virtualia

AÑO XV
OCTUBRE
2021
40

SUMARIO

DESTACADOS

Editorial #40, Liliana Zaremsky

Lo femenino es lo Otro por excelencia, Entrevista a Christiane Alberti

Lo femenino, más allá de los géneros, Miquel Bassols

SEXUACIÓN, LÓGICA Y ACONTECIMIENTOS

La sexuación y la infancia trans, Patricio Alvarez Bayon

La lógica del "no-todo" y el goce en tanto tal, Gabriela Camaly

Subjetividad - Contingencia - Singularidad, Paola Cornú

El estrago en una mujer. Demanda desmesurada de lo femenino, Mariana Gómez

Sin el corte ¿nos orientamos?, María Cristina Martínez de Bocca

El real de la sexuación, Davide Pegoraro

Una lógica del goce en nuestro tiempo, Luis Darío Salamone

La parte mujer, Silvia Salman

Hablamos de amor, Mónica Wons

LA DIFERENCIA ABSOLUTA

La función del objeto en la sexuación femenina: osbjeto y semblante, Samuel Basz

(La tachado) flor de la diferencia, Andrea Berger

Diferencia absoluta, diferencia sexual, Paula Husni

Un *impasse* fecundo, Juan Mitre

virtualia

AÑO XV
OCTUBRE
2021
40

SUMARIO

La Diferente, Daniel Roy

La alteridad incrustada en el cuerpo: condanzación, Blanca Sánchez

La Otredad del Amor como fundamento de la diferencia, Oscar Ventura

HEGEMONÍAS, MINORÍAS Y REVERSOS

Otro despertar, Daniel Millas

(La tachado) página en blanco de lo femenino, Blanca Musachi

Butler y la hegemonía heteronormativa, Christian Ríos

La lógica fálica y sus alcances, Cecilia Rubinetti

DOSSIER 20 ANIVERSARIO- VIRTUALIA #40

Virus, pandemia y algo más, Luis Tudanca

Video-Entrevista al 1er equipo de Dirección de Virtualia

MISCELÁNEAS

Patología de la esperanza y el odio de sí, Ricardo Seldes

Psicoanálisis y virtualidad, Silvia Baudini, Elena Levy Yeyati

¿Efectos corporales de la lengua?, Florencia Fernández Coria Shanahan

El pensamiento, entre el cuerpo y la máquina, Marita Salgado

La parrhesia del psicoanálisis, Juan Pablo Mollo

Aproximaciones a la cuestión trans, Tomás Verger

virtualia

AÑO XV
OCTUBRE
2021
40

SUMARIO

SALA DE LECTURA

Lo femenino, de Marie-Hélène Brousse
Por Ana Cecilia González

Escrito en el cuerpo, de Jeanette Winterson
Por Ludmila Malischevski

A propósito de las mujeres, de Natalia Ginzburg
Por Julieta Bermant

La página en blanco, de Isak Dinesen

Por Karina Castro

Cometierra, de Dolores Reyes

Por Guido Coll

Apegos feroces, de Vivian Gornick

Por Gastón Cottino

Manual para mujeres de la limpieza, de Lucia Berlin

Por Silvana Facciuto

La hija única, de Guadalupe Nettel

Por Gabriela Spina

Atravesar paredes. La locura, de la psiquiatría al psicoanálisis, de Francesca Biagi Chai

Por Perla Drechsler

La Chaco, de Juan Sola

Por Paula Ferder

DESTACADOS

Editorial #40

Liliana Zaremsky

Me niego a ser poseída
por palabras, por jaulas,
por geometrías abyectas.
Me niego a ser encasillada,
rota,
absorbida...
Susana Thénon

Una por una... Una mujer, otra, otra... y otra...

Irreductibles unas a otras. Ninguna esencia compartida que permita armar un todo. Ninguna ley que permita armar un conjunto universal. Cada una, su propia versión... una por una.

Pensamos este número de *Virtualia* orientado hacia la Gran Conversación de la AMP 2022, que lleva por título: "La mujer no existe".

-) En la rúbrica ***Destacados...*** Dos textos esclarecedores enmarcan la lectura tocando el corazón de los discursos contemporáneos y la actualidad de las conversaciones de las Escuelas. "La guerra de los sexos se trasladó al espacio público, y la guerra política a nivel de lo íntimo...", dice Christiane Alberti. "Hablar de lo femenino requiere hoy, ir más allá de los géneros", postula Miquel Bassols.

-) En la rúbrica ***Sexuación, lógica, acontecimiento...*** los autores abordan, desde distintas aristas, la formulación no-todo. Novedad lógica que Lacan inventa, y estableciendo que no hay una forma universal de gozar, recorta un goce, el femenino, que no tiene representación por la palabra.

Escriben: Patricio Alvarez, Gabriela Camaly, Paola Cornú, Mariana Gómez, Cristina Martínez de Bocca, Davide Pegoraro, Luis Salamone, Silvia Salman y Mónica Wons.

-) ***La diferencia absoluta...*** Por la vía del goce femenino, Lacan arriba "al goce en tanto tal".[1] Dimensión singular en el cuerpo que abre el campo del goce como alteridad radical, única e

incomparable, con la modalidad de cada quien para enfrentarlo.

Podrán leer los excelentes trabajos de Samuel Basz, Andrea Berger, Paula Husni, Juan Mitre, Daniel Roy, Blanca Sánchez y Oscar Ventura.

-) En ***Hegemonías, minorías y reversos...*** Daniel Millas, Blanca Musachi, Christian Ríos y Cecilia Rubinetti destacan, desde la orientación lacaniana, la apuesta por la diferencia, lo heterogéneo y lo no segregativo.

El ***Dossier Aniversario*** celebra los 20 años de *Virtualia*. La revista fue acompañando los acontecimientos a lo largo de estos años.

La video-entrevista al primer equipo de dirección, compuesto por Ricardo Seldes, Diana Wolodarsky, Mario Goldenberg y Alejandra Glaze, nos permitirá recordar las coyunturas de su nacimiento. Por otro lado, encontrarán un texto de Luis Tudanca que realiza una excelente lectura del actual momento de Pandemia.

La Sección ***Misceláneas*** reúne las producciones espontáneas de los miembros de la Escuela.

Escriben: Ricardo Seldes, Elena Levy Yeyati, Silvia Baudini, Florencia Shanahan, Marita Salgado, Juan Pablo Mollo y Tomás Verger.

Tanto el psicoanálisis como la literatura son modos de abordar lo indecible. Desde esta perspectiva pensamos la ***Sala de lectura***, e incluimos textos integrados a la temática de este número con excelentes comentarios de Julieta Bermant, Karina Castro, Guido Coll, Gastón Cottino, Perla Dreschler, Silvana Facciuto, Paula Ferder, Ana Cecilia González, Ludmila Malischevski y Gabriela Spina.

Nuestro especial agradecimiento a Pedro Lipovetzky (www.pedrolipo.com) por el diseño de la Portada.

Graciela Hasper es una artista argentina que trabaja en pintura, instalaciones, fotografía y proyectos urbanos. Sus composiciones, elaboradas a partir de la reiteración de figuras geométricas, fuerzan los límites, se apoderan del espacio y salen en busca del impacto que puede provocar el color. Agradecemos su gentileza por permitirnos componer la estética de la revista con sus obras. (www.gracielahasper.com)

Queridos lectores, solo nos queda despedirnos ya que este es el último número que corresponde a esta gestión. Estos dos años tan particulares de Pandemia, donde lo digital ha cobrado una relevancia inusitada, *Virtualia*, como revista de la Escuela, ha sido un espacio de intercambio, investigación, creatividad, amor a la causa analítica y un refugio contra el malestar en la cultura.

¡Ha sido un honor para mí, llevar adelante esta preciosa tarea!

Mi agradecimiento, en primer lugar, a todos los autores que la hicieron posible.

A Fernando Vitale, Director de la EOL, siempre dispuesto para consultas.

A los asesores Ernesto Sinatra y Oscar Zack, pilares fundamentales, por la precisa orientación y la buena disposición siempre.

A mis colegas del Consejo Editorial: Leticia Varga, Jorge Assef e Inés Ramírez por el camino que recorrimos y el aprendizaje que hicimos juntos.

Al Comité de Redacción compuesto por Analía Trachter, Jazmín Torregiani, Lisa Erbin y Paula Szabo, por su disposición al trabajo. Y en especial, a Mónica Lax por la enorme tarea de edición y compaginación.

A las colaboradoras de Difusión, Gloria Casado y Fernanda Mailliat, por la dedicación y el buen gusto a la hora de diseñar el nuevo formato, componer las ilustraciones y editar videos.

A los traductores: María Laura Valcarce, Tomás Verger, Ana B. Zimmermann y Deborah Liberman.

A los corresponsales de la EOL: María Marciani, Ana Laura Piovano, Graciela Martínez y Melisa Santomero.

A los corresponsales de la AMP: Paola Cornú, Romildo do Rego Barros, Iordan Gurgel, Gustavo Dessal, Laura Canedo, Omaira Meseguer, Renato Andrade, Laura Rizzo, Ana Viganó y María Elena Lora.

Y a Mario Merlo, por sus valiosos aportes y su presencia constante.

También quiero agradecer a Alejandra Breglia, responsable de la gestión anterior, por su amable transmisión. Esperamos que la próxima gestión encuentre en la tarea tanta satisfacción como la que encontramos nosotros.

Hemos logrado, entre todos, un verdadero trabajo de Escuela.

¡Que tengan una muy buena lectura de este renovado número aniversario!

NOTAS

1. Miller, J.-A., “El Ser y el Uno”, inédito.

DESTACADOS

Lo femenino es lo Otro por excelencia

Entrevista a Christiane Alberti

"Para quien se interroga sobre lo femenino, la historia del feminismo constituye una enseñanza imprescindible tanto clínica como política".

Así comienza el editorial que escribe Christiane Alberti en LQ 914. A partir de ese texto, *Virtualia* elabora la siguiente Entrevista.

Virtualia: Empecemos por lo que usted ubica, siguiendo a Annie Le Brun como "neofeminismo". Nos gustaría escuchar su propia lectura de ese fenómeno.

Christiane Alberti: El feminismo presentó muchos cambios desde la famosa época de las sufragistas. Cuando Annie Le Brun habla de neofeminismo se trata del feminismo de los años 70. Pero es interesante subrayar que su crítica destaca, ya en esos años, los límites de una tendencia dominante del discurso feminista actual. Digo una tendencia, dado que no se trata de cuestionar la validez de la lucha feminista cuando lucha por la igualdad de los derechos, cuando combate las injusticias y la violencia contra las mujeres en nombre del universalismo ilustrado. El eje esencial de la crítica de Annie Le Brun, que arroja luz sobre el feminismo que conocemos hoy, se refiere a la lógica identitaria que conlleva el discurso neofeminista. Se trata de una crítica a la ideología feminista cuando vira hacia el discurso "corporativista". En efecto, está muy presente en el discurso neofeminista actual, que reivindica una especificidad femenina que sería exclusividad de las mujeres, así como lo masculino sería la especificidad de los hombres, y al hacerlo borra las diferencias específicas, aquellas que conciernen a las mujeres tomadas una por una, en favor de las diferencias de género. Es un discurso que tiende a hacer consistir el conjunto de todas las mujeres, en definitiva, *La* Mujer.

A diferencia de las feministas de los siglos XVIII y XIX, que pretendían borrar la diferencia ilusoria que legitimaba el poder de los hombres sobres las mujeres, el neofeminismo tiende a reestablecer la realidad de una diferencia genérica, la cual se hace siempre en detrimento de la singularidad de cada mujer.

Especialmente en nombre de esta reivindicación, podemos entender que se trata de imponer

una forma de ser, un modo de gozar y una manera de hablar. El feminismo, como discurso, puede reconducir a los mismos *impasses* que pretende combatir: la dictadura de lo mismo, y sobre todo, una forma de vigilancia del lenguaje y de los cuerpos.

Virtualia: Usted destaca que Le Brun no ignora nada de la realidad de la miseria de las mujeres en la historia y en el mundo. Recordamos que la AMP es un órgano consultivo de "ONU Mujeres" cuya misión es justamente encontrar soluciones a las inequidades que sufren las mujeres en el mundo. ¿El psicoanálisis tiene algo para aportar a los sectores que buscan soluciones a las condiciones de desigualdad que afectan a las mujeres aun hoy en el mundo?

Christiane Alberti: Si la AMP es un órgano consultivo es porque los psicoanalistas no pueden ignorar los asuntos del mundo social y político. Es lo que los condujo a tomar posición sobre el matrimonio igualitario en Francia, o más recientemente, en el debate sobre la cuestión trans. Pero seamos precisos. Los psicoanalistas no intervienen en nombre de un discurso político o de una ideología. Su posición transciende sus convicciones personales. Esta se basa en la experiencia y la práctica del psicoanálisis, y, como tal, los psicoanalistas están en condiciones de arrojar luz y combatir todas las formas de segregación que afectan a las mujeres. Porque la respuesta del psicoanálisis es siempre, y en todas partes, antisegregativa. La experiencia del análisis lleva a un sujeto a tomar distancia de las identificaciones de masa, las que siempre empujan a los individuos a situarse en un grupo frente otro: ellos y nosotros.

Virtualia: Usted señala que en su crítica, Le Brun nos conduce directamente al corazón de los discursos contemporáneos. ¿Cómo piensa que podemos intervenir, estratégica y políticamente desde la orientación lacaniana, con los movimientos feministas contemporáneos, que como usted dice, "hacen del otro un intruso a priori*"?*

Christiane Alberti: En efecto, la guerra de los sexos se trasladó al espacio público y la guerra política a nivel de lo íntimo, con la nota de satanización de los hombres, que no era nueva en el feminismo del otro lado del Atlántico.

El psicoanálisis de orientación lacaniana esclarece cómo el declive de los bienes comunes y de los fundamentos del lazo social va acompañado de un empuje global hacia la segregación. Y el movimiento feminista no es una excepción, especialmente cuando toma la forma radical del *discurso separatista:* las mujeres separadas de los hombres en la vida amorosa o social. Un neofeminismo radical, que puede llegar hasta el separatismo lésbico, reconduce así a cada mujer, a su cuerpo (incluso a su color), a una fragmentación infinita. El resultado sería un ataque a la cultura y al lazo social, si consideramos que la estructura de las comunidades que surgen está fundada en el imaginario de los cuerpos, en que nos parecemos. ¿Una comunidad de hermanos sin el mito del padre muerto? La única respuesta al real pulsional sería entonces el grupo, en definitiva, una falsa hermandad, una sororidad de cuerpos. *Exit* del sujeto, *exit* del deseo, y ni una palabra sobre el goce.

Se trata de interpretar esta aspiración a la "separación", como bien lo nombró Jacques-Alain Miller, como la forma social más perniciosa de la pulsión de muerte, que podríamos llamar "pulsión segregativa". Exacerba las tendencias que conducen al enfrentamiento de nosotros contra ellos; nosotras, las mujeres, contra ellos, los hombres. En una época en la que los lazos sociales fundamentales se desmoronan, el separatismo es un *impasse*: la urgencia más bien está en trabajar para responder a la pregunta: ¿cómo vivir con el otro?

Virtualia: Le Brun pone en tensión el discurso del neofeminismo que, "para hablar en nombre de todas las mujeres, busca borrar la individualidad de cada mujer", con su propia posición de la que intenta dar razón diciendo: "He basado mi causa en el vacío". Usted subraya la importancia de sostener el vacío, que se revela como causa en una cura analítica, sin que se transforme en estandarte. En esa línea propone que la causa de cada uno se pueda unir al impulso de la acción colectiva. ¿Cómo hacer una transmisión desde nuestra orientación que ponga en tensión el vacío, la causa, con el movimiento colectivo, frente a lo aplastante del neofeminismo?

Christiane Alberti: En efecto, es una cuestión compleja, a la vez táctica y estratégica. Pero sobre todo, ustedes formulan la pregunta sobre la especificidad de la relación con la causa analítica. Porque esta causa se inscribe a contracorriente de lo político en tanto que discurso de dominación, se aleja de un ideal de causa colectiva. Entonces, ¿cómo fundamentar que es desde de nuestra condición de psicoanalistas que es concebible una intervención? En la enseñanza de Lacan no faltan referencias de la relación del psicoanalista con lo político. Siempre se trata de estar conectado con la subjetividad de una época. Nuestro compromiso se basa en una elección fundada en la causa de un sujeto y no en una elección por una causa política o ideológica. Lo que nos causa a actuar es de otro registro.

