

DESTACADO

Subversión de la subversión

Éric Laurent

Les agradezco haberme invitado esta tarde para debatir con ustedes acerca de una forma de abordaje de estas teorías de género, en plural, a partir de la orientación lacaniana. Además, hoy es un día especialmente conveniente para hablar de esto, dado que es un día *trans*, en el que no hay transporte, así que es especialmente adecuado.

Como yo lo recordaba, tanto nuestra colega de París VIII, Anne Emmanuelle Berger, cuyo libro han traído, como Judith Butler, han hecho la defensa de su posición, primero en ocasión de los debates sobre el matrimonio para todos, y después, frente a las acusaciones de las que fueron objeto por parte de la Manifestación para Todos[1] y de la ideología manipuladora evidenciada al respecto, dado que se han opuesto a la idea de la teoría de género que se enseña a los niños en los colegios, y que son así definitivamente desviados del camino correcto.

Hay que señalar, en efecto, que no existe 'la' teoría de género en singular; esto es una invención de quienes se manifiestan en contra de los así llamados programas escolares destinados a luchar contra los prejuicios sexistas y homófobos que agrupan todo aquello que está en torno a la BCD*, y que generan las protestas o la sorpresa general de aquellos que sólo quieren el bien.

Pero el plural de las teorías de género constituye, sin embargo, un campo común, y por eso tomaba en la introducción a Fabrice Bourlez, quien decía en un texto publicado por *Mediapart* que, en el fondo, Judith Butler llegaba a presentar al género como un acto performativo, es decir, una serie de gestos, actitudes, posturas y normas, una suerte de parodias repetidas de forma reiterada para adquirir legitimidad, pero también capaces de ser subvertidas, y, ella utilizaba esta palabra.

Lo que interrogaba era, en efecto, esta palabra "subversión": es lo que rechazan adversarios como Sylviane Agacinski, la subversión permanente y el rechazo o no de un universal. En su libro *Femmes entre sexe et genre*[2] (Mujeres entre sexo y género) ella señala que, si el sexo no determina la sexualidad, la sexualidad no suprime el sexo, y defiende una especie de universal no natural.

¿Hay entonces un universal? El psicoanálisis acepta esto, es el punto de vista de Freud, quien hacia el final de su obra nos ha dejado una descripción muy precisa de lo que constituye la dificultad crucial de la experiencia psicoanalítica, y de la razón fundamental de aquello que hace obstáculo al encuentro entre un hombre y una mujer.

Se trata de la angustia de castración, que se declina en forma diferente del lado hombre y del lado mujer. Del lado mujer, ante lo insoportable de la castración, va a subsistir una envidia del pene irreducible, y del lado hombre permanecerá el temor a ser castrado, el cual genera a su vez una protesta viril.

Entre estas dos reivindicaciones nos topamos con este quiasma que impide el encuentro de los sexos.

Freud nos dice que se trata de un punto de llegada y de una "roca de base". Cito el pasaje que todos ustedes conocen de *Análisis terminable e interminable*:

"En ningún momento del trabajo analítico se padece más bajo el sentimiento opresivo de un empeño que se repite infructuosamente, bajo la sospecha de 'predicar en el vacío', que cuando se quiere mover a las mujeres a resignar su deseo del pene por irrealizable, y cuando se pretende convencer a los hombres de que una actitud pasiva frente al varón no siempre tiene el significado de una castración y es indispensable en muchos vínculos de la vida. De la sobrecompensación desafiante del varón deriva una de las más fuertes resistencias transferenciales. El hombre no quiere someterse a un sustituto del padre, no quiere estar obligado a agradecerle, y por eso no quiere aceptar del médico la curación. No puede establecerse una transferencia análoga desde el deseo del pene de la mujer; en cambio,

de esa fuente provienen estallidos de depresión grave, por la certeza interior de que la cura analítica no servirá para nada y de que no es posible obtener remedio”.[3]

Este punto de impotencia le parece a Freud tanto más irremediable en la medida en que lo funda en una causa que, en sí misma, escapa a la experiencia psicoanalítica, o sea, la anatomía biológica de la sexuación.

Freud concluye su larga argumentación sobre los impases del fin de análisis planteando que “para lo psíquico lo biológico desempeña realmente el papel del basamento rocoso subyacente”. [4] Esto es muy conocido, pero se trata de citar el texto para refrescar la memoria.

