en todo lo que concierne al orden del sexo, a saber, el semblante”. Habla allí entonces de “semblantes de hombres y de mujeres”. (2012: 68- 69)

Nosotros podríamos decir entonces que la palabra no puede más que inventar un semblante, el semblante de lo que se llama, un hombre y una mujer. Por eso se me ocurrió a mí, tomando la cuestión de hombres y mujeres en el orden simbólico, interrogar algo de los semblantes de hombres y mujeres hoy. Freud tenía dos valores, seguramente recordarán, dos valores, dos semblantes de mujer: la madre y la prostituta, incluso la madre era la resolución de la feminidad, y estos dos valores también servían a la posición masculina respecto de la degradación general y la elección particular de objeto.

En Lacan uno encuentra también algunos de estos semblantes, bajo la forma de la histérica y de la mujer, incluso cuando habla de que la mujer rechaza una parte de su feminidad en la mascarada fálica. También ubica en Medea el extremo trágico de la posición en la que se colocaría una mujer para decirnos de la mayor distancia con la madre. Estoy tomando a Freud, Lacan, Miller.

Miller, leyendo a Lacan (2008), nos habla de las Medeas y las burguesas, las que no tienen nada que perder en su arrojito por un hombre y las que no sólo lo cuidan a él, sino que además “el tener de este hombre”. Mónica Torres nos habló alguna vez de las “madres solas” y de las “sólo madres”, Ernesto Sinatra de las “nuevas patronas”.

Hoy quisiera detenerme en otro par de semblantes: las *cabronas* y las *buenas chicas*.

Quizás conozcan, un libro de autoayuda, de cierta circulación, dedicado a que las mujeres puedan encontrar y conservar un hombre a su lado; a mí me ha llegado por varias analizantes. El libro se llama *Por qué los hombres aman a las cabronas: de tapete a chica de ensueño*, la autora es Sherry Argov (2008).

En este libro, la autora ofrece una extensa lista de principios de atracción, en los que se opone la “cabrona” y la “chica buena”. La

“cabrona” es la que se hace valorar, despierta el deseo, no corre a satisfacer las necesidades de su hombre sino que hace valer las suyas propias, sabe lo que quiere pero no está dispuesta a perder su integridad por conseguirlo; todo lo contrario a la “buena chica”, que da todo lo que tiene hasta quedar agotada en todos los sentidos. Nos dice la autora: “...el éxito en el amor, no se basa en la apariencia, se basa en la actitud, actitud cabrona o buena chica” (2008). La buena chica termina siendo el tapete, se entrega fácilmente, con lo que apaga el deseo, está pendiente de su hombre y lo único que tiene para darle son quejas, da todo, pide todo, y se queda sin nada.

Hay un consejo que me hacía acordar mucho a una frase que se decía en mi adolescencia: “Húyele para que te siga, pero despacio para que te alcance” (2008); la autora, por ejemplo, dice: “hay que dar los dulces uno por uno, si se trata de algo que perseguir entonces ya no vale la pena captarlo” (2008). Hay que decir, que todos estos consejos, la autora los construye en base a cientos de entrevistas realizadas a hombres, gracias a las cuales elabora tácticas para que las mujeres puedan captar la atención, atraer y retener a un hombre obsesivo.

También sugiere hacerlo esperar, no decirle que sí de entrada, no dejar que el obsesivo encierre el deseo en la jaulita, tratar de hacer las maniobras para mantener ese deseo vivo. Pareciera que la autora supone que se puede lograr que la histérica encuentre un saber hacer con su posición sacrificial, de insatisfacción, y de espera interminable de lo que nunca le podrá ser dado.

Busqué un libro que fuese paralelo para pensar la cuestión de los hombres. Encontré uno, que tiene además una página web; el libro se llama *El gran libro de los hombres* (2013), es de Brett y Kate McKey, un matrimonio, y de Ignacio Peyó, que es un periodista.

El título original en inglés es *El arte de la hombría*. Así, el libro ofrece trucos y consejos clásicos para el hombre de hoy, pero

en realidad parece un homenaje al hombre de todos los tiempos, incluso cuando uno lee la página web, encuentra que se sirve de manuales dedicados a los hombres de los años '40 que intenta aggiornar al hombre moderno. Tiene un toque nostálgico quizás también, pero es un auténtico manual de consulta para los caballeros del siglo XXI.

Se pregunta entonces “¿*David Beckham o Gregory Peck?* Me pareció una pregunta interesante, porque en realidad lo que nosotros estudiábamos en *Enlaces*, cuando trabajamos sobre las comedias del matrimonio, las comedias de la *bola loca* en los años 40 es que quizás Gregory Peck (aunque un poco posterior a este género de comedias) es un antecedente de Beckham, no habría ahí una oposición entre ellos. El hombre deviene el hombre clásico masculino, nada tiene que ver *ser un machote con lo auténticamente masculino*; para los autores, el arte de la masculinidad, lo que realmente aprecia una mujer y logra la admiración de sus amigos, pasa por las reglas del *gentleman*; en la página tienen distintos *links*, por ejemplo, hay uno sobre relaciones y familia, en donde aconsejan a los hombres que es importante enseñarles a sus niños a hacer las tareas del hogar, porque logran que con ello tengan cierta autonomía y seguridad en sí mismos; también ofrecen consejos para que los hombres puedan volver a la casa de sus padres, consejos para las citas, cómo escoger la muchacha correcta, cómo llevarse bien con la muchacha, cómo saber cuando ella es la única y entonces el consejo es: “mantén tus ojos bien abiertos antes del matrimonio, semicerrados después”.

Es interesante porque hay toda una serie de preguntas que el hombre debe hacerse cuando está frente a una mujer para saber si es la mujer correcta. Como ven entonces, también tenemos acá un caldo de cultivo para la neurosis obsesiva, puesto que por supuesto, se va a interrogar si la mujer es la correcta, pero seguramente va a ser la correcta cuando ya la haya perdido.

Tenemos otro *link* sobre aseo y cuidado personal y entonces aparecen cuestiones también bastante inverosímiles. Cinco pasos para tener bien el bigote –se los recomiendo a los que quieren tener bigote, porque además después llega un momento, dicen, en que hay que peinarlo diariamente–; vestirse formal o informal; cómo tratar los cortes en la cara al afeitarse; cómo arremangarse la mangas de la camisa; diez consejos para un mejor afeitado del cuello; cómo coser un botón, y una frase muy femenina: “¿qué me pongo en la primera cita?”

Tiene una doble cara, porque por un lado parece dedicado a los típicos obsesivos de antaño, cuando dan toda la lista de consejos sobre cómo elegir la mujer, la mujer para toda la vida pero en realidad, no deja de alojar a las nuevas histerias masculinas que empezamos a ver proliferar en nuestro tiempo.

No puede uno dejar de recordar aquí, el comentario en el *Seminario 4* (2011) que hace Lacan sobre las virilidades que se vienen, esto fue algo que trabajó muy agudamente Miller y lo retomó Mónica Torres en sus libros *Clínica de la neurosis* (2005) y *Cada uno encuentra su solución* (2012), en donde lo que tenemos es que los hombres ya no son los que tienen las botas puestas, sino los que tienen las batas puestas, las batas de seda, recordando también esas películas de las que le hablaba antes. Ya no toman a las mujeres, sino que son tomados por ellas, y como dice Lacan, “esperan que la iniciativa venga de la otra orilla”.

Hay que decir, si esto está introducido por Lacan en el *Seminario 4* en donde habla de la carencia del padre en Juanito, hoy lo podríamos leer respecto de que esta nueva forma de virilidad es resultado de la caída del padre de los tiempos en los que vivimos.

Uno puede decir que, no es que no lleven los pantalones bien puestos, quizás los llevan bien puestos, combinan con la camisa, con los abdominales bien marcados, ya no se asoman los pelos en

el pecho, puesto que además también hay depilación masculina, y también los glúteos trabajados en el gimnasio, para ellos. Es decir que los semblantes de hombres y mujeres han ido cambiando.

De todas maneras uno también ve aquí confirmado un poco aquello que Miller desarrolla en su Seminario *El partenaire-síntoma* (2008) cuando intenta hacer una psicología de hombres y mujeres, donde al armar los cuadros de lo que quedaría del lado de las mujeres y lo que quedaría del lado de los hombres, rápidamente se produce siempre algún tipo desplazamiento, donde no es tan fácil poner las casillas, las clasificaciones siempre fallan.

Un último punto que yo quisiera tomar respecto a esta cuestión del semblante, es que la conjugación del discurso científico con el capitalismo tardío, hace que la cuestión del semblante ya intervenga sobre el cuerpo. Las mujeres que antes revestían la mascarada fálica, la mascarada fálica puede llegar incluso al cuerpo mismo, y tenemos por ejemplo las intervenciones quirúrgicas, “la crisis de las siliconas” como dice Miller, antes los hombres regalaban joyas, ahora regalan cirugías.

Esto afecta a los cuerpos, también el de los hombres, a punto tal que por ejemplo recuerdo en una oportunidad que fue elegida como la mujer del año Florencia de la V.

Es así que entonces, los semblantes han ido cambiando y me parece que la manera de poder abordar estos cambios es ver de qué modo están asociados a dos cuestiones que se pueden ubicar de lo que expuse anteriormente: la caída de la figura paterna y esta nueva asociación entre el discurso de la ciencia con el discurso del capitalismo.

*Christian Ríos:* Ahora voy a darle la palabra a Mónica Torres. Mónica es Psicoanalista, Analista Miembro de la Escuela de la orientación Lacaniana (EOL) y de la Asociación Mundial de Psi-

coanálisis (AMP). Miembro del consejo de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), Miembro del comité de iniciativa del Instituto Oscar Masotta (IOM). Miembro del consejo académico del ICdeBA. Docente del Instituto Clínico de Buenos Aires (ICdeBA). Docente de la Maestría “Clínica Psicoanalítica” de la Universidad Nacional de San Martín. Responsable del Departamento de estudios Psicoanalíticos sobre la familia/Enlaces. También ha sido presidenta de la Escuela de la orientación Lacaniana.

*Mónica Torres:* Antes que nada muchas gracias a la Cátedra Libre Jacques Lacan por la invitación. A decir verdad, no conozco mucho al público, veo que está mezclado, hay gente que conozco y otras que no, o sea que me es difícil pensar en qué nivel debo ubicarme para poder hablarles, con lo cual me encuentro un poco dividida. No sé si hablar de una cosa o si debo hablarles de otra, no sé si tomar la diferencia entre la teoría de género y la teoría de la sexuación o si dar un paso más y hablarles de lo que vengo trabajando: *la singularidad del padre* (Torres, 2012: 13).

## El padre en las uniones del mismo sexo

¿Qué quiere decir esto? Supongo que, si han abordado los estudios de género, esto ya lo han trabajado. Esta es la última reunión del año. Por lo tanto, supongo que habrán trabajado que todas las teorías de género, incluso la que más toma Lacan, Miller, y Laurent, que es la teoría de Judith Butler, todas estas teorías están basadas en que la identidad sexual depende de una cuestión cultural, y que bastaría con nombrarse hombre o nombrarse mujer para que la cuestión quede resuelta, que lo que hace a un hombre o a una mujer es una cuestión del orden de la cultura.

El artículo donde desarrollo esta cuestión, que se titula “Masculinidades y feminidades hoy” (Torres, 2010: 23- 39), está publicado en el libro *Uniones del mismo sexo* (Torres, Faraoni, Schnitzer, 2010), que es un libro que salió en tiempos cercanos a la aparición de la ley de matrimonio homosexual en la Argentina.

Ahora estamos trabajando en un nuevo libro sobre la cuestión de la ley de género, porque la ley de género, en este sentido, está más basada en la teoría de género que en la teoría psicoanalítica, y son todas cuestiones que, a mi criterio, los analistas nos tenemos que plantear.

¿Qué quiero decir con esto? Que basta que alguien diga que quiere cambiarse de sexo, que a partir de ahora quiere nombrarse hombre o decirse mujer, para que le sea otorgado ese beneficio.

Entonces, es evidente que ahí la nominación que está en juego es una auto-nominación, donde no se está teniendo en cuenta lo que los psicoanalistas de orientación Lacaniana llamamos *lo real*, como así tampoco el lugar que tiene el padre en la nominación.

Esta ley ya ha sido aprobada y va a traer consecuencias. Y somos nosotros quienes tendremos que pensar esas consecuencias. Pues, como es sabido, Lacan no lo ha dicho todo, porque Lacan no vivió esta época. Si bien avizoró varias cuestiones, somos nosotros quienes tenemos que inventar nuevas soluciones.

Entonces, podríamos decir que la gran diferencia entre las cuestiones del género y el Psicoanálisis de orientación Lacaniana, está basada en que la nominación no está dada por la cultura, ni está dada por una auto-nominación, sino que está dada por el padre. Y es el lugar del padre el que, de alguna manera, está cuestionado. Porque estas teorías nominalistas, de decir soy hombre o soy mujer, son nominalistas sin ninguna relación con lo real. Podríamos decir que se trata de un nominalismo que prescinde de lo real que hay en la nominación, que se prescinde de lo real que hay en la nominación cuando es efectuada por el padre.

Entonces, de alguna manera, ha sido el nombre del padre lo que produce la partición sexuada. Primero fue *el nombre del padre* en singular, y luego *los nombres del padre* en plural, puesto que se pluralizaron los nombres del padre.

Luego, en el último Lacan, aparecen distintos modos de nombrar al padre, y un modo de nombrarlo es aquel que dice: *un padre es aquel que es capaz de hacer de una mujer el objeto-cause de su deseo* (inérito), lo cual, separa claramente a la mujer de la madre, que estaban juntas en Freud, como lo explicó Blanca Sánchez.

Ahora bien, dicha definición, si bien nos permite separar a la mujer de la madre, sigue sin permitirnos entender las uniones del mismo sexo, y además nos trae el problema de lo que se ha dado en llamar “Parentalidad”, porque cuando se hace referencia al matrimonio homosexual ya no se trataría de paternidad ni de maternidad sino de “Parentalidad” (Brousse, 2010: 139).

Lo que no está resuelto por la ley del matrimonio homosexual, que estudiamos mucho por cierto, es la cuestión de cómo se inscribe un hijo en la libreta. Es importante tener en cuenta que esto último queda a criterio del juez. Por ejemplo: si son dos mujeres las que van a inscribir al hijo, el juez puede resolver anotar a una como la madre, que a lo mejor ha sido la que lo ha engendrado, y a la otra no darle ningún lugar, con lo cual no podría tener ningún derecho sobre el niño.

O también puede resolver, porque en esto la ley no está reglamentada ni va a reglamentarse, tachar donde dice *padre* y poner *madre*, entonces poner dos madres, y con esto ambas tendrían los mismos derechos. Se trata de lo que el juez decida, porque no hay reglamentación al respecto en la ley.

Entonces, me parece que si continuamos definiendo al padre como lo hace, yo diría el penúltimo Lacan, que es el padre en relación a una mujer, entonces no habría función paterna en las

uniones homosexuales, porque *el padre es aquel que hace de una mujer el “objeto a” causa de su deseo*. Lo cual podría traernos un problema en estos tiempos, en las nuevas presentaciones que llegan a nuestro consultorio, en los niños que vamos a tratar.

De hecho, en el libro *Uniones del mismo sexo*, hay posiciones antagónicas, porque es una cuestión en debate.

Serge Cottet, por ejemplo, en un artículo que se titula “El padre pulverizado” (Cottet, 2010: 159), más bien hace una defensa y dice que los niños siempre se las arreglan para representar, de algún modo, la función del padre y el lugar de la madre. Y cuenta ejemplos clínicos, porque si bien en Francia no hay matrimonio homosexual, sí hay pacto de unión civil. En Francia hay pacto de unión civil desde hace varios años, más precisamente desde el año 1998, lo que hace que ya haya niños, nacidos de estas uniones, que vayan a los consultorios. Nosotros, en Enlaces, comenzamos a trabajar el tema por ese tiempo.

Aquí, en nuestro país, esto recién podría comenzar. Por el momento, más bien consultarían no los niños sino los progenitores. Los psicoanalistas tenemos que pensar en las nuevas ficciones jurídicas del matrimonio y la paternidad, porque tanto esas parejas, como sus hijos, llegaran a nuestros consultorios.

De cualquier manera, esa definición de padre, que extraemos del penúltimo Lacan, ya no nos serviría para ubicar la paternidad, ni para diferenciar qué quiere decir *hombre y mujer*, en las uniones del mismo sexo.

## La singularidad del padre y las formulas de la sexuación

En esta ocasión, voy a entrecruzar dos cuestiones. Voy a entrecruzar lo que plantea Jacques-Alain Miller en el capítulo 6 del Seminario *Sutilezas Analíticas* (2011), y que se titula justamente “Singularidad” (2011: 97- 107), con un artículo de Eric Laurent que está publicado en *El goce sin rostro* (2010) y que se titula “Un nuevo amor por el padre” (2010: 74). También he estado trabajando el último Seminario de Miller, *El ser y el Uno* (Inédito), del cual Lito es un experto, yo no lo soy.

Ahora bien, lo que me he estado preguntando es si la singularidad del padre afecta o no a las fórmulas de la sexuación. Y he encontrado que sí, que la singularidad del padre afecta a las fórmulas de la sexuación.

De hecho, en la revista Enlaces, que acaba de salir, les he traído aquí algunos ejemplares, hay un artículo de mi autoría, que se llama “Inventar el padre”, donde trabajo cómo cada uno debe inventarse su padre, así como debe inventarse su síntoma. Porque la última definición del padre es justamente la del padre como síntoma, como *sinthome*. De hecho, en el último libro que publiqué, titulado *Cada uno encuentra su solución* (2012), ese “cada uno” es uno por uno, una por una.

Como es sabido, en las fórmulas de la sexuación, el universal y el particular quedan ubicados del lado hombre (del lado izquierdo de las formulas de la sexuación), mientras que lo singular, hasta ahora, quedaba ubicado del lado mujer, del lado derecho de las formulas.

Pero... si hablamos de la singularidad, entendiendo por *singularidad* aquello que atañe a cada uno, entonces, ya no nos va a quedar del lado mujer.

Este es un problema que estoy empezando a plantear, por eso les digo que pueden interrumpirme, preguntarme, porque no conozco bien al auditorio y no sé si me van siguiendo o no, pueden preguntarme cuando quieran.

Creo que cada uno encuentra su *sinthome* en el fin de análisis y que, también, cada uno encuentra su padre.

En “Sutilezas analíticas”, Jacques-Alain Miller toma el silogismo clásico, que conocemos bien, para demostrar la “singularidad”. Ya lo había hecho Lacan, pero Miller lo retoma reforzándolo. Me refiero al siguiente silogismo: “*Todos los hombres son mortales, Sócrates es un hombre, por ende Sócrates es mortal*”.

Lo que Miller quiere demostrar es que Sócrates no se muere porque es un hombre, no se muere como todos los hombres. Nadie se muere como todos los hombres. Pero Sócrates, especialmente, fue alguien que deseó morir por una causa, que deseó la muerte para enfrentar al amo de la ciudad. Y es una ironía, dice Miller, y yo estoy de acuerdo con él, que por los siglos de los siglos nos hayan enseñado que Sócrates murió como cualquier otro hombre, que murió porque era un hombre. O sea que, en este silogismo, del universal se pasa al particular, no está el singular. En este silogismo, Sócrates no está en singular, está en un particular que responde al universal.

Entonces, desde mi punto de vista, lo que debemos destacar es que Lacan, en su enseñanza, avanza sobre el tema del padre separándose de Freud.

En el silogismo que les mencioné, Miller señala que existe un “x”, tal como en las fórmulas de la sexuación. Decimos existe uno, el existente, no el cuantificador, existe una “x” tal que “x” es mortal. Existe uno, Sócrates, que es mortal. Existe un “x”, por ejemplo Sócrates, que es mortal en tanto es hombre. Esto equipara el cuantificador universal “para todos los hombres” con el particular. Entonces, el

existente Sócrates no es singular, es un particular, es un particular de la clase *todos los hombres*, pero nada nos dice sobre la existencia singular de un sujeto llamado Sócrates, ni de ningún sujeto.

En las formulas de la sexuación, del lado izquierdo, es decir del lado hombre, nos encontramos con el desarrollo que hace Freud del padre en *Tótem y Tabú* (1994). Nos encontramos con “para todos los hombres se cumple la función fálica, pero existe uno que está exceptuado de la función fálica”, que es el padre de la horda, que puede gozar de todas las mujeres y que es el que, en tanto excepción, sostiene el universal de que para todos los demás se cumpla la función fálica. Es decir, existe un hombre que no está afectado por la castración como todos los demás. Su existencia, sin embargo, no es la del singular sino la del particular. Todos los hombres están en la función fálica porque existe uno que se exceptuó de ella, y que fue asesinado y obedecido en tanto padre muerto, por el concepto de obediencia retrospectiva que ya estaba en Freud.

Esta es la lógica del todo y la excepción que, por otra parte, Freud aplicó a las condiciones de la vida amorosa ubicando, para el hombre, el universal de la degradación general de la vida erótica (1998: 169-183) y la elección particular, porque no se llama la elección singular, se llama “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre” (1998: 155-168), y no da infinitas posibilidades como individuos puede haber, sino que da dos, la mujer casada o la prostituta.

O sea que tenemos o el universal en la degradación general o el particular que es sobre una particular elección de objeto en el hombre, sobre el singular, nada.

La operación de Lacan sobre el padre freudiano, va a ir llevándolo, a lo largo de toda su enseñanza, del universal al singular.

Así primero era la intervención del nombre del padre, que ya un poco lo singulariza, porque no es lo mismo decir *el padre*, que decir *el nombre del padre*, ya es una operación sobre el padre.

El nombre es aquí el operador fundamental que le permite al goce adquirir un sentido fálico. Esa sería la primera operación.

En la segunda operación, Lacan pluralizará los nombres del padre. Lo hace en la única clase del seminario inexistente sobre *Los nombres del padre* (2005), lo que le costará un poco menos que a Sócrates, porque no lo mataron por esto, pero aun así, pagó un precio muy alto, porque su nombre fue tachado de la lista de la IPA (Asociación Psicoanalítica Internacional) y por eso no volvió a dictar un seminario con ese nombre. Quiso, como nos dice Miller, que eso quedara como un agujero en su enseñanza (2009: 74). Después da el título “*Des noms-du-père*” a un Seminario (inédito), pero ese es un juego de palabras, un juego homofónico, entre los nombres del padre y *los no incautos yerran*, escrito es *los no incautos yerran*, no es *los nombres del padre*.

En un tercer movimiento, ya en el *Seminario 17* (2002), en el seminario dedicado a los discursos, Lacan hará que el padre vaya del mito a la estructura, para decir que ya no se trata del mito del Edipo, del cuentito del Edipo, como tampoco se trata del padre de *Tótem y Tabú*, ni de *Moisés y el monoteísmo*. Todos estos son padres freudianos y congruentes entre sí, el buen padre del Edipo, el padre terrible de “*Tótem y Tabú*”. En el *Seminario XVII* se trata de la estructura, ya no del mito. Y la estructura, de alguna manera, ya habla del goce, un goce que ya no será enteramente fálico porque aparece el *objeto a* en la lógica de los discursos, que en ese momento representa *Aun* (2006). Este *objeto a*, aunque esté incluido en las letras de los significantes, representa lo que no es significante, lo que no es ni el sujeto, ni el S1 ni el S2.

A esa altura, en el *Seminario XVII*, el *objeto a* es el que representa lo real. Se trata de un objeto que ya estaba presente en esta única clase del seminario inexistente sobre los nombres del padre, que hay que leerla y estudiarla con cuidado. Está publicada en un

librito que se llama *Los nombres del padre* (2005), y hay que leerla con la Biblia de Jerusalén y estudiar muy bien por qué Lacan elige trabajar al padre desde el Dios judío y no desde el Dios de los católicos, pero eso sería para otro seminario.

Ahora bien, sigo con la orientación de Lacan hacia lo singular. En el próximo paso, en el *Seminario XXII*, titulado *RSI* (inédito), Lacan definirá al padre, no en relación al deseo de la madre, como lo hace cuando habla del nombre del padre, sino en relación a su propio deseo, al deseo del padre por una mujer. Por lo tanto, cada padre tendrá entonces su manera singular de encarnar la excepción al modelo. Es decir, el modo singular en que cada padre encarna su excepción a la función, porque el padre no coincide con la función, si llega a coincidir es la psicosis, es el padre de Schreber. Cada padre encarna la función como puede, más como puede que como quiere. Entonces digamos que esto hace aparecer ya al padre en la singularidad y no en el universal y su relación al particular, porque el padre como función es el padre muerto.

Laurent, en este artículo que les mencioné, nos aclara que hay que separar al padre como función del padre como existente, como excepción, que para el último Lacan es un padre muy vivo y causado por un deseo fuerte, no tiene nada que ver con el padre muerto. La excepción es contingente y es singular. Puede ser uno cualquiera, cualquier fulano puede serlo, es contingente y no necesario. Para Freud, y para el primer Lacan, el padre era necesario. En la última enseñanza, a partir de *RSI*, el padre es un existente, es un padre vivo y contingente.

Aún nos queda por ubicar otra manera de pensar al padre, que es el padre síntoma, que es creo, la definición última que nos da Lacan y con la que nos vamos a quedar.

Podemos decir que aquí ya ha aparecido lo singular del *sinthome* afectando al padre, aquí el desciframiento del sentido (el trabajo del

inconsciente) encuentra un tope, porque el inconsciente siempre va a encontrar un sentido y hasta un sentido común. Todos pasamos en un análisis, al menos en mi opinión, por el desciframiento del sentido, donde los síntomas en plural, o los sueños, o los lapsus, tienen un sentido que le habla, en principio, al Otro, y en el cual el sujeto es hablado por el Otro.

Para el inconsciente, donde eso habla... eso goza, pero el *sinthome* goza allí donde eso no habla. No se trata de los síntomas en plural, sino del síntoma en singular. Goza donde no habla. Incluso el concepto de sentido gozado tiene que ver con que goce y sentido tienen alguna relación.

En el final del análisis se trata de mantener esta cuestión de la singularidad. Lacan habla, también en *RSI*, de la virtud paterna. Es increíble todo lo que dice en este seminario. Lo toma también en *Ou pire* (2012) en cuanto a desconcertar la familia. Blanca tomaba otra traducción que no es exactamente *desconcertar*, sino *impactar*, impactar la familia, *épater*, porque está tomado *épater* de *Ou Pire* en francés, pero a veces aparece traducido como *desconcertar*, es parecido. Desde esta perspectiva, un padre sería aquel que impacta la familia, que la desconcierta, sería *pasmar*, dejarla pasmada

Entonces, es mantenerse a bastante distancia de la idea de que el padre puede ser para todos, de que puede haber para todos una justicia distributiva que el padre administre.

“Desconcertar”, nos dice Laurent, en *Un nuevo amor por el padre*, no quiere decir *hacerse el héroe*, porque en términos generales el padre no es un héroe, porque está afectado por la castración, aunque agrega “hay que conservar siempre un lugar para los padres excepcionales”.

La función del padre a nivel del *para todos*, no cesa por eso de existir, pero es a nivel del semblante que existe, como lo ubicaba Blanca.

Un resto va a quedar siempre inconmensurable a cualquier norma. El padre contemporáneo es entonces un residuo, un nombre que queda hoy inconmensurable a las normas.

Allí Laurent nos dice, muy bellamente, que debemos dejar de soñar con un mundo pre-edípico y vivir en un mundo post-edípico donde coexisten el amor neurótico por el padre, la perversión paterna y el rechazo más o menos generalizado por el padre. No hay hechos del mundo de los cuales la regla sea el soporte, es algo que ya nos demostró Wittgenstein.

Estos hechos, y su relación a las normas (la norma, la normatividad, lo normal), eran posibles en un mundo que creía firmemente en el padre, y que creía en el padre universal. Nuestro tiempo es el del descifrado de estos nuevos amores por el padre. El nombre del padre es un verdadero agujero en lo simbólico, decir *soy el que soy* ya es un agujero en lo simbólico.

Un padre singular es aquel que cada uno deberá inventar, cualquier familia mono u homo parental llevará a cada sujeto a inventar un nuevo amor por el padre, una nueva forma de servirse del padre, para ir más allá de él. Pero es seguro... en singular. Cada uno encontrará un padre para él o tendrá que inventarlo.

El *para todos* que sería garante de la justicia distributiva permanece sólo como un semblante. El último padre lacaniano es aquel que transmite la eficacia de un decir, con esto completo la frase poética que cita Eric Laurent al terminar su texto y que dice así: *Ni contigo ni sin ti*. Yo diría *ni contigo ni sin ti, padre*, y esta singularidad del padre necesariamente incide sobre la manera en que se distribuyen la masculinidad y la feminidad, porque afecta incluso el entramado de las fórmulas de la sexuación, la singularidad ya no queda solo del lado femenino.

Espero haberme acercado a lo que venían trabajando durante todo este año. Muchas gracias.

*Christian Ríos:* Para concluir escucharemos la exposición de José Matusevich, quien es Miembro de la EOL y la AMP. Presidente y fundador de Acción Lacaniana. Docente del IOM y de la Carrera de Especialización en Clínica Psicológica de Adultos con orientación psicoanalítica del Colegio de Psicólogos, Distrito XI.

*Lito Matusevich:* Ante todo quiero agradecer a la Cátedra Libre Jacques Lacan por la invitación a esta mesa. Escuchando a mis colegas, damas que hablaron antes que yo, que siempre transmiten un saber que para los hombres es más difícil alcanzar, me hicieron pensar mucho, en principio, en cómo fui yo al análisis. Una de las cuestiones de mucha urgencia era que no sabía qué hacer con las mujeres. Era muy difícil para mí saber qué decir y, sobre todo, saber cómo se trata a una mujer, cómo estar con una mujer. Había para mí, en ese momento, una no certeza de qué querían las mujeres.

Creo que no soy muy original ya que, por lo menos en mi época, hace muchos años atrás, estas cuestiones eran algo que sufríamos todos los hombres, o por lo menos dio la casualidad que a mis amigos les pasaba más o menos lo mismo.

Antes de dedicarme al psicoanálisis estudié medicina. En medicina tuve una respuesta a este tema de hombres y mujeres que de alguna forma me dejaba tranquilo en un punto, aquel en el que sabía que la genética a mí me había nombrado hombre y a aquellas que estaban allí, y que yo ansiaba, a todas, o a casi todas, -era una época muy particular la nuestra-, eran mujeres.

Esto no me servía para mucho, y lo cierto es que me lanzó a un análisis, y el análisis, a su vez, me lanzó a no querer ser cardiólogo ni pediatra, sino psicoanalista.

Una amiga me alentó a estudiar con Oscar Masotta y ahí se produjo en mí una metamorfosis, como la metamorfosis de Kafka, fue una transformación dolorosa que consistió en venir de esta

certeza sobre lo que son los hombres y las mujeres, para conocer finalmente que saber qué era hombre y una mujer era una pregunta muy difícil de contestar. Pero con los textos freudianos encontraba una primera respuesta a eso, que me daba una cierta certeza, o sea que en última instancia yo lo que buscaba era saber realmente, no cualquier saber, sino saber realmente qué hay de real en esto de ser hombres o mujeres.

Voy a tomar esa dirección que implica la pregunta por sobre qué hay de real en ser un hombre o ser una mujer

En ese momento tenía una respuesta freudiana que de alguna forma llevaba una cierta continuidad con la facultad de medicina, porque como el destino era la anatomía, y pese a que Oscar hacía un tratamiento lógico de la lectura de Freud partiendo del universal del falo y enfrentándonos con la castración en la madre, en tanto ahí se jugaba falo-castración, el texto sonaba todo el tiempo a que el destino era la anatomía o sea que volvía a tener una vieja certeza.

Esto tampoco me sirvió demasiado para tratar a las mujeres. Voy a decir, que en mi psicoanálisis avancé y pude tener una mujer, pero nunca supe tratarla del todo bien, siempre seguía habiendo inconvenientes, aun habiéndome tranquilizado teniendo una.

El otro punto que fue para mí muy impactante, fue el encuentro con el texto “La instancia de la letra o la razón desde Freud” (1988) y aunque en su momento lo leí, como buen macho, desde el lugar de la ciencia y lo que me interesaba era la lingüística, no hace muchos años volví a releerlo por tener que trabajarlo y me reencontré con las dos famosas puertas que tienen escrito arriba *caballeros* y *damas*, y algo me pasó en ese momento, en el cual me di cuenta que si quería tener una certeza de *caballeros* y *damas*, en este momento de la enseñanza de Lacan, solamente el significante me lo podía dar.

El significante *caballeros-damas* en su diferencia, que como dice bien el texto introduce la diferencia en lo real, permite que, ya que

no somos animales, no seamos machos y hembras, sino caballeros y damas. Es un texto viejo de Lacan, hoy quizás ya no hay tantas damas, y seguramente mucho menos caballeros. Hoy ya ningún hombre se siente demasiado incómodo con el hecho de que una mujer pague su parte de la cuenta. Cuando yo era joven y salíamos con una mujer, la regla era que el hombre debía pagar la salida. Los tiempos en eso han cambiado y ahora ya no son caballeros y damas, sino hombres y mujeres.

Hay un problema en partir de situar *caballeros y damas* como los semblantes de los cuales cada uno de los seres hablantes se identifica para hacer este acto, que nos decía Mónica Torres, de presentarse y decir yo soy hombre o yo soy mujer, este acto se sostiene justamente porque hay el semblante en el cual uno se puede identificar. Esto resulta coherente con el descubrimiento que Lacan hace de la lingüística, y que va hacia la metáfora, la metáfora paterna, donde justamente la función del padre permite significar estas dos posiciones que son puros significantes, puras diferencias donde uno las hace semblante y las ubica en la época según la significación que le dé a esos significantes.

Pero hay algo estructural del semblante que me hizo pensar en por qué Lacan insiste tanto en la búsqueda de lo real. Por qué sigue avanzando en pensar si es posible hacer una diferenciación entre hombres y mujeres, ya que ese es el gran problema que se les presenta a todos en un análisis, si hay algo real que determine eso, no en el sentido biológico, sino algo real en sentido psicoanalítico, que veremos más adelante.

Antes de eso quisiera decirles algo, no poseo las estadísticas que digan cuánto ahora se pelean los hombres y las mujeres, si es más o no que antes, por lo menos yo nunca había escuchado que se las incendie a las mujeres como ahora. Alain Delón decía que a veces una pequeña cachetada no venía mal, pero que a Monzón se

le había ido la mano, no son palabras mías, sino de Alain Delon.

Me da la sensación, no es científico esto, de que hay una mayor violencia de género y si no hubiese una mayor violencia de género, seguramente no estaríamos pensando en tener que hacer una ley sobre la violencia de género. Creo que estas leyes vienen siempre en respuesta de algún acontecimiento social que se da.

Quiero leer un ejemplo que da Lacan, dos hermanos llegan con un tren sentado uno enfrente del otro, llegan a una estación, uno ve un cartel que dice *Damas*, el varón justamente dice *estamos en Damas*, *Damas* es una ciudad de Francia, o sea que hay un juego ahí que habría que tomar en el sentido del lapsus, del equívoco que se genera, y la hermanita que está enfrente dice “¡Imbécil! [...] ¿no ves que estamos en Caballeros?”. (1988: 480)

Lacan hace un análisis lingüístico de esto situando los rieles como la barrera resistente a la significación, pero más adelante dice algo que a mí me dejó pensando para poder introducir lo que quiero seguir diciéndoles. Dice así Lacan:

Porque va a traer la Disensión, únicamente animal y condenada al olvido de las brumas naturales, al poder sin medida, implacable a las familias y acosador a los dioses, de la guerra ideológica. Caballeros y damas serán de ese momento, para estos dos niños dos patrias a los que sus almas tirarán cada una con un ala divergente, y sobre las cuales les será tanto o más imposible pactar cuanto que, siendo en verdad la misma, ninguna podría ceder en cuanto a la preeminencia de la una sin atentar a la gloria de la otra. (1988: 480)

Es increíble esta frase, Lacan aparece aquí como un poeta, lo que me hace pensar que si alguna feminista lee esta frase tendría

que replantearse el feminismo. Me parece que tanto el machismo como el feminismo van a terminar siempre en lo mismo, que es la defensa de la gloria de una, en detrimento de la otra.

Cuando venía para acá recordaba la película *Full Monty* (Cattaneo, 1997) en la que hay una escena en época de Margaret Thatcher, pleno liberalismo, con el cierre de fábricas, que es un primer dato del capitalismo, que junto a la ciencia desordena lo real y allí se ve justamente eso, uno de los personajes dice “las mujeres van a ir a visitarnos al zoológico porque somos animales en extinción que ya no servimos, no somos necesarios para la reproducción”, y está por verse si somos necesarios para la relación sexual, que no existe.

Había un chiste, y un chiste refleja también una época, que decía: ¿qué es mejor un hombre o un consolador?, entonces una mujer responde es mejor un hombre porque sabe hacer asados. Lo cual empieza a mostrar una igualación del lugar de objeto del hombre y la mujer, situados ambos ahora en el cenit de la cultura. Las mujeres cada vez tienen que estar más flacas, con los glúteos más parados, y ser cada vez más gimnásticas, lo mismo los hombres para poder tener algún lugar en el comercio sexual de nuestra sociedad.

Paso a otra cuestión, que es la pregunta que uno puede plantearse, sobre qué puede hacer con esto el psicoanálisis, y es la pregunta con la cual empecé, voy a terminar diciendo muy poquito. Quizás ese muy poquito sea darse cuenta de que hay un fracaso, un fracaso que es no hay relación sexual, y si no hay relación sexual desgraciadamente quedaremos siempre a nivel del hombres y mujeres tomados por el semblante.

Para no dejarlos así a esta hora, creo que hay una pequeña luz de solución a todo esto, pero no pasa por los hombres y por las mujeres.

En el seminario... *O peor* (2012) Miller escribe en la contratapa una indicación maravillosa, el seminario ...*O peor* hay que leerlo de dos formas, una bajo la construcción de las fórmulas de la sexuación, ya

que es ahí donde empieza esa construcción, y la otra forma, que es la que quiero decirles a ustedes, es bajo el intento que Lacan va a hacer de un discurso que no fuese del semblante, y que es una tarea que lo lleva en el *Seminario 23* (2006) a un grado, por lo menos muy cercano al poder dar cuenta de un discurso que no fuese del semblante.