¿De qué causa de trata? Es la causa que en nosotros más que nosotros, nos empuja a avanzar, a decir, a hacer: la causa del "en nosotros, eso quiere". Esta causa, en una cura analítica, se revela como un vacío y entonces allí está la paradoja: ¿cómo el vacío de la causa puede anudarse a una acción colectiva? La causa de un sujeto no se presta, en absoluto, para ser un estandarte ni aparece en el horizonte como un ideal.

Sin embargo, no se avanza por la escena del mundo mostrando ese vacío; es necesario, de alguna manera, llevarlo y sostenerlo. En otros términos, lo que un sujeto extrae de una cura se convierte en el motor del acto y, alojado en el Otro, es enganchado al lenguaje, al S1. Se une así al impulso de la acción colectiva o a la solidaridad de un colectivo.

Por este fin, la causa se conecta al otro, pasando por una nominación necesaria: la causa analítica nombra el vacío en el que se basa. Una vez nombrada, esta causa puede tomar los semblantes de la acción colectiva que implican la esperanza de una mutación (el ideal necesario para llevar y sostener el vacío). Entonces, no es incompatible con la acción en el campo políti-

co, a condición de no confundir esa nominación con los significantes del ideal, siempre que se tenga en cuenta el vacío correlativo a la causa.

Virtualia: En una serie de casos de nuestra práctica, constatamos que el fantasma y las ficciones de la ideología feminista dominante se retroalimentan produciendo, algunas veces en esas mujeres, una sobreevaluación enloquecedora destinada a comprobar si su conducta es suficientemente feminista o deconstruida cuando están con otros. ¿Cómo piensa la clínica con estas nuevas manifestaciones del malestar actual?

Christiane Alberti: En efecto, se dio un paso en el orden del discurso hacia una cultura del contrato donde los derechos y deberes de cada uno están codificados en normas estrictas, en particular, para garantizar lo políticamente correcto feminista o el *consentimiento*, gran significante amo contemporáneo, cuyo objetivo siempre está puesto en buscar una protección contractual del "débil" frente al "fuerte". La tendencia activista tiende a reducir este enfrentamiento a un cuerpo a cuerpo que apela a la ley del más fuerte.

En el plano de la clínica y de la práctica, la experiencia cotidiana de la práctica del psicoanálisis permite saber que el odio es un resorte importante de nuestra subjetividad, que se encuentra en el corazón de la experiencia humana. Sin embargo, es un malentendido pensar que un análisis conduce a seguir el propio inconsciente. Un análisis conduce a revelar el propio inconsciente, precisamente, para desactivar todo aquello que perjudica a un sujeto, tanto en su vida personal como en su vida social, las tendencias más oscuras, las más deletéreas que uno descubre en sí mismo como más fuertes que uno mismo.

Curar en sí mismo estas inclinaciones oscuras puede permitir a un sujeto formar parte de un lazo social auténticamente civilizado.

Virtualia: ¿Cómo piensa un diálogo posible entre feminismos y psicoanálisis?

Christiane Alberti: Sí, el diálogo es posible porque siempre contamos con la práctica de la conversación, cada vez que las condiciones lo permiten. Nuestros coloquios, nuestros congresos, nuestros fórums, nuestras publicaciones son lugares de conversación con el público. Nuestras publicaciones también son modos de intervenir en el debate contemporáneo. Y el hecho de que la próxima Gran Conversación Internacional de la AMP haya elegido como título "La mujer no existe" da cuenta de que los psicoanalistas tienen la intención de intervenir en el debate contemporáneo, en particular sobre la cuestión de las mujeres, en la era post *me too*.

Virtualia: En el video de TV Lacan, usted habla de un "feminismo de los cuerpos". ¿Cómo entiende esta cuestión?

Christiane Alberti: El eco viral que acompañó el movimiento global me too muestra que el feminismo, en tanto discurso, ha cambiado: pasamos de un feminismo político en el sentido

moderno, es decir, un feminismo de los sujetos (universalismo de los derechos) a un feminismo de los cuerpos. La novedad es que el feminismo, en tanto que discurso, se desplazó a nivel del propio cuerpo. Esto indica, a la vez, una continuidad histórica –según Michèle Perrot, la historia del feminismo es "una historia del cuerpo de las mujeres"– con el MLF o el Women's lib de los años 70, en la medida en que se trataba también de los derechos a disponer del propio cuerpo, y uno de los famosos slogans era "Nuestros cuerpos, nosotras mismas"; y una discontinuidad histórica, en el sentido de que es el propio cuerpo el que deviene en el lugar de la emancipación, el lugar de la lucha política e incluso el cuerpo en piezas sueltas: los pechos, la vellosidad, el flujo menstrual. Esto pone en evidencia que lo que no fue tratado por el feminismo universalista, ni en cierto modo por el movimiento LGBT, ahora parece manifestarse bajo la forma de una reivindicación feminista o de "feminidad" del propio cuerpo, en una fragmentación infinita y, en consecuencia, en una segregación infinita. En suma, a medida que se ganan batallas por la igualdad de los derechos, se desnuda progresivamente aquello que de lo femenino apenas encuentra alojamiento en el discurso universal, siempre virilizante.

Virtualia: Refiriéndose a Le Brun, plantea que hay una búsqueda de feminización del lenguaje para neutralizar la dominación patriarcal y que esta propuesta, in extremis*, podría desencadenar en "censura". En Argentina hay un movimiento que propone, para ir más allá del género, un "lenguaje inclusivo" que finaliza las palabras con la vocal "e". Allí se advierte no un efecto de censura, sino más bien, un intento de renovar el lenguaje considerando la diversidad. ¿Existe en Francia un movimiento similar? ¿Qué opina al respecto?*

Christiane Alberti: Sí, también en Francia la noción de acoso se generalizó a tal punto que se tiende a "purificar" la propia lengua de los malentendidos, y sobre todo, a vaciarla de todo aquello que podría resultar ofensivo. Se trata también de la pretensión loca de querer hablar fuera de cuerpo y fuera de género. Este movimiento, que tiende a ejercer un verdadero control policial sobre el lenguaje, retoma una idea que no es nueva: descomponiendo la palabra llegaremos al extremo de la cosa, la destrucción del falo. Este rasgo, en sus extremos, resuena como una verdadera "censura" antiilustrada. Uso el término "censura" en el sentido en que Barthes en su *Sade, Fourrier, Loyola* pudo decir que la verdadera censura no consiste en prohibir, sino en apresar en estereotipos, en obligar a hablar de cierta manera.

Seamos dialécticos. Por un lado, está la negativa, el rechazo; se trata de recusar todo aquello que, en la lengua, puede resonar como una dominación masculina, en definitiva, todo lo que es del orden de lo viril. Pero esto, ¿no va en la vía de promover un nuevo amo? ¿Y en particular, ocupar, desconociéndolo, el lugar de amo de la lengua?

Por otro lado, está la aspiración. ¿Podemos ver en esta rabia purificadora de la lengua, con sintagmas fijos y eufemismos, el intento desesperado de encontrar o de imponer la palabra justa, la palabra verdadera, la palabra nueva para alojar aquello que precisamente no puede

nombrarse –porque no es un lenguaje– a saber, la parte femenina de todo *parlêtre*? La palabra nueva emerge fundamentalmente de lo que falta.

Entonces, ¿no debemos leer este movimiento en el marco de lo que Jacques-Alain Miller nombró "aspiración a la feminidad" contemporánea? *Aspiración* porque estamos fundamentalmente separados de ella, lo femenino es el Otro por excelencia. Lo femenino, cuya creciente importancia señala Jacques-Alain Miller, no es del orden de un nuevo amo, por la clara y simple razón que escapa en tanto tal a todo dominio, a todo saber y ex-siste a los semblantes del género.

Al querer cambiar la lengua en un sentido radical, se impone un "muro de lenguaje" sin ningún matiz: al rechazar todo semblante nos conduce a una lógica sobre el cuerpo, no sobre la conversación entre los sexos, sino sobre el silencio consustancial de la violencia: la violación o el homicidio. En esta vertiente no se apunta a los hombres, sino a "todos los hombres", es decir, al universal de "Todos los hombres son mortales": "todos" no tiene ningún sentido, nos dice Lacan, "todos" solo se concibe vía la muerte.

Lo que comenzó por querer cambiar la lengua (con la tarea interminable de lo políticamente correcto, la expulsión de las microagresiones, la feminización de la lengua), expulsar el falo de la lengua, desemboca en el cuerpo, y lógicamente, en la ausencia de diálogo entre los sexos.

En vista de ello, un análisis es la oportunidad de actualizar con un analista, no solo los malentendidos que tenemos con el otro sexo, sino los malentendidos que cada uno tiene consigo mismo. Desde este punto de vista, es una experiencia antisegregativa, porque la diferencia que extraemos, nos da la identidad de un género especial, el del síntoma, es decir, una marca singular que no se puede colectivizar y que, en consecuencia, escapa a lo que, para Lacan, constituye la inclinación de todo discurso, a saber, la dominación.

Virtualiua: En ese video señala que Lacan les reconoce a las mujeres haber inventado la lengua. ¿Podría ampliarnos esa idea?

Christiane Alberti: Les propongo que esperen y tengan paciencia porque esta pregunta será objeto de un argumento en la Gran Conversación. Desde el mes de septiembre, se publicarán una serie de argumentos en la página web de la Gran Conversación **https://www.grandesassisesamp2022.com/la-femme-nexiste-pas-2/** y allí podrán leer un aporte formidable de Philippe La Sagna que se centra justamente sobre esta cuestión.

Entonces, ¡nos vemos *on-line*!

https://www.grandesassisesamp2022.com

Traducción: Laura Valcarce

* Christiane Alberti, Directora de la Gran Conversación Virtual Internacional de la AMP, “La mujer no existe”, 31 de marzo al 3 de abril de 2022.

DESTACADOS

Lo femenino, más allá de los géneros

Miquel Bassols

Buenas tardes. En primer lugar, muchas gracias a los colegas del Seminario del Campo Freudiano de San Sebastián, con quienes mantengo una relación de trabajo desde hace ya varias décadas. Recordaba ahora con ellos, los encuentros que habíamos tenido ya en los años 80 y en los 90, aquí en San Sebastián. Siempre estoy muy contento de venir a trabajar con vosotros.

También muchas gracias al Museo San Telmo por acoger estas conferencias en un lugar tan precioso, tan enraizado en la cultura vasca.

Carnaval de géneros

Cuando escogí el título para esta conferencia, pensé en lo equívoco del término "género". Se habla, por ejemplo, de géneros literarios, distinción siempre un poco arbitraria en la práctica de la escritura. En realidad, si vamos al diccionario, vemos que es un término de una gran vaguedad. Designa, en primer lugar, un conjunto de elementos que tengan uno o varios caracteres comunes, una clase a la que pueden pertenecer las personas o las cosas, agrupadas por un rasgo que nos parece común. Se utiliza también para designar los grupos de los seres humanos distinguidos por un rasgo sexual, primario o secundario. De modo que el término "género", aunque sea desde hace décadas motivo de los llamados "estudios de género", no deja de mantener siempre cierta vaguedad escurridiza. De todos modos, viniendo ahora por las calles de Donostia, me he dado cuenta de algo que no había calculado –tal vez mi inconsciente lo había calculado–, y es que estamos en Carnaval y que gracias a una referencia que haré más adelante, una referencia lacaniana al teatro, pues parece que el término viene muy a cuento. En realidad, en Carnaval se juega siempre con la confusión de los géneros. Si alguna cosa podemos decir de la actualidad, es que toda la profusión, toda la supuesta multiplicación de géneros sexuales, es algo que tiene mucho que ver con las mascaradas, con las identificaciones, con los disfraces que nos ponemos para abordar al otro en la relación sexual. Es la mascarada en el malentendido que siempre se produce entre los sexos. Y el Carnaval es la fiesta mayor de los géneros, una fiesta sobre aquello que Jacques Lacan entendió como la dificultad a la hora de establecer una relación entre los sexos. No hay modo de abordar la cuestión de la relación sexual, de la relación entre los sexos, sin alguna forma de mascarada.

Hay una frase muy conocida de Lacan: "no hay relación sexual". Es un aforismo que puede parecer muy impactante porque relaciones sexuales hay, más o menos, pero las hay, más o menos bien, más o menos mal, pero las hay. Pero, para Lacan, "no hay relación sexual" quiere decir que no hay ningún tipo de programa escrito que nos diga cuál es la relación entre los sexos masculino y femenino, como tampoco entre todos los que queramos inventar después. En lo que llamamos habitualmente "la relación sexual", cada uno va a la cama, por decirlo así, con su propio fantasma, con sus propias fantasías, fantasías previas con las que aborda este real de la relación con el otro sexo. En el ser humano, el ser que habla y que vive siempre en el campo del lenguaje, no hay nada escrito de entrada, más allá de estas fantasías, sobre qué puede ser la relación entre los sexos. En el mundo animal las cosas parece que están mucho más claras, porque el instinto animal sabe de entrada cuál es su objeto. En el mundo del ser hablante, en el mundo de los cuerpos que hablan, no hay un objeto dado de entrada para establecer esta relación sexual. Es lo que distingue la noción freudiana de "pulsión", que no tiene ningún objeto predeterminado o escrito en su programa, del "instinto" natural que sí tiene un programa para dirigirse a su objeto, un programa biológico o genético. El instinto tiene un objeto predeterminado, la pulsión sexual humana, no. En el campo del lenguaje, este programa parece tan alterado que no hay ningún patrón común, y más bien parece un programa *hackeado*, por decirlo así, un programa que siempre se está escribiendo y reescribiendo a sí mismo, y que, como ya señaló Freud, parece lo menos adecuado para seguir los designios de la reproducción de la especie humana. El ser humano goza de la sexualidad más allá de la finalidad reproductiva, incluso en contra de ella.

Dos cuestiones previas, antes de adentrarnos en el tema que he escogido. La primera se refiere al propio autor de la conferencia, y la segunda, al título.

Alguien podría preguntarme ahora: ¿cómo alguien que es del género masculino, un hombre, puede hablarnos de lo femenino? No es nada evidente, no parece algo obvio. Podemos pensar que sería mucho mejor escuchar a una mujer hablar de lo femenino. Yo mismo, por ejemplo, estoy convencido de que es mejor escuchar a una mujer hablar sobre lo femenino. Desde el lado masculino es muy fácil extraviarse al intentar hablar sobre qué es lo femenino en tanto tal. ¿Qué autoridad puedo tener yo, entonces, para hablar de lo femenino?

En uno de sus últimos textos, titulado "Análisis finito e infinito", Freud abordaba la cuestión del final del análisis en estos términos. Se trata de cómo cada sujeto se autoriza en la posición femenina, ya se diga hombre o mujer, o ya se diga como se diga. En un buen final de análisis, para Freud, el sujeto se puede autorizar en lo femenino. Utilizó en la lengua alemana un término —*Ablehnung*— que ha sido traducido, a pesar de las dificultades que supone, por "autorización". Es una lectura que podemos hacer hoy de ese texto de Freud: cuando un sujeto se puede autorizar en lo que tiene de femenino en sí mismo, entonces podemos considerar que es un buen final de análisis. Solo que —es algo que ya está indicado en la paradoja del título

del texto de Freud–, al mismo tiempo, es algo que hace que ese análisis sea, precisamente, infinito. Por otra parte, tampoco es tan seguro e incuestionable que yo pueda identificarme como un hombre ante ustedes y decirles, sin ningún tipo de duda: "yo soy un hombre". Si entendemos el término como equivalente a ser humano, también una mujer podría hacerlo. Y es por eso, precisamente, que desde el lado femenino se ha puesto en cuestión este universal "hombre" como equivalente a ser humano, como un rasgo que definiría al género humano como tal, el género que incluiría a todos los seres humanos. Entonces, no es seguro qué es lo que quiero decir cuando digo "yo soy un hombre". De hecho, para el psicoanálisis cualquier afirmación de identidad, y especialmente una afirmación de identidad de género, siempre es sospechosa. Podemos pensar incluso que un psicoanálisis es un trabajo para atravesar, para desprenderse de toda la serie de identificaciones que uno ha ido acumulando en su vida, ya sean identificaciones nacionales, religiosas, familiares, incluso lingüísticas y, sin duda también, identificaciones sexuales entendidas en este sentido "genérico".