Lacan, por su parte, ha desplazado el problema por partida doble. En primer lugar, él instituye la dificultad en el interior mismo de la lógica de la experiencia psicoanalítica, considerando que este *impasse* podría superarse, puesto que va más allá de la diferencia anatómica de la sexuación. Lo que separa a un hombre de una mujer no es una diferencia anatómica sino una separación de los modos de goce.

La disimetría de los sexos respecto del goce fálico no remite a lo biológico, y es de esta falta de encuentro entre estos dos goces de lo que se quejan hombres y mujeres. Esta disimetría supera a la diferencia anatómica hasta el punto de imponerse a la misma. Por otra parte, una certeza sobre un modo de goce puede llevar a un sujeto a querer rectificar su anatomía, y posteriormente a la época de Freud los sujetos transexuales han alcanzado su voz lo suficiente en nuestra civilización como para que la lógica del goce ya no pueda ser ignorada.

El dato de la experiencia psicoanalítica es que hay goces en plural. Una de las consecuencias que Lacan extrae de esta imposibilidad lógica de hacer Uno es que no puede haber unicidad de la fórmula de aquello que pueda conjugar a los sexos. Así, planteó la fórmula lapidaria: no hay relación sexual.

De esta manera, hay dos goces que no hacen relación y que se separan de la anatomía de la sexuación. Es por esto que Freud llega a un tope a nivel del deseo, reconociendo que hay una sola libido, la libido orientada por el falo. Esto lo lleva a comprender muy bien el goce del hombre, pero se pregunta: ¿qué quiere la mujer?

A menudo se dice y se repite esa frase que Freud habría pronunciado hacia los años treinta, lo cual es cierto: la dijo, pero no la escribió. Se trata de un dicho de Freud retransmitido por Ernest Jones en su biografía. Les recuerdo lo que él dijo: es legítimo afirmar que Freud consideraba que la psicología de las mujeres era más enigmática que la de los hombres. Esto es lo que un día le dijo a Marie Bonaparte: “La gran pregunta que queda sin respuesta y a la que no he podido responder a pesar de mis treinta años de estudio del alma femenina, es la siguiente: ¿qué quiere la mujer?” [5].

En mi opinión, no es por azar que Freud se lo haya dicho a M. Bonaparte, quien estaba particularmente desorientada. Freud no pudo disuadirla de hacerse operar dos veces para acercar el clítoris a la entrada vaginal. No logró detenerla, pese a que en aquel momento la cirugía era una especie de carnicería. Tenía la idea de que era necesaria una estimulación mecánica, y que ella tenía un defecto a ese nivel que había que solucionar.

Por una parte, ella continuaba con sus asuntos, y por otra parte, no cesaba de hacerse masacrar y visitar a Freud con regularidad para mostrarle que el psicoanálisis no hacía nada respecto de su frigidez. En esas condiciones, es concebible que Freud le haya dicho: mire, efectivamente, yo no comprendo.

Lacan, por su parte, partiendo del goce en plural, puede responder: la mujer quiere gozar del cuerpo de su *partenaire*, recuperando el órgano fálico como significante que ella toma de él.

Pero el órgano fálico, lejos de hacer cópula, hace obstáculo, localiza, mientras que, para una mujer, cuando experimenta el orgasmo femenino (si lo experimenta), se trata de un goce que no se localiza en un órgano. Lacan dice que ese goce se experimenta sin que haga órgano.

En la relación con su *partenaire*, una mujer se queda sola al experimentarlo, es una certeza que no puede compartir; por eso decía que es un acontecimiento de cuerpo que desborda ese cuerpo.

Es así que la subversión lacaniana se enuncia de otra manera. Lacan no parte de la apertura de un campo de derecho al goce, sino que parte del hecho de que el psicoanálisis tiene que ver con el goce como imperativo: eso se experimenta y eso se exige. El superyó es el imperativo de goce.

Además, este goce no tiene una relación directa con los signos de género. Los caracteres sexuales que aparecen en el cuerpo, y que las maniobras *trans* pueden interrogar, permanecen como secundarios. Por lo tanto, el goce del cuerpo no depende de estos rasgos, en tanto que simbolizan al Otro, dice Lacan. El Uno involucrado en el goce tampoco es el del amor, el del hacer Uno, sino el Uno en el sentido de la iteración que destaca Jacques-Alain Miller en su último curso.[6]

Entonces, el acontecimiento de cuerpo que desborda el cuerpo es el encuentro de una pura inmanencia sin ninguna trascendencia. De este modo, la cuestión sobre la que podemos interrogarnos es la perspectiva que J. Butler denomina trascendental, la de la diferencia de los sexos previa a la encarnación en el cuerpo sexuado. En efecto, ella señala que los cuerpos sexuados nunca alcanzan acabadamente el ideal de la diferencia por medio de sus prácticas sexuales.