Un discurso que no fuera del semblante es un discurso que se sostiene en un goce, pero no el goce que propone el semblante que siempre es la falta de goce, un goce que no hay como el goce de la relación sexual. Para que haya un discurso que no fuera del semblante, es necesario que el *parlêtre* -ya no hablamos de sujeto, sino de *parlêtre*- pueda hacer algo no con el goce que falta, porque todo semblante produce el goce como faltante, como negatividad, sino con el goce que hay. Eso se llama *savoir faire* y hay una pequeña apuesta, que quizás si alguien puede partir de saber hacer algo con el goce, a lo mejor puede saber hacer algo con una mujer, o una mujer con un hombre. Pero esto solamente es posible si salimos de la dimensión del semblante.

*Christian Ríos:* Muchas gracias por las tres exposiciones, la verdad que estuvieron muy interesantes. Damos dar lugar a las preguntas y comentarios.

*Camilo Cazalla:* Por mi parte me quedé con ganas de escuchar a Lito un poco más sobre el goce que hay. Si puede ampliar el punto sobre el goce que hay y el semblante, y sobre todo en relación al goce que no hay.

*Yasmina Romano:* Le quería preguntar a Mónica si cuando decía “hay que servirse del padre a condición de privarse de él”, a qué se refería con esta manera nueva para mí de escuchar esta frase de Lacan. ¿Con el *a condición de privarse de él* se estaba refiriendo al padre universal?

*Sebastián Llana:* Mi pregunta está dirigida a Mónica Torres. En tu exposición trabajaste las tres categorías lógicas de lo universal, lo particular, y lo singular, y tomaste como referencia dos de las contribuciones freudianas a la psicología de la vida amorosa. Las dos contribuciones que tomaste en consideración están muy dirigidas a la sexualidad masculina, “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre” (1998: 155) y “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa” (1998: 169). Ahora bien, estas dos contribuciones, nos hablan de las categorías lógicas, de lo universal y lo particular. Mi pregunta es, si en Freud, en la tercera contribución que lleva por título “El tabú de la virginidad” (1998: 185-203) se puede de alguna manera encontrar cierta articulación con la categoría lógica de lo singular.

*Público:* Yo tengo una consulta para Blanca Sánchez. Sobre esos libros de cómo conquistar y retener a un hombre o la versión masculina de cómo conquistar una mujer. Mi pregunta es, cuando te encontrás con pacientes que vienen con esto, y con una certeza que le puede haber dado el haber leído esos libros. ¿Cómo hacemos con eso? ¿Cómo agujereás?

*Ariel Hernández:* Algo de esto que irrumpe en Juanito, yo me preguntaba si eso no es un poco *lo que hay con lo que hay que hacer*, un poco siguiendo lo que traía Camilo y que también me parece que se enlaza con el padre singular, y esto que traía Blanca de cómo cada uno tiene que inventarse un padre, y me parece que Juanito, más allá de tener eso ahí, tuvo forzosamente que inventarse un padre, algo que venga ahí con el síntoma, que irrumpe, lo que hay que irrumpe.

*Mónica Torres:* Sobre la pregunta que va a contestar Lito, yo puedo decir que eso podría ser todo un seminario. El *no hay relación sexual* es correlativo del *hay del goce*, o *hay del Uno*. Donde

el goce es del Uno, no es del dos, si fuera del dos, no habría estos malentendidos entre los sexos.

En cuanto a la pregunta de Sebastián, diría que sí. La tercera contribución, que es la más interesante en algún sentido, por un lado tiene cierto grado de universal, se llama “El tabú de la virginidad”, y por otro es completamente revolucionario el hecho de que a Freud se le ocurriera decir eso en aquel tiempo.

Decirlo ahora no es lo mismo, por supuesto que la virginidad es tabú para todo el mundo, le da terror a los hombres la virginidad, pero en la época de Freud, lejos de ser un tabú, era como un atractivo. Freud es muy revolucionario en ver esto, que los hombres le pueden tener miedo a la virginidad porque tienen miedo de la castración. Pero esto todavía seguiría siendo, en algún sentido para todos los hombres, todos los hombres tienen el tabú de la virginidad porque están amenazados de que las mujeres lo castren, como es el caso de Salomé y Juan el bautista o de Judith y Holofernes.

Hay un párrafo en ese texto que siempre me interesó y hemos trabajado mucho, y es una referencia que hace Freud, que para mí es una antesala, es mi opinión, es una antecedente de lo que después Lacan va a llamar el goce femenino, y es cuando Freud dice que las mujeres tienen una condición erótica que es el secreto. Esto también es revolucionario, porque las mujeres más bien hablan, hablan demasiado en general, pero habría un cierto secreto que guardarían en silencio. Freud no lo dice así, pero nos permite pensar que del secreto de su goce, las mujeres no pueden decir nada. Las mujeres no pueden decir de su goce porque si lo dijeran no sería justamente lo que podemos definir como goce.

A mí me pareció siempre que en “El tabú de la virginidad”, en esa frase del secreto, no tanto en la definición del tabú que está más del lado del universal, en esa frase había como una intuición de Freud del silencio del goce femenino, y de que ahí había algo

para investigar, que él no investigó, porque él se preguntó más qué quiere una mujer, que de qué goza una mujer. De qué goza una mujer se lo preguntó más Lacan, pero en esa frase está, no es tanto qué quiere sino ese goce que calla.

*Lito Matusevich:* No es una pregunta fácil, pero primero de todo voy a decir algo que lo leí de Miller hace poco y luego voy a decir mi opinión, de dónde lo tomé yo.

Miller dice una cosa interesante cuando sostiene que en el *Seminario 7* (2003), cuando Lacan sitúa a la cosa, y por fuera de la cosa inventa lo éxtimo, pone las cadenas de facilitación y construye después, a partir del goce de la cosa, la cosa como real, *das ding*. Va construyendo la realidad, o sea que ya ahí aparece una pérdida de goce por las cadenas de facilitación, que es lo que permite la construcción de la realidad del fantasma, pero ya tenemos una primera idea que permite ver que hay un goce que hay, que es el goce que aparece en *das ding*, esto es una idea de Miller.

Yo lo vengo trabajando, en realidad lo tomé más por el lado de las fórmulas de la sexuación, después Miller confirma algo de esto en su seminario del año 2011 *El ser y el uno* (inédito).

Me llamaba la atención esto, las mujeres nada pueden decir del goce femenino porque ese goce no pasa por el campo del Otro. Si ese goce pasara por el campo del Otro, las mujeres tendrían algo para decir. Este es el primer punto, o sea que hay seres que hablan, que no todo goce es fálico, con lo cual quiere decir, no todo goce pasa por la castración de goce, que es la pérdida de goce y la constitución por lo tanto del objeto a. Tal es así que ellas pueden hacer semblante de analista pero sus dos flechas hacia donde dirigen su relación con el goce, una es el goce fálico, que a eso yo llamo estrago, y otra la dirige no del otro lado masculino, sino la dirigen al lado del significante de la falta en el Otro, o sea que ese goce, que

es el goce propiamente femenino se inscribe como un goce de un significante que falta, porque lo único que mortifica al goce, es el significante, el significante es la mortificación de goce.

El segundo momento lo podemos ubicar en el seminario sobre Joyce (2006). Me parece que lo interesante del nudo borromeo, no por el nudo mismo, porque soy un débil mental fuerte con el nudo, sino que el hecho de que esos tres que no se juntan, hace pensar que Lacan empieza a pensar a partir del *no todo*.

Las fórmulas de la sexuación, en tanto parten del falo, se construyen a partir del universal y su excepción, o al revés, de la excepción y el universal. Entonces uno se da cuenta que el goce de la mujer queda como suplementario.

El tercer punto, es algo que empieza en *Aun* (2006), pero que continúa fuertemente y es lo que Miller toma casi como un matema y es que, en el lugar donde estaba el Otro, está ahora el cuerpo, o sea que hay una sustitución. Ya al psicoanálisis no lo pensamos desde el Otro sino desde el cuerpo, a eso llama el acontecimiento imprevisto.

El acontecimiento imprevisto es un acontecimiento de goce. Ese acontecimiento de goce, no es con el goce que falta, sino con un goce que hay, con el cual el sujeto tiene que arreglárselas para inventar algo diferente de la iteración del Uno. El término iteración Miller lo utiliza para no confundir con repetición, porque repetición siempre supone la falta, en cambio iteración no. Entonces utiliza la iteración para mostrar que hay un goce que no para de ser siempre el mismo, parece el *eterno retorno de lo mismo* de Nietzsche, y que con eso es que el *parlêtre* tiene que vérselas para lograr un poco de satisfacción.

*Camilo Cazalla*: ¿Eso borra un poco el tema de la diferencia sexual?

*José Matusevich:* Ahí, justamente, no hay diferencia sexual, por eso, después, si vos haces eso a lo mejor podes hacer de una mujer un síntoma, dice Lacan.

Voy a decir algo en relación a Juanito. Con Juanito hay dos tratamientos, el tratamiento que tuvo Juanito fue de la neurosis, es construirse un padre e hizo un síntoma fóbico. Pero uno puede decir que cuando a Juanito se le para el pene y no sabe qué hacer con eso, se trata de un acontecimiento en el cuerpo y que es del goce. Es muy interesante que cuando aparece la dimensión del Otro, se pierde la creatividad, porque Juanito es un creador, es como un científico, él opera con eso para decirnos que lo que se mueve tiene pene, y lo que no se mueve, no lo tiene. Hace una clasificación, produce géneros pero a partir de su goce.

*Blanca Sánchez:* Por supuesto que uno no le recomienda esos textos a sus analizantes. Eso se agujerea, se deja caer, no se le da consistencia. Si uno retoma la cuestión en los términos que planteaba Mónica Torres, seguir la línea de esos libros, es seguir la línea del universal que no es la posición que tiene un psicoanalista.

Podría responder a tu pregunta con el planteo de José Matusevich. Es decir que cada *parlêtre* pueda gozar con ese goce que hay. Estos libros dan reglas, y en realidad, la regla es que no hay reglas, si uno se maneja con esos libros, va a seguir en la línea de la regla y a lo que un análisis tiene que conducir es que finalmente la regla es que no hay reglas. Que cada quien tiene que inventar su modo particular de gozar, con el cual quizás hacer de su partenaire su síntoma.

Hay dos cosas que quería agregar respecto a lo de Juanito. En verdad Juanito encuentra una solución muy particular a la falta de padre, cuando Lacan dice que Juanito no tiene padre y no lo tendrá nunca, que es la solución de las dos madres, que es lo que

trabaja allí, la lógica de caucho, que Lacan trabaja en el *Seminario 4* (2011), es esta solución de Juanito por la vía de las dos madres.

La madre de Juanito y la madre del padre de Juanito, en donde el padre queda al mismo nivel de Juanito y están estas dos madres que de alguna manera suplen ese punto de falla del padre.

Me interesaba también lo que había dicho Mónica del secreto del goce femenino, y me parece que es algo que lo confirma, porque Freud ubica el secreto en relación al partenaire y lo prohibido, esto último queda más del lado del deseo, es decir que eso confirma que el goce está en relación al secreto, me parece que es una manera de poder confirmar esta hipótesis.

*Mónica Torres:* Quiero, muy brevemente, contestar tu pregunta. Es cierto, la fórmula habitual a la que estamos acostumbrados es *hay que ir más allá del padre a condición de servirse de él*. Aquí aparece: *hay que servirse del padre a condición de privarse de él*. Me parece que sí, que hay una diferencia. ¿De qué padre hay que privarse? Del padre para todos, del padre de las normas, del padre universal, porque no queda otra que privarse de ese padre, entonces habrá que servirse del padre que cada uno inventará, haya tenido el padre que haya tenido, y eso me parece que es una cierta solución a los problemas de la clínica contemporánea.

*Inés Desuk:* Para cerrar, como co-directora de la cátedra libre, les quería agradecer que estén hoy acá. También quiero agradecer a los asistentes. Hay muchos asistentes que han concurrido durante todo el año al seminario que hemos dictado quincenalmente en la facultad. Sin ellos, no podría haber sido posible esto de intentar transmitir y seguir preguntándonos y repensando el psicoanálisis lacaniano.

*Christian Ríos*: Igualmente muchas gracias por su presencia. Gracias a todos los que nos acompañaron durante el año y en breve les haremos llegar la propuesta para el año siguiente.

## Bibliografía

- Argov, Sh. (2008). *Por qué los hombres aman a las cabronas: de tapete a la chica de ensueño*. España: Diana.
- Brousse, M.-H. (2010). “Un neologismo de actualidad: la parentalidad”. En: *Uniones del mismo sexo: Diferencia, invención y sexuación* (p. 139). Buenos Aires: Editorial Grama.
- Cattaneo, P. (1997). *Film: Full Monty*. Estados Unidos.
- Cottet, S. (2010). “El padre pulverizado”. En: *Uniones del mismo sexo: Diferencia, invención y sexuación* (p. 159). Buenos Aires: Editorial Grama.
- Freud, S (1998). “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa”. En *Obras completas*. Tomo XI (pp. 169- 183). Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- (1998). “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre”. En *Obras completas*, 2, 155- 168. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- Lacan, J. 1988). “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. En *Escritos 1* (pp. 473- 509). Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2005). *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós.
- (2011). *El Seminario, Libro 4: La Relación de Objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012). “Saber, ignorancia, verdad y goce”. En *Hablo a las paredes* (pp. 39- 42). Buenos Aires: Paidós.
- (2012). “De la incomprensión y otros temas”. En *Hablo a las paredes* (pp. 68-69). Buenos Aires: Paidós.

- Laurent, E. (2010). *El goce sin rostro*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Mc Key, B., Mc Key, K., Peyó, I. (2013). *El gran libro de los hombres. Trucos y consejos clásicos para el hombre de hoy*. Ciudadela. En línea: <www.artofmaliness.com>.
- Miller, J. A. (2008). *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós.
- (2009). “Comentario del seminario inexistente”. En *Conferencias Porteñas 2*, 74- 96. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Publicación del 19° Forum *Le Monde*, Le mans (2007, noviembre). Press Universitaires de Rennes, bajo la dirección de Jean Birnbaum. Rennes.
- Torres, M. (2012). “Inventar al padre”. En: *Enlaces. Psicoanálisis y cultura* (18), 13. Revista perteneciente al Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la familia (ICdeBA/ICF). Buenos Aires: Editorial Grama.
- Théry, I. (2008). “¿Por qué la diferencia de los sexos ha mudado en desigualdad?”. En *AAVV, Femmes, hommes: quelle différence?* (pp. 23- 31).
- Torres, M., Faraoni, J. y Schnitzer, G. (Comp.) (2010). *Uniones del mismo sexo: Diferencia, invención y sexuación*. Buenos Aires: Editorial Grama.
- Torres Mónica. (2012). *Amor, deseo y goce: Cada uno encuentra su solución*. Buenos Aires: Editorial Grama.

---

# TIEMPOS FEMENINOS

---

## Variaciones del goce en la época del No-Todo

ERNESTO SINATRA

### Las tribus urbanas: micro-totalidades de goce

Siempre se puede explicar que la estructura del no-todo es abstracta y que, de hecho, en la realidad las cosas no funcionan así. Y es que esta máquina implica la constitución insistente de micro-totalidades que, al ofrecer nichos, abrigos, cierto grado de sistematicidad, estabilidad, codificación, permiten restituir cierto dominio. Sin embargo, esto es a costa de una especialización extrema de los sujetos allí atrapados, que traduce la presencia de dicha máquina. Así para restituir un dominio, es preciso elegir un campo muy restringido de significantes, un campo muy restringido de saber. (Miller)

Las micro-totalidades encuentran en las *tribus urbanas* una modalidad paradigmática de su manifestación. Ellas, desde la coalescencia saber + goce, anudan a sus integrantes en torno de

un rasgo diferencial; se nombra un goce, se lo aísla, se lo asocia con un saber bien delimitado, se inventa una clase a partir de destacar esa coalescencia goce/saber ¡y ya está!, se ha constituido una micro-totalidad: *Skaters; Grunges; Góticos; Heavies; Hard Cores; Skin Heads; Emos; Raperos, Floggers...* la lista no cierra, mostrando su inconsistencia estructural. El elemento aglutinante de las tribus parece ser -lo que llamaré- un *gocce éxtimo*: exclusión del universo social con inclusión solidaria en la banda; marginación de las leyes del Otro con inserción fuertemente normativa en su micro-totalidad. Las sustancias tóxicas suelen ser coadyuvantes del lazo asociativo, y en ocasiones advienen rasgos determinantes del accionar compartido, como sucede en una modalidad de ciertas tribus urbanas: el *rito del botellón*.

### *Ritos toxicómanos*

Cuando Jacques Lacan caracterizó al capitalismo como el falso discurso que nombraba a la época, lo hizo a partir de su hipótesis de que la plusvalía oculta -y muestra- el plus de gozar. Luego de afirmar que *todo individuo es un proletario* concluyó en que el individuo es el verdadero síntoma social. El individuo, entonces es el consumidor por excelencia<sup>1</sup>, pero un consumidor especial -podríamos decir, situando una torsión esencial- ya que él mismo es el objeto real del consumo: del mismo modo que el mundo es *omnivoyeur*, pudimos sostener la hipótesis de que *todos los individuos son objetos de consumo* (Sinatra, 2010: 34- 52); me referiré ahora al rito del botellón, para demostrarla.

Si no fuera por la existencia de las tribus urbanas, hablar de *ritos toxicómanos* sería un oxímoron, una risueña paradoja, ya

<sup>1</sup> De aquí se desprende otra tesis de JAM: ¡Todos consumidores!

que de existir la organización social del toxicómano, ésta sería solo realizada por -y en nombre de- las instituciones asistenciales que a ellos se consagran, ya que todos los que se han dedicado a tales tareas saben muy bien que por más granjas o comunidades que se les ofrezcan, los toxicómanos no *se socializan* fácilmente. Además, no hay que olvidar que el adicto responde perfectamente a la dimensión autista del síntoma, él es el representante mayor de una práctica que intenta el cortocircuito de goce infiltrado en el cuerpo.

Pero sabemos, asimismo, hasta qué punto esta época no es proclive a los ritos como antaño, y que ello es consecuencia de la defeción del nombre del padre: los síntomas tradicionales, leídos desde el siglo freudiano y descifrados siguiendo las trazas nítidas del inconsciente, ya no sostienen el malestar actual de la subjetividad; ellos han estallado, y hay en su lugar nuevos síntomas. Es una consecuencia mayor del pasaje -que referíamos anteriormente- del *¡No gozarás!* al *¡Debes gozar!* Tales síntomas se ensamblan hoy en el cuerpo del *parlêtre* (pero no menos en el cuerpo social) mostrando que es -que sigue siendo- lo imposible lo que determina las más variadas formas de goce. Por ello, si bien en el siglo freudiano eran las amnesias histéricas y los rituales obsesivos síntomas clásicos que mostraban la predominancia de la defensa, hoy los síntomas revelan más decididamente formas de goce. Las antiguas formaciones transaccionales entre *la moción pulsional* y *la defensa*, dividen así sus aguas entre los dos siglos.

Asumamos por un momento la paradoja y demos lugar al *rito del botellón*, que comenzó hace ya varios años en los espacios más exclusivos de Madrid y rápidamente ha llegado a nuestro continente. Se trata de una práctica colectiva realizada por jóvenes, circunscripta a ciertos territorios confinados por calles angostas -denominados zonas del botellón-, práctica que aterroriza a los

vecinos y que se propala muy rápidamente. A una jarra de vino -del más barato (formato tetrabrik, generalmente)- se le agregan variadas bebidas alcohólicas, las que se hayan obtenido para la ocasión, sin ningún tipo de segregación étnica. El rasgo determinante para nosotros, es que esta libación nunca se hace en forma solitaria: requiere que la *comunidad* tribal se reúna para perpetrar el consumo ritual.

Les propongo considerar sus pasos, a la luz de la enseñanza freudiana de la comida totémica, elaborada en Tótem y Tabú siguiendo las hipótesis de Robertson Smith.

Primero, la reunión de los integrantes, condición necesaria para desplegar la fiesta: que estén todos allí; luego viene el armado del botellón: se prepara el consumo reglado (disposición en la jarra de los ingredientes de la pócima -a la que habitualmente se le suele adicionar diversas drogas, aunque no necesariamente-); después, la ingesta; más tarde, se sabe, se suceden los intercambios entre los integrantes (ya no tan regulados); hasta que, finalmente, emerge el resto del rito ya avanzada la madrugada: los desmayados, y -especialmente- los desechos orgánicos esparcidos por doquier. Al parecer, los desmanes fueron en su comienzo de tal proporción, que se ha debido aplicar -lo que denominaron- una *legislación anti-botellón*.

Analicemos ahora el asunto un poco más de cerca: comprobamos que no se trata del goce autista al que nos tiene acostumbrado el toxicómano, ya que no estamos en presencia de una *fiestita* privada -aunque semi-pública- de algunos jóvenes frente a una ocasión determinada; por ello, podemos decir que, efectivamente, hay una organización social (aunque esporádica, transitoria y/o paroxística) que se arma a partir de un encuentro reglado de una tribu urbana en torno del uso común de una sustancia tóxica. Como apreciarán, digo *sustancia tóxica* y no *alcohol*, aplicando

nuestra conceptualización de la *función del tóxico* (2010: 70), en este caso, a un particular conglomerado social. Por eso, y más allá de que se trata específicamente del empleo de alcohol, hablaremos de una acción toxicómana realizada por una tribu urbana, a la que denominaremos la tribu del botellón.

Además, deberemos aceptar que se trata de un rito, ya que la repetición de la acción toxicómana es condición necesaria de su efectuación -y se produce siempre en presencia de la comunidad, nunca como acción aislada.

Hasta aquí, lo poco que sabemos de este rito toxicómano. Pero, con lo que hay, daremos un paso más, el que nos servirá para revisar nuestra epistemología de la clasificación.

Para empezar, también podríamos clasificar a este accionar como el retorno *hiper-moderno del alcoholismo*, luego de haber desahuciado a los alcohólicos puros, considerándolos como *demo-dées*, es decir, como nostálgicos vindicantes en el nombre del padre (generalmente por amores contrariados). Ahora comprobamos que los alcohólicos se reciclan en tribus urbanas, enlazadas a partir de un rudimento de organización social.

Pero también podemos considerar a esta acción tribal como una *máquina de guerra*<sup>2</sup>, caracterizando la acción toxicómana desplegada como un dispositivo ritual que se instala en el centro del principio del placer del mercado del consumo, para *devolverle* el resto que no puede ser simbolizado por el capitalismo tardío: cuerpos caídos y desechos orgánicos recuerdan que no todo es placer en el placer. Acordaremos con este planteo (es decir, con esta clasificación) a condición de aclarar que esa *máquina de guerra* es un acumulador de goce.

También puede ser extraída otra consecuencia ya que -a diferencia de las sociedades antiguas tribales en las que el padre-tótem

<sup>2</sup> El término *máquina de guerra* lo tomo de Gilles Deleuze.

organizaba la ingesta ritual, permitiendo transgresiones regladas (hasta manducarlo en su nombre, precisamente)- en este ritual hiper-moderno, en el lugar del padre hay un vacío, y en él se esparce la huella del goce de una pisada hedionda, resto tan inclasificable como el del goce toxicómano, huella vaciada de la obediencia retroactiva al padre muerto freudiano.

Pero, entonces, forzando nuestra clasificación: un rito sin padre del nombre que lo sostenga, ¿es un rito? O más precisamente: ¿no se trata en esta producción original de tribus urbanas de una nueva forma de evidenciar que es el No-Todo, su estructura abierta e inconsistente, el que rige la organización social en los procesos de feminización del mundo, a partir de la existencia de micro-totalidades reunidas para gozar?

De todos modos, es preciso recordar que es el goce que desborda cualquier clasificación, y que él nunca podrá ser reabsorbido por el significante.

## De la generación Z a los asexuales

Los integrantes de la *generación Z* hoy tienen 13 años; primeros vástagos del siglo XXI nacidos ya en el ámbito de la tecnología-web, ellos responden a los patrones identificatorios orientados por el estilo de comunicación de los sitios de Internet y de la telefonía celular. Restan por precisar las consecuencias que se desprendan de la renovación/sustitución de la radiofonía y de la televisión respecto de las generaciones anteriores (denominadas X e Y).

Se comprueba fácilmente hasta qué punto las tecno-ciencias han planetarizado al mundo. Vistiendo con imágenes y sonorizando la *soledad globalizada* de sus individuos, han instrumentando la mirada y la voz -los dos objetos *a* acuñados por Jacques Lacan

como formas de goce y causa de deseo- rellenando con ellos el vacío que hasta ayer cubría el Dios-Uno. El producto de tal operación, los *gadgets* -dispositivos tecnológicos comercializados a escala global- se introducen en el punto exacto de la falla estructural del sexo para ofrecer renovados modos de gozar, cada vez más cerca del autoerotismo, pero también de nuevas formas de lazos: las *micro-totalidades*, que responden al estallido del universal, agrupando sus integrantes en *burbujas de saber* entramadas por identificaciones a un rasgo. Son los ultra-especialistas en *algo* que produce la época del No-Todo. El ejemplo que daba Miller era el de los Otaku, personalidades monomaniacas autoconfinadas en un micro-hábitat, refugiándose en una zona específica del saber que exploran con la tecnología más avanzada pretendiendo totalizarla.

Desde la perspectiva de la implosión del género, agregaremos a los *metro-sexuales*: hombres heterosexuales que cuidan su imagen, embellecen su figura y producen sus cuerpos siguiendo métodos que sólo las mujeres utilizaban hasta ayer nomás, inscribiendo una página más en los fenómenos de la *feminización del mundo* para participar en la guerra de los sexos.

Ya que, como anticipamos, una consecuencia mayor de la época del No-Todo la constituye la implosión del género, que empuja a la proliferación de nuevas categorías sexuales. Por ejemplo, los distintos sub-conjuntos dentro de la teoría *Queer* -que suelen agruparse en torno de las *sexualidades periféricas*- se distribuyen en una dispersión fenomenal. Si bien se encuentran en torno de la hipótesis que la orientación sexual y la identidad sexual es resultado de una construcción social, existen muchas diferencias entre sus teóricos a partir de -lo que definimos como- sus diferentes modos de gozar. Así se encuentran micro-totalidades del goce donde cada cual reivindica su derecho y su particularidad. Desde esta perspectiva la teoría *Queer* es un producto más de la feminización del mundo, consignando que

*feminización* no quiere decir *atributos femeninos* sino No-Todo, indica que el fundamento del Todo -la excepción- ya no cumple su función y que por ello el conjunto universal masculino-femenino ha estallado en la pluralización del género.

Al respecto existe hoy una nueva forma que introduce una paradoja en la nominación: los *asexuales*. Se trata de aquellos individuos que se auto-convocan en una micro-totalidad clasificatoria que rechazan la primacía del goce sexual. Ellos reclaman su derecho a ser considerados la cuarta orientación -luego de los heterosexuales, los homosexuales y los bisexuales- a partir de no aceptar que sea la condición sexual la que organice sus vidas (La Nación, 2012).

Se verifica hasta qué punto la época del No-Todo es coherente con un nuevo malestar determinado por el empuje de la no-relación sexual: la no-naturalidad de la sexuación se hace evidente no sólo con la ley del matrimonio igualitario y la ley de la identidad de género, sino además a partir del estallido del género producido por las demandas subjetivas de reconocimiento del derecho al goce. Ya que las micro-totalidades no sólo se agrupan en torno del saber sino asimismo lo hacen respecto del goce. Y esto es lo esencial.

Miller en su Curso del 2009 -*Sutilezas Analíticas*- sostiene que la teoría de la libido freudiana cree en la relación sexual, mientras que la teoría de las pulsiones de Lacan parte de la inexistencia de la relación sexual. ¿Cuál es la diferencia? Es que si se parte de que no hay relación sexual no hay un goce que una vez hubo y que está perdido, sino que todos los goces son equivalentes. Pero que tampoco habría un goce que convendría ¿Y entonces que hay? Un goce, un goce, un goce... la singularidad de una forma de vida; es decir, de lo múltiple de las formas de goce, de lo que el goce sexual es uno entre otros.

## La estructura RSI de la feminización del mundo

Siguiendo estos desarrollos se trata -para nosotros- de destacar la estructura de des-totalización por la que se produce el modo particular de agrupamiento. Es con eso con lo que denominamos lo femenino y no -al menos no principalmente- por los usos de los hombres que parodian a los de las mujeres (como en el caso de los metro-sexuales) por ejemplo. Sólo de este modo des-imaginizamos los fenómenos y nos separamos de la sociología al situar el modo en el que se presentan las estructuras inconsistentes que caracterizan al No-Todo.

Cómo se *viste* lo masculino y lo femenino según la época, eso siempre varía como producto del tipo de identificaciones. Es esa variación la que permanece como tal; lo que sucede es que ya no existe la potencia del al-menos-uno que introducía el Uno totalizante (a partir de la excepción, paterna) y extraído ese Uno queda la feminización como efecto de discurso: el conjunto está abierto y por eso las especializaciones intentan reconstruir el Uno de a una: una y una y una y una...

El lado No-Todo indica una relación particular con el vacío, ya que desde ese lado resuena la ausencia de relación sexual. Pasemos a la estructura que la sostiene para desplegar los fenómenos que de allí se desprenden en su articulación: la lógica de la sexuación es la que nos permite leer estos fenómenos como feminización, por corresponder ellos a un efecto de discurso (feminización no se reduce a semblantes femeninos).

Decíamos que, contrariamente a la pluralización de géneros, se trata para nosotros de solo dos posiciones sexuadas: el universal masculino y el No-Todo femenino. El lado izquierdo, lado macho y el derecho, femenino. Lacan comprobó que extraer conclusiones a partir de la fenomenología del género, sobre las anécdotas que

pueblan los divanes analíticos o el debatir acerca de cómo son hombres y mujeres ‘de verdad’ es inconducente; pero -podríamos agregar- tan inútil como necesario para que hombres y mujeres construyan un *storytelling* sobre sus vidas que los organiza: es lo que llamamos *fantasma*, una ficción particular, ya que el fantasma se halla determinado por una fijación de goce muy precisa y que obedece al mal encuentro con el sexo, a partir de la no-relación sexual entre los humanos. Por eso el neologismo *fixión* condensa la amalgama simbólica/imaginaria de la ficción y lo real pulsional que fija el goce al cuerpo, con lo que se construye el concepto de fantasma<sup>3</sup>.

Concluimos en este punto en que no sólo leemos la *feminización del mundo* como la inmixción de atributos considerados femeninos al campo político-cultural, sino que -y especialmente- consideramos la feminización como procesos abiertos en los que se multiplican los espacios (redes virtuales multiplicadas según el nuevo orden narrativo del No-Todo), se diversifican la duración de los tiempos de los encuentros (conexiones, en lugar de relaciones que se producen en Internet).

Precisemos ahora nuestra hipótesis proponiendo que la *feminización del mundo* puede leerse desde los tres registros del nudo:

Fenómenos: promoción de atributos imaginarios.

Caracterización de lo femenino a partir de los fenómenos de intimidad y sensibilidad -más sus desinencias: capacidad de escucha, de comprensión, presencia de emociones, etc. Se privilegia en ellos la riqueza corporal de la sensibilidad a la rigidez del entendimiento.

*Nominación*: inscripción histórico-social de lo femenino.

Acentúa el lugar obtenido por las mujeres en la historia desde el siglo XIX a partir de la inscripción simbólica de los derechos

---

<sup>3</sup> Según lo desarrollado previamente la *rectificación registral del sexo* no es equivalente a la *elección inconsciente del sexo*.

de la mujer: *feminismo de la igualdad de derechos* (denominado también de la *primera Ola*); cuestionamiento de los usos androcéntricos del lenguaje (correlativa promoción de la equivalencia del apellido materno con el paterno, etc.)...

*Escrituras singulares de inconsistencia:*

Efecto mayor de la no-inscripción de lo femenino -como el Uno de lo universal- en lo inconsciente: el No-Todo de la estructura (que determina los fenómenos) produce conjuntos abiertos, inconsistentes, en red; desprendimiento de goce femenino: singularidad real de la posición femenina afectando a Un cuerpo (infinetización, ausencia de excepción, excepcionalidad).

## La globalización y sus goces

Un rasgo de la híper modernidad arroja una -al menos aparente- paradoja que precisamos considerar. Partimos de que la caída del padre -y su coeficiente, la declinación de lo viril- hizo que dejara de actuar el *decir que no*, función eminente consagrada al padre. Con las fórmulas de la sexuación Miller leyó la lógica estructurante de los fenómenos registrados en la época: precisaba que la extracción de la excepción ha sido la causa real del derrumbe del régimen del Todo y el consiguiente pasaje al No-Todo. Este acontecimiento lo llevó a sostener la equivalencia del nuevo orden híper-moderno con el goce femenino.

Pero lo que comprobamos es que la estructura del No-Todo aparece más que nunca -diríamos: de un modo híper-moderno- condensando el goce fálico, articulado ahora con la proliferación de micro-totalidades que intentan remedar la caída del Todo que el Dios-Padre había asegurado por siglos.

La dispersión del género en clasificaciones parece atestiguar esta paradoja: allí donde se esperaba que al No-Todo respondiera el

goce femenino, han comenzado a producirse formaciones bizarras en las que el goce hace *sinthome*.

El goce fálico puede dejar de articularse con el goce sexual -apareamiento de los cuerpos en la cópula- hasta gozar de la inexistencia de las relaciones sexuales (v.gr. proclama de los *asexuales*), pero no por ella deja aquél de existir. Lo que no es seguro es que sea el goce femenino el que tome su lugar (el del goce sexual que muestra su contingencia, es decir su carácter no-necesario)<sup>4</sup>.

Tal vez entonces debamos extraer ahora las conclusiones que del No-Todo parece acumularse más goce fálico, en lugar de la producción de goce femenino (tal como prometían las fórmulas de la sexuación) y ello por más que hablemos de *feminización del mundo...*

## No todo es goce femenino

Por lo antedicho ¿se desprende *necesariamente sólo* el goce femenino de la estructura del No-Todo? Es notorio que existe una variedad de goces contemporáneos que condensan las micro-totalidades (algunas ya referidas) que no parecen prescindir del falo, y a los que no consideraríamos *-strictu sensu-* goce femenino, a pesar de que es evidente que su *locus nascendi* es el No-Todo (Miller, inédito).

La paradoja se intensifica al considerar que es el rechazo de la femineidad lo que afecta al *parlêtre* (hombres y mujeres) de un modo estructural bajo la forma del fantasma fálico (Miller, inédito).

La hipótesis de una densificación de goce fálico no regulado por

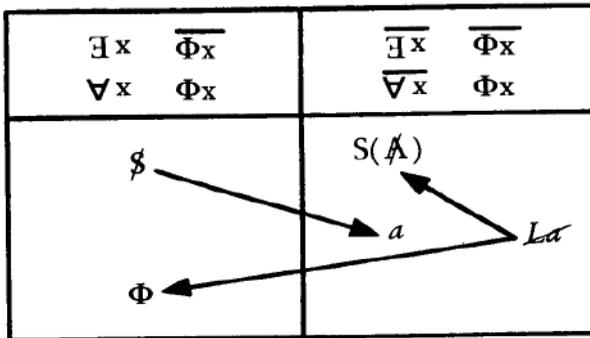
---

<sup>4</sup> A menos que, siguiendo las últimas teorizaciones de Jacques-Alain Miller (en su Curso de la Orientación Lacaniana del año 2011 "El Ser y el Uno"), se generalice el goce femenino.

el Nombre del Padre (lo que sería la causa de las presentaciones bizarras de algunas satisfacciones actuales) debería ser considerada, lo que nos llevaría a concluir que del No-Todo no se desprende *necesariamente sólo* goce femenino.

Partimos de la radical oposición del goce femenino y el goce fálico ya que “sólo el goce femenino se exceptúa del cierre autista del goce” (2013: 211); y la paradoja se intensifica al considerar que es el rechazo de la femineidad lo que afecta al *parlêtre* (hombres y mujeres) de un modo estructural bajo la forma del fantasma fálico (Miller, inédito).

Para considerar esta cuestión haremos un desvío por las fórmulas de la sexuación.



Comprobemos qué se escribe del lado femenino: matemas inconsistentes marcados por una barra o por un vacío:  $\{L\cancel{A}; a; S(\cancel{A})\}$ . Esta dificultad ya la había advertido Sigmund Freud al referirse al deseo femenino en términos de enigma, hecho consonante con su constatación clínica de la inexistencia de un significante en lo inconsciente para representar a lo femenino. Ahora pongamos

atención en la división de las flechas que configura la posición de duplicidad de una mujer respecto del goce:  $LA \{ S(A) / \Phi \}$ . De  $LA$  parten dos flechas: una permanece en el lado femenino, la otra pasa al lado masculino. ¿Pero qué significa esta división de la mujer? Por un lado cifra su relación estructural con el agujero mismo del sexo, con la falta de identidad sexuada, señalando su proximidad al vacío, es decir, su parentesco con la estructura misma del sexo en los seres-hablantes. Por el otro lado indica su relación con el falo, con lo universal que caracteriza a lo masculino.

Una mujer tiene una relación más directa con el vacío -no con la falta, que sitúa siempre el aspecto imaginario- sino con la falla estructural del sexo. Por eso Lacan y Freud esperaban que las mujeres fueran mejores analistas, por esta sensibilidad, por esta relación directa con el vacío que las caracteriza.

Además, la división de una mujer entre el significante de la falta en el Otro y el falo

$LA \{ S(A) / \Phi \}$  evidencia por la vía del escrito algo que se destaca en la experiencia analítica: en la relación con su goce cada mujer es Otra para sí misma. Para una mujer se trata de cómo saber hacer con su relación al agujero estructural del sexo, cómo extraer de allí Otro goce, diferente, suplementario del goce fálico -goce al que también tiene ella acceso al cruzar la línea y pasar del lado macho.

Esta participación del falo le proporciona a una mujer la consistencia (que proviene del límite del conjunto universal), tanto como la posibilidad del cierre del cuerpo femenino, que su organismo cuente como Uno, como *su* cuerpo (que *tenga* un cuerpo y no fragmentos).