Para el psicoanálisis, una afirmación como "yo soy un hombre" es tan enigmática o tan extraña como aquella afirmación a la que se refería Lacan en uno de sus primeros textos: "yo soy una guacamaya".[1] Explica allí la sorpresa que le produjo a un médico psiquiatra, llamado Karl von den Steinen, la respuesta de un miembro de la tribu de los bororo, en Nigeria, a la hora de preguntarle quién era, cómo se definía: "yo soy una guacamaya", le había respondido. No le respondió "yo soy un hombre", ni "yo soy una mujer", ni "yo soy un transgénero". Cuando Lacan comenta esta afirmación, señala que no es, de hecho, una afirmación de identidad tan distinta en su estructura simbólica a la que alguien sostiene cuando dice "yo soy médico" o "yo soy ciudadano de la República francesa". Lo mismo ocurre si alguien dice "yo soy catalán" o "yo soy vasco". De hecho, es solo por una creencia, por una suposición, como podemos aceptar la verdad de esta respuesta. No es un enunciado performativo, como dicen los lingüistas, un enunciado que pone en acto aquello que dice, como sí sucede si digo "yo te prometo" o "yo te nombro", enunciados que ponen en acto, que hacen aquello que dicen. Cuando digo "yo soy un hombre" no se trata tampoco de un enunciado performativo. Y eso es algo que debemos tener siempre en cuenta cuando se trata de una afirmación de género, de una "autodefinición", como la llaman ahora. Es una atribución de identidad nada simple, una definición que requiere siempre una operación simbólica nada natural, y es una operación que toma necesariamente algunos rasgos del otro, de la comunidad en la que se incluye quien la sostiene, rasgos que no vienen dados de entrada de forma natural. Lacan lo hará entender muy bien con una paráfrasis. Decir "yo soy un hombre" es, en realidad, lo mismo que decir: "yo soy semejante a aquel a quien, reconociéndolo como hombre, fundo [como hombre] para reconocerme como tal". Es lo que llamamos en psicoanálisis una identificación y es algo que no tiene nada de natural, nada que pueda fundarse en la anatomía o en la biología de un cuerpo. Solo tiene su fundamento en una operación simbólica, de lenguaje. Por supuesto, decir "soy un psicoanalista" no es tampoco nada obvio. Tanto es así que, para Lacan, la propia posición del

psicoanalista tenía siempre algo más de femenino que de masculino. Decir "yo soy un psicoanalista" no funciona si no incluyo un rasgo femenino en esta afirmación, lo que supone que he reconocido algo de lo femenino en el ser humano. Y es cierto que, si uno va estudiando la posición del psicoanalista siguiendo la enseñanza de Lacan, se encuentra con la lógica de lo femenino como la que mejor puede definir esta posición.

Lo hetero, más allá del binarismo

Ya ven entonces que el título de mi conferencia me condena a ir de suposición en suposición, de tiniebla en tiniebla. No puedo dar por supuesto de entrada qué es lo femenino. Es más bien un proyecto de trabajo, un programa de investigación. En realidad, cada vez se hace más difícil decir qué es lo femenino y lo masculino en estos tiempos de una multiplicación creciente de lo que se llaman "géneros". Es la segunda cuestión previa del título de esta conferencia. Es una obviedad gramatical, pero es necesario señalarla porque finalmente no es nada obvio. El título dice "lo femenino", no "la feminidad" ni "la mujer". "Lo femenino" no es un sustantivo de género femenino. Si somos gramaticalmente rigurosos, es una expresión de género neutro. Es lo mismo que cuando hablamos de "lo inconsciente", no es ni masculino ni femenino, es un género neutro.

¿Lo femenino sería entonces un género neutro? En todo caso, lo que quiero transmitirles hoy es que, tal como lo entiende el psicoanálisis, lo femenino no es un género. No es un género, ni en el sentido gramatical ni en el sentido en el que actualmente se habla de la feminidad en la teoría de los géneros o en las teorías *queer*. Hablar de lo femenino requiere hoy ir más allá de los géneros. Y hablar de esto aquí en Euskadi, pues tiene su gracia también, porque en el euskera no hay géneros gramaticales, ocurre como en la lengua inglesa. Parece que, según me han dicho, allí donde se puede definir un género gramatical en euskera es más bien por influencia de la lengua española. Tiene su gracia. Bienvenida sea esta circunstancia. No solo estamos en Carnaval, sino que, además, el euskera carece de algo que nos parece tan obvio en otras lenguas cuando se reparten los seres y las cosas entre los géneros masculino y femenino.

La cuestión del género ha llevado a un debate también en la clínica. Los psicoanalistas la estamos encontrando en las consultas, cada vez más. En los años 80 yo no recibía como hoy casos de jóvenes, o no tan jóvenes, que vengan con una cuestión sobre lo que se denomina transgénero, con la idea de cambiar de sexo o de género. Ahora recibimos, cada vez con más frecuencia, a jóvenes, a veces también antes de llegar a la pubertad, que se plantean y plantean a los otros la problemática, la pregunta por el género. Y es una cuestión que resulta difícil de tratar para las familias. Hay razones para preguntarse si es un fenómeno nuevo, más o menos inducido por los discursos actuales, o si estos casos no eran antes percibidos como

tales. En algunos casos es muy claro que, como se dice en la lógica del mercado, la oferta crea la demanda. Hoy la ciencia ofrece la posibilidad de modificaciones en el organismo que tocan de lleno la relación que cada sujeto mantiene con su cuerpo, con su forma de gozar, y también con su forma de goce sexual. Es una oferta que también genera una demanda. Y es una demanda muy variada, que va desde querer cambiarse el nombre por un nombre de otro género, de querer cambiar la imagen, de querer hormonarse, de querer transitar hacia la imagen del otro o de la otra, hasta de querer entrar al quirófano para modificar los órganos sexuales. Esta última demanda sigue siendo, sin embargo, bastante poco frecuente, y es un paso al acto que siempre plantea cuestiones clínicas nada evidentes. En todo caso, la idea de que existiría una autodefinición de la identidad sexual es tan poco evidente para el psicoanalista como la que señalaba antes en el caso de "yo soy una guacamaya". Hay que escuchar muy atentamente a cada sujeto para saber a qué responde su demanda, a qué responde su atribución subjetiva a un género u otro. Un pedido de identidad de este orden no es lo mismo que una identificación sexuada.

En todo caso, el discurso sobre el género y el transgénero ha entrado hoy de lleno en el discurso del derecho. El sujeto trans pide ser regulado por la ley, pide ser reconocido no como una patología —no tiene por qué serlo, es cierto— y plantea la cuestión del derecho a ser reconocido como una nueva identidad sexual. Es, de hecho, la reivindicación de una forma de gozar, no tan nueva finalmente si la consideramos en una perspectiva histórica y clínica. En realidad, escuchada en su singularidad, más allá de la mascarada de los géneros, no es una reivindicación tan nueva. Freud ya la escuchaba en los orígenes del psicoanálisis, y no hizo de ello una patología en sí misma. No hizo una patología, por ejemplo, de la homosexualidad, como se supone a veces, sin duda por no haber leído a Freud como merece. Freud partió más bien de la idea de una bisexualidad constitutiva del ser humano, una bisexualidad un tanto extraña porque no encaja del todo bien en un esquema binarista. La bisexualidad que Freud postula en el ser humano no es el binarismo del hermafrodita que presenta a la vez los caracteres sexuales masculinos y femeninos. Es una bisexualidad que es más bien una Uni-sexualidad, la de Una forma de gozar que cada sujeto encuentra en lo sexual como una alteridad radical, siempre como Otra forma de gozar, una forma imposible de incluir en lo homo, en lo homogéneo de su Yo, de su unidad como persona. Lo sexual es, en este sentido, siempre *Hétero*, si recuperamos el sentido original de esta palabra, como lo Otro que escapa siempre a toda clasificación en un conjunto cerrado, que escapa a toda inclusión en un conjunto universal como pretende ser el Hombre. Para el Hombre, lo *Hétero* del sexo es lo femenino, este es le verdadero sentido de aquella bisexualidad constitutiva del ser humano que Freud escuchaba en su época.

Es algo que Lacan señaló en los años setenta del siglo pasado: lo *Hétero* es amar a las mujeres, sea cual sea el propio sexo atribuido al sujeto que ama. Es algo realmente subversivo y las teorías de género harían bien en actualizarse en este sentido cuando piensan referirse, ya sea para apoyarse en él o para criticarlo, al psicoanálisis lacaniano. Han pasado cincuenta años

desde esta afirmación de Lacan, que plantea serias objeciones a todo supuesto binarismo hetero-patriarcal, y que todavía está por descifrar.

Hoy, el término que quiere triunfar en contra del binarismo sexual y de las propias teorías de género y de las comunidades LGTBI, es el término *Queer*. Los *queer* consideran hoy opresivas las teorías y los discursos de género, aunque su origen se encuentra en estas mismas comunidades y en estos mismos discursos. No se sabe muy bien cómo traducir este término y por eso es mejor dejarlo así, sin traducción. Se podría traducir por: lo torcido, lo que se separa de la norma, lo que es singular, lo que no es comparable a nada más, aquello que no se puede definir por oposición a otra cosa. Es una palabra que apunta a lo más singular del sujeto, aquello de cada uno que no es comparable a ningún otro.

Las teorías *queer* abordan la cuestión del sexo en una crítica radical a la noción de la diferencia y del binarismo sexual. Es una objeción a la norma binarista que ordena el mundo por oposiciones entre significantes: hombre-mujer, masculino-femenino, niño-niña... azul-rosa. En este mundo, la diferencia quiere decir que cada elemento se define, no por sí mismo, sino por su oposición en relación a otro elemento. Este es, precisamente, un principio de estructura que para Lacan fue muy importante y que está en el principio del lenguaje. Cada término significante no se define por sí mismo sino por su oposición con respecto a otro. Esta es la tesis del estructuralismo desde la lingüística de Saussure, que definió la lengua así: un término, en el sistema de la lengua, no vale por sí mismo sino por su oposición con el otro. Y aquí la lógica del binarismo y la lógica de la diferencia son fundamentales para ordenar el mundo en el que vivimos. Y no parece nada simple escapar a este binarismo estructural que el lenguaje impone al ser humano. De hecho, reivindicarse como "persona no binaria" es ya, también, una reivindicación binarista, porque "persona no binaria" solo puede definirse por su oposición a "persona binaria". Es un verdadero problema, que no puede resolverse de manera tan ingenua como a veces encontramos en las teorías *queer* y en los estudios de género. La alteridad radical de lo femenino siempre podrá decirle al ser que vive en el lenguaje, binarista por definición, y también al discurso *queer*: "¡Un esfuerzo más para salir del binarismo!" No, no es tan fácil salir del binarismo constitutivo del ser humano.

También la política funciona por diferencias y lógicas binarias. Cuando digo la política digo también la política parlamentaria. ¿Puede haber una política *queer*? Sería una política que no se definiría por la oposición con respecto a otro término, sino por algo incomparable, algo que no tenga una identidad propia en sí misma, ontológica, sino que sea siempre tan singular que se aparta de cualquier definición binaria.

El mes pasado, en las jornadas anuales de nuestros colegas de París, un encuentro de la École de la Cause freudiennecon más de 3000 asistentes, Paul B. Preciado, que se define como transgénero, lanzó una larga diatriba, una crítica a los psicoanalistas, también a los psicoana-

listas lacanianos, que supuestamente seguiríamos defendiendo el hetero-patriarcado y una concepción binarista de la sexualidad, una concepción fundada en la noción de diferencia, la diferencia entre los sexos. Pero, precisamente, si leemos a Lacan, nos damos cuenta de que la lógica binaria no puede explicar cómo funciona la sexualidad en el ser humano, no puede explicar lo más importante de las identificaciones sexuadas. Y, sobre todo, lo que no puede explicar la noción binaria de la diferencia es lo femenino, es la lógica femenina que Lacan desarrolla de manera muy precisa en la última parte de su enseñanza. Paul B. Preciado parecía ignorarla en su diatriba. La lógica de lo femenino nos plantea —de hecho, ya se lo había planteado a Freud— un problema fundamental y es que no puede ser explicada por la lógica de la diferencia binaria, por la oposición de lo femenino con respecto a lo masculino. Es una oposición que Freud abordó con la estructura del complejo de Edipo y del orden fálico, pero que encontró muy pronto sus límites a la hora, precisamente, de abordar el orden de lo femenino. Lo femenino, para Freud, no podía resolverse en la estructura del Edipo y del orden fálico.

Puede explicarse de manera simple cómo la lógica de lo femenino hace estallar toda noción de diferencia binaria y toda ordenación de los géneros en términos de diferencias. Cuando Freud introdujo la lógica binaria en la sexualidad infantil, lo hizo siguiendo una oposición fundamental: o fálico o castrado. Es una lógica que funciona con un binarismo fundamental, 1/0, presencia/ausencia del falo. Es un lenguaje binario al estilo del lenguaje de los ordenadores: 1/0, presente o ausente. Hay una parte fundamental de la experiencia de la sexualidad, de las identidades sexuadas, que funciona con esta lógica. El sujeto infantil —que distinguimos como niño y niña—ve la diferencia de los sexos, ve que unos tienen pene y otros no tienen pene, organiza su concepción de la diferencia sexual con una lógica binaria y se sitúa según un término u otro: hay los que tienen y hay los que no tienen. Con respecto a esto, siempre recuerdo el chiste involuntario de una niña que salía de la escuela después de una clase de educación sexual, donde le habían explicado la diferencia de los sexos a partir de la idea, que ella retuvo, de que los niños tienen pene. Cuando salió del colegio, se lo explicó de inmediato a su madre —sí, era la madre— cuando vino a buscarla: “Hoy me han explicado que los niños tienen pene”. Y la madre le preguntó: “¿Y las niñas?” Respuesta: “Las niñas tienen pena”. Era la respuesta más espontánea posible desde la lógica fálica, era la inclusión de la diferencia binaria del lenguaje en su teoría particular de género. Es también lo que Freud llamó *penisneid*. No pasemos por alto que la niña respondió en tercera persona del plural: son ellas, las niñas, las que tienen pena. Todavía está por verse dónde se situaba ella, en primera persona. Pero lo más interesante que hay que subrayar es que, según su respuesta, todos *tienen*, sean niños o niñas. Sean lo que sean, tienen.

En realidad, la lógica fálica es esto precisamente: todos tienen. Lo que supone que en algún lugar hay al menos uno que no, hay al menos uno que no tiene, ni pene ni pena, uno que, como excepción, funda la regla universal pero que queda fuera del conjunto del “todos”. No habría posibilidad de fundar un “todos” sin que haya al menos uno que no, y que queda fuera del con-

junto universal como la excepción que lo funda, siempre en una lógica binaria. Hay que ir con cuidado entonces, la cuestión no es tan simple como supone la tontería del debate, más bien hipócrita, como el que se produjo con aquel anuncio del autobús que se paseaba por las calles de las ciudades españolas y que seguro todos ustedes recuerdan: "Los niños tienen pene. Las niñas tienen vulva. Que no te engañen". Esa es la lógica fálica, ese es también el engaño de los que creen que no se engañan: que todos tienen. Y es esto precisamente lo que Freud descubrió como la lógica fálica. Ahí lo importante es tener o no tener. Pero el problema, cuando se trata de la sexuación, es en realidad otro: ser o no ser. Lacan lo situó muy bien al principio de su enseñanza: se trata de ser o no ser el falo, de ser o no ser el significante del deseo del Otro. Esta es la verdadera cuestión cuando se trata de la lógica fálica: qué soy para el deseo del Otro, del Otro en mayúsculas porque, sea quien sea, sea del sexo que sea, está en el lugar desde el cual me planteo la pregunta por mi deseo, por mi identidad, también por mi modo de gozar.

En la lógica fálica, binaria, todo se ordena siguiendo este poder del significante fálico. El problema es que esta lógica no nos dice nada sobre el ser mismo de lo sexual y de lo femenino, que queda precisamente fuera del conjunto, imposible de simbolizar en su interior. Y es sin duda una de las razones de que muchas mujeres, no todas, hayan sufrido históricamente la opresión, también la segregación, en el llamado patriarcado. Pero no solo las mujeres.

Lógica de conjuntos abiertos

Lacan descubrió muy pronto que todo esto chirriaba por algún lado cuando se trataba de lo femenino. No hay que olvidar que el psicoanálisis empezó con el encuentro de Freud con algunas mujeres y que, de hecho, no fueron los hombres quienes inventaron el psicoanálisis. Fueron algunas mujeres, con las que Freud —pero había que ser Freud— se encontró. Fueron también algunas mujeres que hacían escuchar algo que sucedía más allá de la lógica fálica. Y es que entre el 1 y el 0 hay un montón de números más. En realidad, hay una infinidad de números, imposibles de contabilizar del todo, imposibles de ordenar en un "todo". Y este es un tema que Lacan se tomó muy en serio, hasta tal punto que lo estudió como un problema lógico, un problema de la lógica del siglo XX, el problema de los números reales que están entre el 1 y el 0. Entre el 1 y el 0 hay el 0,01, el 0,001, el 0,03..., incontables, pero hay además los números reales. No hay modo de ordenar este espacio entre 0 y 1 con la lógica binaria de la diferencia. Es imposible recorrer este espacio entre 0 y 1 con la lógica binaria.