La oposición entre diferencia significativa y la pragmática de los cuerpos sexuados es presentada de esta manera, y cito -son textos antiguos, la obra de J. Butler es de hace veinte años, y este texto que yo cito tiene quince, es una colaboración entre tres autores, Laclau, Žižek y ella misma-:

“No es adecuado afirmar que la estructura formal de la diferencia sexual es primero y ante todo sin contenido, sino que llega a ser “llenada” con contenido por un acto posterior y anterior. [...] Si aceptáramos esta posición, podríamos sostener que la diferencia sexual tiene un *status* trascendental incluso cuando emergen cuerpos sexuados que no encajan perfectamente en el dimorfismo ideal de género. [...] No importaría si la diferencia sexual se ejemplifica en cuerpos biológicos vivos, pues la inefabilidad y la no simbolización de la más sagrada de las diferencias dependería de que ninguna ejemplificación fuera cierta”. [7]

Esto es bastante sutil como para responder a la pregunta que Lacan había formulado de pasada: ¿y si naciera hermafrodita? Encuentra como solución que, en efecto, el hermafrodita permite captar que la diferencia nunca es perfecta, y que después de todo, ella elige rechazar toda forma de identidad en provecho de una *gender performativity*.

Así, sólo habría *performances* sexuales con arreglos sexuales singulares. J. Butler concluye entonces que hay que abandonar una política del feminismo centrada en la identidad mujer en tanto tal.

Ya no es seguro que la teoría feminista deba buscar regular la cuestión de la identidad primaria para alcanzar sus objetivos políticos. En cambio, deberíamos preguntarnos qué posibilidades políticas se abren por medio de la crítica radical de las categorías de identidad, y es así como propone celebrar el fin de la utopía heterosexual.

Los no creyentes en la religión de la razón distributiva de los sexos, como ella, no quieren definirse con un rasgo de identidad. La nominación, nueva nominación adánica, sólo podría provenir de un sujeto actuando como tal.

Al proponer, en el curso de estos últimos veinte años, una política que se aleja de la identidad para cuestionar todas las ideologías identitarias, incluso las feministas, ella cuestiona el hecho de que un nombre, o el nombre de mujer, pueda describir adecuadamente todo el abanico de la experiencia de las mujeres, que siempre desborda la nominación.

J. Butler propone más bien construir una multiplicidad de universos fantasmáticos, donde la cuestión sería deconstruir las identidades, y criticar siempre esas identidades sexuales para dar prioridad a las prácticas de goce como tal.

Jacques-Alain Miller, en su curso de 2005[8] donde hemos debatido esta cuestión, decía que hay como una embriaguez del cuestionamiento del concepto de identidad. Hay una sustitución, una metáfora, donde la identificación viene a quedar por encima de la identidad.

En el fondo, esta identificación consiste en reemplazar aquello que podría estar fijado, o construido como fijación, por un proceso. Es bastante coherente con el lado femenino del goce tal como lo sitúa Lacan, puesto que él considera que el goce femenino es un proceso que, en efecto, deconstruye las identidades hasta el punto que *La mujer no existe*, y que es una por una como se aborda la particularidad de su goce.

Pero este goce, ¿es una certeza o una ficción?, ¿se experimenta en silencio o forma parte por entero del modo de decir, y por lo tanto articulado al semblante?

De todos modos, Lacan, antes de aislar la fórmula de la sexuación femenina, señalaba en *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina* [9] que lo que es el universal de las mujeres, o el cuasi universal, es la frigidez. Si agregamos las formas transitorias, la frigidez impera de manera casi universal.

En efecto, este es un gran problema para la biología. Los biólogos también se interrogan acerca del lugar del orgasmo femenino, del lugar de ese goce. Hacen estudios sobre las nuevas prácticas sexuales, y aunque allí todo el mundo cuenta hazañas, después revisan los cuestionarios para que finalmente eso se establezca en torno a resultados más o menos aceptables en un determinado estado de la civilización. Los remito, por ejemplo, a los debates sobre los porcentajes de homosexualidad en los machos americanos, que no eran del todo fiables en los sondeos.