He ahí situado un problema mayor de la femineidad: el goce femenino. Por ello, el denominado “enigma femenino”<sup>5</sup> -bromea-

<sup>5</sup> Un analizante aseguró al final de una sesión -y luego de extraer sus conclusiones acerca de sus habituales desencuentros con el Otro sexo- que finalmente él había respondido el enigma de *¿Qué quiere una mujer?*: “¡iiiMás!!!”. Inobjetable.

ba Jacques Lacan- si lo hubiera sería principalmente un enigma para las mismas mujeres. Y es eso lo que la histeria evidencia con exactitud cuando hace existir a la Otra mujer -aunque no logre a menudo atraparla en las escenas de la realidad-, ésta que funciona como ideal inalcanzable (acumulador de envidia) y/o como rival intolerable (acumulador de celos): es su misma división lo que se presenta entre ella misma como una y ella misma como Otra. Notemos al pasar que, lo que psicológicamente se caracterizaría como el pasaje de lo intra-subjetivo a lo intersubjetivo, no es sino la extimidad misma de la posición femenina.

Hemos comprobado de este modo la disolución de nuestra paradoja: las pluralizaciones del goce contemporáneo se distribuyen -mezclándose, yuxtaponiéndose, oponiéndose, pero también aproximándose- según la doble vectorización que indica la posición del *parlêtre* que obedece al discurso No-Todo de la civilización en su doble vectorización: goce femenino / goce fálico. Hemos intentado demostrar que la feminización del mundo obedece a esta vectorización.

## Bibliografía

- (2013). *L@s nuev@s adict@s -la implosión del género en la feminización del mundo*. Buenos Aires: Tres Haches Editores.
- La Nación (2012, 13 de octubre). *Nota de Sebastián A. Ríos, quien ubica cuatro “orientaciones “románticas” dentro de la asexualidad*.
- Miller, J. A. *El inconsciente es político* (pp. 16).
- (inédito). “El Ser y el Uno”. En *Curso de la Orientación Lacaniana 2011, cuarta clase: “el fantasma instituyente del sujeto es fálico”*.

- Miller, J.A. (2013). *La fuga del sentido -Los cursos psicoanalíticos de J.A.Miller* (pp. 211). Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Sinatra, E. (2010). *¿Todo sobre las drogas?* (pp. 34- 55, 70). Buenos Aires: Grama Ediciones.

## La subjetividad hipermoderna

JORGE ASSEF

### La subjetividad de la época

Este sintagma que utiliza Lacan en 1953 tiene un valor interesante porque manifiesta el cruce entre el discurso social y la subjetividad, entre lo colectivo y lo individual, el párrafo es:

Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época. Pues ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico? (Lacan, 1988: 309)

Básicamente diremos que cuando un sujeto construye su historia, privilegia un modo de narración por sobre otros, abrocha en determinado punto un discurso sobre sí mismo, se identifica con determinados modelos desestimando otros. En ese proceso (que no

excluye la contingencia) el sujeto se inscribe en un orden simbólico que excede lo individual y esa es la razón por la que Miller dice:

A nuestra clínica llegan los significantes que el discurso social selecciona para identificar a los sujetos. Y vemos a los sujetos inclinar la cabeza, aceptando los significantes [...] Esto hace depender [...] la clínica de la sociedad. Y la pareja ‘clínica y sociedad’ se nos impone en la medida en que no hacemos de la clínica un término intemporal. (Miller y Laurent, 2005)

Hagamos un salto en la enseñanza de Lacan, del '53 al '68, en aquel momento Lacan construye los cuatro discursos. Lo que Lacan quiere demostrar, y sobre todo si tenemos en cuenta el discurso del amo –que es el que introduce claramente la cuestión– es que el lazo social es significativo, es decir, que el poder pertenece al registro significativo. Por eso cuando Miller se pregunta ¿qué es la sociedad? Concluye: “lo simbólico” (Miller, inédito)

La advertencia de Lacan en 1953 alude exactamente a esto, que en el discurso del amo que organiza el discurso social están los significantes que constituyen las subjetividades de una época, y al psicoanálisis le cabe la responsabilidad de interpretarlos en tanto

Tiene en cuenta a la vez el campo del Otro, el discurso del amo, la política y las identificaciones sociales; las acoge, y al mismo tiempo las cuestiona, por el hecho de que apunta a un estatuto de sujeto anterior a esa captura. el psicoanálisis intenta despejarlo del fading identificatorio. (Miller, 2005: 10)

Aclaremos que cuando hablamos de *campo del otro* hacemos referencia al discurso social, pero esto no quiere decir que el discurso social sea unívoco, es decir que el *campo del otro* no hace Uno, si no que es plural; en segundo lugar, cuando hablamos de identificación a los ideales, a los significantes-amos que el otro ofrece, no queremos decir que esa operación sea exacta y automática, el sujeto debe consentir a ellos, por eso Miller explica: un análisis pone en cuestión, hace tambalearse el consentimiento del sujeto a la identificación.

La responsabilidad, en este caso, apunta a lo que Lacan llama “posición del sujeto”, es decir que, sea cual fuere la voluntad del amo, no hay identificación salvo que haya consentimiento. Entonces, ¿bajo qué coordenadas podemos hablar de subjetividad de la época, si el discurso del otro es plural, y el sujeto puede o no consentir a él? bajo la idea de hegemonía, el vector que organiza esa pluralidad.

Aquí aparece uno de los semiólogos contemporáneos más importantes, Marc Angenot quien habla justamente de *discurso social* ya que se quiere resaltar el poder de ese vector organizador que es la hegemonía, con ello define una posición epistemológica:

[...] implica que por sobre la diversidad de lenguas, de prácticas significantes, creemos posible identificar, en todo estado de sociedad, una resultante sintética, un campo interdiscursivo, de maneras de conocer y de significar lo conocido que es propio de esta sociedad, que sobredetermina la división de los discursos sociales: esto es lo que, desde Antonio Gramsci, llamamos una hegemonía. (Angenot, 1998: 75)

Bien, tenemos una primera aproximación al concepto de *subjetividad de la época*: significantes-amos, identificación, ideales,

todos estos elementos constituyen el hueso de la cuestión pero aún hay que sumarle el goce, ya que como explica Miller:

La pulsión empuja al campo del Otro, que se extiende hasta el campo de la cultura donde se inventan los semblantes, los modos de gozar —entonces— lo que pasa en el campo del Otro incide en las condiciones de goce pulsional. (Miller, 2005: 373)

No desarrollaremos aquí la genealogía del concepto de goce según los diferentes tiempos de la obra de Lacan, concentrémonos 1968, en este momento Lacan explica que como el goce originario, el goce como tal, está perdido, sólo nos queda el **plus de goce**, o el goce como producto, el objeto *a*, con el cual el sujeto dividido intenta taponar su falta en ser, recuperar algo del goce perdido, conseguir la satisfacción de lo que llamamos pulsión. El plus-de-goce es un suplemento, una ganancia de goce que se produce después de la pérdida.

Pensar el objeto *a* como plus-de-goce tiene su incidencia en la amplificación de la lista de objeto *a*, pudiéndose encontrar este suplemento en una enorme variedad de objetos sublimatorios sustitutivos de goce, objetos de la cultura, productos del desarrollo industrial, objetos intercambiables, de consumo, etc. Pero además hay que decir que Lacan advierte y lo enuncia en 1972, que en el lenguaje mismo ya hay goce, por lo tanto sostiene que también se goza hablando. De modo que todo el aparato significante también es, en definitiva, un aparato de goce.

Para ejemplificar cómo el discurso y el goce se articulan en la construcción de la subjetividad, el modo en que esta construcción puede funcionar como un proceso social que enlaza lo individual con lo colectivo, Miller, en *El Otro que no existe y sus comités*

*de ética* (2005), recurre a la historia del uso del opio que hizo el Imperio Británico en oriente durante el siglo XIX.

Se trata del conflicto que surgió con el establecimiento de las Compañías Británica y Holandesa de Indias Orientales, cuando el comercio con China se multiplicó. En ese momento, Gran Bretaña debía pagar con plata, el té, la seda, y la porcelana que le compraba a China y su demanda crecía permanentemente, mientras China no manifestaba ningún interés en las mercancías británicas. Esta situación provocó un gran déficit comercial para la primera potencia marítima del planeta, que encontró como estrategia exportar ilegalmente opio a la China desde la India Británica.

De esta manera, el comercio del opio fue creciendo desde el siglo XVIII al tiempo que el flujo de plata hacia China comenzó a reducirse, finalmente el emperador Yongzheng prohibió la venta y la costumbre de fumar opio en 1829 a causa del gran número de adictos y le escribió incluso una carta a la reina Victoria explicándole la epidemia desatada a partir de la política comercial británica. Los comerciantes británicos fueron expulsados de China y al llegar a Londres se quejaron ante su gobierno, el cual decidió atacar al país oriental con el fin de obligarlo a comprar el opio cultivado en la India Británica. Esta fue la primera guerra del opio, librada entre la Compañía Británica de las Indias Orientales y el Imperio Qing de China entre 1839 y 1842. Las tropas chinas perdieron y al rendirse China se vio obligada a ceder, entre otras cosas, el territorio de Hong Kong.

Miller dirá entonces que este episodio muestra claramente lo que podría ser la dominación por el síntoma, y concluye: “desde el punto de vista del amo, lo mejor es inspirar, difundir, promover un síntoma” (Miller, 2005: 373).

De este modo, el síntoma, tal como lo plantea Miller en este ejemplo, incluye por un lado, el registro de lo real, es decir la satis-

facción de la pulsión, el goce, y por el otro, el registro simbólico, el orden del discurso, los S1 del campo del Otro. Además, Miller no toma un síntoma individual, sino que toma como ejemplo una epidemia, un síntoma generalizado de una comunidad. Lo que demuestra el autor con esto es precisamente cómo el discurso del amo —a saber, el hegemónico— puede promover una práctica social que genera síntomas individuales (adicción a un alucinógeno), y que en su generalización termina convirtiéndose en una modalidad de gozar comunitaria, es decir, constituir una subjetividad en cierto modo *compartida* en un lugar y un tiempo determinado.

El opio en China había sido introducido por los españoles un siglo antes, es decir que en principio su consumo existía ya en ese país, había una especie de disposición a esa costumbre, asentada, a su vez, en hábitos tradicionales de la cultura. Lo que los comerciantes y los ejércitos victorianos hicieron fue facilitar ese consumo, promover este síntoma sistemáticamente y de un modo sostenido en el tiempo provocando una epidemia social.

Este es un ejemplo didáctico que, aunque en cierto sentido elude la complejidad del proceso hegemónico, nos sirve entonces para pensar de qué manera es posible hablar de una *subjetividad de la época*.

## Hipermodernidad

En 1979 Jean François Lyotard publica *La condition postmoderne*, cuyo título era una directa referencia a la obra de Hannah Arendt, *La condición humana* (2005), donde la autora explica cómo los seres humanos crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones que, no obstante su origen humano y su variabilidad, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales.

La posición que toma Lyotard al elegir aquella categoría de Arendt es fundamental, porque de este modo se previene de enmarcar su propuesta en determinismos, o de intentar agotar la cuestión de la posmodernidad en su hipótesis. por el contrario, Lyotard con la categoría de “condición” hace referencia más bien a un marco, cierta sensibilidad que condiciona a los sujetos de una época. El libro de Lyotard se convirtió en un clásico sobre el tema; definía la posmodernidad como

el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos. (Lyotard, 1989: 9)

La crisis que advierte Lyotard se emparenta con lo que Lacan venía anunciando desde uno de sus primeros escritos, *La Familia*: “Nuestra experiencia nos lleva a situar la principal determinación de esa gran neurosis contemporánea en la personalidad del padre, siempre carente de algún modo, ausente, humillado, dividido” (Lacan, 1975: 72).

Aquello que luego llamamos la caída del Padre, o del NP, también es lo que llevó a Miller a proponer como título de uno de sus seminarios *El Otro que no existe*, advirtiendo el rasgo de nuestro tiempo.

Ahora bien, Gilles Lipovetsky, luego de haberse ocupado de desarrollar la idea de posmodernidad popularizándola como *La era del vacío*, considera actualmente que este concepto ya no da cuenta de la realidad de nuestros días, pues servía para describir la década del '80, una década de relativa tranquilidad, en la que lo importante era solo el hedonismo del presente, refiriéndose por supuesto al contexto europeo desde el cual habla.

En esta línea de pensamiento, el autor propone una nueva denominación para nuestra era: le llama hipermodernidad. Además, el autor agrega que esta era se caracteriza por tres factores propios de la modernidad potenciados: el individualismo hedonista; el mercado, que se convirtió en la globalización extrema; y la tecnología, que llegó a límites impensados.

En otro orden de cosas, Lipovetsky explica que otro modo de ver los cambios culturales contemporáneos, es interpretándolos como *una Norteamericanización extrema del mundo*. “El american way of life hoy es nuestro modo de vivir. El consumo, la televisión, los jeans, el pop, el rock, son nuestra vida cotidiana como europeos” (Lipovetsky, 2004).

De este modo, si reunimos lo explicado anteriormente, la referencia a la posmodernidad o a la hipermodernidad no es pensada como un marco de tiempo, sino, volviendo a Arendt, como una *condición, un estilo y un contexto social, político, económico, cultural*.

En este punto, seguimos a Lipovetsky al decir en su libro *Los tiempos hipermodernos*:

Retomé la noción de posmodernidad pero de una manera muy pragmática, no del todo teórica, menos aún filosófica, simplemente como un instrumento que permite marcar una ruptura, un aggiornamento histórico en el funcionamiento de las sociedades modernas. Lyotard definía la posmodernidad por la crisis de los fundamentos y el declive de los grandes sistemas de legitimación. esto es justo por supuesto pero no absolutamente [...] faltaría mostrar que algo se recuperaba, se restituía en las nuevas referencias y modos de vida. (2004: 80)

Podríamos pensar con Lacan que eso que se recupera es el plus-de-goce.

Lipovetsky trata de cernir mejor la categoría que está buscando conceptualizar, a la que explica como una segunda modernidad desregulada y globalizada, sin contrarios, absolutamente moderna y que reposa esencialmente sobre el trío axiomático que constituyó la modernidad misma: el mercado, la eficacia técnica y la primacía del individuo. Sin embargo, esta triada se ha desarrollado de un modo extremo, constituyendo una modernidad *acabada*.

En su análisis, aclara que para pensar el exceso como figura de la hipermodernidad son necesarias tres referencias: Marc Augé, Jean Baudrillard, Paul Virilio.

Básicamente podemos decir de estos tres autores:

Marc Augé, antropólogo famoso por la creación de la categoría *No-lugar*, plantea que el mundo contemporáneo experimenta una fuerte transformación en relación al *tiempo*, específicamente con el aceleramiento de la historia debido a que los hechos apenas ocurridos ya se transforman en historia. Para Augé la época se caracteriza por una superabundancia de acontecimientos, sobre todo a partir de la superabundancia de información disponible y del sobredimensionamiento de sentidos; la novedad es que se experimenta explícita e intensamente la necesidad cotidiana de darle algún sentido a los hechos del presente y del pasado para rescatarlos de la superabundancia de acontecimientos. A partir de aquí, Augé caracteriza nuestro tiempo como *sobremodernidad* a partir principalmente de tres excesos: la superabundancia de acontecimientos, la superabundancia espacial y la individualización de las referencias.

Paul Virilio, arquitecto y filósofo, se dedicó a investigar principalmente el desarrollo de las sociedades urbanas dentro del sistema tecnológico avanzado, donde la velocidad, la información y las

redes juegan un papel preponderante. El aporte de Virilio en este punto es que, un recorrido por las guerras de occidente, permite deducir los alcances que ha tenido el desarrollo de las estrategias bélicas en tanto factor político que generó efectos al conjunto de las actividades sociales. En el caso de la nueva guerra el que gana es el que logra mayor velocidad (cita el ejemplo de la estrategia del ejército inglés usada en la segunda guerra mundial, estrategia denominada *Fleet in being*). Pero Virilio habla de una *hipervelocidad*, una velocidad tal que haga invisibles a los cuerpos, insituables, los cuerpos nunca ocupan un lugar porque su velocidad de desplazamiento supera a su propia materialidad.

Jean Baudrillard estudia el fenómeno de lo que él designa como *hiperrealidad*. Este fenómeno contemporáneo consiste en la saturación del espacio, del conocimiento, de la vida en general, con el fin de suplir cualquier ausencia. Baudrillard caracteriza nuestro tiempo como un momento donde lo real no se borra a favor de lo imaginario, sino a favor de lo más real que lo real: lo hiperreal. Más verdadero que lo verdadero, esto según, el autor, lo que finalmente consigue es una simulación de la realidad.

Entonces a partir de estos tres autores Lipovetsky finalmente anuncia en el año 2004 que “la posmodernidad solo ha sido un estadio de transición, un momento de corta duración, que ya no es el nuestro –y propone una nueva denominación para la época que vivimos– *hipermodernidad*” (Lipovetsky, 2004).

Ahora bien, la tesis que Lipovetsky parte de una pregunta: ¿cuáles son las fuerzas histórico-sociales que nos han traído hasta la hipermodernidad?; explica, con una respuesta que intenta ir más lejos que la tesis de Jean-François Lyotard ya que no ve la clave en las catástrofes de la modernidad, ni en la ruina de las *metanarraciones*, ni en las desilusiones y las decepciones políticas. Para Lipovetsky la clave está en el hecho de que

hubo simultáneamente nuevas pasiones, nuevos sueños, nuevas seducciones que se manifestaban una y otra vez [...] allí está el fenómeno que nos cambió. Con la revolución de la vida cotidiana, los grandes y profundos cambios en las aspiraciones y modos de vida impulsados por el último medio siglo nace nuestro presente sagrado, [...] en el corazón del reordenamiento del régimen del tiempo social: el pasaje del capitalismo de producción a una economía de consumo y de comunicación masiva, el relevo de una sociedad rigurosa y disciplinaria por una ‘sociedad-moda’, para colmo, reestructurada desde el fondo por las técnicas de lo efímero, de la renovación y la seducción permanente. (Lipovetsky, 2004)

Es interesante que el psicoanálisis por su lado también venía advirtiendo que para entender a nuestro tiempo había que dar un paso más allá de lo que se llamó *La caída del Padre/Otro*, en este punto fue Lacan mismo quien dio ese paso, posiblemente adelantado a su propio tiempo anunció el ascenso del objeto al cenit social, o sea el imperio del plus-de-goce.

Aquí se produce un encuentro entre la tesis de Lipovetsky y el psicoanálisis, encuentro que sella Miller cuando enuncia:

Hay una frase de Lacan que [...] señala el ascenso al cenit social del objeto a. [...] esta frase de Lacan señalaba que se ha levantado un nuevo astro en el cielo social, [...] entonces, de golpe me preguntaba si el objeto a no sería, ¿cómo decirlo?, la brújula de la civilización actual. ¿Y por qué no? tratemos de ver allí el principio del discurso hipermoderno de la civilización” (Miller, inédito)

## La subjetividad hipermoderna

Esclarecidas entonces las dos categorías preliminares podemos avanzar sobre la caracterización de lo que llamamos *subjetividad hipermoderna*.

Estamos advertidos que hacer un recorte temporal de una época y enmarcarla en una clasificación específica es siempre un recorte arbitrario de una serie de factores, y reconocemos los límites que estas clasificaciones entrañan, por eso nos apoyamos en el categoría de *condición*, a partir de allí podemos afirmar que nuestra época promueve ciertas *condiciones* (Arendt-Lyotrad), hablamos entonces de una condición hipermoderna que enmarca la vida de los sujetos contemporáneos, promoviendo ciertos síntomas, conductas, modos de sentir y pensar, de gozar, de construir identidades, determinando así lo que llamamos la subjetividad hipermoderna.

Lo que explica Miller, siguiendo a Lacan, es que asistimos a un tiempo en el cual el plus de gozar ha subido al lugar dominante, produciendo un pasaje del Discurso del Amo Antiguo al Discurso Capitalista.

Entonces, mientras el discurso del amo antiguo generaba una pérdida y la división del sujeto, el discurso capitalista a través del imperativo a recuperar siempre un poco más de goce a través del consumo por ejemplo, intenta siempre, recuperar la pérdida y así suturar la división subjetiva. Este movimiento destruye el lazo social, condición del discurso, porque para efectuarse no requiere pasar por el otro y así, produce una desregularización de goce por la falta de barrera entre el sujeto dividido y el objeto *a*. De este modo, el sujeto quedaría bajo la primacía superyoica que empuja gozar cada vez más: es decir.

Podemos pensar que la gran novedad de la hipermodernidad es lograr sustituir lo que Lacan llamó objeto *a* –causa del deseo– por

una ficción renovada de lo que vendrá a colmar la falta en el sujeto. El nuevo amo universal es el del mercado, y ese amo no es un amo regulador de lo simbólico, sino que permite que lo simbólico estalle en múltiples discursos amos; el enjambre, a río revuelto el principal ordenador es el S1 de la ley de mercado, el mundo funciona porque la cadena de consumo no se corta, y el pánico contemporáneo se ordena en torno al pánico por las crisis económicas.

De este modo, el psicoanálisis a través de Jacques-Alain Miller se suma a la definición epocal de Lipovetsky, ya que ambos en su tesis coinciden en que el eje que orienta el discurso social de la época actual es, como anunció Lacan en los años 70, *el ascenso del objeto al cenit social*.

Finalmente podemos mencionar cuatro factores que determinan la condición hipermoderna influyendo directamente en la construcción de subjetividades:

- 1) La pluralización del S1, y la primacía de la ley de mercado como dominante de la discursividad social.
- 2) El ascenso del objeto al cenit, y su consecuente efecto de politoxicomanía generalizada.
- 3) La prevalencia de la imagen, que instala el orden escópico como determinante en la construcción de subjetividades.
- 4) El empuje al goce, que introduce una escalada hiperbólica en la búsqueda de satisfacción, novedosa e intensa, promoviendo la ley del superyó contemporáneo: debes gozar.

Estos cuatro ejes merecen un desarrollo propio en si mismo, cada uno de ellos, pero a grandes rasgos con el recorrido que hemos hecho hasta acá se pueden comprender en su generalidad, queda la puerta abierta para seguir investigando.

## Bibliografía

- Angenot, M. (1998). *Interdiscursividades, de hegemonías y disidencias*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. España: Paidós Iberica.
- Lacan, J. (1988). “Función y campo de la palabra y el lenguaje”. En *Escritos 1* (pp. 227- 310). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- (1975). *La Familia*. Axis. Arg.
- Lipovetsky, G. (2004). *Les temps hypermodernes*. París: Grasset.
- Liotard, J-F. (1989). *La condición posmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- Miller, J-A.; Laurent, E. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (inédito). “Clase del 05/03/2003”. En *Un esfuerzo de poesía*. París.

## Guerra entre los sexos: femicidio

IRENE GREISER

Cuando el nombre del padre ordenaba lo real los partenaires obedecían el mandato paterno y la familia se construía sobre la base de la unión heterosexual. Hoy en día ese mandato está en declive y lo real encuentra nuevos órdenes y desordenes entre los sexos. El matrimonio gay es un nuevo ordenamiento del real sexual, pero el femicidio es otro tipo de manifestación que dista de considerarse como un nuevo ordenamiento, el mismo pone en escena el desorden de lo real.

El lazo entre los sexos se ha convertido en guerra entre los sexos y el femicidio es uno de los nombres del actual malestar.

Ese real sin ley busca la ley. Es sobre ello que me propongo indagar en este trabajo ¿Qué lectura podemos hacer de las nuevas ficciones jurídicas del siglo XXI?

Para el siglo XX existía un real con ley. Ese real era legislado por el nombre del padre como garante de un orden. Y los derechos universales del hombre responden a ese real. Pero el siglo XXI ya no cuenta con un real ordenado por el padre de la tradición.

Hoy las minorías no contempladas por la tradición reclaman ser inscriptas en la ley.

El femicidio se enmarca dentro de la ley de violencia de género y en Argentina aspira a cobrar estatuto de ley.

Los conflictos entre los sexos son presentados a los juzgados. La mujer pensada a través del discurso de género es llevada al punto cenit, y las nuevas ficciones jurídicas testimonian sobre la feminización del mundo: en el terreno de lo jurídico implica que no se legisle para todos por igual. Si lo femenino a partir de Lacan esta fuera de discurso y como no todo de inscribe en la ley, ese fuera de discurso pide una legislación.

En Argentina y enmarcada dentro de la ley de violencia de género, el femicidio es una categoría jurídica que aspira a cobrar estatuto de ley. Más allá de su sanción, y de las controversias que esto genera en el ámbito jurídico, merece una lectura esta respuesta del derecho a una clínica que cada vez se encuentra más judicializada.

Esta ley al proponer una penalidad más severa al homicidio de mujeres que al de hombres, le otorga un lugar superlativo a la mujer, lo cual desde el punto de vista jurídico es redundante en tanto ya estaría contemplado por el código, como agravado por el vínculo. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, lo son a favor de todas las personas, sin distinción de sexo. Pero para el psicoanálisis si hay distinción.

Para Freud la polaridad femenina –masculina se traduce en fálico– castrado y la mujer es situada en relación a la carencia del atributo fálico, pero ni la maternidad como compensación, ni la envidia del pene dan respuesta a la pregunta ¿Qué desea una mujer?

Lacan con las fórmulas de la sexuación intenta alojar a lo femenino, en una lógica en la cual sitúa Otro Goce que escapa a la regulación fálica. Esa partición obedece a dos modalidades de goce en relación al falo. La modalidad masculina se ubica dentro de una

lógica que al contar con la excepción que objeta el universal fálico, cuenta con uno que dice que no y esa objeción hace posible un goce regulado, y el armado de un todo. Pero la partición femenina, al no contar con la excepción, es decir, que no exista Uno que diga que no, conlleva a que la mujer se inscriba bajo la modalidad del no-toda en el régimen fálico. De ese modo la mujer misma no niega el régimen fálico, sino que niega el universal. Es como no-toda que ella se inscribe en la norma fálica.

Las formulas de la sexuación atañen no sólo a la posición sexuada de un sujeto: también desde allí podemos hacer una lectura del lazo social.

Frente al empuje contemporáneo a lo único y al todo, planteado por la ciencia, los fundamentalismos y también por la ideología de la evaluación, la posición femenina al negar el universal se emparenta con la posición analítica. Las respuestas por el lado del no-todo hacen a una posición ética del psicoanálisis que se sitúa como reverso al empuje a lo único y al todo.

En la actualidad ni hombres ni mujeres cuentan con ese uno que haga de modelo de la función y el mentado dicho de la feminización del mundo esta en relación a ese declive, ni hombres ni mujeres cuentan con uno que diga que no y eso trae aparejado modificaciones en los lazos entre los sexos .

Jean Claude Milner, en *Lacan el judío* (2012) ubica a la posición del judío como quien trae la peste justamente porque objeta el todo. Desde esa perspectiva la mujer comparte la misma posición con el judío y el analista, en tanto niegan el todo y el universal. De allí en mas tanto el judío como la mujer, como el psicoanálisis mismo, pueden ser tratados como una peste. El mismo autor en su libro *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática* (2007), niega a plantear la cuestión judía como un problema. Su planteo al respecto se asienta en diferenciar la cuestión del problema, en

tanto un problema requiere una solución, y una solución para que sea verdadera debe ser la solución final: fórmula que llevo al exterminio del judío.

Considero que los desarrollos de Milner nos abren la puerta para pensar los temas de segregación y el tratamiento de lo Otro, ya sea el Otro judío o mujer. Si del lado femenino de las formulas el no existe uno que diga que no, es interpretado como ninguno, entonces tenemos un tratamiento que es el exterminio: cámara de gas y mujeres quemadas, son el tratamiento para aquellos que niegan el todo.

Hay un exilio entre los sexos que es fundante para el psicoanálisis, ese exilio es leído por Lacan como la no relación sexual y cada época ha dado diferentes tratamientos a lo femenino.

Lo femenino a través de las épocas ha estado en el cenit de diferentes formas: el amor cortes, las musas inspiradoras, el encierro de las locas, o la quema de las brujas. Hay otras modalidades de rechazar lo femenino, la misoginia o la ética del soltero.

En la actualidad, en Argentina hay una epidemia *la quema de mujeres*. Un tratamiento de lo femenino que implica su rechazo.

En la época del amor cortes, la cortesía hacia la dama también daba cuenta de un ascenso al cenit de lo femenino pero la dama era abordada a través de la poesía: la poesía suplía el encuentro con el cuerpo de la mujer. Pero la época actual no es la del *amor cortés*, lo cortés mutó por los cortes o la quema de los cuerpos. Estamos en una época de amores trágicos, amores perros. Adolescentes que se cortan el cuerpo, se clavan cuchillos por amor, chicas que se cortan la cara porque una miro el novio de la otra.

¿Por qué el exilio de los sexos que es de estructura hoy toma la forma del exterminio del Otro, habida cuenta que el Otro sexo es lo femenino radicalmente Otro?

Desde la ley de violencia de género y los medios periodísticos las mujeres son tomadas como víctimas. Pero la partición víctima-victimario no es una partición congruente con el discurso analítico.

Para el discurso analítico la problemática se plantea entonces no tanto como violencia de género entre víctimas-victimarios sino como se aloja la peste femenina: ese Otro sexo, el femenino que es una alteridad tanto para los hombres como para las mujeres.

### Ellas: víctimas/violentas

En *El Otro sexo y clínica de la posición femenina*, Miller (2007) plantea una clínica para la posición femenina. A partir de ello deduce algunos puntos de interés para pensar cuestiones del derecho. Es desde la posición del no tener, de estar en menos que la mujer reivindica el tener, y plantea buscar en esa posición el origen de la justicia distributiva, en la medida en que la posición femenina se relaciona con la verdad y la injusticia.

La maternidad es la vía por excelencia a través de la cual la mujer reivindica su posición de no tener, y el hijo pasa a ser uno de sus bienes suplementarios, y esa perspectiva forma parte de la patología femenina. La clínica de la posición femenina supone dos soluciones para la mujer, una por la vía del tener, que consiste en poner al niño como tapón, y otra por la del ser, que supone hacerse un ser a partir de la nada. Esta última es caracterizada por Miller como una clínica de la inconsistencia, de la falta de identidad y del descontrol.

El personaje de Medea contemporáneo, se hace presente en una clínica en la cual proliferan las venganzas femeninas amparadas en la ley de violencia de género. Son las víctimas violentas, no sólo con los hombres sino con cualquiera que intente cuestionar su causa.

Mujeres que ejercen su violencia y el deseo de destruir al hombre que las dejó de amar o se fue con otra.

## Ellos: hombres golpeadores

Si bien es cierto que hay mujeres que son víctimas violentas, no se puede negar la evidencia de la existencia de hombres golpeadores. Se torna necesario indagar que pasa con la virilidad, leída a la luz del declive del padre.

Para Freud, la virilidad debía de estar amenazada, y es de ese modo que el atributo fálico entra en ejercicio, la amenaza de castración es condición del advenimiento viril.

Miller en su texto *Buenos días sabiduría* (1996), hace referencia a ese declive y afirma que el mismo va acompañado de un declive en la virilidad.

En el *Seminario 22 RSI* (inédito), Lacan reformula la función del padre, la misma ya no está planteada en relación a la filiación como agente de la castración y la ley universal sino que el padre es situado en relación a la mujer. De este modo su función ya no es legislar sino hacer una trasmisión, debe de dar una versión de cómo aloja lo femenino, de ese modo el padre deviene modelo no de la excepción sino de encarnar una función particularizada y viril.

Hoy en día ese padre ha dimitido de esa función. Los padres en el lugar del goce tienen a la droga o el alcohol, y esos síntomas dan cuenta del declive de la virilidad y el rechazo de lo femenino. Hay una clínica de pasajes al acto en los hijos que son respuesta no al abandono o a la falta de amor del padre sino al tratamiento que ese padre hace de la mujer.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Delito y Trasgresión, relato un caso de parricidio que da cuenta de un pasaje al acto como respuesta a un padre violento y alcohólico.

El hombre violento, golpeador, el hombre que no puede hablar con ella ni alojarla es una modalidad del macho, que al no contar con una excepción que amenace su potencia fálica se ve arrastrado a un goce en el cual esa potencia aparece ilimitada.

En la Argentina tenemos, el caso del odontólogo Barreda que mato a su mujer, sus hijas y a su suegra. Sin entrar en el caso me interesa señalar el uso que se ha hecho de Barreda, se convirtió en el ídolo de los hombres y la fuente de inspiración de músicos que le han dedicado sus canciones, programas televisivos, incluso se ha escrito un libro también. A falta de un padre modelo, Barreda se convirtió en hombre modelo. ¿Qué ocurre con la virilidad que quienes matan o queman a las mujeres se convierten en modelos?

La segregación, la misoginia, apartar a las mujeres de ciertos lugares reservados para los hombres, los manuales de cómo tratarlas, incluso los dictados de la moda son una cuestión, son tratamientos discursivos de aquello de lo femenino que esta por fuera del discurso. Una cosa son las formas discursivas y la segregación intrínseca a todo discurso, otra es el tratamiento forclusivo que se ubica por fuera del discurso. Decir de ellas son todas unas putas, son todas locas del todo o del no-todo, son hechos de dichos, desde ya que pueden ser ofensivos; pero la cámara de gas y el femicidio no es un hecho de dicho, es el pasaje al acto criminal.

La ética del soltero, la misoginia, la homosexualidad, pueden contemplarse como una posición ética, pero el femicidio no responde a una ética sino al exterminio de lo Otro en tanto alteridad radical. El psicoanálisis no promete un nido de rosas con ella, pero su ética nunca estará del lado del exterminio, sino orientada a que cada quien, a su modo aloje ese toque de distinción femenino.

## Bibliografía

- Brodsky, G. “Síntoma y sexuación”. En *Del Edipo a la sexuación*. Buenos Aires: Paidós.
- . Artificios del padre. En *El congreso paso a paso. V Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis*. Roma.
- Freud, S. (1990). “El sepultamiento del complejo de Edipo”. En *Obras Completas, Tomo 19* (pp. 177- 187). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1990). “La organización genital Infantil”. En *Obras Completas, Tomo 19* (pp. 141- 149). Buenos Aires: Amorrortu.
- Greiser, I. (2008). *Delito y Tránsito*. Buenos Aires: Grama.
- (2012). *Psicoanálisis sin Diván*, Buenos Aires, Paidós .
- Lacan, J. “Introducción teórica de las funciones del psicoanálisis en criminología”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2006). *El Seminario, Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- (inédito). *El seminario 22: RSI*.
- Laurent, E. (inédito). “El sujeto de la ciencia y la distinción femenina”. En *Conferencia dictada en las jornadas Anuales de la EOL, diciembre de 2012*.
- Milner, J. C. (1996). “Buenos Días Sabiduría”. En *Colofón* (14), 34-41. Madrid: Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas de la Orientación Lacaniana.
- (2001). “Teoría del Capricho”. En *Enlaces* 3 (6). Buenos Aires: Grama Ediciones.
- (2007). *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Buenos Aires: Manantial.
- (2007). *Introducción a la clínica lacaniana*. Barcelona: RBA.
- (2012). “Lacan el judío”. En *Virtualia* (24). *Revista digital de la escuela de orientación lacaniana*. En línea: <virtualia.eol.org.ar/024/Editorial.pdf>. Consultado el 10 de julio de 2013.
- (2012) “Lo real en el siglo XXI”. En *Lacaniana* 9 (13), 87-95. Buenos Aires: EOL.
- Ons, S. (2009). *Violencia/s*. Buenos Aires: Paidós.

## Filicidio

BELÉN ZUBILLAGA

El filicidio no es algo actual, por más que lo escuchemos junto a otros nombres de la época: feminicidio, violencia de género, entre otros. Son nombres, significantes en términos del psicoanálisis. Esta es una época que necesita rotular todo, etiquetar, clasificar: si mueren mujeres por enfrentarse con hombres eso se convierte inmediatamente en *feminicidios*, borrándose todo lo que de singular hay en cada una de esas muertes, y de esos crímenes, no sin además condenar de modos feministas a los hombres.

La necesidad de clasificar la pienso como contraparte del estilo de vida vertiginoso, de empuje al consumo, de estimulación visual permanente, de flashes de ofertas desmedidas, de lo más irrefrenable del goce. Frente a ello, el etiquetar detiene, frena, claro que de modo fallido. Rotular al igual que la ciencia permite preparar respuestas, medicamentos, terapias, y soluciones, solo con aplicar las reglas de marketing a la salud. Los medios de comunicación hacen su apuesta al imitar dicho estilo para no perder el tiempo, tan valioso por estos días, y poder pasar rápidamente a otra cosa.

Etiquetas: filicidas, feminicidas, suicidas, pedófilos, toxicómanos, bulímicos... es parte de lo mismo, agrupar borrando así las diferencias y lo que es peor: generar demanda e identificaciones. El resultado se encuentra a la vista, ya que empiezan a aparecer más y más casos.

En términos legales el filicidio lo ubicamos como un homicidio, es decir el crimen de quitarle la vida a otro, en este caso el de un hijo. El de reciente repercusión mediática de la madre que ahogó a su hijo para castigar al ex marido, es el que puso este tema sobre el tapete. No sabemos demasiado del lugar de ese hijo para esa madre, digo porque haré mención a una referencia de Lacan que no necesariamente alude a dicho caso, pero este caso nos permite desnaturalizar algunas cuestiones como las del instinto materno y el supuesto amor que toda madre tiene por un hijo. Esto de ninguna manera es así.

No solo no hay lazo natural entre madre-hijo sino que además existe para el psicoanálisis el deseo mortífero de la madre. Un hijo para una madre puede ser una porquería que se tira a la basura, como lo muestran tantos casos de repercusión mediática; niños que son encontrados por perros o entre los desechos. De hecho muchos países europeos (Alemania, Austria, Suiza) cuentan con depósitos, buzones para bebés, llamados Baby Box. Allí quien ha dado a luz un niño, y no desea conservarlo, tiene donde dejarlo para evitar su muerte. Son cunas inteligentes con calefacción y alarma, y que avisa a las autoridades cuando ingresa un cuerpo así acude el equipo médico. Es como un cajero automático pero para bebés. Se llaman babyweige y fueron creados para evitar la muerte de recién nacidos por congelamiento y de ese modo reducen a su vez la tasa de aborto. El Estado y sus ofertas... Aunque es difícil hacer una apreciación sobre el tema y por más atroz que nos resulte ¿no es una solución al abandono descuidado y mortal?; ¿pero semejante oferta a su vez no genera también demanda?

Un hijo puede ser entonces una cosa a tirar como basura o ser nada. Conviene decir a esta altura que para que un bebé se convierta en hijo hace falta mucho más que darlo a luz. Libidinizarlo en principio.