Daré un ejemplo muy intuitivo que, supongo, resonará en todos ustedes. Vayamos directamente a lo que es el goce sexual. Cuando se trata del lado fálico, o bien hay o no hay, o bien hay erección o bien no hay erección. Desde ese lado no se puede fingir, no se ha visto ningún hombre que pueda fingir una erección. O bien hay o bien no hay, es del orden binario. Cuando

se trata del goce femenino, la cosa no es tan simple, nunca se sabe muy bien del todo. A veces sí, a veces no, a veces lo parece, a veces sí pero no se sabe muy bien dónde se experimenta ese goce, cuándo y hasta dónde llega, un poco más allá o un poco más acá, tal vez sí, tal vez no. Se abre entonces un espacio de infinitud no localizado ni localizable claramente en el cuerpo. Los sexólogos, más o menos delirantes con la historia del punto G, han dicho cualquier cosa para intentar localizar algo que no se deja localizar con una lógica binaria. Se abre ahí un espacio ilimitado, que no se puede encerrar en ningún intervalo cerrado, en ningún conjunto delimitado. En este espacio no hay modo de situar un elemento idéntico a sí mismo, definible por un rasgo que permita incluirlo en un conjunto cerrado.

Mañana trabajaremos precisamente con los colegas de San Sebastián un Seminario de Lacan dedicado a la posición femenina y al amor, donde investiga este campo de la infinitud que se abre con la posición femenina entre 1 y 0, entre falo y castración. Pero es una cuestión que también podemos encontrar en lo más cotidiano de la vida política de nuestros días. Cuando el discurso se funda en identidades binarias y en la identidad de cada elemento por su diferencia con otro, puede llegar a argumentos como el de aquella conclusión que tal vez recuerden: "un plato es un plato, un vaso es un vaso, y eso es así". Pero según la lógica femenina eso no es tan simple. A veces, no sabemos si es un vaso o no, puede ser un vaso que parece un plato, o un plato que parece un vaso. Habrá que verlo uno por uno porque no hay vaso ni plato idéntico a sí mismo, definible por un rasgo previo que permita incluirlo en el conjunto de todos los vasos, diferente al de todos los platos. Y es un problema que tiene, es cierto, consecuencias políticas importantes. En la lógica de lo femenino no hay identidad de un elemento consigo mismo porque no existe el significante que defina previamente un conjunto universal. Eso es lo que Lacan indicaba con su famoso aforismo: "La mujer no existe". Existen las mujeres, una por una, pero no existe "La mujer" como un conjunto universal que haga un "todo".

Entonces, la primera tarea del psicoanalista es, desde la lógica femenina, poner en suspenso cualquier afirmación de identidad fundada en definiciones diferenciales. Si alguien se presenta, por ejemplo, con un diagnóstico de TDH, lo primero es preguntar: "Bien, ¿qué es para usted un TDH?" Y las respuestas siempre son interesantes. No dar nada por supuesto es una regla primera del psicoanalista cuando recibe a un sujeto, venga con la identificación que venga.

Es aquí donde se abre el espacio de singularidad que también nos indica el término *queer*, término que se ha añadido con su inicial a la serie LGTBIQ. Tal vez acabaremos las letras del abecedario, porque la multiplicación de géneros sigue: lesbianas, gays, bisexuales, intersexuales. Existe también lo que ahora se llama cisgénero, es decir, aquel que se considera idéntico al supuesto sexo anatómico con el que ha nacido. Y existe el transgénero, que quiere migrar del género supuesto a su cuerpo en el momento de nacer o ya antes. Y en la serie está también la Q, lo *queer*. Pero hay una paradoja muy interesante: los *queer* se definen precisamente como inclasificables. Entonces nos encontramos con la paradoja de introducir en una clasificación

algo que se define como fuera de toda clasificación. Es algo muy borgiano. Conocen aquella famosa clasificación de Jorge Luis Borges que Michel Foucault citaba al principio de *Las palabras y las cosas* y que aparecería en cierta enciclopedia china.[2] Plantea una paradoja que hace de todo intento de clasificación algo que siempre tiene su lado de absurdidad. Los rasgos para clasificar a los seres pueden ser cualesquiera, pero siempre cada uno estará marcado por su diferencia binaria con otro. Y dentro de la clasificación están también los que están "incluidos en esta clasificación", lo que sin duda implica que también habría que tener en cuenta a los "no incluidos en esta clasificación". No hay modo de establecer un sistema de clasificación fuera de este binarismo fundamental. El mundo trans y el mundo *queer* viven, de algún modo, en esta paradoja.

He citado a Michel Foucault y se trata precisamente de esto: la clasificación es uno de los principios del ejercicio del poder. El poder funciona fundamentalmente clasificando a los seres hablantes en identidades binarias. Y el poder más sutil es el que opera de manera implícita en la propia autoclasificación, incluso cuando se trata de una autodefinición de género. La teoría del género supone muchas veces que esta autodefinición es posible y que debe ser respetada, incluso defendida legalmente, también cuando se trata de un sujeto que no ha llegado a la pubertad, cuando todo esto, la identificación sexuada, debe reescribirse de arriba abajo. Pero no hay nada tan confuso como la propia distinción entre sexo, identificación sexuada y género.

Esta problemática viene de lejos. En realidad, los estudios de género, como los estudios sobre el feminismo, toman como referencia, ya sea para aceptarla o criticarla, la figura de un psicoanalista que se llamaba Robert Stoller, quien a finales de los años sesenta hizo esta diferencia entre sexo y género en su libro *Sex and Gender*. El término *gender* fue el que dio origen a la teoría de géneros que ahora conocemos en distintas versiones. Stoller había introducido esta diferencia en el Congreso Psicoanalítico Internacional en Estocolmo de 1963 buscando una palabra para poder diagnosticar a aquellas personas que, aunque tenían un cuerpo de sexo masculino, se sentían de género femenino. Y allí empezó esta problemática que ahora volvemos a encontrar en las teorías transgénero y *queer*. Al revés de lo que dijo un día Freud, contradiciéndose a sí mismo, la anatomía no es el destino de la identificación sexuada en el ser humano. Freud mismo se dio cuenta muy pronto de que el sexo anatómico no dice ni determina cuál será el género con el que se identificará el sujeto en su vida. Siempre hay un gap, una diferencia fundamental. Freud sostenía que, en realidad, no hay una inscripción de la diferencia de los sexos en el inconsciente, que para el inconsciente solo existe un sexo. El problema es saber cuál. Dicho de otra manera: nadie nace hombre o mujer, las identificaciones sexuadas se construyen a través de un complejo recorrido, con caminos que se entrecruzan, pero que siempre pasan por un vínculo con el otro. El camino de la identificación sexuada pasa necesariamente por el campo del Otro, el lugar de lo simbólico donde se juegan los significantes de la elección. No hay modo de acceder a una identificación sexuada si no es a través

del vínculo con el Otro, con la imagen del otro en primer lugar. Que la mujer y lo femenino hayan ocupado de distintas maneras este lugar del Otro en todas las culturas es algo sobre lo que hay que preguntarse. Y la respuesta no parece encontrarse en un relativismo cultural.

La pregunta es cómo podemos definir hoy lo femenino dentro de una lógica de la diferencia que es la que ordena el mundo de los géneros, por mucho que los multipliquemos. La lógica de la diferencia sigue funcionando igualmente, aunque no sea con el binarismo hombre-mujer.

Debemos recordar que la Ilustración, que es el principio histórico de la modernidad en el llamado siglo de las luces, el siglo también del nacimiento de la ciencia moderna, vio nacer lo que se dio en llamar, en ese momento, los Derechos Universales del Hombre. Lo que quería decir que las mujeres quedaban fuera de estos derechos universales, lisa y llanamente. Hay que recordar que Olympe de Gouges fue la primera mujer, un antecedente de los movimientos feministas, que sin poder salir de la lógica binaria –y ese era el gran problema–, propuso establecer una Declaración de los Derechos Universales de la Mujer. La pasaron por la guillotina. La Modernidad y la Ilustración, el mundo que conocemos actualmente como el mundo contemporáneo, se fundó en una exclusión de la singularidad femenina, se fundó en un universal que dejaba fuera a la singularidad femenina. No fue hasta bien entrado el siglo XX cuando se cambió esta denominación para hablar de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Eso fue en el año 1948, y recién en 1976, es decir anteayer, se convirtió en una Ley de Derecho Universal reconocida como tal, incluyendo aquello que de la Ilustración había quedado excluido en los Derechos Universales del Hombre. No es nada seguro que con eso se pueda dar cuenta de la singularidad de lo femenino. Tal vez estemos todavía demasiado cerca de este momento para ver qué lógica introduce la pregunta por lo femenino como lo singular que hace objeción a la lógica de los universales en el ser humano, a la lógica que se funda en la presencia y la ausencia de un elemento que configura los conjuntos universales. Incluso cuando decimos “todos los seres humanos” dejamos fuera esta singularidad que habita en cada ser humano.

Lacan se interesó especialmente en este asunto desde la perspectiva de un problema lógico. En realidad, lo que estamos abordando tiene que ver con un problema de lógica, de lógica de conjuntos. Puedo construir conjuntos universales a partir de un rasgo definiendo qué elementos están dentro y a partir de la exclusión de un elemento que no tiene ese rasgo. De nuevo estamos en la lógica falo-castración, 1-0. Y puedo definir los Derechos Universales del Hombre en la medida en que dejo un elemento fuera de este conjunto que no cumple la condición de este rasgo. Lacan situó esta lógica fálica del lado masculino y es también la lógica del poder fálico; es por ello que introdujo la necesidad de pensar el inconsciente y el sujeto freudiano con una lógica que no funciona con la diferencia binaria, sino que funciona, como señalaba Lacan, con la lógica del uno por uno, donde no podemos establecer un conjunto cerrado de entrada. En esta nueva lógica no podemos funcionar con el par 1-0 ni constituir un conjunto

definido por un rasgo que sirva para todos sus elementos incluidos en él. Debo considerar entonces cada elemento en su singularidad. Y es por ello que Lacan decía que "La mujer" como universal no existe, solo existe una mujer, otra mujer... una por una por una... y eso no hará nunca un conjunto universal que podamos definir y cerrar con un rasgo determinado. Es una de las claves de la enseñanza de Lacan para entender algo de este asunto: del lado femenino se introduce una lógica que rompe con la lógica de los universales de las identificaciones, donde cada elemento está seguro de pertenecer a su conjunto.

Desde el lado de la lógica femenina, nunca estamos seguros de la identidad de cada elemento, tampoco de su identificación en un conjunto. Por esto tampoco puedo estar tan seguro de ser un hombre, si lo considero desde el lado femenino. Y, volvemos a la "bisexualidad" freudiana, lo femenino habita en cada ser humano. Los analistas lacanianos siempre repetimos la necesidad de seguir la lógica del uno por uno que impide construir conjuntos cerrados. Lacan se dirigió a la lógica de los llamados "conjuntos abiertos", es decir, los conjuntos que no pueden definirse por un rasgo para todos los elementos que los incluye. La lógica también considera secuencias de elementos sin una ley interna, secuencias en las que no puedo saber, a partir de los elementos anteriores, qué elemento será el siguiente. Cada elemento tiene que inventarse a sí mismo, sin una ley previa.

Freud intuyó este asunto, pero cuando se encontró con esta problemática declaró de manera explícita que se encontraba con "un continente negro". El continente de lo femenino es un continente negro, una *terra incognita*. Los analistas post freudianos derivaron hacia una posición muy falocéntrica. Fue Lacan quien —después de un largo recorrido con algunas vueltas—, en los años 60-70 introdujo otra lógica de lo femenino, que no se funda en una lógica de la diferencia relativa con lo masculino.

Tanto es así, que es difícil fundar una identidad sexual única. Dicho de otra manera, todos estamos sometidos a un movimiento transgénero en nuestra vida. Es algo que escuchamos en los divanes. No he escuchado todavía un sujeto que esté absolutamente seguro de su identidad sexual. La sexualidad misma introduce algo del orden de lo no representable, algo de un orden que nos divide necesariamente.

Ni él es él, ni ella es ella

Cuando hablamos del goce sexual, hay un punto que nos sobrepasa y que no podemos representarnos en términos significantes, tampoco en términos de género. Lo sexual se presenta para cada sujeto como una alteridad irreductible. Y parece que es algo que algunas mujeres saben mejor que los hombres. Una mujer, bailadora de tango, me decía que cuando una mu-

jer baila, a diferencia del hombre que baila con una mujer, baila el tango con ella misma, con su propio enigma. Es una buena manera de abordar lo no representable de lo femenino del lado de una mujer.

Una vez llegados a este punto, la sexualidad se transforma en algo más complicado de definir en el campo de las identidades y los géneros. Lacan toma muy temprano en sus seminarios un ejemplo interesante para entender que la cuestión de la heterosexualidad y de la homosexualidad es más compleja de lo que se entiende habitualmente. Es el caso de un escritor, Marcel Proust, y su *A la búsqueda del tiempo perdido*. Proust es un buen ejemplo de alguien que puede tener una relación homosexual con alguien del otro sexo, es decir, con una mujer. Si se lee a Proust bajo esa perspectiva se entienden muchas cosas. Quiere decir que lo que define la posición sexuada no es el objeto con el que el sujeto cree tener una relación. No es el objeto el que define nuestra identidad sexual.

Cuando los analistas hablamos, por ejemplo, de una elección de objeto homosexual es algo que puede ser equívoco. ¿Se trata de una elección homosexual de objeto o de una elección de objeto homosexual? Si pongo el acento en el objeto, es la elección de un hombre que ha escogido como pareja a un hombre. Pero no funcionamos así en realidad. Para el psicoanálisis, más bien hay que hablar de "elección homo o heterosexual", sea cual sea el otro de la elección. Lo que define lo *hetero* o lo *homo* es la posición del sujeto con respecto al otro, a la alteridad del sexo como tal. Lacan recurre a Proust para dar un ejemplo de alguien que, si bien se declara enamorado de las mujeres, mantiene una relación homosexual con ellas.

Es posible para un hombre elegir una relación homosexual con alguien del género opuesto. Freud ya hablaba de dos tipos de elección posible, la que llamaba elección narcisista y la elección anaclítica. Para resumir: o bien elijo a alguien según mi propia imagen, o bien, según la alteridad, a partir de aquello que no se reduce a mi propia imagen. Es un binarismo que podemos conservar en psicoanálisis: o bien se elige según lo que se parece a uno y rechazamos la alteridad —es el principio del racismo—, o bien, según lo que es Otro para Uno mismo. Hay hombres que llegan a la violencia contra las mujeres por la primera vía, por una vía que podemos calificar también como *homo*, en el sentido de homogéneo a la propia imagen. Es una elección homo-género, por decirlo así. Pero también existen los pasajes al acto de violencia de hombres contra los homosexuales, que pueden también encarnar lo Otro. Lacan hacía un juego de palabras entre *lo homo* y lo *homogéneo* con la propia imagen. El límite del rechazo de lo Otro puede ser el pasaje al acto violento, que desgraciadamente, es un tema de actualidad, aunque de hecho, siempre lo ha sido. Una elección fundada en lo *hetero* permite otro vínculo con el Otro, con lo ajeno, con aquello que no es igual a uno mismo y que introduce lo femenino en la lógica fálica.

Freud decía que los antiguos tenían esto más claro. Los griegos, por ejemplo —lo dice en una

nota a pie de página a su famoso texto “Tres ensayos para una teoría sexual”–, daban más importancia a la pulsión que al objeto y definían la posición sexual no tanto por la naturaleza del objeto, más o menos parecida a su imagen, sino por la pulsión, por el deseo como tal. Y añade que la modernidad ha dado demasiada importancia a la imagen del objeto en detrimento del deseo y de la pulsión del sujeto. Dicho de otra manera, hacemos elecciones sexuales más por el valor que damos al objeto, en tanto se parece a lo que nosotros somos, en tanto se parece a los ideales de la época, etc., que al deseo, que por definición es siempre extraño, es siempre *queer*, es siempre algo singular, es algo fuera de la norma por definición.