En los estudios y sondeos los biólogos consideran que el 30% de las mujeres experimentan orgasmos, y que un poco menos de la mitad lo ha hecho quizás alguna vez en su vida, lo cual implica que la mitad nunca los ha experimentado.

Por lo tanto, la idea de considerar que se trata de un goce femenino como tal les plantea muchos interrogantes. Hay un gran debate en los biólogos, en los darwinianos, entre aquellos y aquellas (porque hay muchas mujeres que se confrontan con esta cuestión) para quienes la evolución debe mostrar la utilidad de todo, y aquellos y aquellas, para quienes hay cosas en la evolución que no sirven para nada.

En particular, este era uno de los grandes intereses de la obra del paleontólogo Stephen Jay Gould, quien dentro del darwinismo se interesaba por todo aquello que en la evolución no sirve para nada. En una entrevista del año 1987 él había conocido a una bióloga y filósofa de la ciencia, Elizabeth Lloyd, quien veinte años después, en 2005, dio origen al libro *La lógica del orgasmo femenino*[10], en el cual continúa la obra de Gould sobre la función darwiniana del orgasmo. Allí consideraba que, efectivamente, no se podía confirmar la utilidad del orgasmo para la fertilidad, ni para la mejora de la fecundidad de las mujeres, especialmente debido a la rareza del fenómeno.

En tanto, los otros consideran que basta con una vez para que eso otorgue una ventaja diferencial. Así, el orgasmo se mantendría para que las mujeres tengan más ganas de tener relaciones sexuales, lo cual permite procrear, y de este modo difundir los genes.

E. Lloyd, en cambio, considera que desde el punto de vista evolucionista hay que admitir que el orgasmo es *just for fun*, como ella dice, que no sirve para nada, sino que es sólo para divertirse.

J. Butler también se ha interesado mucho por el estatuto del orgasmo, y por el semblante del orgasmo. En una extraña película de 2010, *Fake orgasm*[11], ella interviene junto con Thomas Laqueur, historiador post-foucaultiano de la sexualidad, autor de una célebre historia de la masturbación, hombre muy simpático al que conocí en un congreso en Colombia. Ambos participan en un concurso de orgasmo simulado ante un micrófono; en eso consiste la película, con una atmósfera muy *Twin Peaks*, estilo David Lynch. Está el micrófono y las personas se turnan, hombres y mujeres, para tener orgasmos.

J. Butler señala que el orgasmo femenino puede tener particularidades muy especiales con relación al de los hombres, en especial en su función de repetición, de eco, de prolongación a través del cuerpo, incluso en ausencia de relación sexual.

El doctor Lacan había señalado esta función de reverberación, pero también señalaba otra función del orgasmo femenino. No solamente reverbera, resuena en el cuerpo, sino que también es apertura al Otro. En el *Seminario 10* sobre la angustia, nos había dado una viñeta sobre este tipo de fenómeno que se encuentra en la experiencia psicoanalítica. Una paciente un tanto desatendida por su marido, en todo caso lo suficiente como para poder advertirlo, no sin cierto alivio, se lo comunica a Lacan puntualizando esta constatación: "Poco me importa que no me desee con tal que no desee a otra".[12]

Dicho de otro modo, y como Lacan lo señala, a ella le importa el deseo de su marido, pero no tanto el hecho de que éste se ponga de manifiesto. Es suficiente con que permanezca idealizado, es el amor. El deseo del Otro le interesa en este sentido, pero no le interesa en tanto tal.

Es así como ella describe a Lacan un síntoma inexplicable: siente una inflamación vaginal ante el pasaje de un objeto cualquiera pero móvil, por ejemplo un coche que aparece en su campo visual. Ella asocia, señalando algo que, desde ya, no tiene ninguna relación pero que lo menciona porque es la regla analítica, que cada uno de esos movimientos está dedicado según su expresión a Lacan. Cualquier objeto la obliga a evocar a Lacan como testigo, y más precisamente, a evocar su mirada.

¿Qué sería la mirada de Lacan sobre ella en su relación con este objeto? Ella dice que la ayuda a conferir a cada cosa un sentido en su existencia. Para señalar, por si fuera necesario, que se trata aquí del amor de transferencia basado en el objeto mirada, relata un gran amor de juventud, amor novelesco y cultivado por correspondencia, donde fue creando, carta por carta, el personaje ficticio, el objeto ideal que ella quería ser ante los ojos del *partenaire* ausente.