Otro caso mediático es el de Romina Tejerina, liberada recientemente, que queda embarazada producto de una violación. Esconde su embarazo con fajas y laxantes y a los siete meses da a luz a un hijo a quien, luego de poner en una caja, apuñala veintiún veces matándolo. El tema del aborto emerge inmediatamente pero ¿el modo de concepción puede justificar su eliminación?

Dichos casos nos permiten afirmar nuevamente que no hay relación natural entre una madre y un hijo. No solo por estas dos cuestiones, el crimen y el abandono, sino también porque lo demuestran otros fenómenos actuales, como la inseminación artificial post-mortem y el alquiler de vientre. Por medio de dichos recursos alguien puede sentirse madre de un bebé que está en el vientre de otra, y una mujer puede no sentir el bebé que tiene en su vientre como su hijo sino ser parte de un *trabajo de alquiler*. Por otro lado un hombre, o transexual, pueden sentirse y hacerse madres. Es decir que se puede ser madre más allá de lo posible, más allá del amor, más allá del futuro padre. Algo de lo imposible se hace posible debido al avance de la ciencia, obligándonos a los analistas a encontrarnos a la altura de la circunstancias y dar respuestas a ello. Por ejemplo frente a estos niños que advienen, más que al lugar de falo, al de objeto a. Casos donde se juega, más que el deseo de hijo, un querer gozar al estilo de como se goza un auto o un blackberry.

Volviendo al tema del que partimos, el felicidio, Lacan nos aporta varias líneas para abordarlo, por ejemplo aquellas conceptualizaciones referidas al pasaje al acto.

En el caso Aimeé—una erotómana que ataca a una actriz— el acto se ubica en relación al matar a su enemigo interior. Se mata a ella

misma matando su ideal exteriorizado. Aquí puntualmente, en esa actriz, a su hermana. Lo piensa como un pasaje al acto –término psiquiátrico que introduce la criminología– que permite liberarse de un goce invasor, denominado *kakon* –del griego *mal*–.

Así se libera del *kakon*, de su mal interior. El pasaje al acto implica un antes y un después en la vida de un sujeto, cierta discontinuidad. Todo acto tiene algo de suicidio ya que el sujeto después de un acto ya no es el mismo sujeto.

Lacan llama acto a aquello que apunta al corazón del ser: el goce. En el pasaje al acto señala que se abandonan los equívocos del pensamiento. Habría un movimiento de la palabra por el acto. El acto sustrae al sujeto de toda dialéctica del reconocimiento, crea una situación sin salida respecto del Otro, apunta a lo definitivo. En todo acto hay un NO respecto al Otro. No hay escena ni espectador y el sujeto está eventualmente muerto –a diferencia con el acting out–.

En él, dirá, se produce la mutación subjetiva. Miller por otro lado sostiene que el pasaje al acto no se puede ni impedir ni analizar. Y del acto suicida en particular que hay algo en el sujeto susceptible de no trabajar para su bien, susceptible de no trabajar para lo útil, sino que trabaja para la destrucción.

El filicidio puntualmente del que habla el psicoanálisis lacaniano es el de Medea, la tragedia griega de Eurípides. Lacan la menciona para referirse a lo que es una verdadera mujer.

En el apartado “Nota paso a paso” del *Seminario 23*, Miller, nos dice que una verdadera mujer es “... la que se define por no ser una madre [...] Ella es Medea” (2006: 195- 196). Entonces atañe a la femineidad más que a la maternidad.

Lacan nos dice La mujer no existe, lo que hay son verdaderas mujeres. ¿Qué sería? Que lo verdadero en una mujer se mide por su distancia subjetiva de la posición de la madre. Ya que ser la

madre de sus hijos, de un hombre es hacerse existir como La, *La madre*, sería como *La mujer* en tanto que tiene. Verdadera mujer solo puede decirse en una ocasión, una mujer no puede mantenerse en ese lugar. Solo puede decirse como *tyche*, en un grito sea de sorpresa o de horror. Quizás solo cuando se percibe que se toca, se hace ver que la madre no ha aplastado en ella el agujero. Es algo que se articula al sacrificio de los bienes, de todo tener, cuando ha consentido con la modalidad propia de su castración.

El ejemplo que da Lacan entonces es el de Medea, conocido en estos días más por el Síndrome de Medea. Ella había hecho todo por su hombre: Jasón. Traicionó a su padre, a su país, había convencido a las hijas de Pelias de matarlo, luego de lo cual vive en el exilio junto a su marido y sus hijos. Eurípides dice explícitamente que ella trataba de consentir en todo a Jasón, sin ningún disentiimiento. Era la esposa y madre perfecta. Un poco criminal y un poco bruja dice Miller pero como madre y esposa, perfecta. Pero viene Jasón y le anuncia que quiere casarse con otra, con la hija de Creón. Medea dice: “es un ultraje”, Miller lo enuncia como un momento de depresión. Dirá Medea que ha perdido las ganas de vivir “... de cuantos seres tienen alma y pensamiento, somos las mujeres los más desdichados” (Miller, 2000: 92).

Jasón le dice palabras bonitas, le promete hacerse cargo de sus hijos, ella rechaza todo porque ya el tener no tiene ningún valor si le falta ese hombre.

Miller dice que no es que ella mata al infiel que sería lo más sencillo sino que mata lo que él tiene de más precioso, es decir su nueva esposa y sus propios hijos. Eurípides muestra bien como Medea amaba a sus hijos, habla con encanto de lo que son, lo que esperaba de ellos sin embargo los asesina, es por eso que la mujer supera a la madre. Sale así de su depresión con ese acto. Ella está toda en ese acto; dice Miller que sale decididamente del registro

del significante (2000: 92). Sería el sacrificio de lo que tiene de más precioso para abrir en el hombre el agujero que no se podrá colmar.

En el crimen del country –acontecido por estos días– ella confiesa frente que lo hizo *para cagar al padre*. Ahogó a su hijo para vengarse de su marido a quien le dedica grafitis como: psicópata, manipulador, mentiroso. Una verdadera mujer explora una zona desconocida, traspasa los límites. Medea nos da el ejemplo de lo que tiene de extraviado una verdadera mujer, porque explora una región sin marcas, sin fronteras. Logra hacer del menos su propia arma, lo hace solo por un hombre. Lacan en un momento arriesga “... pobres hombres que no reconocen en sus esposas a las Medeas” (Miller, 2000: 94).

Por otro lado el hombre lacaniano es un hombre miedoso dice Miller, un hombre que por cuidar su tener, dado que tiene algo que perder, está condenado a la cautela, esta embarazado por el tener. Huye de las mujeres, para huir del agujero. Protege su pequeño tener. El hombre tiene el obstáculo de gozar del cuerpo de una mujer, porque goza de su órgano.

Sabemos por Lacan, que no hay solución para la mujer del lado del tener. En esa vertiente siempre resultan falsas e inauténticas. Así como Miller distingue a la mujer fálica, que es la que tiene, la mujer con postizo, de la que se constituye del lado de ser el falo. Esta última asume su falta de tener. Logra ser el falo, a diferencia de la otra que esconde su falta de tener, que hace la ostentación de ser la propietaria a quien nada ni nadie le falta, que además denuncia al hombre como castrado. Es decir que sostiene la distancia necesaria para hacer creer que el postizo es verdadero. Una mujer verdadera, en cambio, muestra que el tener es ridículo, por eso es la ruina del hombre este tipo de mujer.

En su alocución *Televisión* (2012) Lacan afirma algo más contundente: “no hay límites a las concesiones que cada una hace para

un hombre: de su cuerpo, de su alma, de sus bienes”. La trama de Medea sin dudas nos plantea un abismo de horror y angustia poniéndonos en presencia de una madre que comete una acción filicida cuando la cultura enaltece el amor materno. Se supone que la madre debe estar dispuesta a soportar cualquier cosa por sus hijos, no por su hombre. La que los destruye reniega de su propia *naturaleza*. Valoración legítima, ciertamente, si consideramos cuánto sacrificio y tiempo de su vida, cuánto don de su deseo debe operar para que su hijo puede criarse. Sin embargo Lacan demuestra con el acto de Medea –dividida entre madre o mujer– su elección de la mujer en desprecio de la madre, aquella que privilegiaría el tener sus hijos como bien máspreciado.

Subrayo una frase de Medea:

Los mataré con mi mano porque les he dado el ser [...] No temblará mi mano. ¡Ah! ¡No hagas eso, corazón mío! ¡Deja a tus hijos, miserable! ¡Perdónalos! Allá te servirán de alegría, si viven. No, ¡por los vengadores subterráneos del Hades! Jamás dejaré mis hijos a mis enemigos para que los ultrajen. Es absolutamente necesario que mueran. Y puesto que es preciso, los mataré yo, que los he parido. Así está decidido y así se hará [...] Una mujer suele estar llena de temor y es cobarde, para contemplar la lucha y el hierro, pero cuando ve lesionados los derechos de su lecho, no hay otra mente más asesina. (Eurípides)

## Bibliografía

- Lacan, J. (1985). “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”. En *Escritos 2* (pp. 704- 715). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2006). *El Seminario, Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- (2007). *El Seminario, Libro 3: Las Psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- (2007). *El Seminario, Libro 10: La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012). “Televisión”. En *Otros Escritos* (pp. 535- 572). Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2002). *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós.

---

¿AMORES?

---

## ¿De qué hablamos cuando hablamos de amor? Exiliados y principiantes<sup>1</sup>

PABLO RUSSO

Con el agradecimiento por la invitación les propongo comenzar por la pregunta bajo la cual me propusieron que esté hoy aquí para balbucear sobre temas que no domino. Y, además de ser una cita o referencia, no es una pregunta para nada sencilla. ¿De qué hablamos cuando hablamos de amor? Se trata de un interrogante que la humanidad se plantea incesantemente desde *El Banquete* platónico. Y, si bien y para cierto alivio no apunta a la esencia o definición en sí misma del amor sino que retorna sobre las palabras, nuestras posibles y siempre impotentes palabras sobre el asunto, el interrogante no ha encontrado aún hoy una única o la buena respuesta. Deberían haber invitado a un poeta o a una mujer enamorada que estén dispuestos a hablar de ello; trataré de ser valiente.

Voy a permitirme entonces, ante la ausencia de una respuesta y menos aún general o universal, proponerles otro título que, como

---

<sup>1</sup> Presentación por invitación de la Cátedra Libre Jacques Lacan, en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata, el 25 de septiembre de 2012.

primer intento de respuesta, no es por ahora más que una especie de enigma cuya explicación aún no es evidente. Titularía lo que vengo a decirles: *Exiliados y principiantes* –y hay también aquí una cita o referencia, incluso hermana melliza de su pregunta–. ¿De qué hablamos –aún sabiendo que sólo podríamos hacerlo desde la ignorancia– cuando hablamos de amor? De irremediables exiliados y de eternos principiantes. Trataré de justificar y sostener este segundo título y primera respuesta, de la mano de Raymond Carver, para pensar y poder decir algo sobre el amor; para poder hablar sin desconocer absolutamente lo que se dice cuando se habla... del amor. Quizá, más bien, debería decir, para ser más preciso sobre mi abordaje: para introducir algunas ideas acerca de lo que Carver le puede enseñar al psicoanálisis sobre de qué se habla cuando se habla del amor.

## Experiencias fugitivas

Jacques-Alain Miller, tomando al Lacan de los primeros capítulos de *El Seminario* sobre *La angustia*, propone que hay en dicho seminario un “elogio de la ficción literaria”, incluso que –siguiendo a Freud– Lacan “agradece a la ficción literaria y la tiene como guía, por *dar estabilidad a las experiencias fugitivas*”, proveyéndole –a Lacan– de “una especie de punto ideal” (Miller, 2007: 19). ¿Qué nos dice y por qué servirnos de esta referencia?

Podemos pensar que a dichas experiencias, de lo siniestro o del amor (en ocasiones pueden coincidir), de la angustia –y todo verdadero encuentro amoroso produce y conserva un centro de angustia–, es decir, experiencias subjetivas de lo real a las que Lacan define como “demasiado fugitivas”, la ficción –y no sólo desde la dimensión de las fantasías o del fantasma– les puede aportar un amarre o una mejor (de)mostración.

¿Cómo la ficción podría servir para cernir, mostrar o demostrar un real?, es una de las principales preguntas del psicoanálisis. Y quiero retomar ahora mi agradecimiento a la Cátedra Libre Jacques Lacan, a Christian Ríos quien me formuló la invitación e hizo de anfitrión, a Inés Desuk que me acompaña y a ustedes que han concurrido, por darme la oportunidad, incluso conducirme a renovar mis experiencias fugitivas –o lo que podré balbucear sobre ellas– no sólo con el amor o frente al desafío de hablar de amor, sino y muy especialmente con la maravillosa y desoladora, angustiantemente lúcida –iluminante como un rayo y fulminante– experiencia de leer a Raymond Carver.

Para colmo de zozobras, uno de los protagonistas masculinos de las dos parejas que conversan sobre las experiencias amorosas en el cuento que da título a la primigenia y también –aunque diverso– a la nueva o más reciente edición del libro de Carver, Herb –precisamente aquel que coincidiría con la generación de Carver–, cuando se dispone a contar una de las historias dentro del relato y de la fugaz escena, ya –y como casi todas las criaturas de Carver– un poco bastante alcoholizado, les advierte a su mujer y a la joven pareja de invitados –y por su intermedio nos advierte Carver–: “Pero deberían hacer que nos avergonzáramos cuando hablamos como si supiéramos de lo que hablamos cuando hablamos de amor” (Carver, 2010: 272). Luego cuenta la historia desgraciada de una pareja de ancianos, para demostrar... no se sabe muy bien qué, tal vez simplemente para avergonzar... es decir, avergonzarse –Herb–, avergonzar a los otros que lo escuchan, y avergonzarnos –Carver.

De esto ya podemos extraer que el amor es una experiencia subjetiva –podríamos decir– inefable. Es decir, no disponemos, al usar el lenguaje, de un sentido o de una verdad para lograr saber exactamente de qué hablamos cuando hablamos de amor. Y, por lo tanto, si lo hiciéramos como si supiéramos –como si dispusiéramos

de ese sentido o de esa verdad—, nos dicen Herb y Carver, más bien, ¡deberíamos avergonzarnos!

Incluso al comienzo del debate entre los cuatro personajes sobre la historia de amor loco de Terri —mujer de Herb— con su ex —Carl—, Laura —mujer del narrador que nos relata la velada, Nick—, al ser interrogada sobre si esa historia trágica de amor a muerte le parece que se trata de amor, responde: “¿quién puede juzgar la situación de los demás?”.

Me ha dado la impresión que, de lo que hemos comenzado a decir, para todos pero especialmente para los psicoanalistas, se pueden extraer al menos dos —digamos— advertencias, incluso clínicas: no creer saber —menos aún mediante las palabras— qué es el amor, y no juzgar el modo —siempre pulsional, sintomático— que puede tener el otro de vivir... por ejemplo o en especial el amor.

Bien, debo ahora advertirles que a mi vez trataré de no hablar de Carver tal y como podrían leer por doquier o como ya se ha hecho mucho, sino que trataré —no sin osadía— de proponerles mi versión.

¿Ustedes creerían que, ante estas iniciales advertencias, nos tranquilizaríamos si justo en este momento repentinamente entraran por la puerta algunos caballos —más específicamente blancos—? Por mi parte o desde mi versión, debo decirles que creo que sí. Si bien esa imagen recurrente en los relatos de Carver —como en el inolvidable “Caballos en la niebla”, justamente contando el momento de una separación amorosa— podría tildarse de loca o unívoca, probablemente mi versión también. Versión que acepta también con beneplácito, en lo que intento transmitirles, por ejemplo las imágenes de los cuadros de Edward Hooper. No sólo a mi modo de ver muy ligado por ciertos rasgos a la estética de Carver, sino que uno de ellos ilustra la portada de *¿Quieres hacer el favor de callarte, por favor?* Para quienes no conocen a Hooper, de un modo muy rápido y somero, sus imágenes consisten sobre

todo en espacios urbanos –cualquier calle, esquina o sobre todo cualquier bar– no sólo muy norteamericanos de cierta época sino en general y subrayadamente vacíos, algún hombre o alguna mujer solos o separados o distantes, en un día o más bien una noche y más bien cualesquiera, y en un tiempo o una escena en los que nada parece suceder...

### Una y otra vez... una ardua tarea

Supongo que conocerán algo de lo que podríamos llamar los *acontecimientos*. Así como con los cuentos inéditos reunidos bajo el título *Si me necesitas, llámame*, la edición de 2009 –traducida en 2010 como *Principiantes*– que tendremos hoy como motor, fue dirigida por Tess Gallagher, viuda de Carver y a quien éste dedica su libro *Tres rosas amarillas*. Lo que en 1981 se publicó como *¿De qué hablamos cuando hablamos de amor?* dio lugar al descubrimiento tardío –origen también de muchos debates en los círculos literarios; todo esto ya sin Carver– de que los cuentos habían sido manipulados y modificados por el editor, Gordon Lish, imprimiéndoles sutilmente o no tanto su estilo y suplantándolo al de Carver, al que hemos recuperado en estas últimas ediciones –y hay que decir que Carver es aquí aún mejor que en las anteriores, que eran ya muy logradas–. Esta reedición o segunda versión, ahora como *Principiantes*, cuenta como quizás sexto o séptimo libro de relatos, una obra que se podría adjetivar de breve pues Carver no sólo escribió cuentos y murió muy joven sino que le era bastante arduo y difícil escribir (lo cual también puede resultar tranquilizador).

Christian Ríos asegura que está literalmente dicho así por Carver/Lish en la primera edición (que no pude reencontrar ni volver a conseguir) para descubrir mi plagio (pues de joven he leído aquella

con ardor) o, al menos, mi ausencia de originalidad, pero a mí se me ocurrió con la relectura actual de *Principiantes*, y del cuento que da título al libro, donde no lo encuentro tan explícito o literal –si no recuerdo mal en palabras de Herb, dándole crédito a mi anfitrión–, que me obligó también a una relectura –de maravilla renovada, placentera y angustiante– de Carver. En verdad podría decirse que está en casi todos sus cuentos/relatos, y seguramente mi colega tenga razón y esté allí claramente e incluso lo haya subrayado al preparar mi ponencia y he decidido inconscientemente olvidarlo para pretender haber tenido una idea novedosa para ofrecerles. La *revelación* que se me impuso es que en este cambio de título de una edición a otra había una primera hipótesis o especie de respuesta a la enorme pregunta que nos convoca. Es decir, ¿de qué hablamos cuando hablamos de amor?, de principiantes –o de que, al hacerlo, somos siempre y no más que principiantes–.

Me tentaba subrayarlo pues me venía como anillo al dedo para enfatizar que en el amor, y por más experiencia que tengamos o experiencias que hayamos tenido, y más aún cuando pretendemos servirnos del lenguaje para intentar fijar o asir algo, alguna respuesta general (aunque lograr arribar a alguna singular, aunque sea provisoria, tampoco es nada fácil ni habitual), que en el amor o cuando hablamos de eso somos todos principiantes; estamos todos siempre en ascuas y recomenzando entonces una y otra vez.

Hay que agregar que Carver suele contarnos más bien historias de desamor o rupturas o finales por lo menos desafortunados de un amor o un matrimonio. Es una de las causas de que pueda resultar duro leerlo pero me parece que ha sido un camino que encontró y eligió Carver para enseñarnos eso. Que hombres y mujeres no saben –y cada uno a su modo– cómo hacer y decir bien o logradamente con el amor.

Pero con esto no hay nada que hacer o, como decía Lacan en

su Seminario 21, no hay mediación posible para lo que a su vez es irremediable, no tiene remedio. Retomando lo que comencé diciéndoles sobre la posible utilidad para nosotros de las ficciones literarias, y tomando por ejemplo como referencia el muchas veces citado “sabe sin mí lo que yo enseño” que Lacan reconoce a Marguerite Duras en su *Homenaje...*, recibimos, como le dice el padre a su hijo Ralph antes de su partida hacia la Universidad en “¿Quieres hacer el favor de callarte, por favor” –del libro de igual título–, y tal vez como nos confesó Carver sobre sus experiencias fugitivas, un: *la vida es... una tarea ardua*.

## Ficciones y no relación

Como frente a otras aplicaciones del arte al psicoanálisis, debemos preguntarnos –sabiendo en todo aquello en lo que no tienen puntos de contacto– en qué ocasiones, contingentemente y gracias al genio del artista, las ficciones –en este caso literarias– pueden tocar algo de lo real, de lo imposible –en este caso en el amor. Y será a partir de allí que podremos pensar qué le enseña Carver al psicoanálisis. Para decirlo de un modo directo, como en las áridas imágenes de Hooper, Carver nos confronta y en esa conmoción nos hace percibir, a través de sus tan secos y filosos como magistrales cuentos, que entre los seres sexuados no hay relación (ya escrita o predeterminada, sino más bien y justamente imposible de escribir).

Pero también podríamos agregar que Carver muestra y sostiene lo que podríamos llamar una estética y una ética del vacío, que tan bien ilustra desarrollos de la última enseñanza de Lacan –la del sexto “paradigma del goce” ubicado por Miller, el de la *no relación*–, así como una estética poética que puede servir para entender la reducción del síntoma al final del análisis, por su modo de poner

siempre en primer plano y sin muchos adornos los modos singulares –no siempre *buenos* ni *agradables*– de arreglárselas o no con lo real, con la angustia, con la castración, con el amor. Podríamos atrevernos a afirmar que Carver nos enseña con su pluma –no sólo por lo breve sino por el modo cortante de su escritura– una estética del hueso o de la reducción.

Con esa prosa dura y compacta, que cuenta historias inacabadas, rotas, de las que brinda sólo algunos rasgos, junto con –por citar los más relevantes por mí conocidos de la literatura norteamericana heredera de Faulkner, John Cheever y Sam Shepard, realiza en sus cuentos lo que se ha denominado la caída de la estructura canónica de la literatura del siglo XIX, a partir de la cual desaparece todo *realismo* en cierto sentido clásico del término y en particular aquel que respetaba a rajatabla la forma inicio, desarrollo y desenlace –que en Carver y estos algunos otros pueden no sólo desordenarse sino producirse abruptamente sin pasos previos o nunca acontecer.

Tal vez se puedan encontrar ciertas analogías con el movimiento de ruptura y avance que ha ido produciendo dentro del psicoanálisis lacaniano; en la literatura argentina también podría intentarse algo similar, uno de cuyos exponentes podría ser J. J. Saer.

Sin embargo, en Carver aparece un *otro* realismo, que también hace a las marcas que lo hacen único e inconfundible, llamado por la crítica *realismo sucio* y que se muestra en la dimensión digamos espacial –o ambiental– y social de lo que recorta o elije contar. Carreteras semivacías entre pueblos perdidos, sus gasolineras o moteles, gente común y muchas veces alcohólica –en general y con suerte aficionada a la pesca– que muestran el Estados Unidos profundo, chato, incluso pobre, pueblan relatos con algunas alusiones –u homenajes– al Sur, cargados del recurso siempre en riesgo de fracaso o de desborde del alcohol –incluso participando

centralmente de la vida *amorosa* de sus protagonistas, como en el impactante y desolador *Belvedere*, también de *Principiantes*–, así como de riesgos y tragedias acaecida sobre los niños... Pero sobre todo resaltaría la estructura que me atrevería a llamar del *hachazo* en situaciones muchas veces anodinas y de aparente calma, se tiene al leerlo la impresión de que en cualquier momento puede suceder lo peor, y repentinamente, casi sin aviso, sucede, o bien, abruptamente un relato puede interrumpirse o terminar sin más.

## De exilios y valentías

La segunda hipótesis o esbozo de respuesta a nuestra pregunta, consiste en situar que en el terreno del amor somos todos *exiliados*.

Hacia el final de *El Seminario 20, Aun* (2006), y en las primeras clases del siguiente, *Los no incautos y-erran* (o *Los nombres del padre*), hay en Lacan tal vez los mejores pasajes sobre lo que el psicoanálisis ha podido decir sobre el amor.

El relato de Nick-Carver va mezclando otros, Herb y Terri han bebido *hasta los vientos* –como sucede en la intensidad de algunos amores–, Herb incluso se duerme un rato en la mesa, la conversación (el cuento parecía tratarse de eso, de una tarde en la que hablan) se va espesando y a la vez diluyendo, y los personajes dispersando, en un momento parecía que Carver iba a hacerlos diferenciar las dos clásicas corrientes opuestas del amor y que el problema encontraba allí su escollo, pero no, más bien, y otra vez en boca de Herb, concluye que lo terrible –y lo bueno, agrega– es que si algo le pasase a uno de los integrantes de una pareja, el otro, tarde o temprano seguiría con su vida, volvería a comenzar, volvería a amar, a ser un *principiante*. Terri llora, Laura la consuela y nuestro relator empieza a poner su mirada en otras cosas, el

atardecer, por ejemplo, y hacia allí nos lleva. “Tenía la sensación de que algo iba a suceder: lo percibía en la lentitud de la luz y de las sombras –nos cuenta poco antes del final del relato–. Pensé que, fuera lo que fuese, tal vez fuera capaz de arrastrarme, y no quería que sucediese” (Carver, 2012: 291).

En el Seminario 21 (Inédito), planteando que todos estamos exiliados del dos, que el amor es un azar del que no conocemos las reglas, definirá Lacan el amor como *lo real de dos medio decirs que no se recubren* irremediadamente, para lo cual el análisis tampoco puede mediar ni remediar.

Pero es en la última clase de su seminario anterior, *Aun*, donde Lacan nos propone la *valentía ante el fatal destino* de que todo encuentro no sea más que sintomático, que no se sostenga más que en el malentendido y equívoco encuentro entre las marcas de las huellas de nuestros exilios –el de cada uno, y en esto no tiene ninguna importancia el sexo biológico, tampoco el llamado género– de la relación sexual, ya que ésta es imposible, siendo tanto el cuerpo –ya el propio– como el goce del Otro, inadecuados e inatrapables.

Me volví hacia la ventana –vuelve a contarnos Nick, ahora en el final y luego de una mirada de Laura que le resulta sosegadora–. La franja azul del cielo había perdido esa tonalidad, y empezaba a ponerse oscura como el resto. Pero habían salido las estrellas. Reconocí Venus, y más allá, a un lado, no tan brillante aunque inconfundible en el horizonte, Marte. Había arreciado el viento. Contemplé su efecto en los campos desiertos. Pensé, absurdamente, que era una lástima que los McGinnis no criaran ya caballos. Quería imaginar a unos caballos galopando por aquellos campos al oscurecer, o incluso quietos, con las cabezas vueltas en direcciones diversas, cerca de la valla. Y me quedé allí en

la ventana y esperé. Sabía que tenía que quedarme quieto un rato más, mirando por la ventana hacia el exterior de la casa, hasta que mis ojos ya no pudieran ver nada (Carver, 2012: 292).

Les diría, también para finalizar, que por la extraña belleza de sus ficciones y aun para aprender algo sobre el amor, tengan la valentía de leer a Carver. Pues es una experiencia ardua pero de la que se puede extraer mucho, en especial la enseñanza de que en el amor los seres hablantes estamos siempre un poco expulsados y tratando de (re)comenzar, y que cuando intentamos hablar de ello, hablamos del irremediable exilio y –entonces o siempre– de o desde los principios. Pues frente a la naturaleza, a los astros, al amor... a lo real (adjetivado por Lacan, por ejemplo, como *del dos*), podrían aparecer caballos y tal vez sosegarnos, y no saber, una cosa y la otra, por qué.

## Bibliografía

- Carver, R. (2012). *Principiantes*. Barcelona: Anagrama.
- Miller, J.-A. (2007). *La angustia lacaniana*. Buenos Aires: IcdEBA-Paidós.

## Amores modernos

LUIS DARÍO SALAMONE

Agradezco la invitación, es una alegría volver a estar en La Plata, el año pasado me invitaron a presentar un libro que reúne trabajos sobre esta temática del amor. Este año La Plata atraviesa un momento especial ya que están escribiendo un capítulo de la historia del psicoanálisis en Argentina, lamentablemente el sábado no podré estar en el Coloquio- Seminario de la Orientación Lacaniana en la ciudad de La Plata, pero seguramente será un párrafo de ese capítulo.

Cuando era niño visité el Museo de Ciencias Naturales de esta ciudad y dije que sería arqueólogo. Todavía conservo una pequeña Venus Esteatopigia que adquirí hace casi cuarenta años atrás. El término viene del griego y significa grasa en los glúteos que, al parecer, era como le gustaban las mujeres a los hombres en algunas tribus antiguas porque la relacionaban con la buena salud y la fertilidad. Esto nos muestra que hay cosas relativas a lo que puede resultar erótico, es decir que con el tiempo cambian.

Hoy me invitaron a hablar de amores modernos. Veremos que podemos decir de lo que ha cambiado del amor y cómo se perfila la cuestión en nuestra época.

## Relaciones de bolsillo

“Amores modernos” es una canción de David Bowie que ha sido versionada recientemente por Kevin Johansen con bastante suerte. Quien canta nos dice que las cosas no cambian realmente y que no cree en los amores modernos. Yo, en cambio, sí. Aunque no creo que sean tan terribles como en ocasiones se pregonan.

Los sociólogos se han ocupado de describir cómo son estos amores modernos. Uno de los más celebres es Zygmunt Bauman, quien caracterizó a esta época como una época en la que se pone en juego una fragilidad en los vínculos humanos. Quienes conocen a este sociólogo saben que para dar cuenta de esta modernidad nos habló del amor líquido. Lo de la liquidez era una metáfora original que él mismo se encargó de volver líquida a fuerza de tanto recurrir a ella. Nos habla, por ejemplo, de la posibilidad de entablar *relaciones de bolsillo*. Relaciones que se pueden sacar cuando uno quiera, en caso de necesidad, y volver a meter en el bolsillo; que deben diluirse para ser consumidas. Parejas abiertas, que eluden el compromiso. Relaciones que, como los autos, cada tanto se revisan para ver si pueden seguir funcionando. Sujetos que buscan siempre lo nuevo y que más que relacionarse, lo que quieren es evitar que la relación se cristalice. Más que de parejas se habla de redes, uno puede conectarse y desconectarse cuando quiera. Las relaciones virtuales son un ejemplo, son el modelo de todas las restantes relaciones. Y como cuando patina sobre hielo, lo que salva es la velocidad, las cosas suceden acelerase.

En el último libro que ha sido traducido, *Esto no es un diario*, Bauman, vuelve a realizar un análisis de las redes sociales, como Facebook. Parte de la idea de que a los sujetos les resulta difícil escapar de su soledad, que se sienten dolorosamente desatendidos y que se desplazan de la intimidad a la extimidad (Bauman, 2012: 254), en este planteo cita a alguien que habrá leído a Lacan o sus seguidores, ya que se trata de un neologismo que acuñó y mencionó en una oportunidad, y que Miller ha difundido. Lo toma al término para plantear cómo se pasa de lo público a lo íntimo, algo propio de lo que denomina la sociedad confesional.

## El caos del amor

Ulrich Beck con su mujer Elisabeth Beck-Gernsheim, escribieron *El normal caos del amor* (2001), donde regresan a las sociedades preindustriales para realizar un análisis crítico de las mismas, y mostrar el cambio que han experimentado a través de un proceso de modernización hacia sociedades más individualizadas, lo que lleva a la disolución de la familia nuclear.

En *El normal caos del amor* nos dicen que esta sería una época de decadencia y de idolatría del matrimonio. Por un lado tenemos disolución de la familia, pero a la vez se la supervalora. La idea de familia esta aun lejos de haber quedado atrás, aunque no se trate de un ideal como antes.

Es algo contradictorio, un individualismo absoluto, una defensa de la autonomía por un lado, y por el otro el amor en su máxima cotización. Se busca incluso una pareja estable, pero que no atente contra las libertades, lo que hace que resulte muy difícil acomodarse.

Entre sus obras también se encuentra *La sociedad del riesgo* (1999), y como lo dice en su título, Beck, nos habla de una socie-

dad sometida a fuertes riesgos; incluso se lo ha acusado por eso de alarmista. Sin embargo en *Amores a distancia. Nuevas formas de vida en la era global* (2012) advierte que no se cuentan entre los pesimistas del amor a distancia, entre los que auguran el final del amor. Nos hablará de las familias globales, donde se establecen relaciones amorosas entre personas que viven en diferentes países o continentes, donde se encarnan las diferencias del mundo globalizado. Un mundo donde resulta frecuente que las personas queridas vivan lejos, y los que viven al lado sean perfectos extraños. Se trata de un extraño aislamiento, de cercanía y distancia.

Es la globalización del amor, con relaciones que van más allá de las fronteras geográficas, culturales y políticas, religiosas, étnicas. Intentando resolver en sí las contradicciones del mundo. El rasgo en común que tienen estas familias crisol es que no encajan en lo que se consideran rasgos típicos de una familia.

Esto parecería que va de suyo, sin embargo en Estados Unidos en el siglo XX todavía había leyes que prohibían el matrimonio entre blancos y negros, y en Sudáfrica esto duró hasta el final del *apartheid*, en 1994, ayer nomás.

La búsqueda de parejas *on line* genera la posibilidad de una enormidad de parejas potenciales y desacopla la cuestión de la intimidad y el cuerpo. Surge la paradoja de una suerte de intimidad global.

Sin citar a Freud los autores plantean algo que sería perfectamente leído a partir de la teoría libidinal.

Se genera un conflicto entre la búsqueda de la libertad, el individualismo y la seguridad familiar. Al comienzo de la relación tenemos confusión y dramatismo, es el momento del enamoramiento, cuando los amantes solo se ven a sí mismos. El mundo exterior desaparece, es decir, es el momento del retiro de la libido del mundo exterior. No hay pasado, solo presente, *siempre es hoy*,

como canta Gustavo Ceratti. No hay convenciones ni barreras, y pueden reinventar el mundo.

Dicen los Beck: “las revoluciones son muy exigentes y agotadoras” (2012: 60). No se puede estar en ellas toda la vida. La vida familiar lleva a una estandarización.

Se aplasta la alteridad, eso que a veces escuchamos de que una pareja se parece, tiene que ver con esto. Las mujeres renuncian hasta al apellido, cuando ellas siempre necesitan ser otra, por eso, entre otras cosas, van a la peluquería. Cuando se desean borrar las diferencias, se fracasa.

Los hombres también renuncian y ven aplastado su deseo, las cosas de su vida dejan de tener ese valor libidinal. Es lo que llamamos impotencia.

A veces la pareja lleva inevitablemente a cierta nostalgia. Los hijos, dicen los autores, desencadenan recuerdos de la propia infancia y lo confrontan con el pasado. Mas que eso, lo confrontan al sujeto con los significantes que son fundamentales para él, lo confrontan con lo que implica el deseo de una madre y la función paterna. Es el comienzo del final de la pareja en muchas oportunidades. Y como lo plantean los Beck “... nada tiene de extraño que el encuentro de mundos se torne coalición”. Esas diferencias son mas toleradas en los amores a distancia, donde “... nunca ocurre lo que uno habría esperado, sino lo que uno habría podido soñar” (2001: 65). Sonará romántico, pero la no relación sexual siempre aparecerá en escena.

## Aislados en el goce

Estamos en una época donde, como lo ha planteado Ernesto Sinatra observamos como la soledad se encuentra globalizada.

Esto responde a un goce que se cierra y lo sumé al sujeto en un goce solitario. Como lo ha planteado Jacques-Alain Miller: “Hoy tantos los hombres como las mujeres están determinados por el aislamiento en su goce” (2005: 23).

Alain Badiou en *Elogio del amor* (2012: 25) nos dice que en la sexualidad cada uno está en la suya. Puede estar la mediación del cuerpo del Otro, pero el goce es de cada uno. Un goce autoerótico prevalece.

Podría decirse que en la época de Freud el ideal social era la neurosis, en particular la obsesiva, hoy, la norma social, si es que hay una, se aproxima más a la perversión.

Recordemos que para Freud la adicción primordial es a la masturbación. Antes era muy difícil acceder a una revista pornográfica, ahora los chicos pueden estar todos los días solos frente a una pantalla con infinitas películas pornográficas. Es decir que hay más condiciones para que el goce se torne autista. Un goce que resulta adictivo.

Lacan ha planteado el ascenso del objeto a al cenit de la civilización. Como lo desarrolla Miller en *Una fantasía* (2012: 37- 54) el plus de gozar esta en un lugar dominante, en el punto más alto, se impone a un sujeto sin brújula invitándolo a atravesar inhibiciones. Al bajar la represión, y esto tiene consecuencias diversas, todo dependerá de responsabilidad del sujeto. Esto abre todo un campo que podemos observar en la clínica.

El último analizante que llegó practica *Diap punishment*. Tiene que ver con la cuestión de humillar, de someter. Se trata de un profesor de matemáticas que para gozar, en el momento de tener relaciones sexuales, le pone pañales y chupete a su novia. Su neurosis infantil se desencadenó con el nacimiento de una hermana, luego le llegó otra y otra, esto le despertó una sintomatología obsesiva y mucha agresividad, tuvo fantasías que le resultaban

insoportables y en la adolescencia se topó con esta práctica en internet que adoptó masturbatoriamente y luego en su relación de pareja. Sale con una chica que le acarrea problemas, pero supone que conseguir otra persona que acepte esta práctica puede llegar a depararle algún inconveniente.

Los Swinger también nos presentan una modalidad de sexualidad muy interesante. El marido de una paciente la introdujo a ella en estas cuestiones para preservar el matrimonio y finalmente se fue con la otra. Pero ella no pudo desprenderse de esa forma de goce, e introdujo a su nueva pareja al mismo.

En el caso de otro hombre que veo le gusta poner en juego una forma de degradación con componentes homosexuales, por eso prefiere a los travestís a las prostitutas.

Tenemos además al BDSM, esa versión moderna de sadomasoquismo sobre la cual escribí un artículo para *Actualidad Psicológica* y que conocí gracias a internet, un técnico que me arreglaba la computadora me confesó que lo practicaba mostrándome en el acto páginas sobre el tema. Y tuvo la gentileza de derivarme dos amigos que lo practican.

Proliferan diversas modalidades de goce que en el fondo no dejan de ser autoerótico y taponan la dificultad que implica la inexistencia de la relación sexual. Alguien me contó que con su pareja se juntaba para drogarse, y el tóxico sustituía las relaciones sexuales que no tenían.

Con las normas sociales relajadas, la moral que impera en esta época es otra.