Freud lo entendió muy bien, aunque no pudo darle la formulación que luego le dio Lacan. Lacan lo llevará más lejos hasta sostener lo siguiente: “Llamemos heterosexual, por definición, a aquello que ama a las mujeres, cualquiera que sea su propio sexo. Así será más claro”.[3] Puede parecer un poco extraño porque rompe toda la lógica de géneros posibles. Finalmente, si debemos hablar de amor, se trata de un amor por lo *hetero*, por lo más Otro, por lo más singular, por aquello que escapa a cualquier asimilación a la lógica de la diferencia relativa.

Les había traído dos pequeñas viñetas para hablar de eso. Una es el texto de una escritora que seguramente conocen, Isak Dinesen, la autora de *Memorias de África*, y es un cuento que se llama “La página en blanco”. Es uno de los mejores relatos sobre lo femenino como aquello que está más allá de cualquier lógica de los géneros. Finalmente, Isak Dinesen muestra que no hay definición posible de la feminidad, que lo femenino es una página en blanco en la historia occidental que se resiste a ser escrita, pero que es la que permite que algo se escriba cada vez, porque sin página en blanco no podemos escribir nada. Es un cuento precioso que recomiendo para entender qué es lo femenino más allá de los géneros.

Y, para hacer honor a estos días de Carnaval, hay otra pequeña viñeta de un autor que a Lacan le gustaba mucho, Alphonse Allais, un autor de finales del siglo XIX. Es una pequeña obra de teatro que se llama *Un drama muy parisino*, donde pone en escena la mascarada de los sexos hasta el punto en que lo femenino lleva a cada sujeto a la no identidad consigo mismo, a la imposibilidad de identificarse con un género de una manera estable y continua. Es una historia muy simple de una pareja, de un feliz desencuentro de cada uno con su pareja. Un hombre y una mujer están celosos el uno de la otra, la otra del uno, cosa que suele ser la norma cotidiana en la vida de los sexos. Cada uno recibe un mensaje con una cita secreta, es un mensaje anónimo, a un baile de disfraces. Cada uno, para verificar sus celos, irá al baile para ver si realmente el otro acudirá allá para serle infiel. Cada uno lo hace sin que el otro sepa quién está enviando este mensaje. Se citan los dos sin saberlo al mismo baile de disfraces. La obra tiene todo su encanto, precisamente, porque cada uno va a ir disfrazado a ese baile sin saber que se va a encontrar con el Otro, con la Otra en realidad. Ella va disfrazada de piragua congolesa y él va disfrazado de templario de finales de siglo. Se encuentran, bailan, se gustan y después van a un salón privado para cenar y conversar. Es el momento de la verdad. Es el

momento en que caen las máscaras, donde cada uno deja caer la máscara de su identidad de género. Caen las máscaras y ¡sorpresa!, la obra termina de esta manera: él no era él, ella no era ella. Es un final absolutamente sorprendente porque uno se imagina que se van a encontrar y se van a reconocer. Pues no, cuando caen las máscaras, ni él es él ni ella es ella. Y una vez ahí es cuando se enamoran realmente, más allá de toda la mascarada imaginaria de los géneros. Allí se encuentran y, como como dice Alphonse Allais, "fueron felices y comieron perdices". Han pasado por el lugar del más absoluto desconocimiento, del otro y de uno mismo. Cuando cae la máscara, cada uno se da cuenta de que el otro no es el que esperaba, pero también la imagen de uno mismo queda totalmente fuera de juego, cada uno queda dividido. Es lo que Lacan llama un sujeto dividido, dividido ante su goce, ante lo femenino de la alteridad radical. Ahí no hay ya identidad posible del sujeto consigo mismo.

Hay una versión más moderna de esta historia que apareció no hace mucho en los periódicos. Podríamos llamarla "un drama muy bosnio". Apareció primero en el *Daily Telegraph*. Eran también una pareja, un hombre y una mujer, cada uno quería flirtear con otro por un *chat* de internet. El hombre flirteaba con una mujer y la mujer con un hombre a través de una de estas aplicaciones actuales donde cada uno se esconde y se muestra, a la vez, con lo que llaman un "avatar". Ella se hacía llamar *Sweety* —Dulce— y él se hacía llamar *Prince of Joy* —Príncipe de la alegría, del goce—. Después de un tiempo de relación virtual se decidieron finalmente a fijar la tan ansiada cita. Y llega entonces el final de su baile de máscaras, su hora de la verdad. Y ¡sorpresa!: él era él, ella era ella. Es decir, cada uno de los dos había sido infiel con su propia pareja. La cosa terminó fatal, en un juicio a muerte acusando cada uno al otro de la infidelidad consigo mismo. Parece ridículo, caricaturesco, pero nos indica hasta qué punto el narcisismo del amor puede ser una locura que no permite abordar a la alteridad del amor como tal. Es un ejemplo tan loco como lógico, si seguimos la perspectiva narcisista.

Lo inconsciente, femenino

¿Qué podemos decir, entonces, de la diferencia clásica entre lo masculino y lo femenino después de este baile de máscaras y de la introducción de lo femenino como aquello que rompe toda lógica de la diferencia relativa entre hombres y mujeres? En primer lugar, que hay que considerar lo femenino más allá de la diferencia orgánica y biológica que se demuestra cada vez más inadecuada para tratar la diferencia sexual. A principios de este siglo Anne Fausto Sterling, bióloga y genetista, puso en cuestión la diferencia masculino-femenino, indicando que hay al menos cinco asignaciones posibles de sexo desde la perspectiva genética. Es una autora que ha sido también citada por los estudios de género. Pero, más allá de la multiplicación de los géneros, más allá de los roles sociales, de las mascaradas, de los *avatares*, como los llamamos ahora en internet, lo femenino rompe siempre esta lógica de la diferencia relativa y

del binarismo.

Freud supo escuchar esta objeción de lo femenino que está en el origen del psicoanálisis. Y, aunque no pudo formularla de manera adecuada, hay que decir que fue el primero que escuchó en la sociedad victoriana, profundamente machista y patriarcal, el lugar de lo femenino, aunque él sea tenido a veces por un misógino. Recuerdo una entrevista en *El País* en la que una periodista me preguntó: "Freud, ¿no era un misógino?" Respondí que sí, como todo bicho viviente en la sociedad victoriana del siglo XIX y del XX, el machismo sigue siendo algo que está incluido en la sociedad. Pero Freud, añadí, fue un misógino contrariado, así como se habla de los zurdos contrariados, que tienen que hacer una operación contraria a la propia inercia. Freud supo ser un misógino contrariado y pudo escuchar la alteridad de lo femenino para darle lugar en el discurso y abrir este espacio de lo no fálico en la sexualidad.

Fue Lacan quien pudo adentrarse en este espacio para formular lo que llamamos "formas de goce", posiciones que no se pueden ordenar siguiendo solamente la lógica fálica ordenada por la función paterna. Las posiciones de goce no pueden entenderse ni como complementarias ni como simétricas, macho-hembra, hombre-mujer, ni tampoco como recíprocas. El goce nunca será recíproco. Y abrió ese espacio entre el 1 y el 0 donde insiste una forma de infinitud, donde hay que considerar a cada elemento uno por uno. Esta es la lógica de lo femenino para Lacan, una lógica no fálica donde se abre una infinitud de puntos posibles. Es, sobre todo, una lógica no segregativa porque en este espacio nunca podemos dejar un elemento segregado del conjunto, como sí ocurre en una lógica fálica del tipo 1/0. La lógica de lo femenino agujerea la lógica fálica, la descompleta, aunque de hecho también la hace posible. Es la lógica de lo singular, de lo desviado sin referencia a la norma, es una lógica *queer*. Lo femenino, desde esta perspectiva y desde esta lógica psicoanalítica es, de hecho, lo que hoy se nos presenta como la alteridad irreductible, como lo Otro por definición que tiende a ser segregado por la propia naturaleza del discurso.

Por eso podía decirle también, a aquella periodista, que lo inconsciente, que es para cada uno de nosotros lo más Otro, lo que nos divide en nuestra aparente identidad es, por definición, femenino. Lo inconsciente, como lo femenino más allá de los géneros, es la alteridad radical que habita en cada uno de nosotros. Y solo desde este lugar de lo femenino podemos tratar aquello que es lo más singular de cada sujeto que tiende a ser segregado por cada discurso, también el contemporáneo.

Conferencia pronunciada en el *San Telmo Museo* de Donostia el 21 de febrero de 2020. Seminario del Campo Freudiano de San Sebastián, 2021.

Texto revisado por el autor

Transcripción: *Virtualia*

NOTAS

1. Lacan, J. “La agresividad en psicoanálisis”, *Escritos* 1, Siglo XXI, México, 1984, p. 110.
2. “Los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas”. Borges, J. L., “El idioma analítico de John Wilkins”, *Otras inquisiciones*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1960, p. 142.
3. Lacan, J., “El *atolondradicho*”, *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 491.

SEXUACIÓN, LÓGICA Y ACONTECIMIENTOS

La sexuación y la infancia trans

Patricio Alvarez Bayon

El psicoanálisis y la sexualidad infantil

Desde hace un tiempo, el psicoanálisis ha renovado su debate con los estudios de género. J.-A. Miller ha declarado el 2021 como "el año trans", a partir de la discusión en el Senado francés y en el español sobre la Ley de identidad de género, debate que se ha inspirado en la ley argentina sancionada en 2012. La ley argentina, a su vez, es la primera en el mundo que tiene la característica de no requerir de ningún tipo de diagnóstico psicológico o psiquiátrico, ni de la autorización de ningún abogado o juez, para que un sujeto pueda, a partir de la autopercepción de su género, modificar su documento de identidad y acceder a intervenciones o tratamientos acordes a esa autopercepción. Esa ley incluye a los menores de edad, si bien con algunas diferencias.

Desde esa declaración de Miller, muchos psicoanalistas han tomado la palabra en el recientemente creado canal *Lacan web TV* en YouTube.

Un punto central en ese debate ha sido la cuestión de la infancia trans. Se debate si un niño puede autopercibirse de otro género, y desde qué edad podría ocurrir.

Pese a que este debate es muy reciente y que, a su vez, la cuestión del género ha tomado un dominio público desde los textos de J. Butler y de P. B. Preciado, el psicoanálisis se preguntaba por la sexualidad infantil desde sus comienzos y, por ello, este debate se articula con los planteos del psicoanálisis.

Freud fue el primero en estudiar cómo se producía la "elección de objeto" en la infancia y estudiar las fijaciones de objeto y de meta pulsionales que producían las elecciones heterosexuales, homosexuales, bisexuales y demás.

Pero lo que debemos resaltar es que el punto de partida de Freud es el de considerar a la sexualidad infantil con tres características:

- lo que llama la "bisexualidad innata", por la cual los caracteres masculinos o femeninos no son primarios ni absolutos,

- la “perversión perversa polimorfa” del niño, por la cual el niño tiene en un comienzo todas las disposiciones sexuales posibles,
- y la diferenciación entre el sexo biológico y el “sexo psíquico”, base de lo que luego será llamado por Robert Stoller la diferencia entre sexo y género.

Con esas características, Freud parte de considerar que la elección de objeto no es innata sino adquirida, y situará que el interés del psicoanálisis es investigar todos los tipos de elección inconsciente de objeto. Esto tiene una implicancia fundamental para la posición ética del psicoanálisis que parte de considerar que no hay ninguna inscripción innata en relación a la posición sexuada que se produce a partir de varios factores que confluyen para determinar la elección inconsciente de la posición sexuada. Lacan resituará esta posición ética a partir de su axioma “no hay relación sexual”, como veremos más adelante.

Desde esa bisexualidad innata y esa disposición perverso polimorfa, Freud plantea que algunos elementos serán los que determinen la elección de objeto de cada uno, los cuales definirán una elección a nivel del inconsciente. Así, la situará a partir de tres elementos, que se producen en la infancia:

- la fijación pulsional,
- la posición en relación al complejo de castración,
- la identificación a los objetos edípicos paternos o maternos.

Estos tres elementos determinarán la elección de un niño ubicado en posición homosexual o heterosexual, sea que la realice en su conducta o la reprima.

Luego de Freud, muchos autores han investigado la elección de las posiciones sexuales dentro del psicoanálisis o fuera de él. Con el comienzo de los estudios de género, además, muchas investigaciones se han centrado en determinar si las causas de la elección del género son orgánicas o psíquicas. Por ejemplo, el ensayo “Origen y causa de la homosexualidad” de S. Soriano Rubio hace un estudio de revisión de todos los trabajos escritos hasta 1995 para determinar si las causas de la elección homosexual obedecen a factores genéticos, hormonales, neuroanatómicos o psicológicos —dividiendo los psicológicos entre las teorías psicoanalíticas y las cognitivo-educacionales—, para concluir que no puede demostrarse que ninguno de esos factores determine de modo unívoco la elección de género, sino que esta debe explicarse por una causalidad multifactorial.

Pero será Lacan quien retome la posición ética de Freud, en relación a la elección de la posición sexuada, a partir de su axioma “no hay relación sexual”, que tiene muchas lecturas posibles, pero la principal implica que no hay un modo de relación que pueda escribirse en lo

real, es decir que los modos de posicionarse en relación al género, a la posición sexual o a la sexuación no están inscriptos desde el inicio, sino que se producen de acuerdo a lo que Lacan llama los modos de "errar la relación", es decir, de inscribir, sintomáticamente, un modo de goce que responda a la relación sexual que no existe. De este modo, cada elección de género, o como lo llamamos desde el psicoanálisis, cada elección inconsciente de la posición sexuada será un modo de respuesta sintomática, un modo de equivocar la relación sexual, un modo de inscribir un modo de goce singular que determina la posición sexuada de cada *parlêtre*.

Así, Lacan retoma la posición ética de Freud en la medida en que no podemos decir que haya una sexualidad normal y una sexualidad desviada de la norma, sino que todos los modos de sexualidad son respuestas sintomáticas a la no relación sexual: ya sea una identidad hetero, homo, bi, trans, L, G, T, B, Q, y la serie sigue abierta a las posibles respuestas.

La elección sexuada y la infancia trans

A su vez, del mismo modo que Freud, Lacan estudia los distintos modos en que se constituye esa elección inconsciente de un modo de gozar. En la medida en que no hay un destino prefijado, la elección inconsciente se produce a partir de muchas variables que deben articularse para definir ese modo de equivocar la relación sexual. Deberíamos desarrollar largamente esas variables, pero para resumirlas diremos que Lacan sitúa tres dimensiones en que el género se conforma:

- a nivel de las identificaciones que se producen en el pasaje por los tiempos del Edipo, que dan la identidad autopercibida homo o hetero, y los rasgos simbólicos del objeto de atracción,
- a nivel del objeto que se fija en el fantasma, que establece la satisfacción pulsional y posibilita un lazo de deseo y de goce con el objeto; esa elección no define la identidad autopercibida, pero sí define los rasgos de goce del objeto de atracción,
- a nivel de la sexuación, que implica un posicionamiento en relación al goce fálico o al goce no-todo fálico, y que establece el modo de goce singular.

En esos tres niveles se configuran la sexualidad y el género a partir de las marcas contingentes y determinaciones que se producen en la infancia y también en la pubertad, pero lo que Lacan sitúa en relación al género es que los tres niveles no se articulan entre sí de modo unívoco: se puede tener una identificación masculina con un deseo homosexual, se puede autopercibir una identidad femenina en un cuerpo biológico masculino y sentir atracción por las mujeres, etc., es decir que los tres niveles identificatorio, electivo y de sexuación pueden ser

paradójicos y contradictorios entre sí, lo cual conforma todas las dificultades que conocemos en la asunción de un género, el cual, en ningún caso, se asume sin dificultades.

Cuando hablamos de una identidad autopercibida conscientemente, esta es el resultado de un proceso, de una elección que ya ha sido hecha a nivel del inconsciente, que se produce según cómo se articulan esos tres niveles: la persona recibe esa elección en algún momento de su vida, y puede asumirla, reprimirla, actuarla o no actuarla, pero el momento de la elección consciente es diferente del momento donde se constituyó la elección inconsciente a partir de las marcas contingentes que la determinaron.