Ella cree que es exactamente lo opuesto a lo que hace con Lacan dedicándole el más mínimo gesto, el más ínfimo acto ofrecido a su mirada, pero con el pretexto de ser siempre agradable para él.

Lacan señala que, más allá de esta verdad, lo que ella querría es que su mirada fuera a sustituir a la de la paciente, que viniera en su ayuda hasta el punto de sentirse teleguiada; dicho de otro modo, ser el objeto de su analista.

No es tanto que buscara capturar el deseo de Lacan, sino que es a él a quien quiere tentar, y el objeto con el cual ella quisiera hacerlo, como el pececito enganchado en el anzuelo, es la mirada a la que ella se ofrece como objeto en su relación con cualquier cosa que entrara en su mundo.

El mecanismo de este fenómeno transferencial acompañado de un fenómeno de cuerpo, concluye Lacan, es que ella intenta hacerse objeto agalmático, el objeto perdido, el falo que falta al Otro, puesto que a ella no le falta nada, y es así como se tienta a sí misma al tentar al Otro.

Así, puede haber semblante en la experiencia psicoanalítica, pero hay un punto de real en la relación al Otro, por fuera de la relación sexual como tal.

Entonces, las dos diferentes aproximaciones entre el *fake orgasm* y el *real orgasm* implican distintas políticas de lo múltiple.

Lacan está en desacuerdo con lo que J. Butler denomina la Escuela Francesa, donde integra a ciertos autores como, por ejemplo, Françoise Héritier, Sylviane Agacinsky, Lévy-Strauss, etc., es decir, partidarios de un orden estructural, que parten de todos modos de un fundamento cultural y simbólico del género dentro de la diferencia sexual.

Ahora bien, Lacan está en desacuerdo con esta tradición, porque para él y para el psicoanálisis, el sexo está regido de plano no por un ideal de la diferencia sexual, sino por el hecho de ser asexuado, es decir, estar en relación con el objeto *a*. Hacer el amor no consiste en encontrarse como hombre y mujer, sino que consiste en bordear el quiasma del encuentro con el objeto *a* y volver sobre el cuerpo.

Así lo decía en *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*:

“Todo esto no es más que vuelta enmascarada a la sublimación que encuentra alojamiento en el *inter urinas et faeces nascitur*, implicando con ello que este origen sórdido no incumbe más que a nuestro cuerpo. Lo que el análisis descubre es bien diferente. No es un andrajo, es el ser mismo del hombre el que viene a tomar su lugar entre los desechos donde sus primeros retozos encontraron su cortejo, por cuando la ley de la simbolización en la que debe entrar su deseo lo prende en su red por la posición de objeto parcial en la que se ofrece al llegar al mundo”. [13]

Este punto de partida, esta inmisión desde el inicio del objeto *a* en las cuestiones del sexo hace que haya objeciones a que pueda establecerse la relación sexual. Desde luego, los seres sexuados que hacen el amor, si bien el sexo sólo se inscribe a partir de la no relación, constatan que no hay otro rastro de éste en el lenguaje que no sea el de un enredo infinito.

La política de lo múltiple propuesta por las teorías de género es una política sin universal, o con un universal siempre criticable -podría decirse con Gianni Vattimo un universal débil-, que siempre se borra de buen grado frente a la

diferencia. Es una especie de multiculturalismo contra las políticas de las identidades fuertes, tan caras al relato político francés.

Es por esto que, en la recepción de las teorías de género en Francia, como por ejemplo la de Éric Fassin, se pone el acento en el interés de utilizar la política de las diferencias, o de la diferencia, o de la performatividad, para minar el privilegio inducido de los universales fuertes en el pensamiento político francés.

Cito de su libro *La démocratie sexuelle et intellectuel démocratique* (La democracia sexual y el intelectual democrático) *L'inversion de la question homosexuelle* (La inversión de la cuestión homosexual):

“Si el Estado aparta al estado civil para exigir ya no solamente la diferencia de sexo sino también la diferencia de género está claro que no se trata solamente de la ley sino de las normas, del orden de los sexos al mismo tiempo que de las sexualidades. El Estado ya no interviene sólo como garante de la ley, sino también como la Ley. Se trata, por cierto, del orden simbólico, es decir, de las normas que rigen el orden sexual [...] ¿Pero debemos considerar que las cuestiones sexuales, ya se trate de género o de sexualidad, de matrimonio o de familia, de filiación o de reproducción, escapan a la deliberación democrática? ¿Es posible sostener la idea de que todo es político, excepto el orden sexual que trascendería a la política?”.[14]

Anteriormente se describe el debate sobre el matrimonio para todos. Sin embargo, la política de lo múltiple que propone Lacan no es solamente la de interrogar la deliberación democrática sobre las leyes, sobre la así llamada inmutabilidad de las convenciones sobre el sexo. Lacan proponía que el psicoanálisis se apartara de la ideología edípica como una forma de lo que él llamaba familiarismo delirante, para interrogar la función de la familia en lo que tiene de variable.