Aunque no deja de haber versiones nuevas de lo mismo, como ciertos amores por internet que están amasados de postergación y fantasías y remedan al viejo amor cortés. Sabemos que la comedia de los sexos gira en torno a la inexistencia de la relación sexual, pero nuevas escenas vienen a dar cuenta de lo mismo, en el sentido de lo

estructural. El amor continúa con una de sus funciones clásicas de suplencia de esa relación que no hay, y el goce busca nuevos ropajes y, si no los encuentra, desempolva los antiguos.

## Bibliografía

- Badiou, A. (2012). *Elogio del amor*. Buenos Aires: Paidós.
- Bauman, Z. (2012). *Esto no es un diario*. Buenos Aires: Paidós.
- Beck, U. y Beck Gernsheim, E. (2001). *El normal caos del amor*. Buenos Aires: Paidós.
- (1999). *La sociedad del riesgo*. Madrid: Siglo XXI.
- (2012). *Amores a distancia. Nuevas formas de vida en la era global* (pp. 60). Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2012). “Una fantasía”, pág. 37- 54. En *Punto Cenit, política, religión y el el psicoanálisis*. Buenos Aires: Colección Diva.
- Miller, J.-A., Laurent, E. (2005). “United Symptoms”. En *El Otro que no existe y sus comités de ética* (pp. 9- 29). Buenos Aires: Paidós.

# El amor como significación vacía: un amor por invención

SEBASTIÁN LLANEZA

## Introducción

En el presente escrito me propongo abordar el fenómeno del amor y su articulación con la significación. Intentaré distinguir el amor neurótico, determinado por la significación absoluta del fantasma fundamental, del amor como significación vacía, tal como Jacques Lacan lo supo elucidar en el extremo final de su enseñanza. Con este fin, recorreré tanto las contribuciones freudianas a la psicología de la vida amorosa como así también algunas intervenciones que se desprenden de la denominada *última enseñanza de Jacques Lacan*.

## *De la Filosofía al Psicoanálisis*

Como es sabido, el maestro francés comienza hablar del amor como significación en su seminario dedicado a la transferencia.

Para poder hacerlo apoya su discurso en el conocido banquete de Platón, más precisamente en el amor griego homosexual, donde distintos pensadores, alrededor de la figura de Sócrates, comparten una comida, una bebida, y una conversación. Cada uno de los invitados al simposio esperará su turno para poder transmitir su versión improvisada sobre el amor.

Ahora bien, es importante destacar que cuando Jacques Lacan presenta su lectura del banquete aún no cuenta, en su enseñanza, con la diferencia entre la sexuación masculina y la sexuación femenina. Sin embargo, nos da a entender que todo el discurso filosófico se haya organizado alrededor de un amor que no tiene en cuenta la diferencia entre los sexos. Pues, en la filosofía griega, no se hace referencia a un amor suplementario sino a un amor complementario. No se refieren a un amor que admita la diferencia de goces de cada uno de los partenaires, sino que, por el contrario, se alude a un amor que genera la ilusión de poder hacerse uno con el Otro, de hacer de dos, uno. Esto último es lo que se pone de manifiesto en el mito de Platón y Aristófanes, más conocido como el mito del Andrógino, donde seres circulares se presentan en búsqueda de su otra mitad, de su mitad perdida.

En su discurso, Aristófanes, nos define al amor como un *íntimo anhelo de restitución de una plenitud perdida, de reencuentro con un total*. Expone que, en la antigüedad, la humanidad se dividía en tres géneros: El masculino, el femenino y el andrógino. Los seres que pertenecían a esta última clasificación eran redondos, con cuatro brazos, cuatro piernas, dos caras en la cabeza, y con dos órganos genitales. Eran hombre y mujer al mismo tiempo. Pues en la lengua griega, Andros significa Hombre y Gino-Mujer. Ambos estaban unidos por el vientre y se caracterizaban por ser seres terribles. Tenían tanta fuerza que se sintieron suficientes para atentar contra los dioses. Por esto mismo, Zeus, el padre de los dioses, los castiga

partiéndolos por la mitad, siendo Apolo quien los cura dándoles la forma actual que tienen ambos sexos.

Ahora bien, es debido a esta mitología que Aristófanes considera que el amor es el afecto que, desde tiempos inmemorables, trata de unir ambas mitades, de manera que, cuando se encuentran, cada uno trata de fundirse con el otro y convertirse en un solo ser.

Como se podrá apreciar, el amor griego, entonces, se caracteriza por rechazar la diferencia sexuada, en tanto apunta a la unidad y a la mismidad. Sin embargo, en su lectura, Jacques Lacan insistirá que aún, en esta versión del amor, existe una disparidad que debemos subrayar.

En la tercera clase de su seminario dedicado a la transferencia, reconocerá que existe otro tipo de diferencia que, en el banquete, será introducida por medio de la intervención de Fedro. Me refiero a la distinción de posiciones asumidas en el amor. Es decir, la posición de *érasètès*, lugar del amante, y la posición de *érôménos*, lugar del amado.

Como es sabido, Fedro reconoce que en la vida cotidiana existen distintos actos amorosos que, a su vez, pueden ser descriptos, enumerados, clasificados y hasta comparados. La pregunta que introduce, y que lo inquieta, apunta a localizar cuál, de todos estos, es el más valorado por los dioses. Y en la elaboración de su respuesta arriba a la conclusión de que el acto de mayor relevancia es aquel que demuestra una operación de sustitución. Es decir, una acción que da cuenta de un movimiento, que Jacques Lacan denominó *la significación del amor*, y que consiste en un cambio de posición, donde el sujeto que ocupaba el lugar del amante, ante una determinada coyuntura, pasará a ocupar el lugar del amado.

Jacques Lacan lo dice del siguiente modo: “La significación del amor se produce en la medida en que la función del *érasètès*, del amante, como sujeto de la falta, se sustituye a la función del *érôménos*, el objeto amado-ocupa su lugar” (2011: 51).

Esta sustitución del amado por el amante, y del amante por el amado, es la que Jacques Lacan va a nombrar como metáfora del amor. A mi criterio, es el modo que ha encontrado para dar cuenta, en el banquete, de la inexistencia de la complementariedad.

Se trata de aquello que, según Fedro, nos enseña la mitología griega cuando nos describe el acto de Aquiles hacia Patroclo. Pues, en una primera instancia, Aquiles se presenta siendo el *érôménos* y Patroclo siendo el *érastès*.

Aquiles era el amado de Patroclo y cuando recibe la noticia de que este muere en manos de Héctor, en su desesperación, decide vengar su muerte enfrentando las consecuencias y los riesgos que este mismo acto podía contraerle. Con su acción de venganza, sale del lugar del amado y se asume en la posición del amante. Pasa de una posición pasiva a una posición activa produciéndose así la operación de sustitución, es decir, la metáfora del amor. Por esto mismo, en la perspectiva de Fedro, perspectiva de índole religiosa, los dioses consideran que la acción de Aquiles es un acto de amor superior.

Ahora bien, durante su primera enseñanza, Jacques Lacan le va a dar un lugar muy importante al amor teorizado por los filósofos. Si bien es un amor que rechaza la diferencia sexuada, el maestro francés no dejará de otorgarle importancia.

El giro fundamental se producirá con los desarrollos teóricos presentados en su seminario 20. Un seminario que lleva por título *Aun* (2006), que también se lo conoce con el título *Encore*, y que fue dictado en París durante los años 1972 y 1973. Según Jacques-Alain Miller es el seminario que inaugura la denominada *última enseñanza de Lacan*.

En este mismo contexto se presenta una versión del amor articulado al concepto de sexuación. Lacan expone una versión que articula la diferencia de goces. Nos enseña que tanto el hombre

como la mujer son habitados por lenguajes y goces diferentes, lo que tiene por consecuencia el malentendido entre los sexos. Pues hay una imposibilidad de hacerse Uno con el Otro, de hacer de dos uno, lo que le hace decir a Lacan que no hay relación sexual, que no hay posibilidad de que los sexos se complementen. Pues cada ser hablante tiene su propio modo de gozar.

Como es sabido, siempre que hablamos del deseo localizamos una articulación al Otro, pues el deseo es deseo del Otro, pero cuando hablamos del goce hacemos referencia al Uno. Así como el deseo es siempre deseo del Otro, el goce siempre será goce del Uno (Miller, 2003: 80- 81). El goce es aquello que no compartimos con el Otro, es lo que no hace comunidad, lo que no tenemos en común con el Otro. Por eso decimos que es lo más singular de cada ser hablante.

Cada *parlêtre* tiene su propio modo de gozar al que Jacques Lacan denominó el síntoma. Un síntoma que ya no se presenta como una representación sustitutiva (de otra representación que permanece reprimida en el inconsciente), un síntoma que ya no se presenta en su cara de mensaje (ocultando una verdad subjetiva a ser descifrada por medio de la interpretación psicoanalítica), sino un síntoma que se manifiesta en su cara libidinal, como una satisfacción. Pues, en su última enseñanza, Lacan acentúa la cara de goce del síntoma.

A mi criterio, se trata del goce que podemos circunscribir hacia el final del recorrido analítico. Pues un análisis parte de las insatisfacciones del deseo y finaliza, en el mejor de los casos, cuando el sujeto encuentra una satisfacción, más precisamente, cuando ha logrado un arreglo con su propio modo de gozar. Por esto mismo, en su *Seminario 24*, Lacan considera que un psicoanálisis no es otra cosa que *un sesgo práctico para sentirse mejor*, para sentirse mejor con su propio síntoma.

Ahora bien, este goce que encarna el síntoma es el goce del Uno. Lacan nos enseña que cada ser hablante habla con su propia lengua y goza con su propio cuerpo. Uno no goza con el Otro sino que el Otro es un medio para obtener un goce en el propio cuerpo (Llaneza, 2013). El Otro es un medio de goce. Por lo tanto, no hay posibilidad de que los sexos se complementen. Es lo que Lacan quiere decir cuando hace referencia al “No hay relación sexual”.

Por lo tanto, en la experiencia del amor, cada uno de los implicados se confrontará con una *disparidad* (Laurent: 2002), con un vacío, con el que tendrán que arreglárselas.

Debido a esto último, en los años 70, durante sus charlas en el hospital Sainte Anne, Jacques Lacan recuerda los versos de Antoine Tudal que ya había citado, 20 años antes, en su escrito inaugural titulado “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1988: 272). Versos que nos recuerdan que entre el hombre y la mujer hay un muro imposible de franquear.

Nos dice Lacan: “Entre el hombre y la mujer/ está el amor, entre el hombre y el amor/ hay un mundo, entre el hombre y el mundo/ hay un muro” (2012: 108).

En estos versos tan complejos, el muro representa, a mi criterio, el lugar de la castración que, en la relación entre un hombre y una mujer, está por todas partes. El muro es aquello que no se puede traspasar, que no se puede atravesar, y que funda la inexistencia de la relación sexual. Pues siempre hay un *entre*, ya sea el *entre* del amor, el del mundo o el del muro. Siempre hay algo que se escapa, que es imposible de escribir.

Lacan dice que más allá del muro tenemos lo real concebido como lo imposible de alcanzar. Por lo tanto, tenemos el muro y, más allá, lo real. Se trata de un real que, desde mi punto de vista, podemos matematizar de la siguiente manera:  $S(\mathbb{A})$ . Me refiero a la falta de significante en el Otro. Un matema que Lacan ubica del

lado derecho de las formulas de la sexuación y que da cuenta de que, en la batería de los significantes, hay ciertos elementos que están forcluidos para todo ser hablante. Se trata de la idea de una forclusión generalizada. Pues, para todo ser de lenguaje, no existe el significante de la relación sexual ni el significante de La mujer. Es lo que no se puede alcanzar.

Es importante tener en cuenta que, en este mismo contexto, Jacques Lacan realiza un juego de palabras entre el amor (*l'amour*) y el muro, lo que le hace decir (a)-muro (2012: 114). Esto mismo implica situar al objeto (a) como aquel elemento del circuito pulsional que genera obstáculo para el encuentro con el Otro sexo. Por lo tanto, por un lado tenemos al objeto (a), el muro, el a-muro y, por otro lado, lo que está más allá, es decir, lo real concebido como lo imposible de alcanzar S (A). Volveré más adelante sobre esta cuestión.

## De las contribuciones freudianas a las formulas de la sexuación

Freud escribe sus contribuciones a la psicología del amor en el mismo momento en que se encuentra elaborando su primera conceptualización del aparato psíquico. Se trata de una serie de textos que, a mi criterio, tiene toda su seriedad. Pues para Lacan una serie era seria cuando contaba con más de dos intervenciones. Y en el caso de Freud es sabido que se cuenta con más de dos, más precisamente, con tres contribuciones.

La primera de estas hace su aparición en el año 1910. Se trata de un texto que lleva por título “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre” (1988: 155-168) y que está consagrado a la sexualidad masculina. Es importante destacar que, en el título

mismo de este escrito, se hace presente la categoría lógica de lo particular. Por lo tanto, Freud no se refiere al *para todos* sino al *para algunos*. No se refiere a la vida amorosa de todos los hombres sino a lo que sucede con algunos de ellos.

En este texto se presenta un tipo clínico en el que se ubican los hombres que aman y desean en un mismo objeto. Se trata de una elección amorosa que demuestra que el amor y el deseo se conjugan en un mismo objeto que puede ser tanto la mujer casada como la prostituta (Torres, 2012: 131). La condición particular es que sea de otro, que no sea toda para él. Pues el objeto tiene valor siempre y cuando sea el bien del otro. Se trata de lo que Sigmund Freud denominó la condición del tercero perjudicado.

En el caso de la mujer casada el perjudicado será el marido, y en el caso de la prostituta el perjudicado será su cliente.

Lo que incrementa el valor sexual del objeto es que, además de ser propiedad de otro, genere ciertas sospechas de que, a su vez, puede estar con otros hombres. De esta manera, el sujeto se asegura de no ser, él mismo, el propietario legítimo.

La segunda contribución hace su aparición dos años después, más precisamente en 1912, bajo el título *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* (1988: 169- 183). Es un texto que también está dedicado a la sexualidad masculina. La diferencia, con la primera contribución, es que en este escrito no nos encontramos con la categoría lógica de lo particular sino con la categoría de lo universal, de lo general. Pues Freud se refiere al *para todos*. Nos dice que la condición de amor general, válida para ambos sexos, es la escisión del objeto. El sujeto tiene, delante de sí, dos valores diferentes del objeto que son la sobrestimación (amor) y la degradación (deseo). Aquí Freud nos habla de la disyunción entre el amor y el deseo. En el caso del hombre, el amor se haya dirigido a la mujer que ubica en el lugar de la madre idealizada, mientras que el deseo

se dirige a aquellas mujeres que, por no merecer dicho respeto, por ser desvalorizadas, se las ubica en el lugar de la puta degradada.

Por lo tanto, en esta contribución, Freud nos presenta la clínica de los hombres que no pueden extraer una ganancia de placer en las relaciones sexuales con la persona amada. Son hombres que si aman a una mujer, no pueden desearla, y que si la desean, no pueden amarla. Hay disyunción entre el amor y el deseo.

En la primera contribución, Freud nos ofrece la conjunción entre la significación de la madre y la significación de la puta. Pueden amar y desear a un mismo objeto. Mientras que en la segunda contribución nos presenta una disyunción entre la significación de la madre y la significación de la puta. Por lo tanto, aman a una, pero desean a otras.

Ahora bien, en el caso de una mujer, ambos valores, la sobrestimación y la degradación, pueden converger en un mismo objeto. Puede amar y desear en un mismo objeto. Lo que tiene por consecuencia, el poder engañar a un hombre con el mismo hombre.

Por último, la tercera contribución hace su aparición unos años más tarde, más precisamente en 1917, llevando por título *El tabú de la virginidad* (1998: 185- 203).

Jacques-Alain Miller ha establecido que si bien esta tercera contribución está consagrada a la sexualidad femenina no deja de presentar consecuencias notables sobre la sexualidad masculina. En su lectura del texto freudiano ha podido extraer una serie de interrogantes que aluden a ambas posiciones sexuadas. Me refiero a los siguientes: ¿Por qué los hombres le tienen miedo a las mujeres? ¿Por qué las tratan mal? Y ¿Por qué las mujeres les tienen bronca y no precisamente porque las traten mal? (2011: 63) La respuesta es la siguiente: Si él tiene dificultades para acercarse a ella y ella tiene dificultades para soportarlo a él, se debe a que la mujer es tabú. Es una respuesta que encontramos en la misma obra de Freud: *la mujer es tabú*. (Freud, 1998: 194).

Se trata de un tabú compartido por ambos sexos en tanto lo femenino es lo Otro por excelencia. Es lo extranjero, lo incomprendible, lo ajeno y lo hostil. Es aquello de lo que nada se puede decir, en tanto alude a la falta de significante en el Otro S (A), y que Jacques Lacan, siguiendo a los griegos, denominó lo *Hétero* (Lacan, 2012).

Por lo tanto, el tabú de la virginidad puede ser entendido como el tabú a lo femenino, como el horror a ese vacío que se presentifica en cada encuentro entre un hombre y una mujer.

Por esto mismo, Mónica Torres (2012: 134), considera que de las tres contribuciones freudianas, *El tabú de la virginidad* (1998: 185- 203) es la más lacaniana. Pues, en este texto, la castración no se presenta asociada al Edipo sino a la relación entre los sexos.

Freud no nos habla aquí de madres y de putas, como lo había hecho en las anteriores contribuciones, sino de hombres y mujeres. Y como es sabido, todo encuentro entre un hombre y una mujer está marcado por la castración. Lo que hace pensar que en todo encuentro siempre habrá un desencuentro, que siempre habrá una distancia entre el objeto esperado y el objeto encontrado.

Es importante destacar que, en la elaboración de esta serie, Freud aún no cuenta con la problemática del falo como organizador de las posiciones sexuadas. Dicha teoría hará su aparición después del giro del 20', justamente en 1923, cuando se publique el conocido texto titulado *Organización genital infantil* (1998: 141- 149). Por lo tanto, es Jacques Lacan quien, desde la teoría del falo, realizará una lectura retroactiva de las contribuciones freudianas.

Lacan lee al primer Freud desde el último y nos hace saber sus interpretaciones en un escrito, perteneciente a su enseñanza clásica, que se ha dado a conocer con el título *La significación del falo* (2002: 665- 675). Un artículo que, en términos de Jacques-Alain Miller, puede ser considerado una *cuarta contribución* (1991: 25)

en tanto reescribe la psicología freudiana teniendo en cuenta la castración. Se trata de una contribución, que procede por retroacción, donde Lacan nos presenta al falo como un algoritmo, como un significante de la falta, que permite, según la relación que el sujeto tenga con dicho significante, asumir una posición sexuada. De esta manera, Lacan nos presenta el siguiente binomio: Ser el falo (posición femenina) o tener el falo (posición masculina). A través de estos dos términos, que provienen de la Filosofía existencialista de Gabriel Marcel (2008: 11), Jacques Lacan organiza las posiciones sexuadas. Para Freud se trataba de tener o no tener el falo, y para Lacan se tratará de serlo, a condición de no tenerlo, o de tenerlo, a condición de no serlo.

Pero, es importante aclararlo, en su lectura, apela a las máscaras de las comedias. Pues se trata de pareceres, de semblantes. En realidad, al falo, nadie lo tiene ni lo es. Lacan demuestra cómo el parecer sustituye al tener proyectando, en cada uno de los sexos, modalidades del hacer. Por ejemplo: del lado masculino, lugar del propietario, el varón protegerá su tener, no querrá perderlo, y del otro lado, del lado femenino, se enmascarará la falta en tener. Lacan nos habla de un teatro de máscaras que desliza a la vida amorosa completamente en el malentendido.

Pues, como es sabido, amar implica transmitir un signo de falta, implica dar lo que no se tiene.

Ella, para sentirse amada, necesita de la transmisión de ciertos signos que den cuenta de que, efectivamente, ocupa un lugar en la falta del Otro. Pero... si un hombre está aferrado en el *tener*, va a mostrar serias dificultades para poder transmitirlo. Entonces, entre una mujer que, constantemente, necesita pruebas de amor, y un hombre que no pueda dar ninguna, habrá problemas.

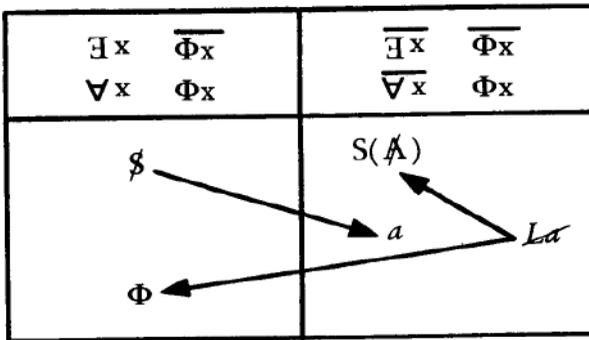
Ahora bien, en las mencionadas contribuciones, se nos enseña que las elecciones amorosas se hayan determinadas por lo que

Freud denominó *condiciones de amor* y que Jacques Lacan tradujo en términos de causa de deseo. Las elecciones de objeto se hayan condicionadas por ciertas fijaciones de goce, acontecidas en la infancia, que tienen por prototipo tanto a la figura de la madre como a la figura del padre. Se trata de una *matriz*, (1988: 204- 215) de un *cliché* (1995: 93- 105), desde donde el sujeto realiza su elección. Pues, para Freud, la elección, tanto en hombres como en mujeres, se hace en dos tiempos. Se trata de una elección bifásica. Hay una primera y una segunda.

La elección primaria se hace en la familia, y sobre ella recae una prohibición que tiene por consecuencia la pérdida del objeto de amor. Por esto mismo, es necesario realizar una segunda, donde el objeto elegido vendrá al lugar del objeto perdido, dando cuenta de que toda elección de objeto es una repetición de la elección primordial. De esta manera, el amor freudiano responde a un automatismo de repetición. Se trata de un amor que no se puede despegar de su primer amor. Freud nos enseña que detrás de un nuevo amor siempre se esconde un viejo amor. Es por esto que Miller (2011: 67) dice que el amor freudiano no se caracteriza por la contingencia, y los azares del encuentro, sino por la potencia del automaton.

El amor freudiano es un amor por repetición cuyo destino se haya determinado por una matriz ( $\$ \diamond a$ ) que Jacques Lacan denominó *fantasma fundamental*. Por lo tanto, es un amor fantasmático. Es un amor determinado por una fijación de goce que, a su vez, responde a ciertas constelaciones significantes y a un modo particular de vivir la pulsión. Por lo tanto, se ama según como se goza, se ama según la fijación de goce, lo que da por resultado un amor fijo, limitado por el marco del fantasma. Es lo que se pone de manifiesto en la vida amorosa de los seres hablantes, sobre todo en la clínica masculina.

Por ejemplo: a un hombre no le viene bien cualquier mujer. Es sabido que para elegirla deberá pasar por extraordinarias contorsiones significantes que, a su vez, dan cuenta de la imposibilidad de acceder a la mujer como tal. No puede acceder a una mujer en tanto tal porque La Mujer, al igual que la relación sexual, no existe. Freud mismo nos ha enseñado que no existe en el inconsciente el significante de la mujer. Solo existe un significante para ambos sexos y es el falo. Por lo tanto, el hombre solo la reconocerá a través de sus condiciones significantes, es decir, la hará existir por medio de su fantasma. Me refiero, más precisamente, a lo que Jacques Lacan nos presenta en las formulas de la sexuación.



El lector recordará que el lado izquierdo de las formulas se corresponde con el lado masculino y que el lado derecho se corresponde con el femenino.

Ahora bien, en el lado izquierdo nos encontramos con el cuantificador de la excepción: *existe una x para la cual no se cumple la función fálica*, que da lugar al cuantificador del para todos, al universal. Esa función de la excepción paterna es encarnada por el padre de la horda, que es el único que puede gozar de todas las

mujeres en el mito de Tótem y tabú. La consecuencia de esta función será la constitución de lo universal: *para toda  $x$  se cumple la función fálica*, en tanto los hijos están sometidos a la castración ya que no pueden acceder a las mujeres de la horda. Por lo tanto, la función de la excepción es necesaria para la constitución del conjunto masculino. Sin la excepción no hay el todo. El todo incluye la excepción.

Abajo, del mismo lado, Lacan ubica al sujeto y al falo. Y del término sujeto traza una flecha que, yendo del lado izquierdo hacia el lado derecho, se dirige al “objeto  $a$ ”. Por lo tanto, encontramos aquí la fórmula del fantasma ( $\$ \diamond a$ ).

Todos los elementos ubicados en el lado izquierdo pertenecen al registro de lo simbólico. Pero el  $a$ , que Lacan ubica del lado derecho, pertenece a otro registro. No es lo real en sí mismo sino un real producto de la operación simbólica sobre los goces primitivos. El objeto  $a$  es un falso real, es un resto de la metáfora paterna que no se logra simbolizar.

Cuando Lacan traza una flecha que va desde el sujeto hasta el objeto  $a$ , demuestra el modo en que se aborda lo femenino desde el lado masculino. Desde el lado fálico se aborda al Otro sexo reduciendo lo real al objeto  $a$ . Por lo tanto, el fantasma es un abordaje simbólico de lo real que tiene por consecuencia la maldición de lo femenino. El fantasma mal dice lo femenino en tanto hace existir lo que no existe: La mujer y la relación sexual. Podríamos decir que, por medio de su fantasma, hace existir un andrógino, es decir, lo que no existe.

Por esto mismo, en su *Seminario 20* (2006: 79- 108), Lacan dirá que el hombre cree abordar a una mujer cuando, en realidad, aborda al objeto de su fantasma. Lo que recorta del lado femenino es un objeto, que hace que su condición de amor sea fetichista. Ahora bien, si continuamos con el lado derecho, que es el lado femenino, podemos decir que su punto de partida es la inexistencia de la ex-

cepción. No hay ningún significante que se distinga de los demás, no hay ningún significante de lo femenino. Por lo tanto, no se puede armar el conjunto, no se puede cerrar el conjunto de las mujeres. De modo que, de este lado, no se llega a la categoría de lo universal.

Si no hay excepción, tampoco hay el todo, y la consecuencia es el no-todo. Por esto mismo, Lacan puede decir que, siendo  $x$  mujer, *para no toda  $x$  se cumple la función fálica, aunque no exista ninguna para quien no se cumpla esta función.*

Esto último es una aparente contradicción que se nos aclara si prestamos atención a la parte inferior, del lado derecho, de las formulas de la sexuación.

Aquí encontramos a lo femenino en el *La tachada* con sus dos flechas. Una flecha que se dirige al falo, y otra que se dirige a la falta de significante en el Otro. Lo que significa que una parte de la mujer se va a relacionar con el falo, y otra parte con la falta de significante en el Otro  $S(A)$ , con esa ausencia, con ese vacío, con ese goce ilimitado que es, especialmente, femenino.

Ella va a estar no-toda en el goce fálico porque, a su vez, va a tener una relación con ese vacío.

Ahora bien, en el *Seminario 20*, Lacan dice que cuando una mujer es histérica va a estar ubicada del lado izquierdo de las formulas. Por lo tanto, va a estar sostenida en una identificación viril, va a hacer de hombre. Y, al igual que el hombre, abordará su propia feminidad de una manera fantasmática.

La mujer histérica se ubica del lado masculino y abordará su propia feminidad a través de la Otra mujer. Se pregunta por lo femenino, por ¿qué es una mujer?, en la medida en que no está ubicada en una posición femenina. Como es sabido, ese lugar, para la histérica, será ocupado por la Otra que encarne el misterio de la feminidad.

Se trata de lo que Lacan ya nos había transmitido en su seminario dedicado a la psicosis, donde se presenta a la clínica de la

histeria en función de la pregunta que se abre sobre lo femenino. Nos dice: “Volverse mujer y preguntarse qué es una mujer son dos cosas esencialmente diferentes... aún más, se pregunta por qué no se llega a serlo y, hasta cierto punto, preguntarse es lo contrario de llegar a serlo” (Lacan, 2007: 254).

Debido a lo explicitado hasta aquí, podemos afirmar que los neuróticos, tanto hombres como mujeres, histéricos como obsesivos, pueden responder a la falta de significante en el Otro desde su propio fantasma, pueden responder a lo real desde su propio (a)-muro, reduciendo el vacío, que lo femenino presentifica, a una versión pulsional (versión de goce). Por ejemplo: hacerse pegar, hacerse cagar, hacerse chupar, o “no hacerse pagar las cuentas”, tal como se demuestra en uno de los casos clínicos conducidos por Jacques-Alain Miller.

Me refiero al caso de una mujer que, desde su nacimiento, sufre el abandono de su padre.

Si bien cuenta con un sustituto, un padrastro que ejerce la función paterna, ella decide, precozmente, asumir el abandono primordial, construyendo la siguiente versión de goce: *nadie pagará por mí*.

De esta manera, se las arregla sola, va errante por la vida, sin necesidad de nadie.

En un determinado momento, conoce a un hombre y forma pareja. El hombre que encuentra, y que elige como partenaire, se caracteriza por no querer pagar por una mujer. Ambos se aman, se entienden, tienen hijos, y basan la pareja en un contrato que consiste en que ninguno de los dos pagará por el otro.

Cuando ella comienza a analizarse, nace el deseo de que el otro pague por ella. Pues un sueño de repetición reproduce una tienda de su infancia, que la lleva a recordar que de niña, cuando se dirigía al negocio que estaba ubicado debajo de su casa, se decía a sí misma: Papá pagará.

A partir de este momento, comienza a desear que su hombre, el padre de sus hijos, pague por ella. Pero lo que se revela es que su pareja no piensa renunciar al contrato de partida.

Ella comienza a presentarles las facturas de los impuestos, la del gas, la de la luz, y le exige que las pague. El día que le entrega una factura de más, su muchacho no lo tolera y aún, teniendo 20 años de pareja, decide separarse. El mismo le reclama el divorcio, le pide la separación civil no sin antes haber advertido a la empresa de gas, de su localidad, que no le envíen una factura más en su vida. Como se podrá apreciar, el análisis alcanzó a elucidar de que manera el sujeto había elegido un partenaire en conveniencia con su fantasma: ningún hombre pagará por mí, *necesidad de nadie* (2005: 417- 418).

## El fantasma, su significación absoluta, en hombres y mujeres

Cuando hablamos de la significación absoluta, del fantasma fundamental, hacemos referencia a una axiomática que fija al sujeto a un determinado lugar. Se trata de una frase, de una gramática, que produce una significación, de la cual el sujeto extrae una paradójica satisfacción.

Para poder elucidarlo, tomaré en consideración la distinción entre lo absoluto y lo relativo.

Como es sabido, en su enseñanza clásica, Jacques Lacan nos transmitió que el sentido de un significante proviene de su articulación con otro significante. Me refiero, precisamente, a lo que se pone de manifiesto en la estructura del discurso del amo:

S<sub>1</sub> S<sub>2</sub>

s

Como se podrá apreciar, el valor de (s) depende fundamentalmente de S2. Y en la medida en que este S2 sea desplazable, todo lo que se dice va a ser modificado por lo que viene después. Es decir que, en la medida en que el S2 se desplace hacia otros significantes, la significación va a ser relativa. El sentido se modificará al articular nuevos S2. Por ejemplo: Mi perro, mi perro come, mi perro come productos (Llaneza, 2012: 132). A medida que agregó nuevos significantes, la significación se relativiza.

Podemos apreciar de qué manera el sentido se vuelve relativo debido al desplazamiento del S2. Ahora bien, esta estructura sufre modificaciones si introducimos el objeto a.

El *objeto a* fija al S2 produciendo un sentido fijo. Hace que el S2 se inscriba, de una vez por todas, y ya no se desplace. Jacques-Alain Miller lo llama un S2 fundamental (2010: 215), no desplazable.

Si el sentido se vuelve fijo, esto quiere decir que la significación ya no es relativa sino absoluta. Y es importante registrar que Jacques Lacan articuló el fantasma a esta misma estructura.

Para que la fórmula del fantasma se constituya es necesario que, en la estructuración subjetiva, el sujeto en cuestión se confronte con S ( $\emptyset$ ), es decir, con la falta de significante en el Otro, un matema que también puede ser leído como *deseo del Otro* (Schejtman: 285). Se trata de la pregunta que Lacan formula, en ocasiones, como un *Che vuoi?* (2002: 795), como un ¿qué me quieres?, como un ¿qué soy para el deseo del Otro?

Ahora bien, la respuesta que el sujeto se da, ante la pregunta por el deseo del Otro, es lo que vamos a llamar interpretación fantasmática. Se trata de una respuesta que, según Miller, genera una *identificación conmigo mismo* (2011: 252), una identificación con lo que soy como objeto para el deseo del Otro:  $\$ \diamond a$ , y que podríamos ubicar más cerca de lo real.

Con esto quiero decir que el sujeto está fijado a una significación ( $\$ \diamond a$ ) de lo que es como resto para el deseo del Otro. Un goce-sentido que lo condiciona a la neurosis y a la repetición. Pues dicha significación va a determinar todos los sentidos de su existencia.

Ahora bien, cuando un hombre queda flechado por una mujer, él ubica en ella ese objeto que le es propio y con el cual está identificado. Por lo tanto, el fantasma de un hombre se pone en evidencia en el momento del *enamoramiento* (Miller). Ese objeto que lo causa se presenta localizado en el campo del Otro pero, en realidad, le pertenece. Es extimo. Pues lo que localiza en el campo exterior forma parte de su propia intimidad. Es íntimo y externo a la vez. Por lo tanto, un hombre se siente atraído por una mujer cuando ella tiene algo que es de él, cuando ella le recuerda su propio objeto de goce.

Esto último, en un hombre, es indispensable para desencadenar el delirio amoroso. Lo que significa que, por su condición fetichista, el objeto tiene que estar presente.

Esto mismo es más flexible en una mujer. Pues, como lo supo transmitir Lacan, su condición es más erotómana que fetichista. Si bien es cierto que puede elegir a una pareja por un rasgo que le haga recordar a su padre o a su madre, a su hermano o a su hermana, su condición es más erotómana: ella quiere ser amada. Y, a veces, el interés que un hombre manifiesta por ella, ya basta para aceptar su consentimiento.

Esto se debe a que una mujer no está toda en el goce fálico. Además de dirigirse al falo, para extraer su plus de gozar, también se dirige a la falta de significante en el Otro S ( $\mathcal{A}$ ), lo que permite entender el *hacer locuras* de las mujeres.

Jacques-Alain Miller (1998) ha dicho que, así como el hombre puede ser considerado un bruto, la mujer puede ser considerada una loca. Incluso... una loca de amor. Pues, por esta relación a la

falta de significante en el Otro, la mujer puede hacer del hombre un dios o, también, volverlo loco. O lo ubica como un dios, al que ama incondicionalmente y le entrega todo, o lo vuelve loco, con sus ilimitadas demandas de amor, pidiéndole todo.

Incluso, por esta relación con el significante faltante, puede convertirse en el Otro del hombre. Es decir, puede convertirse en su súper yo. El sujeto femenino es capaz de encarnar el imperativo del súper yo. Es la que dice: *¡Goza!, ¡Trabaja y trae el sustento de la familia!*, como así también *¡Goza, pero solo de mi!* (2005: 419). De allí la pasión por ser la única.

Si bien, en una mujer, la presencia del fantasma no es tan notoria en el momento de enamoramiento, sí se evidencia en el momento del goce. Pues una mujer no puede obtener el orgasmo si, en el momento del acto, no se imagina siendo golpeada, violada, o siendo otra mujer. O, como diría Miller, estando ausente, estando en otra parte.

## Del amor como repetición al amor como significación vacía

En su seminario, titulado *Lógica de la vida amorosa* (1991), Jacques-Alain Miller propone diferenciar el amor freudiano del amor lacaniano.

Al primero lo describe como un amor por repetición, mientras que al segundo lo define como un amor por invención.

Como lo he aclarado más arriba, el amor freudiano es aquel que se haya determinado por la lógica del fantasma. Pues se trata de un amor que se dirige al objeto que fui para el deseo del Otro. Por lo tanto, es un amor a lo mismo, a lo familiar, alienado al campo del Otro.

Este amor es engañoso. Es sabido que, en su atracción, el enamorado considera que el objeto con el que se encontró es aquel que perdió por castración. Tiene la idea de que, por medio del amor, reencontró a su objeto perdido y, por lo tanto, se sostiene en la ilusión de poder hacerse uno con el Otro. Este es el engaño del amor neurótico en tanto apuesta a la unidad, al todo. Por eso mismo, se lo puede ubicar del lado macho de las formulas de la sexuación. Pues, en su relación con el objeto, el sujeto apunta al complemento, rechazando la otredad y el vacío que lo femenino presentifica. De allí que el maestro francés lo denomine un *amor hommosexual* (Lacan, 2006: 102- 103).

En este punto quizás sea necesario aclarar que el término *hommosexual*, utilizado por Lacan en su seminario 20, contiene una doble *m*. Por lo tanto, no se refiere al término griego *Homo*, que denota igualdad, sino que se refiere a hombre, que en francés se escribe con doble *m*, *homme*.

Con esto quiero decir que el amor hommosexual es el amor masculino. Y se debe considerar que, en términos generales, los sujetos neuróticos, tanto hombres como mujeres, obsesivos como histéricos, aman bajo esta modalidad.

Ahora bien, Jacques Lacan ha dicho, en alguna oportunidad, que el psicoanálisis no ha sido capaz de crear una nueva perversión. Sin embargo, ha considerado que, al final de un análisis, el sujeto puede inventar un nuevo modo de amar.

Siguiendo a Rimbaud nos habla de un *nuevo amor*, de un amor sin los límites del fantasma, de un amor inédito, e incluso, de un amor como significación vacía.

En el año 1976, en el marco de su *Seminario 24*, titulado *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile mourre* (inédito), traducido por Mónica Torres como el *Fracaso del inconsciente, amor al síntoma* (2008: 154), Jacques Lacan nos habla de un amor como significación vacía.

A mi criterio, se trata de una frase que merece ser interpretada como el modo de vivir el amor al final de un análisis. Pues, desde mi punto de vista, se trata de un amor vaciado del objeto, como así también, vaciado de las ficciones determinadas por la significación absoluta del fantasma fundamental.

Este amor inédito ya no se caracteriza por la alienación al Otro y al objeto, ya no se encuentra determinado por el inconsciente (S1-S2), sino que testimonia de su separación.