De este modo, la pregunta sobre la infancia trans está abierta a la investigación: ¿cómo se produce la articulación de esas tres variables? ¿cómo se dan los casos en que un niño plantea con plena certeza que pertenece a otro género? ¿cómo situar las variables por las cuales un niño responde a una identificación, o bien, a una elección de goce? Todas estas preguntas son las que nos hacemos e investigamos a partir de esas tres dimensiones que formula Lacan. Son preguntas que nos formulamos teóricamente, pero también a partir de la indagación clínica, a partir de casos de tratamiento o de supervisión, en los que hemos encontrado diversas posiciones que, por el momento solo formularemos por razones de espacio, pero continuaremos investigando:

- niños que desde una edad muy temprana, a veces a los dos o tres años, se pronuncian con absoluta certeza sobre su identidad autopercibida que no coincide con el sexo biológico;
- niños que pasan largo tiempo en un estado de confusión y perplejidad en relación a la asunción del género;
- niños que, por efecto de la presión del Otro social o familiar, se pronuncian precozmente sobre su identidad, pero más adelante, en el tiempo de la pubertad o de la adolescencia, se pronuncian en contra de la identidad que tuvieron;
- niños que modifican súbitamente su identidad en cierto momento de la infancia o la pubertad, sorprendiéndose incluso a ellos mismos;
- niños que llegan a ubicar su identidad a lo largo del recorrido del tratamiento;
- padres que intentan reprimir y acallar toda diferencia por parte de sus hijos;
- padres que toman literalmente los pedidos de sus hijos, con mucha ansiedad por encontrar una definición, sin tomarse el tiempo de escuchar y acompañar un proceso que no es inmediato, sino que va teniendo distintas etapas;
- padres que pueden acompañar a sus hijos con el debido respeto y escucha.

Toda esa variabilidad clínica, de la que solo podemos ubicar un esbozo, se presenta a veces con niños que pueden hacer su recorrido sin grandes dificultades y padres que pueden acompañarlos, o a veces, con gran sufrimiento y consecuencias subjetivas que, a veces, pueden ser bien escuchadas y tramitadas o, por el contrario, pueden tener efectos catastróficos. Es por eso que la posición del analista, de respeto y escucha, es fundamental para acompañar a un sujeto hasta la plena asunción y ejercicio de la identidad de género que su inconsciente haya elegido.

SEXUACIÓN, LÓGICA Y ACONTECIMIENTOS

La lógica del “no-todo” y el goce en tanto tal

Gabriela Camaly

El lugar de la excepción y el no-todo femenino

Me interesa situar algunas referencias anteriores al *Seminario 20* ya que la inexistencia de “La” mujer está planteada por Lacan con todas las letras en el *Seminario 18*, así como también, el cuestionamiento del falo a partir de la presencia del goce femenino. Lacan afirma:

> Lo que muestra el mito del goce de todas las mujeres es que no hay todas las mujeres. No hay universal de la mujer. Esto es lo que plantea un cuestionamiento del falo, y no de la relación sexual, respecto de lo que ocurre con el goce que aquel constituye, puesto que dije que era el goce femenino.[1]

El mito de “Totem y tabú” tiene una función clave porque denota una imposibilidad estructural. Poseer a todas las mujeres solo tiene existencia a nivel del mito ya que es algo imposible. Por eso, la referencia al padre mítico inventado por Freud devela una “función radical” al permitir escribir la función lógica del “no-más-de-uno” que funda el lugar de la excepción –imaginarizado en el mito con la figura del padre totémico–. Dicha excepción es necesaria y se sostiene en una existencia lógica de *al menos uno* que no estaría castrado y que permite constituir el conjunto de todos aquellos a los que no les está permitido acceder a ese goce. Se pueden extraer tres puntos para nuestra reflexión:

1. Este *al menos uno* –el padre que goza de todas las mujeres– en el cual se sostiene la excepción es mítico, no real. Se trata de la existencia lógica de *al menos uno* para quien la castración no funciona.[2]

2. En este mito, a diferencia del mito de Edipo, ya no se trata de la madre como objeto del deseo, sino de las mujeres en cuanto objetos de goce del padre y, por eso mismo, objetos prohibidos: “… ya no son pues las madres, sino las mujeres del padre como tales las que están concernidas por la prohibición”.[3]

3. El retorno al mito freudiano le permite a Lacan extraer de allí su lógica. La imposibilidad

estructural de gozar de todas las mujeres impide escribir el universal de lo femenino: no hay todas las mujeres y, con ello, se perfila la inexistencia de *La* mujer.

Por eso, en otro pasaje Lacan dice:

> La mujer llegado el caso, como este texto apunta a demostrar, quiero decir el en-sí de *La* mujer, como si se pudiera decir todas las mujeres, *La* mujer, insisto, que no existe, es justamente la letra —la letra en la medida en que es el significante de que no hay Otro, S (Ⱥ).[4]

Es fundamental percibir que el "existe al menos uno" —al que da cuerpo el mito freudiano y en el que se sostiene la excepción paterna— se distingue rigurosamente del no-todo femenino que instala la serie de "una por una"a partir de la relación singular con un goce suplementario.

Gozar de un cuerpo

"Gozar es gozar de un cuerpo"[5] afirma Lacan en el *Seminario 19*, antesala de las elaboraciones del año siguiente en torno a la lógica de la sexuación. Encontramos allí la distinción clara entre el goce sexual y el goce "a secas". El goce sexual, definido como "aquel que abre al ser hablante la puerta al goce", es articulado de manera directa a la función del falo (...x) ya que es el elemento fálico el que permite escribir la relación posible entre el significante y el goce, dándole al mismo un sentido sexual.

Pero el goce, cuando es tomado a secas, no es el goce sexual. Gozar es, simplemente, gozar de un cuerpo y eso no tiene ningún sentido. El sentido se agrega después como consecuencia del esfuerzo de interpretación por parte del sujeto en su lazo con el lenguaje.

Respecto del goce femenino tomamos en consideración la referencia clásica de Lacan para señalar aquello que concierne a la experiencia femenina de goce:

> Hay un goce de ella, de esa ella que no existe y nada significa. Hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: eso sí lo sabe. Lo sabe, desde luego, cuando ocurre. No les ocurre a todas. [6]

Aquí, conviene hacer dos señalamientos:

1. No hay saber en lo simbólico sobre este goce: hay un agujero en el saber.
2. Sí hay un cierto saber sobre este goce: se siente en el cuerpo. Es un saber sin significación.

“La mujer es no-toda porque su goce es dual”[7]

Por consiguiente, se circunscribe el campo propio de un goce Otro, más allá del falo. Un goce opaco que concierne especialmente a las mujeres. El goce femenino se siente en el cuerpo, pero no tiene borde localizable en ninguna de las zonas erógenas. No tiene órgano. Se expande por el cuerpo todo, a veces se manifiesta por oleadas, bajo la condición de contigüidad. Parece no tener límite, tampoco tiene nombre.

Si bien la mujer participa de función fálica, Lacan señala que “la raíz del no-toda es que ella esconde un goce diferente del goce fálico, el goce llamado estrictamente femenino, que no depende en absoluto de aquel”.[8] Eso hace que ella esté no-toda bajo la égida de la lógica fálica y, por eso mismo, su relación al goce es dual.

La introducción de la lógica del no-todo le permite a Lacan escribir el matema de la inexistencia de la mujer: Ł. Como consecuencia, el axioma de la no relación sexual pasa a ser leído en términos de diferencia radical entre los goces, más que como producto del malentendido discursivo.

De la potencia fálica del padre al no-todo femenino

A la altura del *Seminario 17*, Lacan produce un desplazamiento fundamental del mito a la estructura y reduce al padre mítico a un imposible.[9] El padre real, el “padre imposible” del mito freudiano, es una construcción del lenguaje. En ese imposible se funda la castración simbólica del goce absoluto y, a partir de allí, se instaura la causa del deseo articulada a la Ley. Siguiendo la orientación de Miller, esta operación puede ser reducida al efecto de lo simbólico sobre lo real y, por eso mismo, podemos sostener que “el padre muerto *es* el goce y su goce es el signo de lo imposible como tal”.[10]

Sin embargo, no-todo el goce sucumbe bajo la marca paterna. Hay un goce del cuerpo que escapa a esta mortificación. La potencia dada al Nombre del Padre tropieza con el exceso de goce, excedente que da cuenta del fracaso del operador simbólico primordial. Se trata del “fracaso del Nombre del Padre” para negativizar el goce.[11] En consecuencia, la última enseñanza de Lacan comienza cuando el Nombre del Padre se declara en quiebra y se abre ante nosotros el espacio de un goce enigmático, formalizado a través del goce femenino.

En su último curso, Miller presenta dos hipótesis que conviene tomar en consideración ya que constituyen una brújula fundamental. En primer lugar, sostiene que el goce femenino le abre

a Lacan las puertas de su última enseñanza y, en segundo lugar, afirma que paulatinamente Lacan generalizó el goce femenino hasta transformarlo en el *goce en tanto tal*.[12] Sin embargo, es Miller quien lo recorta y lo elabora, otorgándole un alcance inédito. En este sentido, se puede considerar que es la operación de Miller sobre Lacan la que consagra al goce femenino como *goce en tanto tal* y reconduce a la práctica analítica hacia lo que de ese goce no se cura.[13] Esta brújula permite leer lo femenino más allá del posicionamiento del sujeto con relación a la sexualidad y comprender que el goce femenino es, finalmente, el goce del cuerpo a secas.

Se percibe entonces que "aquello que Lacan llamaba *principio femenino* puede entonces generalizarse a todos los hombres y se aclara como el principio de un goce que se sostiene más allá del sentido fálico",[14] en la medida en la que es la sexualidad femenina la que permite que se perciba mejor la relación del sujeto con el goce indecible, sin nombre, sin imagen ni razón.

El próximo Congreso de la AMP nos permitirá cernir los alcances sorprendentes que tiene la orientación dada por Miller a la última enseñanza de Lacan y percibir su enorme valor como instrumento de orientación para la práctica del psicoanálisis en nuestra época.

El presente texto retoma algunos de los desarrollos presentados en la Noche del Directorio de la Sección de la EOL de La Plata el 30 de junio de 2021 sobre el tema «El no-todo y la excepción».

NOTAS

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 64.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 35 y sgtes.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante, op. cit.*, p. 148.
4. Ibíd., p. 101.
5. Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, ...o peor, op. cit.*, p. 31.
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*,Paidós, Buenos Aires,1975, p. 90.
7. Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, ...o peor, op. cit.*, p. 101.
8. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun, op. cit.*, p. 101
9. Lacan, J., capítulo "Del mito a la estructura", *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1975.
10. Camaly, G., *Los* impasses *de la feminidad. Goces y escrituras*, Grama, Buenos Aires, 2017, p. 97.
11. Miller, J.-A., *El lugar y el lazo*, Paidós, Buenos Aires, 2013, p. 80.
12. Miller, J.-A. y Di Ciaccia, A., capítulo 5, "*Il godimento femminile è il godimento in quanto tale*", *L'Uno-tutto-solo, L'orientamento lacaniano*, Astrolabio, Roma, 2018.
13. Camaly, G., *Los* impasses *de la feminidad..., op. cit.*, p. 131.
14. Alberti, C., La mujer no existe, Argumento de la próxima Gran Conversación Virtual Internacional de la AMP a

celebrarse del 31 de marzo al 3 de abril de 2022 [en línea]. Disponible en https://www.grandesassisesamp2022.com/es/la-femme-nexiste-pas-2/

SEXUACIÓN, LÓGICA Y ACONTECIMIENTOS

Subjetividad - Contingencia - Singularidad

Paola Cornú

El impacto del virus COVID-19 y su propagación mundial nos tiene confrontados a una pandemia, un real que ha ido tomando la vertiente de un insoportable para varios. *No hay un control posible*, hoy una nueva cepa aparece cuando se creía que bajaban las cifras de contagio. Marcaría la presencia del "no-todo posible" aún frente al empuje epocal del "nada es imposible". Acontecimiento imprevisto que agujerea, en tanto no hay *La* garantía de una respuesta universal. Podría ser la vacuna, pero para no-todo(s) está siendo viable hoy por más que los científicos hagan sus esfuerzos.

¿Qué real y qué goce están operando transversalmente?, hay cálculos, pero no-todo confinamiento puede llevarse a cabo, los modos singulares de gozar se ponen en juego como una variante a considerar. Es interesante poner en tensión, la vertiente de innovación-invención, tanto para las tecno-ciencias como para el psicoanálisis, y, por cierto, sus operaciones.

Desde la tecno-ciencia nos encontramos con la debilidad que invisibiliza el valor de la singularidad humana como un real, a partir de su política de innovación-invención, en tanto opera modificando la cosmovisión y la cultura de la época, llevando a la civilización al límite, direccionada por una política de mercado, orientada a satisfacer la demanda.

Hoy, ya no depende solo de la innovación y el progreso de las vacunas, que dicho sea de paso ha sido un esfuerzo y mérito inigualable que la ciencia ha podido aportar, al igual que un saber. De esta manera, su operación apunta a la creencia de "nada es imposible para todos", universal que cuestiona la singularidad y que, al hacerse en el ecosistema político de nuestros países, hace del "todo posible para todos" el imperativo de la época, sin embargo y a pesar de ello, no ha sido así, pues, no hay... Tal es así que una y otra vez, cada sujeto se confronta con lo imposible, con lo real, no solo hoy, sino vez por vez, en cada contingencia, una por una.

La *incertidumbre* angustiosa se escucha día a día: una esperanza de continuidad-discontinuidad; normalidad-anormalidad, nueva normalidad, significantes que se han impuesto tras la irrupción del COVID-19 en la búsqueda de una certidumbre que garantice *La* respuesta y *La* salida.

Si bien no sabemos cuándo se logrará controlar el contagio de este virus, ya se notan efectos de segregación, racismo, violencia que han irrumpido de manera feroz de diferentes modos. Vemos que es la misma especie humana la que se ha convertido en una pandemia que va en contra de sí misma.

Por otro lado, los estados "ansiosos" de incertidumbre y de inexistencia del control de la situación llevan incluso, a algunos, a naturalizar rápidamente esta discontinuidad, segregando, taponando lo real y lo imposible que acompaña a diario a cada singular modalidad de goce sintomático y fantasmático que responde a este acontecimiento incluso con lo peor que puede habitar en cada cual.

Así, el problema mayor que se ha puesto de manifiesto en la pandemia, tal como lo plantea Miquel Bassols, es hacer compatible las diferentes y singulares formas de gozar y confinarlas, en tanto no hay una forma de gozar universal, sino singular. Finalmente se pregunta, con la pandemia: "¿qué significa ser un ser hablante?" Un ser humano habitado por lo más inhumano del goce imposible de confinar. La experiencia de un análisis enseña que, si bien lo real traumático queda como un agujero e inasimilable a lo simbólico, hay que "arreglárselas con eso" y no renunciar a la singularidad...

¿Qué rumbo puede tomar la época y su porvenir?

En este momento de crisis sanitaria-pandémica, escuchamos en el ámbito social-político y económico las desigualdades, entre otras cosas: racismo, segregación, así como la violencia no solo a mujeres, sino a otros de diferentes formas; que emerge con fuerza dentro del encierro en la dificultad para confinar los goces, lo que se hace muy evidente, como señala Miquel Bassols. Violencia y rechazo a lo femenino; rechazo a la diferencia, al singular modo de goce y del semejante. Así, la dificultad inherente de cada ser hablante es su propio racismo, el rechazo a la propia modalidad de goce, por la que también se segrega al semejante. Es el odio al propio goce, a la propia diferencia, el que se vuelca sobre los otros.

La apuesta del psicoanálisis, la orientación ética del discurso analítico es por el síntoma, a leer y leer-se en lo que escuchamos, uno por uno, en cada tropiezo, desencuentro, contingencia y/o encuentro con lo real, con un acontecimiento imprevisto que apunta a la pregunta por lo que cojea. Ahora, la pregunta va a lo singular del ser hablante y también al Otro social, ¿qué cojea y que síntomas vamos leyendo en el Otro social, en el Otro de la ley de cada país? La pandemia, así como otros acontecimientos y sus efectos, nos plantea una toma de posición respecto de la vida, de lo vivo, de la contingencia que enfrentamos, ya sea desde la negación,

mortificación, resignación hasta un consentir singularmente a la diferencia, pero no sin leernos en lo que cojea uno por uno en el lazo a los otros y leer al Otro social.

Cada cual, uno por uno y de forma singular, encuentra un modo de arreglo, un saber hacer con su solución. De esta forma, el discurso analítico es una herramienta para abordar lo humano, la vida y lo vivo, para pensar el impacto del lenguaje, de las palabras en cada ser hablante, en tanto que el cuerpo para el psicoanálisis, a diferencia del organismo, está atravesado por las palabras que impactan dejando marcas, huellas traumáticas y singulares. El cuerpo del ser hablante es un cuerpo vivo; por el hecho de hablar, el cuerpo goza.[1] Es así que las respuestas a la pandemia y al confinamiento dependerán de las singulares condiciones de goce.