Lo cito: “Observemos el lugar que tiene la ideología edípica para dispensar de algún modo a la sociología desde hace un siglo de tomar partido, como debió hacerlo antes, sobre el valor de la familia, de la familia existente, de la familia pequeño burguesa en la civilización, es decir, en la sociedad vehiculizada por la ciencia. ¿Nos beneficia o no encubrirla sin saberlo en ese punto?”.[15]

Entonces él se planteaba esta cuestión, sin que un cierto número de lacanianos lo supiera. Estos, por el contrario, estaban persuadidos de que Lacan estaba a favor de los invariantes antropológicos.

En cambio, la política que él propone es la de considerar, efectivamente, la convención sobre las familias y la distribución de los roles sexuales, para oponer a ello la consideración de lo real del objeto *a*. Sin duda, él estaría más interesado en el debate actual sobre las nuevas ficciones que busca proponer la sociología; en este sentido, y a diferencia de la época en la que Lacan exponía, ya no se puede decir que la sociología no toma partido.

Por el contrario, en la actualidad la sociología sí lo hace, en particular con Irène Théry, quien en un talentoso informe propone tomar partido, y vemos que es el poder político el que retrocede planteando que hay que esperar un poco, que todavía no es el momento, etc., del mismo modo que el informe solicitado al Ministro de la Familia dio lugar a que finalmente esto se archivara.

Lacan, en cambio, estaría más interesado por lo que sostiene Irène Thery. Para hacer compatible a la familia con todas las formas familiares múltiples que aparecen y que se inventan, es mejor tomar el punto de real, el niño como objeto *a*, así es el niño el que crea la familia.

Cualquiera sea el modo de lazo amoroso de los padres, de los cónyuges, el punto de real se ubica en él.

Otro punto de diferencia con quienes se inspiran en las teorías de género para proponer algunas consecuencias al psicoanálisis: en forma opuesta a otros militantes de la reivindicación de la comunidad de goce, J. Butler sostiene la posibilidad de un psicoanálisis compatible con estas teorías, un poco como lo planteaba Derrida, un psicoanálisis compatible con la diferencia.

Ella plantea entonces un psicoanálisis que apuntaría a un ideal pre-edípico, perverso polimorfo en términos de Freud. Al centrar la cuestión sexual como un ideal identificador negativo, ella busca algo previo a la identificación edípica.

Nosotros no la seguimos en esta utopía; algunos pueden soñar con un mundo pre-edípico, pero de hecho todos vivimos en un mundo post-edípico, en el cual coexisten el amor al padre, la perversión paterna y el rechazo más o menos generalizado de los padres; como lo dice Lacan, estamos en el punto en que la excepción está en todas partes, y es por esto que hay tanta forclusión.

Este mundo post-edípico en el que vivimos está definido por su increencia en y hacia el padre, pero si bien es sin garantías, tiene imposibles. Lo imposible en el centro del discurso del goce es que no hay goce último que pueda aliviar definitivamente la angustia. El sujeto estará sometido a ese agujero en el universo del sentido sexual en el que quiere vivir, y que no dejará de angustiarse.

La psicoanalista con la cual la señora Butler tiene afinidad, Jessica Benjamin, propone como política retomar lo pre-edípico, volver a acostumbrarse a esto. En esta idea de lo pre-edípico está presente retomar una palabra de la tradición psicoanalítica, el polimorfismo, para designar sobre todo un universo de lo múltiple que sería sin límite, o bien el de la experimentación como tal.

Para nosotros, esto sitúa de otra manera los límites de lo polimorfo y del semblante en función de la diferencia entre identidad e identificación. En la identificación lo que hay es el artificio, el semblante, que permite en última instancia de multiplicar los poderes de la identificación freudiana.