Cuando un psicoanálisis logra reducir los sentidos determinados por la significación absoluta del fantasma fundamental, permite, a su vez, hacer fracasar el destino del inconsciente.

Dicho fracaso testimonia del corte, de la separación, entre S1 y S2. Y si el sujeto consciente a dicha separación, no solo tomará distancia del *saber fundamental* de su fantasma (S2) sino que, también, podrá sujetarse a su (S1), es decir, a su propio modo de gozar, a lo que no es compartido por el Otro, a lo que no hace pareja. Por lo tanto, el amor como significación vacía, es un amor que admite en actos la inexistente relación sexual. Es un amor que da lugar a la falta de significante en el Otro S (A). Por lo tanto, no es engañoso, no supone que exista un objeto, o un Otro, que pueda llenar ese vacío.

Si el amor freudiano es repetición, el amor lacaniano es invención. Pues, ante la presencia del vacío, implica la invención de una respuesta por fuera de la significación. La invención implica un saber hacer con lo que me separa del otro. Y es importante tener en cuenta que el saber hacer con el S1, el saber hacer con el propio goce, es diferente a interpretar. Como es sabido, en las neurosis, la separación se interpreta. Ante la distancia del partenaire, el sujeto responde significándose abandonado, maltratado, humillado o engañado. Son todas respuestas que lo alienan al Otro, que lo alienan a la pregunta ¿qué soy para el Otro?

En cambio, el amor por invención es sin Otro, es un amor a lo que me separa del otro.

Por lo tanto, podemos arribar a la siguiente conclusión: si el amor freudiano es alienación, el amor lacaniano es separación y apertura. Pues, tras el atravesamiento del fantasma, el sujeto se encontrará menos acorralado por el inconsciente, que lo condicionaba en su repetición, y más abierto a la contingencia de los encuentros.

## Bibliografía

- Freud, S. (1988). “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre”. En *Obras completas. Tomo XI* (pp. 155- 168). Editorial Amorrortu.
- (1988). “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa”. En *Obras completas. Tomo XI* (pp. 169- 183). Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- (1990). “La organización genital infantil”. En *Obras completas. Tomo XIX* (pp. 141- 149). Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- (1995). “Sobre la dinámica de la transferencia” (1912). E: *Obras completas. Tomo XII* (pp. 93- 105). Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- (1998). “El tabú de la virginidad”. En *Obras completas. Tomo XI* (pp.185- 203). Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- Lacan, J. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En: *Escritos I* (pp. 227- 310). Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- (1988). “Intervención sobre la transferencia”. En *Escritos I* (pp. 204- 215). Editorial Siglo XXI.
- (2002). “La significación del falo”. En *Escritos II* (pp. 665- 675). Editorial Siglo XXI.

- Lacan, J. (2002). "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (pp. 773- 807). *Escritos II*. Editorial Siglo XXI. Pág. 795.
- (2006). *El seminario, Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- (2006). "Dios y el goce de La mujer". En *El seminario, Libro 20: Aun* (pp. 79- 93). Buenos Aires: Paidós.
- (2006). "Una carta de amor". En *El Seminario, Libro 20: Aun* (pp. 95- 108). Buenos Aires: Paidós.
- (2007). *El Seminario, Libro 3: Las Psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- (2011). *El seminario, Libro 8: La transferencia*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- (2012). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Laurent, E. (2002). *Los objetos de la pasión*. Buenos Aires: Editorial Tres Haches.
- Llaneza, S. (2012). "Fantasma fundamental: Su significación absoluta". En *4 Más Uno, Hacer con la locura* (1) 131- 140. La Plata: Editorial Edulp.
- (2013, 4 de julio). "Antecedentes Lacanianos de la no relación sexual". En *Clase dictada en la Facultad de Periodismo, Universidad Nacional de La Plata*. Cátedra Libre Jacques Lacan.
- Miller, J.-A. y Laurent, E. (2005). "El partenaire síntoma". En *El Otro que no existe y sus comités de ética* (p. 417- 419). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Miller, J. A. (1991). *Lógica de la vida amorosa*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- (1998). *El hueso de un análisis*. Buenos Aires: Editorial Tres Haches.
- (2003). "La última enseñanza de Lacan". En *Lo real y el sentido* (pp. 80- 81). Buenos Aires: Colección Diva.

- Miller, J. A. (2008). "Iluminaciones Profanas". En *Revista Lacaniana* (7). Buenos Aires: EOL- Grama.
- (2010). *Los divinos detalles*. Buenos Aires: Paidós.
- (2011). *El banquete de los analistas*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- "Amamos a aquel que responde a nuestra pregunta: ¿Quién soy yo?" En: *Revista Registro. Tomo blanco. Amor y Psicoanálisis* (p. 15).
- Schejtman, F. "Histeria y Otro goce". En Mazzuca, R; Godoy, C. y Schejtman, F. *Cizalla del cuerpo y el alma. La neurosis de Freud a Lacan* (p. 285). Buenos Aires: Editorial Berggasse 19.
- Torres, M. (2008). *Fracaso del inconsciente, amor al síntoma*. Buenos Aires: Editorial Grama.
- (2012). "Soluciones masculinas". En *Amor, deseo y goce. Cada uno encuentra su solución* (p. 131). Buenos Aires: Editorial Grama.



# ESTRAGOS



## Madre, hija, mujer<sup>1</sup>

LUCIANO MARCHETTO

El tema madre, hija, mujer, por algo que he conversado con Inés Desuk, lo pensé vinculado al tema del estrago, por cuestiones que quizás más adelante se esclarezcan. Ahora bien, el tema del estrago es muy amplio. En Lacan hay diferentes maneras de tomarlo. Son momentos distintos de su enseñanza y que corresponden a contextos diferentes.

Veremos qué podemos decir al respecto.

Para empezar, saben que se suele traducir al término francés *ravage* por estrago, aunque también podría traducirse por devastación. En francés el término proviene del latín: *rapire* que significa raptó, captura de algo con violencia. Al mismo tiempo *ravage* se refiere a un daño sin límites, como por ejemplo un sufrimiento devastador. La ventaja de traducirlo por devastación es el modo de llegar al único punto de cierta *lógica* que hay para entender el estrago, en el sentido de esa acción de devastación, que no tiene

---

<sup>1</sup> Clase desarrollada en el marco del seminario anual, *Lo masculino y lo femenino en el nuevo orden simbólico*, de la Cátedra Libre Jacques Lacan (UNLP). Año 2102.

límites. Bien, este es un término que Lacan ha usado, no mucho sólo 3 o 4 veces, no pertenece al campo de los grandes conceptos del psicoanálisis como lo son: falo, castración, goce, etc. Sino que más bien es trabajar con el detalle. Es un hecho en la comunidad analítica que de pronto pequeñas frases, tienen una resonancia que hacen que los psicoanalistas se interesen, las comenten.

Por eso tomaré algunas referencias textuales de Lacan.

La primera vez que utiliza el término es en el *Seminario 17* (2004), año '70. Luego dos años más tarde en el escrito *El atolondradicho* (2012: 489). Luego en el *Seminario 23* del año '76. Hay una cuarta referencia del año '78, en una intervención oral no establecida aún.

Bien me centraré en la referencia del *Seminario 17* y la de *El atolondradicho*. ¿Por qué? Porque allí es donde está, más patente, a mi entender la cuestión *madre hija mujer* que nos convoca en esta mesa. La del *Seminario 23* y la otra hacen más bien al uso del término pero en otro contexto, la relación hombre-mujer.

Bien son dos referencias. Un seminario y un escrito. Quiero decir con esto que estrago, no es sólo algo que Lacan dijo sino algo que también escribió. Y se sabe que era muy meticuloso con la elección de sus palabras. Lo que nos hace pensar que es un término escogido con cuidado.

Bien. La primera cita es del Seminario 17:

[...] el papel de la madre es el deseo de la madre. Esto es capital. El deseo de la madre no es algo que pueda soportarse tal cual, que pueda resultarles indiferente, siempre produce estragos. Es estar dentro de la boca de un cocodrilo, eso es la madre, no se sabe qué mosca puede llegar a picarle de repente, y va y cierra la boca. Eso es el deseo de la madre. Entonces, traté de explicar que había algo tranquilizador, hay un palo de piedra, por supuesto, que está ahí en po-

tencia en la boca, y eso la contiene. Es lo que se llama el falo. (2004: 118)

Ese palo de piedra es lo que protege si esa boca se cierra, es el falo. Es en 1970, aquí el estrago, que siempre produce el deseo de la madre *tal cual*, lo produce en general, no hay diferenciación hombre/mujer.

Que la madre desee el falo, es una solución. Ese es el palo de piedra que refiere en la boca del cocodrilo (y para todo lo que aparezca de su deseo, que no es el deseo del falo, es angustiante).

El ejemplo que da está bien hecho, lo toma de la etología: la mamá cocodrilo lleva a sus cocodrilitos, con una gentileza indescriptible en la boca, y los cocodrilitos además, se duermen y se los lleva, los junta cuando están criándose. Pero hay errores de la naturaleza siempre, y no se sabe qué bicho le picó, y a veces se los come o se come algunos. Esa es la alegoría. Y se entiende que el peso esté puesto en una elaboración nueva de lo que quería decir madre, con la noción de *deseo de la madre*.

Segunda cita, 1972 *El atolondradicho*:

A este título, la elucubración freudiana del complejo de Edipo, que hace de la mujer pez en el agua, por ser la castración en ella inicial (Freud *dixit*), contrasta dolorosamente con el hecho del estrago que en la mujer, en la mayoría, es la relación con la madre, de la cual parece esperar como mujer más sustancia que de su padre -lo que no va con su ser segundo en este estrago. (2012. 489)

Esto de que no va con su ser segundo en este estrago, es que el que viene segundo en el Edipo para la niña es el padre (él es el segundo), la primera fue la madre, y de ella la mujer, en tanto

mujer, es decir, no como hija, es una relación con la madre, sí, pero de la que parece esperar como mujer algo más consistente, mas sustancia, que buscar eso a nivel del padre. Y dice Lacan, eso no va, no pega, eso no pega porque la madre ya era otra estragada; entonces no pega ir a buscar más solución como mujer a alguien que estaba exactamente en la misma situación. Nos parece indicar como una mala orientación, porque es ir a resolver la condición del estrago a otra referencia que es a su vez otra persona estragada.

Entonces, como puede apreciarse, primero (*Seminario 17*) es la relación con los hijos en general, luego (*L'etourdit*) es la relación entre madres e hijas. Cabe aclarar que Lacan no dice *todas la mujeres*, dice: la mayoría, para la mayoría la relación con la madre es estragante.

Tomemos entonces la referencia al estrago en la que habla de la relación madre-hija.

Si admitimos que Lacan fue muy cuidadoso con los términos, aceptemos que no es por azar que en *El atolondradicho*, un escrito en el que vuelve sobre las fórmulas de la sexuación, él se refiera a *la mujer*: “la elucubración freudiana del complejo de Edipo, que hace de la mujer pez en el agua” (2012: 489). En este mismo escrito Lacan sostiene que no se puede escribir La mujer, que no existe la clase de las mujeres, la que permitiría cerrar el conjunto en el cual cualquier mujer, en tanto que mujer estaría incluida. Por lo tanto, no es posible utilizar el artículo definido *la*, hay que sustituirlo por el indefinido *una*. Pero a partir del párrafo citado se entiende que la mujer en el Edipo, se mueve como pez en el agua. Es decir, que tomada con relación al Edipo, para toda mujer rige la lógica distributiva del falo y la castración en las que se las tiene que arreglar utilizando estrategias que, aunque no son equivalentes a las del hombre, ponen en juego el hecho de tener: máscaras, postizos, prótesis, en suma, semblantes. La expresión “hace de la mujer pez en el agua”, sintetiza las ideas tardías de Freud sobre la sexualidad

femenina. Mientras que para el varón el paso por el Edipo es más o menos dramático, pero tiene un camino de salida, la mujer, una vez instalada en el Edipo, puede permanecer allí toda la vida. En ella no existe por ejemplo, esa tensión entre el amor y la rivalidad, entre el impulso parricida y el amor que feminiza que empuja al niño fuera del Edipo. Freud no encuentra nada de eso en la niña. La amenaza de castración no es efectiva para las mujeres puesto que la castración la sufren desde el inicio, es un dato de partida, no de llegada y el amparo que la mujer encuentra en el puerto paterno puede convertirse en un refugio del que no quiere salir y al que vuelve reiteradamente.

Luego en la cita Lacan habla de “este contraste doloroso”, es desde Freud que lo dice. Freud dijo que la mujer era como un pequeño varoncito en el Complejo de Edipo, sin embargo en sus artículos planteó que había una disimetría, una diferencia enorme de cómo ellas entran al Edipo y cómo ellos entran y salen. Freud dice que las mujeres no salen del Edipo, porque no tienen por qué, no hay amenaza de castración posible. Pero antes debemos invitarlas a entrar.

¿Qué quiere decir?

El deseo por el que la niña se vuelve al padre es el deseo de pene que la madre le ha denegado y ahora espera del padre, sin embargo, la situación femenina sólo se establece, para Freud, cuando el deseo de pene se sustituye por el deseo de hijo. Esa sería la situación en la que, si la niña entra, se queda ahí tranquilísima, puede quedarse incluso toda la vida y padecer de eso. Pero antes, dice Freud, hay que pasar por una tormenta. Esto sirve para pensar cómo Freud pensó la cuestión del estrago, sin llamarlo así. Es de la Conferencia 33 *La Femenidad* (1975), en la cual dice que el primer objeto de amor es la madre, también para la niña, obviamente no hay para Freud ningún impulso natural de atracción al otro sexo. Se pregunta qué

hace que la niña abandone su objeto de amor para pasar al padre, que supone tanto un cambio de objeto de amor como de zona erógena. ¿A raíz de qué se va a pique esta potente ligazón madre-niña? Dice también, que sabemos que había existido un estadio de ligazón previo con la madre, pero no sabíamos que pudiera poseer un contenido tan rico, durar tanto tiempo, dejar como secuelas tantas ocasiones para predisposiciones y para fijaciones. En suma, llegamos al convencimiento de que no se puede comprender a la mujer si no se pondera a la relación de esta fase madre preedípica.

Es impresionante la fuerza que tiene esta ligazón madre preedípica. Entonces ¿Cómo se va a pique? ¿Cómo pasa de la madre al padre? Dice que tropezamos con un hecho que nos indica el camino a seguir, el extrañamiento respecto de la madre se produce bajo el signo de la hostilidad. La cual es un elemento muy fuerte del estrago madre-hija.

Dice Freud:

ese odio puede ser muy notable y perdurar toda la vida, puede ser cuidadosamente compensado más tarde. Por lo común, una parte se supera y la otra permanece. Sobre esto ejercen fuerte influencia, desde luego, los episodios de años posteriores. (1975: 113)

Este párrafo de la Conferencia 33, sin hablar de estrago, dice que por esto pasan todas las mujeres, con este contenido de hostilidad intensa, y amor intenso. Y la chance de salir de eso es dirigirse al padre. Freud dice que ese pasaje se da porque la intensidad es tal que no se soporta. Pero es una explicación que no cierra del todo, porque tranquilamente podría no salir de esa relación y quedarse toda la vida ahí.

La mayoría han pasado por eso, pero lo que dice Freud es la posibilidad del retorno de eso y eso en la clínica se constata de un modo notable.

Freud dice: *el Complejo de Castración prepara al Complejo de Edipo, en el caso de la niña, en vez de destruirlo*. Por el influjo de la envidia del pene, la niña es expulsada de la relación madre y desemboca en la relación edípica como en un puerto seguro. Esto es lo que Lacan retoma en *L'etourdit*.

Freud describe de la intensidad de esta relación madre-hija, en términos de amor, y por lo tanto odio. En términos de la cuestión fálica dice, lo que nos sorprende es encontrar el hecho de que la niña hace responsable a la madre de su falta de falo. De ese daño imaginario del cual se cree objeto, hace responsable a la madre. Pero esto lo podemos entender mejor en Lacan, sobre todo cuando presenta las tres formas de la falta, particularmente en relación a los desarrollos en torno a la frustración. Es esto, es un Otro que me rehúsa, no me da lo que tiene. Se trata de una madre considerada fálica, que tiene el falo imaginario  $\phi$ .

Es *no me dio el falo*, pero también es: *me rehúsa este don que le pido*. El falo entra también en esta dialéctica, como un don de amor. Se conjugan las dos cosas: no me da lo que tiene, y me lo rehúsa porque no me quiere lo suficiente.

## Un poco de descripción clínica

Cuando uno escucha analizantes atrapadas por la relación estrago madre-hija, uno escucha esto: intenso amor, se quieren, no pueden estar una sin la otra, y un instante después se quieren tirar por la ventana. Convendrán conmigo en que para una mujer el amor, y el amor vehiculizado en la palabra de amor particularmente, es esencial. Una mujer pide todo el tiempo que se le hable de amor. Y pregunta: ¿me querés? ¿Cuánto me querés? Y en ese sentido puede ser una niña de 6 años preguntándole a la madre,

o la misma situación que ella juegue con su amado. Si esta mujer está medio complicada en su identificación fálica va a pedirle que le hable de amor las 24 horas del día, que esté con ella todo el día y si él desaparece un rato, para ella es insoportable.

¿Qué pasa entre la mujer madre y la mujer hija? Hay que hacer cierta hipótesis, parece haber un pacto implícito, pacto anti-falo, en tanto el hombre sea su portador, porque en tanto sea el falo imaginario pueden saber, pero es entre ellas. A veces esta dimensión de pacto es terriblemente intensa, y por eso estraga. A veces desconocen la vía del hombre: *hija mía son todos iguales, sé más piola que yo que vos aun tenés tiempo*. Si se produce ese pacto, es decir, si esa niña va a querer encontrar en su madre más subsistencia en tanto mujer, y se encuentra con una madre desengañada de los avatares fálicos, ahí se arma inmediatamente el pacto, porque no es cualquier mujer. Se trata del Otro primordial. Si ese pacto se produce, se arma inmediatamente el estrago. Es como un pacto de desafío, *no los necesitamos, nos bastamos solas*. Es un pacto desolador, porque es un pacto de entenderse como nadie, una y la otra, en el desprecio, la decepción por los hombres. Esto tiene sus grados, y también hay grados de estrago, porque hay un estrago de principio que siempre está, pues esa relación preedípica de la que habla Freud siempre está, pero se sale de ahí. Pero los retornos son posibles. Siempre queda una marca de eso y ella parece creer que su madre mujer tiene algo más consistente para decirle que el padre, respecto de la feminidad (Gasbarro, inédito).

La cuestión es que esto tiene un fondo de verdad, en este sentido: no hay padre ni hay portador del falo, por más eficaz que sea que le pueda dar a una mujer un falo que de cuenta de su feminidad, que la escriba como mujer, un falo o lo que sea, algo.

En cuanto a la dirección de la cura, hay varias generaciones de psicoanalistas (sobre todo de orientación kleniana) con una direc-

ción de la cura, de puntuar la relación en su dualidad, sería como reproducir exactamente lo que pasa y querer curarlas con aquello de lo que padecen, sería como querer bajar un poco a la madre de su pedestal. No hay salida en la dirección de la cura si el analista se centra en esta dimensión dual y deja de lado la dimensión de los avatares de la cuestión fálica en esta mujer. No hay salida, y peor aún hay reforzamiento de esto.

Eso comenta Lacan en los párrafos anteriores de la cita de *L'etourdit*: que no hay salida posible en la dirección de la cura orientada en ese sentido de querer hacer algo con esa pareja, que la cuestión es todo el tiempo tratar de llevarla hacia la cuestión del falo y los hombres, es decir, invitarlas a entrar en el Edipo. O si han entrado y se han decepcionado, seguir intentando que no se despeguen de eso, porque si no, no hay chance de que no sea estrago. Y uno podría decir: ¿por qué? Porque si se ponen en feministas hostiles no tiene salida la cuestión. ¿Por qué vemos, clínicamente, que una ley sostenida por un idiota es mil veces más eficaz que la que quiere sostener esa astutísima madre? Porque la ventaja del idiota es que esa ley viene de alguien que es sexualmente y en su goce un limitado, es decir, tiene un límite, no es lo infinito, y permite la identificación de ella a algo acotado, a un conjunto cerrado. Y es en eso que para ella es la referencia a esa identificación en un hombre, le es algo de enorme estabilización respecto de una angustia, una angustia que excede la teoría de la angustia como objeto *a*, porque es la angustia de un cuerpo que funciona fuera de límites.

Es un referente desde ese punto de vista el hombre. Ahora si lo encarna la madre es superyoico e insensato. La madre también es mujer y también es una ilimitada. Hay que ir más allá, no es un problema de machismo, ni de paternalismo, hay que ir a algo más estructural. Por un lado Lacan en ese tema fue siempre sobre la base de un recorrido de toda la lógica del falo como tal. Y si, al fin

de cuentas es por una lógica del no-todo respecto del falo que va a ubicar la cuestión de la feminidad, es decir, que en su definición se necesita del falo para ubicarse en eso como un no todo. Y no es por el lado de la decepción, del rechazo a jugarse a la aventura de volver a amar algún hombre que se pueda resolver la feminidad, salvo bajo la forma de estrago que hemos comentado.

Otra distinción que vale la pena hacer, es entre estrago y síntoma. La plantea Miller en su curso *El partenaire-síntoma* (2008), más precisamente en el capítulo *Los seres sexuados* (277- 299). Y lo ordena a partir del par finito-infinito. Diferenciación esta para pensar también la sexuación masculina y la femenina respectivamente. Señala entonces, que el síntoma es un sufrimiento, pero un sufrimiento siempre limitado, localizado. En cambio, el término estrago, hace referencia a algo que no conoce límites, que tiene más bien la estructura de infinito, de no limitado (Miller, 2008: 297).

Esa me parece es la orientación lacaniana en el tema, pero es un comentario, son frases muy complejas.

## Bibliografía

- Freud, S. (1975). “Conferencia 33: La feminidad”. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 5ta. Reimpresión.
- Gasbarro, C. (inédita). *Conferencia: “Estrago y feminidad”*.
- Lacan, J. (2004). “Edipo, Moisés y el padre de la horda”. En *El seminario, Libro 17: El reverso del psicoanálisis* (pp. 107- 124). Primera edición, 5ta reimp. Buenos Aires: Paidós.
- (2012). “El atolondradicho”. En *Otros escritos. 1era. Edición. 1era Reimp.* Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2008). *El partenaire síntoma*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

## Ediciones Camaleón

MARIANA ISASI

Ofrezco un caso<sup>1</sup> que deja leer la dimensión del estrago bajo el sesgo escópico y oral de la parcialidad pulsional. La ética del consentimiento, llevaba a esta mujer a decidir no decidir qué comer, qué mirar.

Zona en la cual, la dimensión del semblante vacila en su función de dar un velo e interpretación a lo femenino. Llamo camaleón a esa posición subjetiva que lleva a colocar la decisión de la mirada, de modo absoluto, en el Otro.

El único gesto de afirmación subjetiva consistía en un intento de photoshoppear el estrago al punto de caer en lo inverosímil: ver un mundo perfecto, con gente bondadosa, madre mimosa e imagen de diosa... allí donde su cuerpo portaba una obesidad casi mórbida. Pero ese intento de edición está destinado a fracasar, en tanto pertenece al plano del no querer saber, propio de la negación y su acento más agudo: la ceguera de la mentalidad<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Alejado geográficamente.

<sup>2</sup> “El parlêtre miente [...] porque tiene mentalidad, es decir, amor propio. El amor

La herramienta del síntoma toma forma a partir del uso equívoco que hace de su antianatomismo histérico<sup>3</sup>.

Entonces, gracias a la creación de sus córneas negadoras, que se apoyan en los órganos transplantados, Lala puede hacer una lectura histérica (ver el par complacencia-rechazo) de su postura inicial, en tanto camaleón del estrago.

## Delirio de no identidad

Apenas llega esta mujer de 41 años, escupe la preinterpretación (Miller, 2006: 7): “quiero saber si la gordura vino porque me resigné a no volver a intentar ser madre”. En los últimos meses ha subido 20 kg y supone como causa esa decisión hace 9 meses, luego de que fracase el intento de adopción. Tiene una hija de 7 años y después de ese embarazo, siguieron 6 que se perdieron apenas comenzados.

Tiene una manera peculiar de referirse a sí misma: hace corresponder a cada hecho no sólo la edad sino el número de su peso: “Siempre pesé 48 kg, era flaquita como mamá, pero en el '88 a los 20 años me hicieron trasplante de córneas y por los corticoides subí mucho..., quedé rellenita, me casé hace 11 años con 65 kg”.

Además habla de cierta perturbación psicógena de la visión, que hace que no se crea ella misma, que no pueda mismarse (Miller, 2011: 115) sin la ayuda de los ojos de su hermana. Esta presencia, cual estadio del espejo in situ, tiene un efecto normativo sobre su imagen del cuerpo. “Me veo mejor que como me ven los demás. Creo en los

---

propio es el principio de la imaginación. El parlêtre adora su cuerpo porque cree que lo tiene. En realidad no lo tiene, pero su cuerpo es su única consistencia [...] mental”. (Lacan, 2006: 64)

<sup>3</sup> “Freud mismo destacó el antianatomismo del síntoma histérico. A saber, que si un brazo histérico se paraliza, es sólo porque se llama “brazo”, porque nada en cualquier distribución real de los influjos nerviosos explica el límite que designa su campo”. (Lacan, 2008: 347)

ojos de mi hermana, es objetiva: me ha pasado de ir por la calle, decir `pobre mujer, qué gorda` y que me diga que yo estoy peor. Mamá está obsesionada con mi gordura, llama a mis amigas para pedirles que me hagan hacer dieta. Con mi marido salimos, yo me puedo poner un vestido psicodélico, tacos, planchita en el pelo y soy feliz”.

Pregunto por qué busca pasar por la córnea del Otro si es que ella está bien así. No sabe de qué córnea se trata. La primera entrevista no ayudó a recobrar la identidad.

## Ánimo de PhotoShop

Reformula su querer saber, esta vez se adjudica cierta intencionalidad de edición benevolente, “¿seré una negadora?, yo no creo comer como para estar así, pero la mente es loca, siempre veo el lado lleno del vaso”.

Como exigencia de subjetivación le pido que se dibuje. Realiza dos versiones, gorda y delgada, a una la llama real y la otra, con mis córneas negadoras. Su juego significativo, permitió subrayar que cambia de córnea según la ocasión. Es Lala quien procura hacerse ver por Otra córnea, sin que sea preciso. Esto demuestra que ver y no ver dependen de complacencia y rechazo. La mirada del Otro le está avisando que es inverosímil tanta completud<sup>4</sup>, y ella responde que no, y que sí. Un rato funciona con la complacencia del camaleón, que está bajo la mirada del mundo y en esa medida altera su cuerpo, desconociendo su propia percepción. Y el contra turno es el rechazo de sus córneas con photoshop que tienen pretensiones extraetológicas.

---

<sup>4</sup> “Con el correr de los años el efecto parece invertirse, el sujeto se mira al espejo y dice Yo no soy ése! No puedo ser ése! Nada de júbilo, más bien unheimlich”. (Brodsky, 2003: 40)

## Organismo ineditable

¿Qué es lo que no quiere ver? ¿Por qué viene? La dimensión del cuerpo que sí es vivido con vergüenza, irrumpe en lo sexual, sobre todo en lo posicional. Su marido es fotógrafo y le pide que lo acompañe porque ella es la que organiza las poses de la gente y edita las filmaciones para mostrar durante los eventos.

Habla de su dificultad para negarse ante la demanda de favores de su hermana, su madre y, fundamentalmente, ante las exigencias de su hija. Con la pequeña déspota y la madre caprichosa tiene la misma relación de obediencia, señala además que entre ambas no hay buena relación, “porque comparten el mismo carácter”. Tampoco se puede negar a las reuniones de trabajo. Ejerce funciones de dirección en una institución, dice “la ley también recae sobre mí, la autoridad se gana con el ejemplo. Nunca me enojo, no me lo puedo permitir”. Cómo no mostrar asombro: “tu ley es no permitirte”.

## La originalidad del pecado

Desaparece, y dos meses después vuelve preocupada: “no te lo iba a contar, soy una manipuladora y no iba a volver. Justo me hiciste pensar en el castigo cuando venía septiembre. En ese mes hubiese nacido mi bebé, 14 años tendría. A los 3 meses de conocer a mi marido quedé embarazada y aborté. He pensado que maté inconscientemente a todos mis bebés. Nunca me lo perdoné, no lo hablé con nadie. ¿Todos los bebés perdidos fueron consecuencia de esto? como un castigo de Dios”. Relata detalles de aquel día, cuenta cómo “tuvo que volver con una sonrisa” a casa de sus padres. Lo original del pecado es que según ella, lo peor es haber traicionado a su madre por haberle contado. El suceso marca un

antes y un después en su vida prolija, “ya tenía una trayectoria y un lugar ya ganado en la sociedad”, seguía el destino según el ideal materno. El detalle de haber engañado la mirada materna, eso es lo imperdonable para ella. Pero lo imperdonable, es que el velo fracasa. Se dice a sí misma trasgresora y culpable, como una manera de no asumir el goce que la habitó. Pero, ¿acaso el goce de la trasgresión no es el que anima el síntoma de la córnea que no ve, o ve según la ocasión? Justamente, su risa al momento de dibujarse en dos versiones indica un consentimiento de satisfacción que no la hunde en el drama de la culpa.

### Un límite a lo que se puede ver

“Fue hacer un bien, el peso es social... igual no sé por qué social, si no sabe nadie”. Cortar en ese punto, la detuvo en su creencia en los ojos absolutos, sean los de su versión poco pudorosa de Dios, o en los de su madre con córneas de rayos X. Notarse creadora y portadora de tanto monstruo mirón, la acercó al efecto de extimidad (Miller: 2011: 114) que implica él “estaba en mí y sin embargo me era desconocido”.

Que el “peso es social” la llevó a notar que la eclosión de la obesidad viene de ese suceso, que come ciega, sin registrar y que es su marido quien le avisa su exceso.

### Un límite a lo que no se quiso ver

Llegaron cuestionamientos que empiezan a despojar las ideas y las imágenes que tenía de sí, lo cual llevó a modificar la manera de percibir y funcionar en el lazo con el Otro. Por ejemplo, “¿en-

tonces lo mío era una seudo felicidad? Ahora ni loca permito que me agreguen una reunión del trabajo. Mi hermana me pide favores de todo tipo... el otro día le dije que no”.

Reducir la mirada que llevaba como pegada al cuerpo, tuvo finalmente un efecto unheimlich sobre la gordura: “Venir acá hace que me vea cada día más gorda. El otro día me miré al espejo y me asusté, dije eso feo no soy yo. Ya no me siento sexy, ahora soy de las que se meten bajo las sábanas”. El efecto de pudor, parece haber sido un resorte para despabilar sus ganas de construir una mascarada dirigida al deseo de su marido. Retoma natación y anuncia reggaeton.

## Padre cara caída

Hombre débil, propenso a los excesos *clandestinos* como el juego y el alcohol, se ganó el amor de esta hija quien retoma algo de esos gustos.

Cuando Lala tenía 5 años, su padre quedó con la *cara caída* por un tumor que atacó un nervio facial. Nunca más pudo sonreír, y ella se dice “soy la sonrisa de papá”. Y de paso corrige con photoshop la falla del hombre encargado de transmitirle los problemas genéticos de visión.

## Directora dirigida

Al año de recorrido, en tren de elaboraciones, Lala recuerda que desde niña ha sido líder, que siempre estuvo en cargos jerárquicos y que por lo tanto es una omnipotente y controladora. La duda que la acompaña hace años es si la quieren porque se lo merece o por el

respeto que inspira el cargo de directora. “Y sí...tapo con trabajo la necesidad de ser querida, por eso me banco tanta sobre ocupación. Me hago la dura, pero la que depende de todo el mundo soy yo”.

Inmediatamente liga el rasgo de su demanda imperceptible a una pieza de novela según la cual cuando era bebé ella nunca se quejaba, no pedía para no molestar, “mamá ni se daba cuenta que no me había dado de comer”. Que ha sido un objeto no muy visto ni alimentado por el Otro materno, esclarece bastante las fijaciones del caso. Y que la bebé camaleón permaneció imperceptible, algo anuncia del montaje del Otro que construyó y que se hace explícito cuando llega a la consulta, 41 años después.

## Bibliografía

- Brodsky, G. (2003). “El principio de disimetría”. En *La práctica analítica* (pp. 40). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). “Joyce y el enigma del zorro”. En *El Seminario, Libro 23: El Shintome* (pp. 59- 73). Buenos Aires: Paidós.
- (2008). “Del-Uno-En-Más”. En *El Seminario, Libro 16: De un Otro al otro* (pp. 341- 353). Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2006). “C.S.T”. En *Quehacer del psicoanalista. Clínica bajo transferencia* (pp. 7). Buenos Aires: Manantial.
- (2011). “La estructura general del desconocimiento”. En *Donc. La lógica de la cura* (pp. 113- 130). Buenos Aires: Paidós.
- (2011). “Tres modalidades del análisis”. En *Sutilezas analíticas* (pp. 109- 122). Buenos Aires: Paidós.

---

LO FEMENINO Y LA POSICIÓN DEL ANALISTA

---

## Lo femenino y la posición del analista

CRISTINA CORONEL

Fue una buena sorpresa para mí recibir la invitación de Christian Ríos a participar de este seminario. Por una parte, por la consideración de que mi palabra puede agregar algún valor, lo agradezco; y por otra, porque me parece un espacio interesante de conversación sobre la enseñanza de Lacan y sus consecuencias en la práctica del psicoanálisis, y para pensar nuestro tiempo.

Su título, *Las mujeres analistas*, le agrega a la sorpresa un efecto perturbador y problemático: hablar de las mujeres..., y analistas... dos términos acerca de los cuales en el psicoanálisis de orientación lacaniana no tenemos un concepto, una definición; decimos no hay *la mujer*, no hay *el analista*. Enunciar *las mujeres*, *los analistas* sugiere el intento de incluirlos en un universo, lo cual connota un imposible. Tanto analistas como mujeres solo hay uno por uno.

Entonces estos dos términos anudados *las mujeres analistas* me enfrentan a un imposible duplicado. Pero paradójicamente esto motivó también un deseo de intentar decir, hablar acerca de este tema que nos convoca. ¿Cómo explicar esta motivación? Y, ¿no es

acaso el agujero de lo imposible lo que nos hace hablar? Asumo entonces la tarea de transitar por el borde, lo cual es diferente de captar y decir la esencia, el *para todos* de *las mujeres analistas*, que solo llevaría, como nos dice Lacan, a *maldecirlas*. Ya que en las en la fórmula del *ser dicho mujer* el *paratodo* se *paranotodea* (Lacan, 1984: 36).

## Aportes de mujeres analistas al movimiento psicoanalítico

Pero Lacan mismo se ha referido a las mujeres analistas, y como señaló Eric Laurent hace tiempo en *Posiciones femeninas del ser* (1999: 7-20): “Fue Lacan quien construyó la categoría de analista mujer a lo largo de los seminarios...” Laurent destaca allí como llamativo que probablemente el psicoanálisis sea el discurso que, en el siglo XX les ha dado más abiertamente un lugar a las mujeres que lo practicaban. Y agrega con perspicacia: “Antes que las iglesias, el psicoanálisis como discurso ordenó masivamente a mujeres sacerdotes. Es una profesión extremadamente feminizada [...]”. A partir de la lectura de las biografías de varias analistas, que cita Lacan -no solo Ana Freud y Melanie Klein, sino otras, fuera de los círculos de aquellas, como Helen Deutsch, Marie Bonaparte, Lou Andreas Salomé y Sabina Spielrein- analiza las relaciones de la historia subjetiva, sus análisis, las consecuencias que ellas deducen en sus producciones teóricas, y los aportes para el psicoanálisis en la cuestión del enigma femenino y la definición de la mujer.

Me interesa destacar un rasgo que Laurent ubica en ellas de *drop-out*, cada una a su manera muestra una ruptura con el discurso que las rodeaba. En ellas, la salida del análisis está marcada por una falta y a partir de esa falta, el trabajo de transferencia las

llevó a lograr hallazgos útiles para sus colegas. Señala además que a pesar de que se las podría describir como fállicas, en tanto siguiendo su ambición llegaron al éxito y a ocupar un lugar de líder, salvo Anna Freud y Melanie Klein ninguna de las demás era organizadora o pertenecía al aparato de grupo de su época. Se sorprende ante el hecho de que hayan permanecido bastante solitarias en sus posturas, sin hacer bandas ni pertenecer a la corriente principal de la institución psicoanalítica de la época. Entonces ubica a Anna Freud y a Melanie Klein como “organizadoras de convento” y a las otras “más bien ermitañas”.

Observa que esto abre una vía para entender las relaciones originales de la posición femenina y de la institución, que se diferencia de la tendencia al conformismo del grupo varonil a la manera en que lo había estructurado Freud. Y destaca la desconfianza de estas mujeres analistas en relación al poder; incluso Anna Freud y Melanie Klein quienes en sus relaciones con la institución y con la organización tenían un lugar importante pero el poder pertenecía más bien a su entorno.

Finalmente Laurent, en este texto, concluye en una puesta en valor de los aportes femeninos al movimiento psicoanalítico que anudan al psicoanálisis la vida de estos sujetos, quienes de manera singular han hecho pasar el propio fantasma a su vida y al psicoanálisis.

Pienso que podemos leer allí también los puntos de detención de cada una en la elaboración teórica y en la práctica en relación a dificultad con lo femenino, y los puntos de impasse en sus análisis.

## Las mujeres analistas

Lacan en el 75', en la *Conferencia de Ginebra sobre el síntoma* (1998: 136), posteriormente a su escritura de las fórmulas de se-

xuación, y luego del seminario 23 sobre el *sinthome*, se refiere en los términos de nuestro título a “las mujeres analistas” y dice “son las mejores. Son mejores que el hombre analista”.

Sin eludir el tono irónico con el cual responde a una pregunta del auditorio sobre si puede sostener la recíproca respecto a su afirmación “la mujer es síntoma de un hombre”, dice que sí pero con una salvedad: “que las mujeres comprenden muy bien que el hombre es un bicho raro” y que “esto debe ser juzgado a nivel de las mujeres analistas”. Es llamativo que diga “las mujeres” cuando momentos antes, en la misma conferencia había afirmado: “Ellas mismas son *no todas* [...] no se prestan a la generalización [...] a la generalización falocéntrica”. Explica que las mujeres “avanzan”, mientras que los hombres “necesitan un duro quiebre”. Podemos pensar esto último en relación con lo que años antes ya había planteado en el seminario 10: ellas son más libres en su deseo por cómo se ubican a partir del objeto *a* (Lacan, 2006: 193-201). Punto que retomaré más adelante.