Bien, entonces: ¿qué rumbo puede tomar la época y su porvenir en la vía de producir lo nuevo respecto a lo real contingente e imposible que nos ha tocado vivir y nos ha dejado vulnerables? La invención será nuestra brújula, un saber hacer con lo que insiste, no solo con la "pandemia-pandemia social" y sus nuevas variantes del virus COVID-19, sino también, con otros acontecimientos que nos implican como analistas, sin dejar de escuchar la insistencia de lo Uno del goce y de las múltiples modalidades de goce de los cuerpos hablantes.

A su vez, Jacques-Alain Miller, en estos meses, ha marcado una clara orientación a los analistas con su: "dócil a lotrans", que puede leerse como dócil a la diferencia, a lo nuevo, a la singularidad, a lo heterogéneo, a lo que agregaría: *a lo femenino*,en un"dócil a lofemenino" en el contexto de un marcado empuje de la época a taponar lo imposible y la diferencia. De esta manera y siguiendo a Miller, "el psicoanálisis necesita psicoanalistas capaces de jugar su partida con la ciencia y la cultura capitalista",[2] con una posición firme, pero dócil. Siendo lo femenino, leído desde la orientación lacaniana, una apuesta por lo heterogéneo, la diferencia y lo no segregativo.

* Parte del presente escrito fue presentado en el Coloquio: "La medicina y el psicoanálisis ante la pandemia" – 2: (Genética, epidemiología y subjetividad) en la Sede NEL-Medellín, el 27 de mayo de 2021.

NOTAS

1. Miller, J.-A., "El inconsciente y el cuerpo hablante",[en línea], en https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1
2. Miller, J.-A., *El banquete de los analistas*, Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 311.

BIBLIOGRAFÍA REVISADA

- Bassols, M., "¿Pueden confinarse las distintas formas de gozar?", ELP- SCF, Valencia, [en línea], *Radio Lacan*,

N° 281.

- Cornu, P., "Innovación<>Invención: las tecnociencias, el psicoanálisis y sus operaciones", *Revista Opção Lacaniana*, N° 79, julio de 2018.
- Miller, J.-A., "Dócil a lo trans", [en línea], en https://www.wapol.org/es/global/Lacan-Quotidien/LQ-928bis-BAT.pdf?fbclid=IwAR0Kyk_9ecxtEPD0kykZcCc1_Ayj5_2meaUrig-Cr2VL62Gissuw36F4gPI
- Miller, J.-A., *El banquete de los analistas*, Paidós, Buenos Aires, 2000.
- Miller, J.-A., "El inconsciente y el cuerpo hablante", [en línea], en https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1

SEXUACIÓN, LÓGICA Y ACONTECIMIENTOS

El estrago en una mujer. Demanda desmesurada de lo femenino

Mariana Gómez

Los *parlêtres*, en tanto son seres sexuados, forman pareja, y este enlace, como sabemos, es siempre sintomático. En el Seminario 23, *El* sinthome, Lacan nos dice: "Allí donde hay relación es en la medida en que hay *sinthome*, esto es, en que el otro sexo es soportado por el *sinthome*. Me permito afirmar que el *sinthome* es precisamente el sexo al que no pertenezco, es decir, una mujer". Lacan nos señala aquí que cuando un hombre elige como pareja a una mujer adecuada a sus condiciones de goce, esa mujer asume para este hombre la condición de funcionar como su *sinthoma*.

Pero también, en este mismo Seminario Lacan dirá:

> Si una mujer es un *sinthoma* para todo hombre, queda absolutamente claro que hay necesidad de encontrar un otro nombre para lo que el hombre es para una mujer [...]. Se puede decir que el hombre es para una mujer todo lo que les guste, a saber, una aflicción peor que un *sinthome* [...] Incluso es un estrago.[1]

¿Qué significa esta aseveración de Lacan? ¿Cómo un hombre puede ser estrago para una mujer?

Antes de intentar responder esta pregunta, será necesario decir que en estos párrafos Lacan se refiere a las categorías hombre-mujer, pero no necesariamente está hablando de posición femenina ni de posición masculina, ni siquiera se refiere a la elección sexual. Hoy podríamos detenernos a leerlos conforme los tiempos actuales respecto de una pluralización de los géneros, o bien, desde la perspectiva esclarecida por J.-A. Miller en relación al goce Uno en la ultimísima enseñanza de Lacan. Sin embargo, me ceñiré en esta oportunidad, a la letra de este Lacan, el del Seminario 23 para trabajar el punto del estrago.

Despejada esta cuestión, la clínica nos enseña que el estrago para una mujer puede ser una razón para pedir un análisis. Escuchamos también cómo esta posición de estrago las lleva a algunas a actuar contra su propio deseo de felicidad. Y advertimos, además, cómo el estrago se expresa en formas que van del temor a perder el amor, a ser engañada, no mirada o no deseada.

Asimismo, el superyó femenino juega aquí su partida, muchas veces, empujando a una posición de súplica, en tanto las hace pedir más y más, aún, al *partenaire*. Porque si bien el amor hace existir el discurso amoroso, es decir, las palabras de amor, sabemos que el empuje superyoico a la demanda desmesurada del signo de amor, por parte de una mujer, puede hacerla ingresar en un circuito de sufrimiento sin medida.[2]

De allí que Miller señale que el estrago es exactamente la otra cara del amor. En este sentido, es solamente la faz de goce del amor. Esto quiere decir, dar todo, y es aquí donde está el infinito.[3]

Dos lecturas lacanianas sobre el estrago materno

Lacan vincula el fenómeno del estrago a la función materna. Podemos ubicar dos referencias al respecto. Una de ellas la encontramos en el Seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*, y la otra en *L'etourdit*.

En el Seminario 17, Lacan afirma que el deseo de la madre produce estragos en tanto representa el riesgo latente de ser devorado por un cocodrilo:

> 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.[4]

Sin embargo, habrá un palo, una piedra, en la boca y eso la contiene, la traba. Ese palo, el falo, es lo que protege al niño si eso se cerrara. Vemos que aquí nos referimos a una experiencia de estructura. Así, frente a lo excesivo del deseo materno, la función paterna será lo que produzca freno a esa voracidad estragante.

La segunda referencia que podemos recortar está en "El *atolondradicho*". Allí Lacan ubica el estrago en la relación madre-hija, en cuanto a lo que esta última espera de su madre, en tanto mujer. Es decir, la sustancia de su ser femenino. Señala Lacan:

> ... 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.[5]

Entonces, vemos como aquí Lacan ubica la desmesura de la espera de una mujer respecto de la madre, como lo imposible. La demanda desmesurada de las mujeres proviene, como lo ha

señalado Esthela Solano, entonces, de eso imposible.[6] Es decir, la demanda de más sustancia de su madre, pero como mujer. Sustancia que puede ser leída como goce.

De manera tal, que en el Seminario 17 tenemos la representación del cocodrilo y su voracidad para referirse al deseo materno y a la función paterna que impide que la madre se trague al niño. Y así se cierra la estructura psíquica. Mientras que en "El *atolondradicho*", encontramos una alusión directa a las mujeres y a lo doloroso de verse empujadas a interrogarse por lo femenino, intentando encontrar esa sustancia que la madre no podrá dar del todo, porque ella misma no la ha recibido como hija. Y esta experiencia quedará por fuera de toda función paterna.

De este modo, Lacan va a decir que para la mayoría de las mujeres la relación con la madre constituye un estrago porque implica un imposible. El estrago estaría dado por esa espera infinita de recibir esa sustancia de la madre. Que siempre será no-toda.

Volviendo a la pregunta inicial, entonces, sobre cómo un hombre puede ser estrago para una mujer, diríamos que una mujer puede ubicarse respecto de su *partenaire* de la misma manera en la que lo hace respecto de su madre y él convertirse así, en un estrago para ella. Aquí se juega más esta experiencia dolorosa de espera infinita, que la cuestión del amor al padre.

Esta perspectiva lacaniana estaría más cerca de poder pensar el goce femenino, en tanto goce Otro, por fuera de la lógica fálica —considerando las posiciones sexuadas— y de la perspectiva clínica respecto de la posibilidad para una mujer de saber hacer allí con el real de lo femenino. Y esto podrá acontecer a partir de deshacerse, vía un análisis, del reproche dirigido a la madre. [7]

REFERENCIAS

- Brousse, M.-H., *Saber hacer femenino con la relación. Las tres R: astucia, estrago y arrebato*. Intervención pronunciada en la Jornada "Formas de la sexualidad femenina", Atenas, 2016, http://www.psicoanalisisinedito.com/
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1992.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aún*, Paidós, Bs. As., 2006.
- Lacan, J., "El *atolondradicho*", *Otros escritos.*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El* sinthome, Paidós, Bs. As., 2011.
- Miller, J.-A., *El* partenaire-*síntoma*, Paidós, Bs. As., 2008.
- Solano-Suarez, E., "Dolor de la Feminidad: entre el ser y la existencia", *Clínica lacaniana*, Tres Haches, Bs. As., 2003.

NOTAS

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El* sinthome, Paidós, Buenos Aires, 2011, p. 99.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aún*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 100.
3. Miller, J.-A., *El* partenaire-*síntoma*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 276.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1992, p. 118.
5. Lacan, J., "El *atolondradicho*", *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 489.
6. Solano-Suarez, E., "Dolor de la Feminidad: entre el ser y la existencia", *Clínica lacaniana*, Tres Haches, Buenos Aires, 2003, p. 49-50.
7. Ibíd., p. 56.

SEXUACIÓN, LÓGICA Y ACONTECIMIENTOS

Sin el corte ¿nos orientamos?

María Cristina Martínez de Bocca

Delirios...

Para esta noche, si bien la idea estaba antes, me planteo una pregunta a partir de lo que dijo J.-A. Miller el 2 de mayo: ¿por qué vías orientarnos, con qué instrumentos "repensar la formación de los analistas en el tiempo presente, analistas de la experiencia de la cultura?" y en medio de una pandemia. Él decía que "el furor actual de la libre autodeterminación de sexo" empuja a "la aspiración al bien-decir total, a que no haya mal-decir".[1] ¿Cómo toca esta "manera de ser" de nuestra época al análisis, que es una experiencia de *bien-decir, no todo*? Apunta al tema de nuestras Jornadas, el "Otro sexo", porque en la perspectiva lacaniana, L̸a mujer, que no existe, se *mal-dice*. Cada época trata de hacerla existir a partir de cómo goza, cómo vive la pulsión, y ahora es por la vía de una "aspiración". Pienso que un camino para abordar esta cuestión es recurrir al concepto lacaniano de *corte*.

La multiplicidad de las elecciones sexuales, en nombre de la libertad de elección, no libera a nadie de lo que J. Lacan planteaba: la forclusión del significante de *La* mujer. Y por esa razón, nos confrontamos al enigma del goce femenino, *a-sexuado*,para nada "charlatán" —como sí es el fálico— del síntoma. Más bien se sufre silenciosamente, al mismo tiempo que satisface a los circuitos pulsionales con los que se desmiente y se desconoce ese real. Un real que Lacan abordó interpelando a las mujeres: no hay saber de lo femenino en el inconsciente.

Se lo planteó Freud, guiado por su *causa fálica*, con la noción de bisexualidad ante el "horror a lo femenino" y Lacan tomó el guante afirmando que no es el padre ni la prohibición lo que hace agujero en la sexualidad. Por eso el tema de nuestras Jornadas va directamente a la cuestión, ya que puede ser un obstáculo difícil de pasar en tanto apunta a alcanzar el *vaciamiento* del Otro, su inconsistencia. Otro que, en el lenguaje de Lacan, es el Otro sexo, un agujero que puede *taponarse* de diferentes modos, con los delirios fantasmáticos, por ejemplo, haciendo existir el binarismo de la articulación significante. Lacan decía que había relación sexual solo entre fantasmas ¡el colmo del sentido! Eso rueda fácilmente a la representación fantasmática de L̸a mujer. ¿De qué se sirve Lacan para resaltar la función tapón que tiene el saber que segrega sentido? ¿distinguimos la castración freudiana de la lacaniana, cuando lo

que prima es el goce en la “relación corporal”?

Una mujercita sabe

Lacan cuestiona el lenguaje cuando dice que es “elucubración de saber sobre la lengua”,[2] la que es anterior al saber, *lalengua* como unarismo lacaniano. A tal punto que si no opera la doble barra que separa el S1 del S2, el corte entre ambos, el saber será solo delirio defensivo y no advendrá en su dimensión de “saber arreglárselas”, que es “otro” saber, porque alcanza la punta de un real y se anuda a un hacer. Al subrayar el corte de Lacan con la Lingüística para apoyarse en la Topología, J.-A. Miller cita un ejemplo que trae Lacan en el Seminario 24, a partir de un alumno que quiere hacer el pase por escrito. Le imputa a su alumno pretender así identificarse al *saber absoluto*. Cómo no recordar ahí lo que Miller subrayaba el 2 de mayo: “aspiración al bien decir total”, una figura de La mujer. Pero ¿de qué goce se trata ahí? Lacan se sirve de un recuerdo de su hermanita de dos años y medio que había dicho: “Manene sabe”. “En estas palabras Lacan ubica el esplendor de un saber [...] que es voluntad de no cambiar. [...] Este momento de captación es la noción de esta mujercita que sabe”. [3]

El corte reorienta

Me detengo en la frase: voluntad de no cambiar. Goce que se teje con el mismo hilo del esplendor de saber. La causa fálica y el objeto *a* están involucrados. Pero no muy lejos de la infatuación, ahí donde el analista puede deslizarse, si se encanta con: “el Uno ha muerto viva lo múltiple!”[4] Voluntad de no cambiar, no parar, creer saber sobre el bien universal para el otro, solo lleva a la desorientación, la errancia, el extravío, no por nada llamado “femenino”. No se trata de una devaluación del saber elaborado en un análisis, sino de lo que podemos extraer de este ejemplo: es preciso un consentimiento al corte entre S1 y S2, nuevo valor de la castración. La reducción al máximo de la cadena significante permite que el inconsciente deje de ser productor de sentido constantemente. Inmersión en *lalengua*, lo más propio de cada uno, hecha de trozos sin sentido.

En medio de la oscuridad ¿no es vital para el ser hablante constatar que no hay Otro pero sí hay la *letra* que bordea el agujero y que hace también a nuestro gusto por el estilo de vida analítica? Lo decía Lacan: “La mujer, insisto, que no existe, es justamente la letra en la medida en que es el significante de que no hay Otro”.[5] Este S (Ⱥ) es el único S1 para la Escuela. La posición analizante del analista es también constatar, en un imaginario ya vaciado, que el agujero en el saber implica no ceder en un deseo de cambiar para, quizás ¿delirar un poco menos?

* Presentación en la Noche de la Comisión Científica de las XXIX Jornadas de la EOL Sección Córdoba, el 12 de mayo de 2021

NOTAS

1. Miller, J.-A., Notas de la Presentación del libro *Polémica política*, 2 de mayo 2021, ELP, por Zoom.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aún*, Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 165.
3. Miller, J.-A., *El* ultimísimo *Lacan*, Paidós, Buenos Aires, p. 230.
4. Miller, J.-A., Entrevista con E. Marty sobre *El sexo de los modernos, ELP* [en línea]. Disponible en https://elp.org.es/entrevista-de-jacques-alain-miller-a-eric-marty-sobre-el-sexo-de-los-modernos/
5. Lacan, J., *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*, Paidós, Buenos Aires, 2015, p. 101.

SEXUACIÓN, LÓGICA Y ACONTECIMIENTOS

El real de la sexuación

De A como causa a "*a*": del Uno sin el Otro

Davide Pegoraro

Forclusión de la causa real del sexo

> ... estas psiconeurosis [...] descansan en fuerzas pulsionales de carácter sexual [...] esa participación es la única fuente energética constante de las neurosis, de suerte que la vida sexual de las personas afectadas se exterioriza de manera exclusiva o predominantemente, o solo parcial, en estos síntomas.[1]

Como dice Lacan en el *Seminario 20*, "... no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza".[2] ¿Se puede dominar lo sexual? No. ¿Es posible inventarse un sexo? En la lógica de un cuerpo máquina sobre el cual se aplica algún programa de goce, se puede desembocar en el camino de pensar que el cuerpo es mío, me lo construyo como quiero y, entonces, lo hago también gozar como creo más oportuno. Pero, además, se puede creer que la causa de nuestro sexo está en relación al Otro que nos ha precedido. Ninguna de las dos posiciones, incluso la segunda que ofrece la posibilidad de transformarse en un síntoma analítico, es propiamente un encuentro con el real del sexo, un encuentro fallido, pero encuentro al fin, con "no hay relación sexual". El empuje generalizado contemporáneo a la autodeterminación no es la versión freudiana del sexo como causa que produce síntomas, más bien, es su forclusión, creyendo que cada uno puede e incluso debe elegir el propio sexo sin pasar por el Otro y hacer la experiencia de su agujero.