Esta última, como lo señalaba Jacques-Alain Miller[16], es en el fondo transexual. El rasgo unario de Dora está tomado del padre, y la hija se dirige hacia el padre. De allí que Freud pensara en la dificultad de la vida amorosa de las mujeres, mientras que para Lacan, por el contrario, eso es lo que determina la gran simplicidad de la vida amorosa femenina, ya que las mujeres son más decididas, saben lo que quieren y tienen una idea de lo que les falta. Por eso él considera que se trata de una gran simplificación.

Pero en esta generalización del semblante, en esta sustitución generalizada, la identidad sexual queda entonces afectada por ambos lados; si para Lacan *La* mujer no existe, sea cual fuere, en efecto la libido fálica, para J. Butler el hombre tampoco existe, no tiene una consistencia especial, es solamente una lista de prácticas en tanto tales. Un hombre no puede valer por todos.

En esta embriaguez del semblante, en esta utopía del semblante generalizado, al parecer una de las causas del entusiasmo y de una cierta hipomanía por parte de quienes sostienen esta perspectiva, es sin duda el hecho que son universitarios y que están vinculados al discurso universitario.

En efecto, el discurso universitario, al ubicar al S2 en el lugar de agente, hace del objeto *a* un semblante y produce el \$, un sujeto no identificado. Es la escritura misma del discurso universitario. En el lugar de la producción de este discurso es donde Lacan ha situado una de las causas del malestar de los estudiantes, en el fondo adscribía las revoluciones y sublevaciones permanentes de los mismos en la universidad, a esta causa fundamental: el discurso mismo los produce como no identificados, y entonces se sublevan.

En efecto, se trata de un fenómeno presente desde la fundación de la universidad. Jacques-Alain Miller lo ha señalado en su Historia de la Universidad: los estudiantes de la época de la edad media, hacia el año 1100, obtuvieron la estabilidad de sus profesores en la Sorbona, y no solamente en París sino también en Boloña -en Boloña un poco antes-; ahora bien, a partir del momento en que obtuvieron esto, la generación posterior se aburría, no podía sentir esa satisfacción, y se produjeron esas manifestaciones que iban a atravesar toda la Edad Media, con sublevaciones periódicas de los estudiantes.

Luego hemos vuelto a encontrar esto en el '68, por supuesto, pero actualmente también en la sublevación de la gente bajo la forma de los indignados en Europa a partir de los indignados españoles, o en América Latina, por ejemplo en Brasil. Allí continúan las revueltas que habían comenzado el año pasado, de las que cabe señalar su carácter no grupal, y donde la forma en que los jóvenes diplomados estructuran estas manifestaciones va más allá de toda reivindicación.

En este momento hay una reivindicación respecto del transporte, de los hospitales y de todo el dinero que se ha gastado a nivel mundial, en lugar de destinarse a los servicios públicos. Ahora bien, más allá de estas reivindicaciones,

existen testimonios aportados por nuestros colegas brasileños, muy atentos a lo que sucede, que constataban que estos jóvenes diplomados dicen: “no sé muy bien por qué estoy ahí” o “estoy porque debía estar”.

En el fondo, este \$, que bien puede ser uno de los impulsos de la manifestación del estudiante globalizado que recorre el planeta en busca de un trabajo cualificado más o menos adecuado a su diploma, va también acompañado de esa embriaguez de los universitarios por producir sujetos no identificados, perfectamente globalizados en la universidad mundial.

A partir del momento en que ya no hay más límites, lo que hay es simplemente un sujeto que experimenta pero capturado por el cálculo del mejor, un cálculo de maximización que permite a ese sujeto no identificado reconectarse con el superyó, con un siempre más.

Tú puedes gozar como puedas, puedes hacer todas esas experiencias, pero como estás en la civilización de la ciencia es necesario que goces más. Es necesario que seas responsable de tu maximización.

En última instancia hay una crítica de toda norma, y al mismo tiempo una norma que se plantea como una especie de utilitarismo del goce, que se une al utilitarismo de la civilización de la ciencia.

Se trata de la articulación de este sujeto des-identificado con todo lo que en Estados Unidos forma parte de la realidad de la política comunitaria americana.

En Estados Unidos es muy difícil sostener una política que no sea la de una comunidad con la cual el sujeto se identifica, lejos de todo universal, pero reconstituyendo un múltiple de la comunidad.