Encuentro que Lacan mantiene, en el curso de su enseñanza, esa tensión entre género, estructura y sexuación cuando se refiere a la condición femenina. Incluso antes de que en el *Seminario 20* formalizara la sexuación, teníamos ya la particularidad de lo masculino y lo femenino vinculada a como los sujetos se ubicaban en relación al falo significante. Aunque allí la cuestión de lo masculino y lo femenino pareciera deslizarse a lo particular de las neurosis: obsesiva e histérica.

Pero cuando en el psicoanálisis hablamos de lo masculino y lo femenino conviene referirnos a posiciones sexuadas y no al sexo anatómico; más allá de que la anatomía y las modalidades de estructura subjetiva jueguen su papel en relación a la particularidad como cada uno se ubica en relación a las formulas de la sexuación.

Esta tensión respecto a lo femenino entre género, estructura y posición sexuada la vemos plasmarse también en las afirmaciones de Lacan respecto a las analistas mujeres. Podemos caracterizar estas afirmaciones como equívocas, enigmáticas, dice algo y lo contrario a la vez; en la modulación misma expresan la dificultad de generalización que implica el No-todo femenino en relación al falo.

### Para saber qué es un analista se requiere la escuela

Antes de tratar de ubicar cómo puede incidir la posición sexuada en la función de analista, quisiera referirme al término *analista*. Así como Lacan retoma, a lo largo de sus desarrollos, la pregunta freudiana que plantea el enigma de la sexualidad femenina; otra pregunta atraviesa su enseñanza y su política institucional del psicoanálisis: ¿qué es un analista? ¿Cuál es la especificidad de su deseo? Pregunta que podría pensarse como premisa de la escuela que fundó Lacan. Es alrededor de esta pregunta, que se relanza cada vez, que construimos el saber teórico sobre la práctica y la experiencia. Y es con ese espíritu que Lacan propondrá, tres años después de su acto de fundación, en el centro de la escuela, el dispositivo del pase.

Por eso al comienzo decía que hablar aquí de *las mujeres analistas* me resultaba doblemente problemático. Para hablar del analista se necesita la escuela; no es sin la escuela con el dispositivo del pase y su enseñanza sobre la producción de un analista como resultado de un análisis; y además donde cada analista debería dar testimonio de su práctica, como dice Lacan: "...que de lo que hace de testimonio, de cierta manera" (Lacan, 1998: 136). A partir de la enseñanza que surge de la transmisión de los AE con sus testimonios, y de la enseñanza que resulta del trabajo efectivo del Cartel del Pase, podremos bordear algo vivo en relación a la

función del analista, cómo cada uno puede encarnar esta función.

Así, invitada a una actividad de la EOL en una ocasión en que la conversación giraba alrededor de su testimonio de análisis, Estela Solano decía:

la Escuela de Lacan [...] quiere saber, y poder responder en consecuencia a la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que hace posible que haya psicoanalista a partir de lo que resulta de un análisis? ¿Qué es lo que permite decir que exista la condición de psicoanalista, independientemente del hecho de que los haya funcionando como tal? (Solano, 2009: 91)

En esta conferencia en Ginebra, Lacan hace referencia a su Proposición del '67, y a su invento del pase para el esclarecimiento de qué pasa cuando alguien se asume como analista. Sólo él mismo puede asumirse como tal y es libre de ofrecerse a esa prueba de confiárselo a gente que está en el mismo punto que él. Y esto sigue lo que nos recomienda Freud cuando tenemos un caso en análisis, no ponerlo por adelantado en un casillero, lograr cierta independencia respecto a los conocimientos adquiridos que nos permita ubicar la particularidad del caso (Lacan, 1998: 136).

## Lo femenino y la posición de analista

Ahora sí, retomo la afirmación de Lacan respecto a las mujeres analistas, apuntando a la relación entre la condición femenina y la condición de psicoanalista.

Siguiendo la lógica del análisis, el analista opera desde la posición de semblante en la transferencia. Y esto, desde el comienzo de un análisis, supone el consentimiento del analista a ocupar la

posición de objeto que el analizante le asigna, sin saberlo, en su fantasma. Entonces la posición del analista en la transferencia es la de semblante de objeto *a*. Porque en relación al goce que debe aprehender en los dichos del analizante “no hay otra posición sostenible”, como explica Lacan en *...o peor* (Lacan, 2012: 170). Que el analista ocupa la posición del semblante es lo que escribe la fórmula del sujeto supuesto saber con la cual articuló la transferencia.

En el *Seminario 10*, hablando sobre la transferencia y la contra-transferencia a partir de los escritos de analistas mujeres, observa: “parece que la mujer comprende muy, muy bien qué es el deseo del analista”. Y dice que si bien en la cuestión del deseo la función del *a* desempeña su papel tanto en hombres como en mujeres, a ellas se les simplifica mucho la cuestión del deseo, en tanto se interesa en el objeto como objeto del deseo del Otro. Mientras que en el hombre el hecho de que la función fálica esté marcada por el signo *menos* de la falta, hace que su vínculo con el objeto necesite pasar por la negativación del falo y el complejo de castración (el  $-\phi$  en el centro del deseo del hombre), esto no sería un nudo necesario en la mujer. Ella se enfrenta al deseo del Otro en cuanto tal y en esa confrontación el objeto fálico interviene en segundo lugar y por su papel en el deseo del Otro.

Esta simplificación [...] es lo que le permite, cuando se dedica a nuestra noble profesión, estar respecto a dicho deseo en una relación mucho más libre, sin perjuicio de cada particularidad que ella pueda representar en una relación.  
(Lacan, 2006: 193-201)

Podemos ver aquí una anticipación, de lo que Lacan desarrollará en el *Seminario 20* (1981) respecto a la división de una mujer en su goce que la vincula con el *a* (como plus y no vinculado a la

falta) y al Otro barrado. Siguiendo las fórmulas de la sexuación, la posición femenina supone que una mujer para abordar el goce, además del goce fálico, parte del objeto *a*.

Entonces, ¿esto le facilitaría a una mujer consentir a la posición de semblante de *a*, mientras que en el hombre, ser portador del falo haría obstáculo a ocupar la posición de semblante de tenerlo? Podríamos responder que sí.

Pero Lacan en *La Tercera* dice:

[para hacer de objeto *a*]... para ser su semblante, hay que tener condiciones. Es especialmente difícil, más difícil para una mujer que para un hombre, contrariamente a lo que suele decirse. Que en ocasiones la mujer sea el objeto *a* del hombre no significa para nada que sea de su gusto serlo. Pero en fin, son cosas que suceden. Sucede que ella se le asemeje naturalmente. (Lacan, 1998: 83)

Extraigo de aquí que para una mujer, justamente, es el hecho de identificarse al objeto del fantasma de un hombre lo que puede hacer obstáculo a la posición de analista de semblante de *a*. Ya que no es lo mismo identificarse al semblante, que ocupar la posición de semblante donde el semblante se muestra como máscara, distinto de sí mismo, para producir efectos sobre el goce y no para alimentarse de él.

Algo más sobre la posición de semblante: el mismo año, en una de sus conferencias en USA, ubica en el discurso del analista al silencio como semblante de *a* (Lacan, inédito). Acerca de este lugar del silencio, hay una observación de Laurent, en el texto citado (1999: 17- 20). Allí nos acerca la lectura del fragmento del seminario *La carta robada* donde Lacan señala que el lugar de la Reina, no es del orden del ejercicio de un poder; eso queda del

lado de un hombre de acción, el ministro. La posición de la Reina se define con su silencio. Entonces dice, todo gira alrededor de la mujer, y la Reina: “para estar a la altura del poder de este signo, lo único que tiene que hacer es permanecer inmóvil a su sombra”.

Laurent afirma que Lacan “hace de la Reina una teórica del no-actuar” y ubica que hay relación estrecha entre esa posición y la del psicoanalista. Cita a Miller en un comentario de “La dirección de la cura...” donde señaló que el deseo del analista no tiene mejor formulación que el deseo de rechazar el ejercicio del poder y que Lacan anhela medir al psicoanalista ante ese desafío, “el analista rechazando la acción desencadena poderes mucho más radicales”.

Se trata de la vía del no-actuar del sabio chino que Lacan refiere en *Televisión*. Podríamos vincular entonces el no-actuar, al saber consentir a la posición de semblante de objeto.

Ahora bien, más allá de las diferencias que implican en la relación al Otro el ubicarse en uno u otro lado de las fórmulas de la sexuación, y más allá de las diferencias en hombres y mujeres en la manera de relacionarse con los semblantes, lo femenino es una dificultad tanto para hombres como para mujeres. Y si el síntoma, el fantasma, funcionan como arreglos neuróticos con esta dificultad, se trata de que cada uno, hombre o mujer, como producto del análisis, logre otro arreglo para acercarse a ese borde.

En este sentido encontramos en la serie de testimonios del pase una enseñanza muy valiosa sobre como los psicoanalistas existen uno por uno. Por ejemplo, en un texto post-analítico Ana Lucia Lutterbach Holck (2009), a partir de su propio testimonio del pase explora la posición del analista y su relación con lo femenino en el final de análisis. Señala como ha jugado en su propio análisis la función del semblante en relación al sujeto supuesto saber, al objeto *a* y a lo femenino, posibilitándole finalmente ocupar la posición de semblante de objeto en el discurso analítico.

Allí precisa muy bien la cuestión que nos ocupa hoy: "...no se trata de La mujer, sino de la afinidad de la posición del analista y lo femenino, que a pesar de todo, no es un privilegio de la mujer, como demuestra la histeria". Ubica, en la experiencia de su análisis, momentos distintos en relación al objeto, y cómo la revelación del fantasma y nominar el goce tuvo para ella el efecto de extracción del objeto que velaba el agujero, vaciándose el fantasma de consistencia imaginaria. Esta operación traspone el objeto de su función de obstrucción a causa de deseo. Ese despegue de la identificación en la que se creía ser un objeto, esta separación tiene como efecto la posición de causa de deseo, dice: "no se es pero puede hacerse semblante de objeto de deseo para otro. Esta experiencia es la que permite ocupar la posición de analista. Suspendido de su ser, el analista se torna semblante de *a*, como las gotículas suspendidas del arco iris, es coloreado por el espectro, por el fantasma del analizante".

Finalmente parafraseando a Blanchot en la respuesta a la pregunta ¿qué es escribir?, dice: "La posición del analista se aproxima a aquella del escritor, o del poeta, que al dejarse tomar por el texto, escribe, y no lo hace porque quiere, ni porque debe, se trata de una elección forzada. Forzada pero sin ningún mandato venido del Otro, simplemente porque 'es preciso', es respuesta a una pregunta ignorada".

Miller en su antiguo curso que lleva por título Elucidación de Lacan (Miller, 1998: 515), dice: "el analista como tal no existe, es lo que tienen en común el analista y la mujer, en el sentido de Lacan". Y "no existe el analista" significa que no hay un concepto, una esencia, una idea de analista. Entonces los analistas pueden representar al Otro, aunque la alteridad del analista que se ubica en el *a* se relaciona no con el Otro sino con el Otro barrado. "Usamos la palabra 'analista' pero falta el significante del analista como tal".

Por último, quiero citar un *witz* de un colega italiano, Antonio di Ciaccia<sup>1</sup> en respuesta a una paciente que le dice: “He venido a verlo a usted porque quería analizarme con un hombre”, le soltó muy seriamente: “Y ¿qué le hace pensar que lo soy?”

## Bibliografía

- Lacan, J. (1984). “El atolondradicho”. En Revista *Escansión 1. Publicación Psicoanalítica* (p.36). Buenos Aires: Paidós.
- (1998). “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma”. En *Intervenciones y textos 2* (p. 136). Buenos Aires: Manantial.
- (2006). *El Seminario, Libro 10: La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- (1981). *El Seminario, Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- (1998). “La tercera”. En *Intervenciones y textos 2* (p. 83). Buenos Aires: Manantial.
- (inédito). “Improvisación sobre el discurso analítico”. Conferencias en EE.UU. Instituto tecnológico de Massachussets, 2 de diciembre de 1975, no editado
- Laurent, E. (1999). *Posiciones femeninas del ser*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Lutterbach Holck, L. (2009). “El analista, la mujer y el arco iris” (texto presentado en el VIII Congreso de la EBP, Florianópolis, abril de 2009). En Revista *Consecuencias* (3). En línea: <[www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/003/](http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/003/)>.
- Consultada el 3 de julio de 2013.
- Miller, J. A. (1998). *Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas*. Buenos Aires: Paidós.

---

<sup>1</sup> Citado por Gustavo Desal en “Editorial” de Too Mach n° 4. Hacia las IX jornadas de la ELP “Los hombres y sus semblantes”, publicación digital.

Solano, E. (2009). “Testimonio de Estela Solano. La práctica del pase”, *Feminidad y fin de análisis* (p. 91). Buenos Aires: Grama ediciones.

———(2012). *El Seminario, Libro 19: ...o peor*. Buenos Aires: Paidós.

## El extravío que las orienta *Ou pire...*

GRISelda LOZANO

Lacan dice en algún lugar que las analistas mujeres son la mejores, cuando no las peores.

Respecto de por qué las mejores, me encontré con varias referencias, una de las más elogiosas, brindando una conferencia en Ginebra en 1974:

Con toda seguridad hay una diferencia, que se debe al hecho de que las mujeres comprenden muy bien que el hombre es un bicho raro. Esto debe ser juzgado a nivel de las mujeres analistas. Las mujeres analistas son las mejores. Son mejores que el hombre analista [...] Está claro que son mucho más activas. No hay muchos analistas que hayan dado fe de que comprendían algo. Las mujeres avanzan. Basta con ver a Melanie Klein. (Lacan, 2007: 136)

Miller ha sido tajante respecto de que el coraje es femenino, que nadie tiene más agallas que las mujeres, que son seres que

con respecto a la referencia fálica no tienen nada que perder. Lo cuál las deja en un borde: un coraje sin límite -que el hombre no tiene- que también las puede volver *feroces*.

En su comentario del tercer tiempo del Edipo afirma que la verdadera mujer -y esto se opone a la maternidad- es la que sabe donde hay que ir a buscarlo (al falo), que esto indica por que una verdadera feminidad siempre tiene una *dimensión* de coartada, que las verdaderas mujeres siempre tienen algo de extravío, aspecto este que se produce por la desorientación, y, la desorientación se debe a que saben dónde ir a buscarlo. ¿Cómo es esto de que la desorientación -que da el aspecto de extraviadas- es porque saben donde ir a buscarlo? Creo que todo esto las sitúa en un borde que las puede hacer caer del lado de las mejores, o virar hacia el lado de las peores, las *feroces*, las *aplastantes*.

Luego de este recorrido, que echa algo de luz sobre por que las mejores: por la docilidad para ocupar la posición de objeto, por la afinidad con el semblante, por el coraje -al no tener nada que perder-, me pregunto: ¿y las peores? Entonces aparece... *Ou pire*, no en vano título de su *Seminario 19*, haciendo Lacan de lo *peor* una categoría -no así de lo mejor-.

Encontré una cita, de sus últimos años:

Freud, por su lado, parte de su causa fálica, para deducir de ella la castración. Lo que no deja de producir algunos borrones, que yo me dedico a borrar. Contrariamente a lo que se dice, la mujer, si me atrevo a decirlo ya ella no existe, no esta privada del goce fálico. No lo está menos que el hombre al cual se engancha su instrumento (*organon*). Por poco provista que esté ella (pues reconozcamos que es de poca monta) no deja de obtener por ello el efecto de lo que limita la otra orilla de este goce, a saber el incons-

ciente irreductible. Precisamente por eso “las” mujeres, en plural, que, ellas, sí existen, son las mejores analistas -las peores ocasionalmente. A condición de no aturdirse con una naturaleza antifálica, de la cual no hay la menor huella en el inconsciente, ellas pueden escuchar lo que de este inconsciente no tiene ganas de decirse, pero que tiene que ver con lo que de él se elabora como procurándoles el goce propiamente fálico. (Lacan, 1989: 21)

Me pregunto si esta descripción sobre el inconsciente tiene que ver con algo dicho por Mónica Torres (1997: 111), respecto de que la mujer tiene otra relación con el inconsciente, mucho menos tejido a la realidad que el de un hombre, y es por esto que puede oír mejor el fuera de sentido. Y por otro me interrogo por lo *peor*, si puede pensarse en relación al postizo.

Se me hizo necesario delimitar las dos salidas planteadas al Complejo de Edipo: una freudiana, partiendo de un no tener corporal, para la cuál la salida es *tener*, tener un hijo; y otra, lacaniana, por la vía del ser.

Es poniendo en la cuenta del ser, de como llenar ese agujero, que se me prefigura el *las mejores o las peores*.

El lugar vacío del LA, axioma del que parto, LA mujer no existe, no impide que se encuentren máscaras, máscaras de la nada, relacionado con la mujer y el semblante. El semblante tiene por función velar la nada, si se la vela es porque no se la puede descubrir y hay que inventarla.

El carácter verdadero de la femineidad solo se mide por su distancia con la madre: tanto menos madre, más mujer. Lacan habla de una verdadera mujer cuando la madre no ha aplastado en su sujeto el agujero.

Una verdadera mujer se revela cuando el sujeto está preparado para el sacrificio de todos los bienes: el sacrificio del tener. Es por eso que una verdadera mujer es una encarnación de la castración, en tanto que, aunque no la realice, apunta a tocar, a herir al hombre en lo que él tiene de más precioso. (Miller, 2006: 288- 289)

La solución a esa nada no es colmar el agujero sino convertirse en el agujero mismo. Fabricar un ser con la nada. Y la posición femenina se acerca aquí a la posición analítica (Miller, 2006: 289).

Ahora, ¿siempre va de suyo que una salida por la vía del ser implique un pasaje del tener al ser, el abandono de la posición de ser el falo materno y arribar a la posición de objeto?

Leonardo Gorostiza dirá que, a propósito de lo que le cuesta al hombre ceder en su posición de sujeto, condenado a la cautela por tenerlo: las mejores analistas, en general son mujeres, porque pueden tener la docilidad de ocupar la posición de objeto del fantasma del analizante. Y, aunque tanto para las mujeres como para el hombre es necesario poder abandonar la posición de falo materno e ir más allá de la prerrogativas viriles y así consentir a ocupar la posición de objeto, a los hombres les cuesta más ceder en la posición de sujetos, cederlo diríamos, también a las mujeres cuando son muy histéricas (2010: 74).

La cuestión de género se desdibuja un poco, y digamos que, hombres y mujeres, pueden hacer lo peor con sus pacientes teniéndolo.

Lacan pensaba que no hay solución para una mujer del lado del tener, y que cuando las hay son falsas e inocentes (la histérica es una). Si hay una solución necesita la presencia, la incidencia, de un no tener presentado como la mujer con postizo, “sería la encarnación de lo que sueña con excluir al no tener. Cuánto más se excluye el no tener tanto más completo es ese postizo” (Miller, 2006: 292).

La mujer con postizo sería la que se agrega lo que le falta, con la condición secreta de que siempre lo obtenga de un hombre, mientras que todas piensan que es de ella. Ha de parecer que es de ella; lo importante aquí es que hay un elemento de PARECER.

La mujer fálica esconde su falta en tener; la otra hace ostentación de la falta. Y en la distinción entre estas dos posiciones, supuestamente fálicas, se perfila una cuestión de peso, porque no es lo mismo creer tenerlo que estar advertidas de que allí no hay nada, y sin embargo hacer parecer. Este segundo parece un paso más respecto de las fálicas en tanto es una salida por la vía del ser, femenino, resonando la dimensión de *coartada*.

Una verdadera mujer es, respecto al hombre, un momento de verdad, alguien que le permite manifestarse como deseante. La mujer con postizo se opone a esto. Es un semblante que dice *no soy un semblante*. La mujer con postizo, dice Miller, es una salida para la mujer, pero agrega que "...en el psicoanálisis de este siglo han nacido y crecido mujeres terribles, mujeres que lo sabían todo, expertas en esconder toda falta y en hablar como oráculos, como Helene Deutstch, Melanie Klein y Françoise Dolto" (2006: 294).

No me resulta casual que Lacan en el capítulo XI de su *Seminario 10*, y a propósito de la contratransferencia, hable en términos de aplastantes de algunas de esas analistas, aludidas por Miller para desplegar el concepto de la mujer con postizo.

¿Se trata de la contratransferencia, situada en las antípodas del deseo del analista, de un rechazo de la castración?

El acto de una verdadera mujer es, a veces, también un callejón sin salida -y esta versión me interesa- una región sin marcas, una zona desconocida que traspasa los límites y que siempre tiene, como decía Lacan, algo de extraviado, haciendo del propio menos un arma.

Tomo para finalizar una referencia de... *Ou pire* -que pongo en relación con lo dicho por Lacan en esa cita oscura-:

La existencia, recién la distinguí, para ustedes, de la excepción. Si la negación quisiera decir aquí  $\exists x. \Phi x$ , o sea sin la excepción de esta posición significante, podría inscribirse como negación de la castración, como rechazo, como no es verdadero que la castración domine todo. (Lacan, 2012: 36)

Me pregunto si lo *peor*, como categoría, puede pensarse en relación al postizo, como un aturdirse de la posición antifálica haciendo del propio menos un arma -cuanto mas se excluye el no tener tanto mas completo es ese postizo-, a la vez que plantarse en un *no es verdadero que la castración lo domine todo*.

## Bibliografía

- Gorostiza, L. (2010). "Un nuevo amor". En *Registros Tomo Blanco* (pp. 71- 77). Buenos Aires: Colección Diálogos.
- Lacan, J. (2007). "Conferencia en Ginebra". En *Intervenciones y Textos 2* (pp. 115- 144). Buenos Aires: Manantial.
- (1989). "Un Otro falta". En *Escanción Nueva Serie, "La Escuela"* (pp. 21). Buenos Aires: Manantial.
- (2012). "La función  $\Phi x$ ". En *El seminario, Libro 19: O peor* (pp. 25- 36). Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2006). "Clínica de la posición femenina". En *Introducción a la Clínica Lacaniana* (pp. 283- 294). Barcelona: RBA Libros, S.A. Pérez Galdós.
- Torres, M. (1997). "Los embrollos del amor" (pp. 111). En *Los nudos del amor* (pp. 105- 123). Buenos Aires: Imprenta Dorrego SRL.

---

CÁTEDRA LIBRE EN DIÁLOGO

---

## Entrevista con el Dr. Cesar Fidalgo

INÉS DESUK

El 28 de octubre de 2013 se realizó la siguiente entrevista al Dr. Cesar Fidalgo, jefe del Servicio de Urología del Hospital Ricardo Gutiérrez de la ciudad de La Plata, Coordinador del Grupo de Reasignación Sexual, docente de la Cátedra de Urología de la Facultad de Ciencias Médicas de la UNLP, Presidente de la Sociedad Bonaerense de Urología y Miembro de la Sociedad Argentina de Urología.

*I.D.: ¿Podría comentarnos en qué consiste la cirugía de reasignación genital?*

C.F.: La cirugía que realizamos en el Hospital Ricardo Gutiérrez es generalmente conocida como cirugía de cambio de sexo, pero en realidad, una cirugía no puede cambiar el sexo, no tiene esa potestad. Yo siempre pongo el ejemplo, cuando doy una charla a los alumnos de la facultad o en el hospital, si es que se cambia el sexo, por una cirugía, cuando a un hombre lo tenemos que amputar por un tumor de pene. ¿Lo estaríamos transformando en mujer?

Pero en realidad no, no hay allí cambio de sexo, va a ser un varón amputado. Entonces esta cirugía no cambia el sexo. Esta cirugía lo que hace es reasignar los genitales, por eso es llamada cirugía de reasignación genital o de readecuación genital. Reasigna los genitales a lo que es la identidad de género de los pacientes, a cómo se siente el paciente, cómo se autopercibe. Es una cirugía que está readaptando esos genitales, pero no está cambiando nada.

*I.D.: ¿Y esta práctica en el hospital se realiza desde cuándo?*

C.F.: Primeramente tengamos en cuenta que en el Hospital Gutiérrez estas cirugías de reasignación de sexo se realizan en forma gratuita. Es importante mostrar lo que se está haciendo en un hospital público y gratuito, y entiendo que es fundamental mostrar el rol que brinda el mismo.

En el año 1997 realizamos la primera práctica. Teníamos una o dos cirugías por año. Pero desde el año pasado, a partir de la sanción de la Ley de Identidad de Género, obviamente ha crecido la demanda, y tenemos en este momento cerca de 200 pacientes en lista de espera.

A su vez superamos ya las 90 cirugías desde que empezamos en 1997. De esas 90, hubo 18 desde que comenzamos hasta que se sancionó la Ley de Identidad de Género, y las otras 70 fueron en este último año.

*I.D.: ¿En qué consiste este grupo que usted coordina de Reasignación Sexual?*

C.F.: El Grupo de Reasignación Sexual, es un grupo conformado por diversos profesionales: ginecólogos, cirujanos, cirujanos plásticos, fonoaudiólogos, asistentes sociales, urólogos, médicos

clínicos, psicólogos. Es decir, un grupo muy grande de profesionales que intentamos darle un enfoque integral, a lo que es todo el tema de identidad de género.

*I.D.: ¿Qué estadísticas hay en relación a este tipo de intervenciones? ¿Qué casos se dan con mayor frecuencia, de hombre a mujer o de mujer a hombre?*

C. F.: Lo que se da con mayor frecuencia es de masculino a femenino. En general es un 3 a 1, que coincide con las estadísticas a nivel internacional, que es un 3 a 1 o un 4 a 1. Nosotros lo mantuvimos a eso, aunque ahora está más o menos equitativo, porque nosotros somos el único hospital de la Argentina en que se sigue haciendo la cirugía de femenino a masculino. Durante muchos años fuimos el único centro donde se realizaban los dos tipos de intervenciones quirúrgicas, es decir de masculino a femenino, y de femenino a masculino. Ahora se están abriendo hospitales en Capital Federal que realizan este tipo de cirugías, entonces eso equiparó un poco el porcentaje. Tengamos en cuenta que vienen de otras provincias a operarse aquí.

*I. D.: ¿Cuál es la cirugía más complicada?*

C. F.: La de femenino a masculino es la más complicada porque lleva diversas etapas, y porque es necesaria la utilización de prótesis, que tienen un alto costo. A su vez, como se trabaja con prótesis hay altos riesgos de infección, ya que pueden ser rechazadas. Eso es lo que la transforma en algo más complejo.

*I. D.: ¿El equipo que anteriormente usted mencionaba, trabaja en relación a evaluar los criterios para que una persona pueda acceder a la cirugía?*

C. F.: La Ley de Identidad de Género, y todo a su alrededor, a lo que apunta es a despatologizar, lo cual hace que no haya requisito médico para determinar si alguien debe acceder o no a la cirugía. Salvo las evaluaciones que se hacen para determinar si el paciente está, desde el punto de vista físico y/o psicológico-psiquiátrico, en condiciones de ser operado, descartando por ejemplo un brote psicótico. Es el único requisito. Recordemos que todo esto es muy nuevo, estamos aprendiendo, aprendiendo junto a los pacientes, aprendiendo junto a los compañeros profesionales del equipo, aprendiendo mientras vamos caminando.

En otros países sí se piden ciertas pautas de ingreso al tratamiento, como por ejemplo la prueba de vida, siendo requisito que la persona durante uno o dos años haya vivido bajo el sexo que quiere reasignar, cumpliendo los roles de ese sexo.

Nosotros momentáneamente no estamos pidiendo eso, pero se está revisando y reevaluando todo en forma permanente, porque esto es muy nuevo para nosotros, y como te decía vamos aprendiendo de los pacientes, y el trabajo en equipo hace que se generen discusiones y que vayamos modificando nuestras intervenciones. Probablemente muchas de las cuestiones que te pueda decir yo hoy, el año que viene sean otras, de la misma forma que las que te hubiese dicho en el año '97 sean hoy otras.

*I. D.: ¿Estos cambios en las intervenciones se debe al avance tecnológico entonces?*

C. F.: No tanto al avance tecnológico, porque en estos años no ha habido un gran avance tecnológico, sino más bien al avance personal, por algo interno. Uno va cambiando su postura. Uno viene con la educación universitaria un poco rígida, sin mucho conocimiento de lo que es la identidad de género, digo, sin mucho

conocimiento a nivel profesional, y con el tiempo y el contacto con los pacientes fuimos desarrollando esa posibilidad de cambiar nuestra postura.

*I. D.: ¿Ustedes tienen después un seguimiento de los pacientes cuando son operados?*

C. F.: Un seguimiento inmediato por supuesto que hay, pero como vienen muchos pacientes que son de interior, de otras provincias, esto hace que se le dificulte mucho a ellos seguir en contacto con el Servicio del Hospital, poder acceder a controles semestrales por ejemplo, esto es muy difícil. Si no hay inconveniente no se siguen más, si hay algún tipo de inconveniente vuelven, ya que la derivación es difícil. Momentáneamente no hay centros donde poder derivarlos.

*I. D.: ¿Y han tenido ustedes casos de arrepentimiento de algún paciente luego de la operación de reasignación de genitales?*

C. F.: Entre nuestros pacientes no hemos tenido. Si hay en la casuística internacional, pero no en nuestros casos.

*I.D.: ¿Entre qué franja de edades se encuentran los pacientes que ustedes reciben?*

C. F.: Varía. Por ejemplo, en la parte de endocrinología, no te digo en cirugía, sino en la parte de ginecología endocrinológica, que es el área que lleva adelante los tratamientos de reemplazo hormonal, allí tenemos un paciente de 17 años, con autorización de los padres para realizar el tratamiento, y otra de 83 años. Obviamente son los extremos de la franja.

*I. D.: ¿Entonces no es que solamente realizan cirugías?*

C. F.: No. Muchos pacientes vienen por el tratamiento hormonal, por ejemplo. Ahora hemos incorporado recientemente una fonoaudióloga al equipo, así que muchos pacientes asisten al servicio para reeducar la voz.

*I. D.: ¿Hay una postura que sostenga el equipo en relación a la causa para que alguien decida cambiar su sexo?*

C. F.: Existen distintas posturas. Una es la más médica, que es aquella que sostiene que existe algún tipo de cuadro neuroendócrino, de desarrollo del feto, que hace que en el paciente no coincidan sus genitales con lo que va a ser su identidad de género. La otra postura es más relacionada con la formación de su identidad, donde dice que puramente es la formación de su identidad. Es decir, el paciente a temprana edad empieza a formar su identidad de género que no coincide con sus genitales. Creo que no hay nadie hoy en día que pueda decir cuál es la causa. Y también creo que si adherimos a una de estas posturas, nos cerraríamos. Entiendo que tenemos que estar abiertos e ir caminando.

*I. D.: ¿Podría comentarnos un poco más las características del Hospital Ricardo Gutiérrez?*

C. F.: Si claro. Destacar que es un hospital público. Destacar que la salud pública cubre este tipo de intervenciones, que no se hace prácticamente en casi ningún lugar del mundo. Llama muchísimo la atención esto que ocurre acá en nuestra ciudad. Nosotros este año estuvimos en Tailandia justamente, formándonos en este tipo de cirugía, ya que ellos son pioneros y referentes, y les llamaba mucho

la atención que aquí se realicen estas prácticas en un hospital público, ya que ellos lo hacen en forma privada, donde el paciente tiene que pagar para poder acceder a la operación. Acá la posibilidad de que el Estado les pueda brindar este tipo de solución, a un grupo de personas que muchas veces no tienen un poder económico, porque la misma circunstancia de la vida los ha llevado a que no puedan insertarse desde el punto de vista social y laboral, entiendo que es algo fundamental y único. La Ley de Identidad de Género ha ayudado a que estas personas, que antes eran discriminadas hasta por el mismo sistema médico, hoy logren una mayor inclusión.

## Entrevista con Carolina Koretzky Directora del Envers de París

CHRISTIAN RÍOS

El 2 de octubre de 2013 tuve la oportunidad de conversar con Carolina Koretzky, Miembro de l'ECF y de l'AMP, Doctora en psicoanálisis (París 8), autora del libro *Le réveil. Une élucidation psychanalytique* (2012), y Directora del Envers de París. La charla se desarrolló en un agradable café de la ciudad de París y giró en torno a las actividades del Envers, su orientación política, la relación con la Escuela y la ciudad.

### Entrevista

*C.R.: Antes que nada quería agradecerte la posibilidad de conversar en el día de hoy. Me gustaría que me comentaras cómo se organiza el Psicoanálisis en Francia, en París, y cuál es el lugar y las funciones del Envers, en dicha organización.*

C. K.: L'Ecole de la Cause Freudienne tiene su sede en París. La Escuela en la provincia francesa se llaman ACF, L'Association de la Cause freudienne. Las ACF tienen sus propios estatutos, sus propios votos, y sus propios miembros. Estas funcionan por regiones, no por ciudades, sino por regiones con una sede, en general en la ciudad más importante de la región. El *Envers de París* se creó en los años 90, y sería el equivalente de la ACF en París. Es una asociación aparte pero con un lazo muy fuerte a la Escuela. El objetivo principal del *Envers de París*, es la difusión del psicoanálisis y sobre todo el lazo del psicoanálisis con las actividades culturales de París. Esa es la marca del *Envers*, la apertura hacia un público interesado por el psicoanálisis, pero la idea no es únicamente de atraer un interés del público general hacia la Escuela, sino la de nosotros ir hacia esos espacios. Es el lazo del psicoanálisis a/en la ciudad.

Desde el comienzo el *Envers* funciona a través de vectores. Se los llamó *vectores* porque se escucha en esta palabra la *orientación*. Son grupos que trabajan una conexión, por ejemplo: Psicoanálisis y Criminología, Psicoanálisis y Literatura, Psicoanálisis y Cine, Psicoanálisis y Estudios de Género, Psicoanálisis y Traducción, Psicoanálisis y Arte, Psicoanálisis y Adicciones, etc. A diferencia de un cartel, en los vectores, no importa la cantidad de gente que participa. Tienen una movilidad tal que pueden haber vectores de cinco o de treinta personas. La idea es que esos grupos estudien un tema cada año, porque cuando uno dice *Psicoanálisis y Cine*, ¡eso es muy amplio! Por ejemplo este año el vector de Psicoanálisis y Cine estudia la cuestión del objeto *voz*, como objeto pulsional en el cine, de la misma manera los otros vectores definen un tema preciso cada año. Los vectores también organizan *noches* donde se expone el estado de las investigaciones, los avances, los impases, y se llaman invitados externos como pueden ser directores de teatro, de cine, epistemólogos, etc. La idea es que el psicoanálisis

pueda ser cuestionado por estos actores sociales y culturales de la ciudad. Este es el funcionamiento general. Aparte de eso tenemos un boletín electrónico mensual y una revista anual. En esta revista hay diversas rubricas pero sobretodo es un espacio en donde los participantes de los vectores pueden escribir el producto de lo que han producido durante el año.

*C.R.: Es decir que los trabajos escritos de los vectores se publican en la revista.*

C. K.: Una parte en la revista, pero también en el boletín mensual. El boletín mensual es electrónico. El mismo se conforma de mi editorial, una sección que se llama *Eclats de París*, es decir las luces de París, los brillos de París, los reflejos de París, sería más la traducción, donde cada vez, alguien escribe acerca de una exposición, de una película, de una obra de teatro. Sería una reseña cultural y eso permite que se arme un dialogo. Después tenemos los anuncios de todas las actividades que se hacen y por último está la búsqueda de carteles. Porque como vas a ver el jueves tenemos un delegado de carteles del Envers de París. Sabemos que es una posición muy especial porque no hay cartel del Envers, los únicos carteles son los carteles de la Escuela. Entonces la función de esta persona es, con los carteles que pertenecen a la Escuela, poder armar también noches de intercarteles organizados por el Envers. Este boletín mensual facilita la formación de un cartel en el cual falta un Más Uno, o cuando a los cartelizantes les falta una persona.

La política actual no es solamente de reforzar el lazo al exterior, sino también trabajar muy unidos a la Escuela. No como dos satélites sino trabajar en una conexión directa a la política general de la Escuela. Entonces por ejemplo el Envers junto con el ACF de la región parisina organizan la *Rentrée de cartel* que se hace una

vez al año y allí es donde se arman muchos carteles. También hay otras actividades, como por ejemplo toda la difusión de la revista de la Escuela en la ciudad de París, que este año se ha encargado el Envers. Especialmente la presentación en librerías de la revista de la Escuela: *La Cause du désir*. La presentación de la revista en librerías es algo nuevo. Siempre fue vendida en librerías pero ahora se la presenta con un psicoanalista invitado y alguien del comité de redacción de la revista. Allí va un público amplio y la revista logra ser difundida más allá del círculo del campo freudiano. Una de las librerías más grandes y conocidas en París se llama FNAC y es allí donde presentamos la revista cada vez que sale. El 16 de octubre Eric Laurent presentara el próximo número sobre psicoanálisis y dinero en la FNAC Montparnasse. Esta política de difusión del psicoanálisis en la ciudad nos ha llevado a organizar grandes eventos. Hubo una actividad muy importante en el mes de abril en resonancia al debate público que surgió en Francia a partir de la ley a favor del matrimonio igualitario. Los psicoanalistas tuvimos que salir y posicionarnos frente a lo que se estaba diciendo, ya que de entrada fuimos convocados. Ciertos personajes políticos comenzaron a argumentar respaldándose en nombre del discurso psicoanalítico.

*Decían: se sabe gracias al psicoanálisis que hace falta un papá y una mamá, entonces tuvimos que salir a decir: ¡eso no es así!*

*C.R.: En el mes de enero estuve en París y tuve la oportunidad de presenciar la marcha en contra del matrimonio para todos. Fue masiva y multitudinaria.*

C. K.: Vos lo viste. Vimos hasta que punto en Francia hay una franja de la población bastante reaccionaria y con miedo al cambio. La gran mayoría de la población está de acuerdo con la ley. Igual-

mente hay una masa de gente que está en contra y que no paró de hacerlo saber hasta último momento y con una fuerte violencia. Hoy pueden ver el fruto de la reflexión en una compilación que J.-A. Miller publicó bajo el título *Psicoanálisis y el Matrimonio*.

C. R.: *Salieron en Lacan Cotidiano*.

C. K.: Si. Todos esos textos y otros salieron primero en *Lacan Cotidiano*, los mejores fueron reunidos y publicados en francés, luego en español. Fue muy importante ese movimiento. En ese mismo contexto Miller había pedido que se armen foros de discusión sobre el amplio tema del “deseo y el derecho” en los diferentes lugares de Francia. El Envers organizó con las dos secciones clínicas, un gran foro sobre deseo y derecho. Fue un evento muy importante en el mes de abril de este año ya que gracias al contacto de la co-organizadora del evento, Bénédicte Jullien, obtuvimos la sala de la Asamblea Nacional. ¡Hemos debatido todo un día en la Asamblea Nacional sobre “Deseo y derecho”! Es un lugar políticamente muy cargado de sentido porque es el lugar donde se debaten y votan las leyes. Fue muy importante, hubo 400 personas. Duró todo el día, tuvimos una mañana de discusión clínica en donde se presentaron cuatro casos clínicos. Los casos clínicos tocaban la cuestión de la conjunción entre un deseo, absolutamente singular en tensión a veces con la ley que es siempre del orden de lo universal. Cuatro casos: un caso de pedido de eutanasia, un caso de transexualismo, otro caso de una mujer que pide que le saquen el útero (sin razón médica) y una mujer confrontada a la exigencia social y médica de tener hijos. Por la tarde recibimos dos invitadas: una fue Marie-Sarah Maffesoli que es jurista y especializada en el derecho de las prostitutas y Irène Thiéry, una socióloga muy importante y reconocida especializada en la cuestión de las nuevas modalidades de reproducción y de formas actuales de la familia.

La idea es estar muy cerca de lo que pasa en la ciudad políticamente y culturalmente. Es éste el movimiento del Envers.

C. R.: *¿Hay textos sobre el trabajo que realizaron entorno a dicho eje: deseo y derecho?*

C.K.: Ese trabajo fue enteramente grabado por la Asamblea Nacional y lo hemos transcripto. Hubo otro foro en París organizado por UFORCA que reúne el conjunto de todas las secciones clínicas de toda Francia y la idea es que se arme una publicación conjunta. Por eso no ha sido aún publicado, pero está listo para ser publicado.

C.R.: *Hay un trabajo de conjunción, de intercambio entre las distintas instancias, y hay cierta orientación de apertura a lo social, a la ciudad, en torno a distintos temas.*

C.K.: Te doy un ejemplo que muestra bien las dos facetas del Envers de París. Están las próximas jornadas de la Escuela que van a ser ahora en noviembre sobre traumatismo en la cura analítica, se llaman: *Los traumatismos en la cura analítica. Buenos y malos encuentros con lo real*. Las jornadas son organizadas por Marie-Hélène Brousse y Christiane Alberti. Actualmente hay un excelente blog con artículos y videos, el tema es muy interesante. Las organizadoras, y el comité de organización, pidió al Envers hacer un especial “París”, es decir el Envers se encarga de hacer un número del blog, que sólo nos pertenece a nosotros, donde la cuestión del trauma en psicoanálisis resuene con un evento propio a París. Es así que con una colega hemos ido a entrevistar al director del Mémorial de la Shoah en París. Hemos entrado en contacto con él, hemos sido muy bien recibidas, y le hemos preguntado: ¿qué

es un trauma para usted? Él en tanto director del Mémorial de la Shoah nos ha contado cosas realmente increíbles e interesantes. Ese es el movimiento, no solo decirle a la gente, en el Envers, que escriban textos de psicoanálisis puro sobre la cuestión traumática, sino también el intercambio con la ciudad. Porque esto genera por ejemplo que hoy por hoy el Director del Mémorial sabe quiénes somos, qué es el Envers de París, L'Ecole de la Cause freudienne y de repente podemos invitarlo si hacemos una noche o un debate. La idea es siempre el lazo hacia afuera.

*C.R.: ¿Y cuáles son tus funciones como directora del Envers de París?*

C. k.: Hay dos ejes. Esta el mantenimiento de la política general de colaboración con la Escuela y de apertura al exterior, y por otro lado está el trabajo de delegación hacia los diferentes responsables. Para mí era importante confiar en la gente que trabaja conmigo. Cuando asumí como directora nombré ciertas personas en tanto que responsables. Entonces están los responsables de los diferentes vectores. Pero también hay un responsable de la comunicación quien está a cargo de todo lo que es el blogs, el boletín electrónico. Está la responsable de la publicación *Horizon*, la delegada de carteles. Nosotros somos una asociación aparte, así que también tenemos un tesorero y un secretario, tenemos una asamblea general en donde se discute sobre la vida de la asociación, se vota el director, se vota el presupuesto, etc.

*C. R.: Es decir que tienen una organización propia.*

C. K.: Sí, contamos con una organización propia.

*C. R.: ¿Y tienen un lugar donde funcionan las actividades?*

C. k.: A diferencia del resto de las ACF de provincia que tienen un local, nosotros no tenemos un local porque pertenecemos a París. Pero contamos con la sala de la Rue de Navarin donde podemos trabajar. Por ejemplo cuando los vectores son pequeños se juntan en los consultorios pero cuando cuentan con 25 o 30 personas utilizamos la sala de Navarin. Y cuando hacemos las grandes noches también utilizamos la sala de Navarin. También hay muchas noches que se hacen en el exterior, por ejemplo para la noche de cine y psicoanálisis el responsable encontró la sala de la gran escuela de cine de París, La Fémis. También hemos organizado una jornada sobre la obra de Virginia Woolf en el momento de la nueva traducción y de la publicación en la colección de lujo “La Pléida” de Gallimard. Jacques Aubert, gran especialista de Joyce con quien Lacan trabajó mucho, fue quien tradujo Virginia Woolf junto a todo su equipo de traductores. Recibimos a Jacques Aubert y a su grupo de traductores para un debate sobre el lazo entre la obra de Woolf, la traducción y el psicoanálisis. Este evento tuvo lugar en el Hotel Massa, sede de una importante asociación de letras.

*C. R.: ¿Y la noche de carteles del jueves la organiza el Envers de París?*

C. K.: Sí, la organiza el Envers de París. La organiza justamente la delegada de carteles y es preparatoria a las Jornadas de la Escuela, ya que es sobre la cuestión del trauma. Hay noches que son organizadas por los responsables de vectores y otras por mí directamente. En este caso la delegada de carteles ha contactado a todos los carteles de la Escuela preguntando cuáles carteles estarían interesados en participar en esta noche intercarteles y varios

carteles se han manifestado y han surgido tres textos. Dichos textos serán expuestos, son tres personas que pertenecen a tres carteles diferentes. Por eso se llama Noche Intercarteles. Y eso es lo que va a pasar este jueves, un diálogo entre carteles sobre el tema de las próximas jornadas. La idea es que al menos una noche nos reunamos para conversar sobre qué pasa en cada cartel en relación a este tema del traumatismo. Poder cuestionarse y aprender a través de la elaboración singular de cada uno.



## CONEXIONES



## Comentario sobre *La piel que habito*<sup>1</sup>

CAMILO CAZALLA

Adaptación de la novela *Mygale* (2011), del escritor francés Thierry Jonquet, *La piel que habito*, obra que el director español Pedro Almodóvar llevara a la pantalla en el año 2011, es una película tan convocante como perturbadora. En ella, el reconocido cineasta no deja de insistir sobre el enigma femenino pero esta vez con un guión menos centrado en el cuestionamiento simbólico del querer saber sino apoyándose en la práctica científica de la transgénesis como intervención real sobre el cuerpo, con el inevitable correlato forclusivo sobre la subjetividad que ello acarrea.

La historia encuentra también arraigo en el mito de Pigmalión, rey de Chipre, quien cansado de no dar con La mujer, se enamora de su más bella creación artística, de su escultura Galatea. Enamoramiento que la diosa Afrodita reconoce y premia dotándola a ésta de humanidad. La gran diferencia con la obra del director español es que la creación del objeto se realiza sobre un ser viviente,

---

<sup>1</sup> De Pedro Almodóvar.

sobre un ser parlante, desatando efectos subjetivos no calculados por la ciencia.

Podemos decir que el psicoanálisis nace alojando aquello forcluido del discurso científico en las histéricas freudianas que hasta entonces eran consideradas como locas y a quienes se les deparaba muchas veces el peor de los destinos. Por ello es que *La piel que habito* nos permite pensar qué es para nuestra práctica estar a la altura de la época.

## Vicente-Vera

Almodóvar nos presenta al cirujano plástico Robert Ledgard, interpretado por Antonio Banderas, quien se obsesiona con la creación de piel que le permita recomponer los daños, las quemaduras que sufriera su mujer en un accidente automovilístico. Mientras lleva adelante el cultivo celular que finalmente le permite dar con una piel resistente, su mujer se ha quitado la vida luego de contemplar su propio cuerpo carbonizado en el reflejo de una ventana. Tal episodio incide de forma traumática en la hija del matrimonio que es testigo de la escena.

Sin poder elaborar la pérdida de su mujer, Ledgard busca reconstruir el objeto de amor perdido, pero esta vez sobre el cuerpo de Vicente, un joven a quien supone como el abusador sexual de su hija. Vicente, figura que Almodóvar se encarga de vincular con los semblantes femeninos, es víctima de secuestro, sometido a una vaginoplastía y a un tratamiento de transgénesis que terminan por convertirlo en Vera, el objeto de goce de Ledgard.

Durante el transcurso del film Almodóvar nos conduce a lo que parece un perfecto amoldamiento de ésta persona al nuevo cuerpo que habita. Nace así, entre el perverso científico y el objeto de su

creación, una vinculación sexual y amorosa que parece velar la pérdida de su antiguo partenaire. Momento del relato en el que la sutura entre la piel y el ser parece no comportar falla, como si La mujer fuera construible por medio de los semblantes más sofisticados, como si hubiera posibilidad para el hombre de una adecuación sin fisuras entre el cuerpo y el ser. Pero el ser no es el cuerpo, no para el humano, y el efecto devastador no contemplado por la ciencia irrumpe luego de una fractura imaginaria dando lugar a lo mortífero. El encuentro fortuito con su antigua imagen en una fotografía, con lo que fue su rostro varonil produce una conmoción en Vera que la conduce al acto homicida de su creador. En la escena final se presentará ante su madre, y devastando la ambición científica sentenciará “soy Vicente”, remarcando así lo que el semblante no logra velar.

El cuerpo no se es, en todo caso se habita.

## Ciencia y sujeto

Lo que vemos en el inicio de la película es que el personaje encarnado por Antonio Banderas pierde primero a su partenaire y más tarde a su hija, y la primera reflexión al respecto que podemos hacer es la de un duelo no realizado. Es necesaria una reconstitución de la trama simbólica por la producción de un trazo sobre ese real perdido. Por eso la función del duelo, que es la de subjetivar la pérdida inscribiendo un trazo nuevo, que recubra ese agujero en lo real es lo que Banderas desecha. Podemos pensar entonces que la falta de la realización de este duelo queda delatada en la presencia de fenómenos que son del orden del hacer, mostrar, escenificar, que se repiten en un intento fallido de inscribir lo traumático de la pérdida. Vicente devenido en Vera es el objeto del goce fantasmá-

tico que el científico no resigna. Convocado de una forma brutal y ominosa a velar la pérdida, la castración sufrida por la muerte de la primera figura femenina del film, el único desenlace esperable es la agresividad mortífera. Al no sujetivar la pérdida, Ledgard apela a la práctica de la transgénesis para dar con la creación objeto adecuado para su goce y que lo restituya a su antigua posición. Y aquí ya presenciamos lo característico del discurso de la ciencia asociada al capitalismo que es la suposición del saber en lo real, y la correlativa conformación del objeto de goce. El resultado es la forclusión de la subjetividad, la de Vicente. Es su objetivación, que es lo mismo que decir intentar extraer del hombre su condición de ser parlante.

Lacan nos enseñó que el surgimiento del sujeto es producto del nacimiento de la ciencia moderna. Y nos remarcó que el sujeto del psicoanálisis es el mismo sujeto de la ciencia (2002: 834- 856). Además, lo propio del discurso científico es un reforzamiento permanente de este sujeto, la aceleración de los tiempos y la penetración permanente, la inundación de sus productos, como lo evidencia la proliferación del objeto a en nuestra cultura.

No es necesaria la película de Almodóvar para tomar nota de que la transformación de un hombre en mujer es algo que se realiza continuamente. Sólo que aquí esta transformación prescinde de la voluntad de quien la padece. La ciencia ha tocado lo real. Y esto siempre se supo que iba a suceder desde el nacimiento de la ciencia moderna, como lo aclara Jacques Alain Miller en la clase dictada en ocasión del último Congreso de la AMP en Buenos Aires en el año 2012 (2012: 85- 95). Pero Vicente muestra que hay algo irreductible a la manipulación llevada a cabo por Banderas. Manipulación que consiste en la observación constante (característica de la época actual donde tenemos cámaras que nos filman en todo momento) manipulación ejercida además por la transgénesis o injerto de piel,

(la fabricación de la piel humana para la venta, que se llama Apligraf, ha sido reglamentada en el año 1998, y la organización que comenzó con su fabricación se denomina Organogénesis y tiene sede, no es extraño, en los EEUU). Manipulación que además se ejerce a través de los ejercicios de yoga, que consisten o encuentran apoyo en la idea de dominación del cuerpo. Lo que se ve mediante la operación sobre Vicente es que el discurso científico considera que hay un correlato entre el ser y el cuerpo.

La conjunción científico capitalista en la época del Otro que no existe propone insistentemente estos objetos gadgets en función del goce que permita desconocer la castración propia del hombre. A ese lugar es convocado Vera, al lugar del objeto del goce del otro. Pero es Vicente, ese significante del nombre propio lo que da cuenta de lo forcluido que insiste, aquello que el semblante no logra recubrir, la porción descosida de la piel que se habita y que a nosotros, practicantes del psicoanálisis, nos toca escuchar.

## Bibliografía

- Lacan, J. (2002). "La ciencia y la verdad". En *Escritos II* (pp. 834-856). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Miller, J. A. (2012). "Lo real en el siglo XXI". En *Lacaniana* 9 (13), 85-95. Buenos Aires: EOL.
- Thierry, J. (2011). *Mygele*. París: Gallimard.

## La infancia bajo control

ANA PAULA STREITENBERGER

Luego de ver el documental *La infancia bajo control* de Marie- Pierre Jaury, proyectado el martes 19 de junio de 2012, en el Aula Anfiteatrada de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP, en el marco del seminario anual de la Cátedra Libre Jaques Lacan; inevitablemente me aparecen varias preguntas: ¿qué es la infancia?, ¿de dónde surge esta idea de controlarla?, y ¿controlarla para evitar qué?

La infancia en sí misma no existe, es un concepto que se ha utilizado para dar cuenta de una etapa decisiva en el desarrollo de un ser humano. Es una construcción social y como tal se ha ido modificando a lo largo de la historia según los valores, ideales y creencias que predominen en cada una de ellas.

En la actualidad nos encontramos atravesados por el discurso capitalista y un discurso cientificista que reproducimos como si nos fuera propio, como si fuésemos sus agentes. La sociedad se ha poblado de siglas TOC, TDAH, ASD, entre otras, y junto con ellas aparece la necesidad de clasificar, catalogar, etiquetar, ubicar

ciertos lugares donde tal vez podríamos encajar todos, dejando de lado las particularidades de cada caso.

Nuestro posicionamiento como practicantes del psicoanálisis deja de lado la clasificación, no la contemplamos como una operatoria a llevar a cabo. La clasificación responde al discurso del amo. Cuando Lacan lo describe entiende que es el Otro quien le da su valor representativo, es el Otro quien hace la evaluación significativa, la evaluación que hace de él una persona.

El analista, en cambio, se presta en la transferencia para producir un saber. Nos orientamos por el deseo, y es éste el que conduce el análisis hasta su término. Es el deseo del analista el que opera abriendo un espacio para que discurra la palabra, para que se elabore un saber nuevo y se produzca una rectificación subjetiva.

La idea de controlar la infancia estuvo presente en las diferentes épocas, lo que ha ido cambiando son los modos. Como bien lo plantea Bruno Bettelheim en *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, las figuras de los cuentos y sus personajes eran quienes tenían una gran influencia en la educación de los niños, y ejercían una función liberadora y formativa para la mentalidad infantil. Eran los medios que se utilizaban para domesticarlos y controlarlos.

Estos personajes, pertenecientes al mundo simbólico, han caído y hoy se apela a lo real del organismo, tomando los cuerpos como objetos de experimentación. Hoy los agentes de control, entendiéndolos como el conjunto de prácticas, valores y actitudes destinadas a mantener el orden establecido, se han ido modificando, y ya no son los padres y los educadores quienes ejercen esta función. En la sociedad en que vivimos, estos controles son llevados a cabo por las industrias farmacéuticas. La medicalización aparece como un proceso progresivo mediante el cual la práctica médica absorbe y coloniza áreas y problemas de la vida que anteriormente estaban reguladas por otras instituciones como la familia, la religión, etc.

La medicalización de la infancia se ha instalado de manera veloz en la cotidianeidad de la vida social. La idea de los fármacos como solución se ha naturalizado y ha ingresado al discurso familiar y escolar. Esto se debe a que los laboratorios han utilizado grandes estrategias de marketing para instalar sus productos. No debemos dejar de reconocer que detrás de todo esto están los intereses económicos de las grandes empresas farmacéuticas.

En el documental visto se marcan dos posiciones para abordar el malestar según sus modalidades. Una es la de la necesidad, donde ubicamos trastornos del orden físico, genético, cerebral, y cuyas acciones bajo esta perspectiva apuntan a la intervención sobre el cuerpo biológico; y la otra modalidad es la de contingencia, donde un asunto del orden social se trata como perteneciente al orden fisiológico, por ejemplo la delincuencia. En ambas posiciones se encuentra ausente la palabra del sujeto y se elimina su responsabilidad. Pero desde nuestra perspectiva no podemos dejar de lado esto. No podemos prescindir de los efectos que tiene el lenguaje sobre el sujeto desde el primer momento que es nombrado. Lacan plantea los discursos como modos de establecer lazo social, como modos de ordenamiento de la realidad, y son sus manifestaciones las que se han ido modificando, y sobre ellas tenemos que ir tomando conocimiento.

Por otro lado, se hace hincapié en la presencia de ciertas tendencias o conductas que alteran la vida familiar y educativa, y la necesidad de librarse de ellas. Se apela al uso de los fármacos como una respuesta rápida, acorde a la velocidad en que vivimos hoy en día, para resolver el malestar que perturba al niño y sobre todo que perturba a la sociedad. El fármaco funciona a modo de *tapón*, mantiene sus conductas en coherencia con las acciones del resto, los transforma en niños que encajan, que se comportan como los demás. Niños que no molestan, que no perturban, niños sobre los cuales no se pregunta por su singularidad.

Es acá donde se produce un desencuentro entre el psicoanálisis y la psiquiatría. La psiquiatría actúa clasificando a partir de la categoría de trastorno, el cual daría cuenta de cierto déficit o de cierto desarrollo *anormal*. Habría que eliminar el síntoma porque trastorna, porque molesta. En cambio el psicoanálisis se apoya en la noción de estructura para dirigir su cura.

Estamos viviendo en un mundo donde lo incierto da miedo, donde hay que anularlo, donde transformamos a los niños en *potenciales peligrosos*. Donde los significantes se encuentran desfallecientes, y por lo tanto necesitamos de un Otro que nos regule. En este contexto aparece el Otro de la ciencia y junto con él los medicamentos. Se pone la responsabilidad del actuar de los niños en otro lugar, en causas genéticas o sociales. Ya los padres no deben preocuparse por su función, no se cuestionan, no indagan su responsabilidad sobre ellos.

Me pregunto, ¿hasta qué punto se sostendrá este paradigma? y ¿de qué manera podremos lograr que se genere una pregunta por la causa? Ya que es a esto a lo que apuntamos en un psicoanálisis.

## Bibliografía

- Bettelheim, B. (2009). *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Buenos Aires: Crítica.
- Foucault, Ml. (1996). *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira.
- Lacan, J. (2005). *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2007). *El Seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- (2007). *El Seminario, Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Laurent Eric. (2005). *Modos de entrada en análisis y sus consecuencias*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J. (2006). *Introducción a la clínica lacaniana*. Barcelona: RBA Libros.

———(2012). *Introducción al método psicoanalítico*. Buenos Aires: Paidós.

## Transamérica

SARINA PARMIGIANI

En el marco de la conversación del psicoanálisis con las cuestiones de género, se propone la proyección del film *Transamérica*<sup>1</sup>, para dar lugar al comentario y al debate.

Dado que se pensó a la actividad con una tendencia al intercambio, a continuación, a modo de puntuación, presentaré los temas abordados intercalados con comentarios sobre el film.

Queremos generar las ganas de continuar con el debate, quedan todos invitados a ver la película.

Disforia de género es un término técnico con el que se designa a las personas que tienen una contradicción entre su identidad sexual o identidad de género en contraposición al sexo biológico de su anatomía

Bree (personaje principal del film), tiene la firme decisión de operarse. Nada parece cuestionar ni impedir que lo haga, salvo una contingencia: un llamado. Tiene un hijo de 17 años. Parece

---

<sup>1</sup> *Transamérica* (2005). Director: Duncan Tucker, E.E.U.U.

sorprenderse y lo habla con su terapeuta (su Otro), la cual le indica que debe encontrarlo y allí va en su búsqueda.

Un tanto desconcertada Bree se hace pasar por una practicante de una iglesia hasta que, llegado el momento en el que era inminente la propuesta de una relación sexual por parte del joven, ella le confiesa que es su padre.

Bree, logra recaudar el dinero para la cirugía y lo logra. Pero no es el acto que se esperaba al comienzo. Bree, lejos de pasar por el mejor momento de su vida, se angustia y llora. ¿Que una cirugía cure una enfermedad mental?, ¿qué siente sobre su pene?, ¿repugnancia?

¿Resulta sólo cuestión de género?

Género lo relacionado con la significación sexual del cuerpo en la sociedad (masculinidad o femineidad). Si se privilegia el género en detrimento de la diferencia biológica, esta última se relativiza y se valora otra diferencia entre los hombres y las mujeres, calificada de *cultural* o *identitaria* y determinada por el lugar que ocupan en la sociedad.

## ¿Qué aporta el psicoanálisis?

Más allá de las determinaciones biológicas del sexo, hace falta una implicación subjetiva del sexo. La asunción del sexo. Se trata de significar eso que uno ve y eso que uno siente, es un problema de significación. De darle sentido. Es allí donde la biología no determina. La significantización de eso que puede aparecer incluso como algo extraño, es el intento de dar respuesta a un qué soy que no nos da la naturaleza.

¿A partir de qué, damos sentido al sexo? ¿Qué hace que le demos un sentido?

No se trata ya de un asunto genético. Es un asunto de identificación pero no sólo a la imagen. Uno puede identificarse al deseo (a lo que el Otro quiere), al objeto del deseo del Otro, al goce supuesto del Otro. Es una identificación que se construye.

Doble cuestión: qué soy, qué es el Otro.

Por esto, el psicoanálisis, no contradice la teoría de género. Le da otra vuelta apuntando a lo más particular y diferente de cada sujeto. El psicoanálisis apunta al uno por uno, remarcando y destacando lo que lo hace único como sujeto.

En Bree, es clara su asunción sexual al punto de acceder a una metamorfosis de su cuerpo más esto no erradica la angustia. A partir de la noticia de su paternidad, surgen cuestiones que no garantizan ya, la presunta felicidad que el cambio de sexo le aportaría.

En lo que respecta a su paternidad, en principio, y teniendo como propósito último la operación, Bree ni se pregunta: va y hace. En ese movimiento, se entera que la madre del joven se suicidó, que su padrastro abusaba de él y que trabaja como taxi boy.

Bree va a su casa paterna para asegurar que su hijo tenga un respaldo, un sostén.

Se encuentra con sorpresas, reclamos, evocaciones del pasado. Nada de esto impedirá continuar con la decisión.

Finalmente, se opera. Se siente como “empalada”, dirá. Y estalla en llanto. Se instala la angustia. No era lo que suponía: el día más feliz de su vida.

La escena final muestra a padre e hijo juntos tomando una cerveza. En un tono de cierta complicidad. Lejos de parecer angustiada, la protagonista hace con eso que le toca.

Un vacío inicial que irá bordeando e intentando armar una respuesta.

Miller plantea la inexistencia del Otro: del Otro que proponía valores, identificaciones, roles, qué dentro de la ley y qué no.

En la actualidad, ese otro es errante, está socavado, débil. Ya no hay garantías. Como consecuencia, surgen los comités de ética. En todas las versiones.

Es una época, dice Miller, en la que se interroga al ser. Un ser y esto es una interpretación propia, despistado en cuanto al modelo identificatorio clásico. Lo que comúnmente vemos como individualismo, aislamiento, no es más que un sujeto interrogado a solas por su goce. No sin un fondo de angustia (Miller, 2005).

Plantea: la retirada del Otro es allí el ascenso al cenit social del objeto a y el comité de ética es síntoma de ese ascenso (Miller, 2005).

La lógica que gobierna, no es del orden de la moral, sino del todo es posible, elegible, incluso el sexo (comités de bioética), y lo que la ciencia conlleva y hace con ello. Esto intenta regularizarse por los comités de ética. Ahora se trata de pequeñas frases que regulan a los sujetos, no es el ideal, es real, funcionan como un trozo de real. Se trataría de la sociedad de la escritura, frases que enganchan imágenes

La propuesta es poner en juego los significantes que representan al sujeto.

En la película, al menos para mí, queda en suspenso, el recorrido de la sexuación del joven, quien encontramos en un intento de dar una respuesta al qué soy y que soy para el Otro... quizá un artista.

## Bibliografía

- Brodsky, G. (2012). "Sexo y género desde el psicoanálisis". En *La Locura nuestra de cada día.*, Caracas, Venezuela: Editorial Pomaire Colección Mundo Psicoanalítico.
- Miller, J.- A., Laurent E. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética.* Buenos Aires: Paidós.

## Los autores

### Ana Ruth Najlet

Analista Miembro (AME) de la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Integrante del Consejo Estatutario de la EOL. Docente del Instituto Clínico de Buenos Aires (ICdeBA). Docente de Posgrado en Psicoanálisis de la Universidad Católica San Pablo, La Paz, Bolivia. Autora, además de múltiples artículos publicados en distintos medios del país y del exterior, de los libros: *Una política del psicoanálisis -con niños-*, Ed. Plural, La Paz, Bolivia, 1996 (agotado); *El niño globalizado. Segregación y violencia*. Asociación del Campo Freudiano de Bolivia y Ed. Plural, Bolivia, 2000 (agotado), y *Problemas de aprendizaje y psicoanálisis*, Ed. Grama, Buenos Aires, 2008, 2ª reimpresión, 2012. najles@hotmail.com

### Ana Paula Streitenberger

Licenciada en Psicología, UNLP. Psicoanalista. Concurrente del Centro de Atención Psicoanalítico N° 1, La Plata.

**Belén Zubillaga**

Licenciada en Psicología, UNLP. Psicoanalista. Miembro de la EOL- Sección La Plata y Miembro de la AMP. Integrante del Movimiento de la Orientación Lacaniana en la ciudad de La Plata (año 2012-2013). Ex- Directora Clínica de Centro de Atención N° 1. Ex Directora de la Revista 4 Más Uno (editada por EDULP). Ex Secretaria de Carteles y Actividades Científicas en Acción Lacaniana (2009- 2011). Te: 221 5226291. belenzubillaga@yahoo.com.ar

**Blanca Sánchez**

Psicoanalista, miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis y de la Escuela de la Orientación Lacaniana, docente del ICdeBA y del IOM, co-responsable del Departamento de Estudios Psicoanalíticos sobre la familia - Enlaces. Te: 011 44335928. blancasanchez@ciudad.com.ar

**Carolina Koretzky**

Miembro de l'ECF y de l'AMP. Doctora en psicoanálisis (París 8). Autora del libro "Le réveil. Une élucidation psychanalytique" (2012). Actual directora del Envers de París.

**Christian Ríos**

Licenciado en Psicología, UNLP. Psicoanalista. Miembro de la EOL y AMP. Ex- Director de Acción Lacaniana (2009- 2011). Supervisor del Centro de Atención Psicoanalítico N° 1 (2010- 2013). Director de la Cátedra Libre Jacques Lacan (UNLP). Docente Adjunto de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social (UNLP). Coordinador de la Carrera de Especialización en Clínica Psicológica con

Orientación Psicoanalítica con Niños y Adolescentes (2011- 2013), Colegio de Psicólogos de la Provincia de Buenos Aires, Distrito XI. Docente del seminario “La transferencia en la dirección de la cura acting out y pasaje al acto”, Carrera de Especialización en Clínica Psicológica con Orientación Psicoanalítica, Colegio de Psicólogos de la Provincia de Bs. As., Distrito XI.

#### **Daniela Fernández**

Psicoanalista. Miembro EOL, Ecole de la cause freudienne, AMP. Máster 2 en Psicoanálisis Universidad de París 8. DESS en Psicopatología Universidad Rennes 2. Jefa de trabajos prácticos en la materia Psicoanálisis Orientación Lacaniana, Clínica y Escritura en la Facultad de Psicología UBA.

#### **Graciela Musachi**

Psicoanalista. Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis.

#### **Griselda Lozano**

Licenciada en Psicología, UNLP. Psicoanalista. Miembro Asociada a la EOL- Sección La Plata. Supervisora del Centro de Atención Psicoanalítico N° 1 de Acción Lacaniana (2010- 2013). Miembro de Acción Lacaniana desde su fundación al 2013.

#### **Ernesto Sinatra**

Psicoanalista. Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Coordinador general

de Enseñanzas y Docente permanente del Instituto Clínico de Buenos Aires y Co- fundador del TYA (Red Internacional del Campo Freudiano en Toxicomanía y Alcoholismo). Ex Director de la EOL. Autor de diversas publicaciones: *Consecuencias del psicoanálisis* (Anáfora, 1991); *¿Por qué los hombres son como son?* (Atuel, 1993); *La racionalidad del psicoanálisis* (Plural, 1996); *Más allá de las drogas* (Plural, 2000); *De los conceptos a los matemas* (Cuadernos del ICBA, 2001); *Nosotros los hombres* (Tres Haches, 2003), etc.

### Flory Kruger

Psicoanalista. Analista Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Docente del ICdeBA y de la maestría de la UNSAM. Presidente de la EOL (2012- 2013).

### Gabriela Cuña

Licenciada en Psicología, UNLP. Practicante del psicoanálisis. Concurrente de segundo año en el Centro de Atención Psicoanalítico N° 1 de Acción Lacaniana (Institución Psicoanalítica de La Plata asociada al IOM).

### Jorge Assef

Psicoanalista. Doctor en Semiótica. Miembro de la EOL- Sección Córdoba. Miembro de la AMP. Autor de *La subjetividad hipermoderna, una lectura de la época desde el cine, la semiótica y el psicoanálisis* (Gramma, 2012).

**Laura Petrosino**

Licenciada en psicología, UBA. Maestría en Psicología, UMONS. Maestría en Psicoanálisis, París VIII. Miembro de la ACF-Belgique.

**Luciano Marchetto**

Licenciado en Psicología, UNLP. Psicoanalista. Miembro de Acción Lacaniana (2004- 2013).

**Luis Darío Salamone**

Psicoanalista. Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. AE (2007-2010). Lic. en Psicología. Dr. en Psicología Social. Profesor Asociado Universidad Argentina J. F. Kennedy. Profesor del Máster en Psicoanálisis de la Universidad Nacional de Córdoba. Directorio del TyA, Departamento de Toxicomanías y Alcoholismo del Campo Freudiano. Docente del Instituto Clínico de Buenos Aires. Autor de los libros: “El amor es vacío” (Grama), “Alcohol, tabaco y otros vicios” (Grama) y “El silencio de la drogas” (Pomaire).

**Inés Desuk**

Licenciada y Profesora en Psicología - UNLP - Practicante de Psicoanálisis hasta diciembre de 2012 - Directora Epistémica Adjunta CAP (Centro de Atención Psicoanalítico de acción Lacaniana) - Docente Diplomada en la F.P y C.S. UNLP - Co Directora Cátedra Libre Jacques Lacan - Docente Investigadora categoría V UNLP - Docente colaboradora de la Carrera de Especialización en Psicología Jurídica y/o Forense del Colegio de Psicólogos de la Provincia

de Buenos Aires. As. Distrito XI - Practicante del psicoanálisis en ámbito público y privado.

### Inés Szpunt

Licenciada en Psicología UBA, egresada 1976. Miembro de la EOL desde su fundación. Miembro de la AMP. Docente de Causa Clínica. consultorio teléfono 0114825-0418.  
ines@arasis.com.ar

### Irene Greiser

Directora de la Carrera de Especialización en Psicología Jurídica con orientación psicoanalítica del Colegio de Psicólogos de La Plata, Distrito XI. Miembro de la Escuela de la Escuela de la Orientación Lacaniana y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Docente invitada de la carrera de Especialización en Psicología Forense de la CUSE. Autora de los libros *Psicoanálisis sin diván; fundamentos de la práctica analítica en los dispositivos jurídico-asistenciales*, Paidós (2012). *Delito y Transgresión, un abordaje psicoanalítico de la relación del sujeto con la ley*, Grama (2008).

### Mariana Isasi

Lic. en Psicología. Psicoanalista. Miembro de Acción Lacaniana. Servicio de Salud Mental Hospital Rossi de La Plata. Teléfono: 221- 5647887.  
marianaisasiboffa@yahoo.com.ar

### Mónica Torres

Psicoanalista, Analista Miembro de la Escuela de la orientación Lacaniana (EOL) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Miembro del consejo de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Miembro del comité de iniciativa del Instituto Oscar Masotta (IOM). Miembro del consejo académico del ICdeBA. Docente del Instituto Clínico de Buenos Aires (ICdeBA). Docente de la Maestría “Clínica Psicoanalítica” de la Universidad Nacional de San Martín. Responsable del Departamento de estudios Psicoanalíticos sobre la familia/Enlaces. Ha sido presidenta de la Escuela de la orientación Lacaniana.

### Pablo Russo

Psicoanalista. Miembro de la EOL (Escuela de la Orientación Lacaniana) y de la AMP (Asociación Mundial de Psicoanálisis). Docente del Instituto Clínico de Buenos Aires (ICdeBA) y del Instituto Oscar Masotta (IOM). Co-Responsable del “Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la Familia -Enlaces”, del Centro de Investigaciones del ICdeBA. Responsable del Ciclo de cine y psicoanálisis que se realiza en Noches Abiertas de la EOL, los segundos y cuartos viernes de segundos semestres, desde 2008. Director de la revista *Enlaces. Psicoanálisis y cultura* de 1998 a 2012.

### Paula Vallejo

Lic. en Psicología, ex-residente del Hospital Neuropsiquiátrico Dr. Alejandro Korn. Psicoanalista, miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Ex-Directora de la revista *Litura, no-todo psicoanálisis* (2009-2011) y autora del libro *El amor y lo femenino*, (Tres Haches, 2011).

**Sebastián Llana**

Practicante del Psicoanálisis en la ciudad de La Plata. Colaborador docente en la Cátedra Libre Jacques Lacan (Facultad de Periodismo/ UNLP). Miembro del Departamento de Estudios Psicoanalíticos sobre la familia ENLACES (ICdeBA/ICF). Maestrando en “Clínica Psicoanalítica” en el Instituto de Altos Estudios Sociales perteneciente a UNSAM/ICdeBA. Ex-Residente de Psicología Clínica en el Servicio de Psicopatología del H.I.G.A. Prof. Dr. Rodolfo Rossi. Docente y supervisor en la Residencia de Psiquiatría y Psicología médica del H.I.G.A. Prof. Dr. Rodolfo Rossi. Responsable de seminarios en distintos centros y hospitales de la ciudad de La Plata.

**Silvia Avila**

Licenciada en Psicología (UNLP). Psicoanalista. Integrante del Comité de redacción de la Revista Litura (año 2011- 2013). Ex residente HIGA Blas Dubarry, Mercedes, Buenos Aires.

Silviasoledadavila@gmail.com

**Silvina A. Bragagnolo**

Lic. en Psicología (UBA). Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL) y Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Docente en UBA y UCES. Admisora y terapeuta en el centro asistencial PAUSA. Colaboradora docente en el Ateneo y Seminario diurno de la EOL: Psicoanálisis y Género.

silabra@gmail.com

**Camilo Cazalla**

Licenciado en Psicología, UCALP. Psicoanalista. Asociado de la EOL Sección La Plata. Miembro de Acción Lacaniana hasta diciembre de 2013.

**José Ernesto Matusevich**

Médico (UBA). Psicoanalista. Analista Miembro (AME) de la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Miembro de Acción Lacaniana desde 2004 a 2013. Docente del seminario “La transferencia en la dirección de la cura acting out y pasaje al acto”, Carrera de Especialización en Clínica Psicológica con Orientación Psicoanalítica, Colegio de Psicólogos de la Provincia de Bs. As., Distrito XI.

**Cesar Fidalgo**

Jefe del servicio de Urología del Hospital Ricardo Gutiérrez de la ciudad de La Plata. Coordinador del Grupo de Reasignación Sexual. Docente de la Cátedra de Urología de la Facultad de Cs. Médicas de la UNLP. Presidente de la Sociedad Bonaerense de Urología y Miembro de la Sociedad Argentina de Urología.

Al cumplirse dos años de la creación de la *Cátedra Libre Jacques Lacan*, dependiente de la Secretaría de Extensión de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP, hemos decidido realizar una publicación en formato revista, producto del trabajo emprendido.

A lo largo de las páginas, el lector, encontrará una gran variedad de artículos, que van desde conferencias a clases dictadas en el marco del seminario anual de la Cátedra Libre, pasando por entrevistas a reconocidas personalidades del ámbito psicoanalítico y médico, como así también comentarios de películas realizados por psicoanalistas y practicantes del psicoanálisis de la orientación lacaniana.

La modalidad revista, organizada en secciones, a partir del agrupamiento de los trabajos por ejes temáticos, permite realizar una lectura no lineal de los textos, pudiendo tener contacto con el material por donde se decida.

De lectura accesible, no por ello simple, se aborda una gran variedad de temáticas referidas a lo masculino, lo femenino, y la época, a partir de los aportes de Freud y Lacan.

Inés Desuk