El límite que nosotros podemos interrogar de un modo diferente se refiere a que este goce que se presenta deslocalizado necesita un espacio para inscribirse, que es el cuerpo. Y el cuerpo tiene una consistencia, no puede ser captado a partir de una inconsistencia originaria.

Ya desde 2005 Jacques-Alain Miller señalaba que el límite del cuerpo como consistencia es el que surge de la última enseñanza de Lacan[17], puesto que el sujeto del significante se escribe como \$, y resulta así básicamente deslocalizable, inconsistente. Pero el cuerpo, por el contrario, es la consistencia del *parlêtre*; es decir, es lo que mantiene unido al *parlêtre*.

Ya no es simbólico y el discurso universal, ni siquiera el discurso universitario o el analítico lo que daría estrictamente su lugar al sujeto, sino que frente al discurso universal común lo que da consistencia al individuo es la consistencia del cuerpo. Pero no el cuerpo hedonista, vinculado al principio del placer, sino el cuerpo articulado a un goce. Goce que es necesario no resulte mortal.

Lacan enfoca desde diversos ángulos la relación que el *parlêtre* tiene con su cuerpo, pero define una cierta cantidad de límites que nosotros vamos a explorar en el próximo Congreso de la AMP que tendrá lugar en Brasil[18].

En efecto, al final del síntoma hay lo que Lacan llama la *adorpsción***, la adoración del cuerpo propio, que funciona como una especie de identificación primaria, de amor primario, no del Otro como tal, sino de sí mismo. Un culto fundamental que el *parlêtre* mantiene con su cuerpo.

El imaginario allí es primario, está implicado de manera primaria y no secundaria como en el estadio del espejo, y se distingue de esa otra relación con el cuerpo del Otro, en la cual hay sentido, referencia sexual y síntoma.

Es lo que, en la última enseñanza de Lacan, frente a todo aquello que deriva de la inconsistencia en los diferentes niveles de lo simbólico, lo real y lo imaginario, constituye, por el contrario, una consistencia que de todos modos no es epistémica: se puede ignorar lo que hay en el cuerpo, hay un no-saber, y la relación corporal en sí misma no se sitúa fundamentalmente al nivel del saber.

Esto implica, por otra parte, tener que hacer una reconsideración de la transferencia tal como se sitúa no ya simplemente a partir del sujeto-supuesto-saber, sino a partir de esa relación fundamental que el sujeto mantiene con su cuerpo como horizonte y como límite.

NOTAS

*Conferencia pronunciada en el marco del curso *Subversión lacaniana y teorías de género* en la ECF el 4 de junio de 2014. Publicada en *Letras Lacanianas -Revista de Psicoanálisis de Madrid-ELP*, N° 19, 2014.

**Nota de Traducción: traducción del neologismo en francés “*adorpstion*”, condensación de “*adoration*” (adoración) y “*corps*” (cuerpo).

***Versión publicada con la autorización del autor, no revisada por el autor.

1. Manifestación contraria a la Ley del Matrimonio para todos.
2. Agacinski, S., *Femmes entre sexe et genre*, Seuil, France, 2012.
3. Freud, S., «Análisis terminable e interminable», *Obras completas*, Vol. Nro. XXIII, Amorrortu editores, Bs.As., 1980, p. 253.
4. *Ibíd.*
5. Jones, E., *Vida y Obra de Sigmund Freud*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2003.
6. Miller, J-A., Curso de la orientación lacaniana «El Ser y el Uno», 2011, inédito.
7. Butler, J., Laclau, E., Žizek, S., *Contingencia, armonía, universalidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
8. Miller, J-A., Piezas sueltas, Paidós, Bs. As., 2013, p. 399-413.
9. Lacan, J., «Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina», *Escritos 2*, Siglo XXI, Bs. As., 1987.
10. Lloyd, E., *The case of the female orgasm*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2005.
11. *Fake orgasm*, documental dirigido por Jo Sol, España, 2010.
12. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, La angustia*, Paidós, Bs. As., 2007, p. 205.
13. Lacan, J., “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, *Escritos 2*, Siglo XXI, Bs. As., 1987, p. 563.
14. Fassin, E., *L'inversion de la question homosexuelle*, Éditions Amsterdam, Paris, 2008.
15. Lacan, J., «Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela», *Otros Escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 275.
16. Miller, J-A., Piezas sueltas, *op. cit.*
17. *Ibíd.* p. 417.
18. Referencia al X Congreso de la AMP en Río de Janeiro, 25 al 28 de abril 2016, «*El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI*».