El síntoma y su puesta en palabra

Me di cuenta tempranamente que mi cuerpo estaba habitado por algo más allá de mi control: una pulsión oral excesiva e insaciable y una enuresis nocturna bastante prolongada, luego suplantada en la adolescencia por una visible y embarazosa hiperhidrosis en el rostro y en las palmas, más una fobia a los lugares cerrados muy concurridos. Ello surgía frente a una madre

a la cual me había aproximado demasiado en la medida en que el padre había orientado su deseo hacia otro lado, otra mujer. Un episodio infantil de encuentro con el sexo se configuró como traumático: una amiga más grande, en presencia de otra, me ordenó apoyarme sobre ella. Le siguió un: "correte, que no siento nada" que acompañó mi relación con el sexo por mucho tiempo provocando una suerte de anestesia. Siguió una larga latencia en la cual me volví obeso con la ilusión de poder excluirme, de ese modo, del baile de máscaras de los sexos y esto, finalmente, me llevó a solicitar un encuentro con un psicólogo del servicio público de mi ciudad. Un sueño: mi mejor amiga de la época me presentó a su primer novio. Frente a esa pareja me sentí avergonzado de no darme cuenta si estaba molesto porque alguien me la sacara o si estaba feliz de que, ante mis ojos, ella estaba de verdad feliz de ser mirada así por él. Sin embargo, el guion fantasmático ya se había escrito en la infancia: en un almuerzo en la casa de amigos de la familia, mi padre se levantó para decir que se iba a ir a casa de otra pareja de amigos preguntándome, con una mirada particularmente llena de deseo, si yo quería ir con él. Quería hacerlo, pero mirando a mi madre que sabía muy bien que él iría a lo de su amante, decidí quedarme. Entre la mirada desolada de mi madre y aquella llena de deseo de mi padre, se escribió la repetición del destino de mis amores atormentados. Siguiendo aquello que me construí como el fantasma materno, sostuve en mis relaciones amorosas el reencuentro de aquella mirada plena de amor de un hombre feliz, pero feliz a condición de orientar su deseo hacia otro lugar, dejándonos a nosotros nada.

Fantasma, Otro y no hay relación sexual

Colocado en esta coyuntura de la pareja parental en la que yo había interpretado que la madre no se habría tirado de un puente por la mirada paterna volteada hacia otro lado, solo a condición de instalarme en ese hueco, repetía en la vida amorosa el circuito de buscar una mirada plena de amor de un hombre asumiendo una serie de significantes desde los cuales me orientaba y que, de alguna manera, todos convergían en torno a la construcción de que mi padre hubiera querido otro hijo. La imagen ideal de un jovencito rubio se prestaba para poner en funcionamiento la película a partir de un poster presente en casa, muy apreciado por mi padre, en el que reconocía al sobrino rubio. Me ofrecía siempre a ser tomado y a hacerme tomar por alguien que no era, prestándome al juego del "rubio". "Estás muy bien así, pero no sos como me había imaginado", esa era la nota con la que el otro me despedía en mis relaciones amorosas. De hecho "el rubio" era el "cebo" que yo utilizaba para lanzar mi "anzuelo" [3] y con el cual, invariablemente, pescaba más que peces, prefiero decir, más bien, "nada".

Nada: Uno sin Otro

Nada era el objeto privilegiado en el que sostenía en pie la matriz fantasmática y que se me reveló en el momento en el cual el cruce de identificaciones con la madre y el padre se disolvieron en el trabajo de la lengua del análisis. Un hueso vacío, una lengua y nada fue lo que se reveló al final para decir la soledad que me exiliaba. Fue el retorno sobre un episodio de mi nacimiento, en el cual a menudo la madre se pronunció para enfatizar un punto, que leí como un cierto rechazo del padre a determinar, en su radical incomprensión, el acto de dejar caer el objeto nada como construcción del medio-decir la verdad del deseo que me había precedido, que se condensó en la frase: "Todo el mal está en el *maschio*".[4] ¿Se puede elegir el propio sexo? Se puede elegir luego de haber atravesado y vaciado el espejismo de la propia construcción, habiendo hecho la prueba de que ya no se está obligado a creer en el objeto, de cuya construcción se ha participado.

En su más allá existe un vacío, existe el no-todo, existe la escritura de un exilio del cual ahora elijo decir, poniéndole sonido con "una voz femenina de timbre masculino". Asumir, finalmente, las trazas de aquello que fue es poder elegir hacer con aquello que quedó en el fondo, con aquel agujero y con las letras que lo circunscriben, una cavidad a través de la cual hacer una nueva articulación de los sonidos para arrancar con ellos, aquello que ya se ha vaciado de sentido.

Traducción: Débora Liberman

NOTAS

1. Freud, S., "Tres ensayos de teoría sexual" (1905), *Obras completas*, Amorrortu, Vol. VII, Buenos Aires, 1993, p. 148.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Buenos Aires, 1995, p. 32.
3. En italiano la palabra *amo* tiene la acepción tanto de amo como de anzuelo [N. de la T].
4. En italiano la palabra *maschio* tiene las acepciones de masculino, macho, varón, hombre [N. de la T].

SEXUACIÓN, LÓGICA Y ACONTECIMIENTOS

Una lógica del goce en nuestro tiempo

Luis Darío Salamone

1- El psicoanalista y las matemáticas

Cuando Nathalie Charraud le propuso a Jacques-Alain Miller participar en un Coloquio titulado “Lo real en matemáticas”, este inmediatamente asoció con lo que sería el título de su texto: “Un sueño de Lacan”.[1] Se trata del sueño de que el psicoanálisis se acerque al campo de las matemáticas, aún cuando uno pueda hacerse psicoanalista solo a partir de la experiencia analítica, experiencia que se juega en un lugar donde se asocia libremente, donde las deducciones muchas veces resultan frágiles, donde tiene espacio lo contingente y se navega en las tinieblas, en el límite de lo no sabido. Hay en Lacan un intento permanente de lograr que el psicoanálisis se trasmita en matemas, fórmulas, esquemas, grafos, elementos topológicos. Entre otros lugares, cuando en *El Seminario Aun*, introduce los redondeles de cuerdas, Lacan reconoce que su ideal, su meta, es la formalización matemática.[2] Se mete para eso en las propiedades borromeicas, cuando hacía apenas unos meses atrás, había terminado de cernir esas fórmulas que había comenzado a desarrollar por 1971, elaborando el concepto de no-todo, fórmulas que comentará en algunos textos, hasta desarrollarlas detalladamente en *El Seminario 20*.[3] Las fórmulas de la sexuación son fórmulas del goce, y así como nos han permitido ver cómo se presenta el goce en términos lógicos, más allá de la anatomía de los sexos de acuerdo a cómo se juega la dialéctica fálica; así cómo nos permitieron ver claramente de qué se trata un goce concernido por el falo y un goce que se presenta más allá del mismo; pueden alumbrarnos con respecto a cómo se presenta el goce en nuestra época y cómo este incide, por supuesto, en el campo de la sexualidad y del amor.

Si bien Lacan se presenta en una relación constante con las matemáticas, no hay en su enseñanza una rigidez que nos deje en un plano donde las cosas solo pueden escribirse de determinada manera. Su gusto por la topología no es ajeno a la plasticidad que esta disciplina nos otorga sin renunciar a su vocación matemática. Por eso, cuando introduce su esquema Lambda en *El Seminario 2*, dice que no lo presenta como una solución ni como un modelo, sino como una forma de fijar las ideas que las dificultades del discurso nos reclaman.[4] Algo

de este espíritu se manifiesta en el Seminario 20, cuando al escribir las fórmulas nos advierte: "Con lo que acabo de escribir en la pizarra podrían creerse que lo saben todo. Hay que cuidarse de ello".[5]

Estas fórmulas de la sexuación nos sirven para mostrarnos de qué se trata el desencuentro estructural entre los sexos. Pero como lo señala Jacques-Alain Miller,[6] algo ha ocurrido en la civilización de nuestro tiempo, algo que se ha transformado en una brújula que hace que las cosas puedan ser de otra manera: el *objeto a* ocupa un lugar dominante. Puede llegar a decirse que es la brújula de hoy en día, pero se trata de una muy paradójica; Miller vacila incluso en llamarlo de esa manera, ya que en verdad deja al sujeto hipermoderno bastante desorientado, aunque desinhibido, desamparado, podríamos decir, incluso sin brújula. Quizás el *objeto a* sea una orientación del sujeto que le marca cómo manejarse, pero en lugar de con su deseo, con el goce.

2- La inversión de un vector

En ese vector que va desde el matema del sujeto barrado al *objeto a*, del sujeto de la castración a un objeto que puede operar como plus de goce, se dibuja la fórmula del fantasma. Basta con reemplazar dicho vector con el símbolo del losange. Es evidente que el sujeto, parado de ese lado en las fórmulas de la sexuación obtiene un goce, bastante acotado, por cierto. Está en esa posición concernido por la castración y recupera, por la vía del fantasma, lo que puede de goce.

Pero, como dijimos, en nuestra época ese *objeto a* cada vez ha cobrado mayor protagonismo, a tal punto que en algunas ocasiones el goce arrasa la dimensión subjetiva. En este sentido podríamos invertir la dirección de la flecha del vector. Es decir que en lugar de que muestre a un sujeto dirigiéndose a la búsqueda de un objeto, dicho objeto se carga de una manera inusitada de goce y opera empujando al sujeto.

Esta inversión del vector, a mi juicio, explica no solo algunas cuestiones que hacen al goce de nuestro tiempo, sino que lógicamente repercute en el campo de la sexuación dejándonos un tanto desorientados al leer esas fórmulas que tanto nos han permitido ver lo que sucede entre los sexos. Estamos lejos de pensar que las mismas hayan dejado de orientarnos, al contrario, dicha lógica está tan presente en nuestra clínica como siempre. Solo planteamos que hay casos que nos desconciertan porque el goce opera como causa, muchas veces llevándose por delante a la dimensión subjetiva. A mi juicio, esto ha hecho suponer que en esta época se juega la cuestión más del lado del no-todo. Sin embargo, hay que tener presente que ese vector apunta al lado donde la castración impera, aunque sea con la intención de elidirla.

En el lado no-todo, Lacan escribió el matema La tachado, $\not{La}$, con dos vectores: uno que apunta al significante de la falta en el Otro, S($\not{A}$) y otro que se dirige al falo, ... Fue muy claro en precisar que el goce femenino solo se juega en el vector que va desde el La barrado $\not{La}$, al Significante de la falta en el Otro, S($\not{A}$).

En el momento en que el $\not{La}$ se dirige para su anclaje al falo, ya entramos en lo que se ha llamado convencionalmente el lado hombre. Por lo tanto, pese a la inversión del vector, no podemos decir que esta modalidad de goce contemporáneo se juegue en el campo de lo femenino. Como pasa con el $\not{La}$ cuando se dirige al falo, se abandona el campo del no-todo y aun cuando lo que pretenda es borrar la castración, se juega un empuje superyoico que apunta a una totalidad imposible de obtener. En todo caso, al término de ese camino empujado por el goce, el sujeto podrá encontrarse con la muerte.

Jacques Lacan, en "Kant con Sade",[7] planteó cómo se da esta inversión del vector del fantasma, convirtiendo al sujeto en un instrumento de goce, haciendo del sujeto tachado un sujeto bruto de placer. Este Escrito de Lacan nos ilumina con respecto a cómo esa voluntad de goce, constantemente alentada por el discurso capitalista, se ha convertido en el signo de nuestra época.

NOTAS

1. Miller, J.-A., "Un sueño de Lacan", *Lacaniana* N° 15, Grama, Buenos Aires, noviembre de 2013, pp. 11-25.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro* 20, *Aun*, Paidós, Buenos Aires, 2014, p. 144.
3. Ibíd.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires, 1986, pp. 364-365.
5. Lacan, J., *El Seminario, Libro20, Aun, op. cit*, p. 95.
6. Miller, J.-A., *Punto Cenit. Política, religión y el psicoanálisis*,Colección Diva, Buenos Aires, 2012.
7. Lacan, J., "Kant con Sade", *Escritos* 2,Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1985.

SEXUACIÓN, LÓGICA Y ACONTECIMIENTOS

La parte mujer

Silvia Salman

Con su escrito “Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina”, Lacan relanza en el campo del psicoanálisis de los años 60 la pregunta por la relación con el falo en la mujer. Después de haber hecho furor entre los años 1927-1935, esta pregunta fue dejada librada a la interpretación de cada psicoanalista con los deslizamientos conceptuales que de allí se derivan. Este escrito viene a relocalizar y reinterrogar lo que ahí designa como *la parte femenina, si es que este término tiene sentido.*[1]

Si partimos de esta temprana concepción sobre la existencia de una parte femenina, podemos admitir de entrada que ella puede estar presente en la palabra de cualquier individuo, más allá del género y de la sexuación que asuma su posición. Lo que implica que hay diferentes modos de hablar.

Quiero destacar dos referencias del texto por sus consecuencias en el modo de concebir hoy esa parte femenina. La primera: *Si la mediación fálica drena todo lo que puede manifestarse de pulsional en la mujer*,[2] ella se conecta con lo que más adelante Lacan va a explorar sobre una nueva lógica —la del No todo—. La segunda: *El esfuerzo de un goce envuelto en su propia contigüidad*,[3]que nos introduce a un nuevo campo —el del Uno—.

Ambas expresiones son una brújula para captar a qué nos referimos cuando hablamos de lo femenino en el espacio de nuestra práctica. Una destaca lo que excede al privilegio del significante en el campo del Otro —en tanto no todo podrá ser nombrado—, y la otra resalta la imposibilidad de desembocar en una formulación satisfactoria de la relación —en tanto la relación sexual no existe—. Entonces, el No-todo y el Uno son dos vías posibles para aproximarnos a esa parte femenina.

Deconstruir La mujer

Tomando como punto de partida las referencias freudianas, Lacan inicia un largo y sostenido trabajo de deconstrucción sobre la supuesta existencia de una esencia de la feminidad. Ni la oscuridad sobre el órgano vaginal ni la opacidad del continente negro, detienen el camino decidido hacia la fórmula excepcional “La mujer no existe”.

¿Adónde recae la condición de la inexistencia? Más allá del sentido común que tiende a leer la inexistencia sobre el significante "mujer" –lectura que es objeto de ataque al psicoanálisis por parte de varias corrientes del feminismo actual y de otros discursos–, la inexistencia recae sobre el "La". Se trata de un cuestionamiento al universal de la mujer, universo que se desvanece frente a la experiencia íntima y singular de un goce inasimilable al decir, diferente del goce fálico. Un *desuniverso*,[4] dirá Lacan, que contiene lo diverso e impide un hablar todo y una toda mujer.

Una experiencia de análisis conlleva un cuestionamiento sistemático a cualquier universal y, por lo tanto, funciona como una máquina de desidentificar. El deseo del analista hace aparecer los buenos agujeros en el buen lugar para contrarrestar cualquier tentativa de uniformización de la palabra analizante bajo el discurso que sea. Así se va tallando un espacio de resonancia en el que cada uno habla con su real.

Abriendo paso al No-todo de la significación fálica y al Uno del autogoce del cuerpo, ¿podremos decir que un psicoanálisis feminiza el modo de hablar? Por el momento, tal vez podamos sugerir que la parte mujer se afirma para cada quien en su sutil lengua sintomática.

El impacto de las palabras

Lacan se refiere al término *é-pater* [5]para designar lo que ya no impacta del padre en la época, haciendo resonar lo que queda fuera de padre. Sin embargo, lejos de ser lo peor *se encontrará algo mejor*.[6] Habrá otros que impacten, es lo que promovemos con la formación del analista en el siglo XXI.

La *ultimísima* enseñanza está impregnada por una dificultad respecto de la palabra que se manifiesta en la disyunción o conjunción que ella puede producir de efecto de sentido y efecto de agujero.[7] El alcance de la palabra analítica se juega por entero en esta operación.

Calibrar esta relación entre sentido y agujero, nos permite aproximarnos a una zona en la cual se pueda bordear cómo la sustancia significante –una palabra especial– y la sustancia de goce –un afecto singular– se conjugaron contingentemente para dar vida al cuerpo hablante. En esa zona analítica puede brotar un germen de enunciación que hace que la palabra analizante adquiera potencia al leerse.

Resonancias

La lengua de cada uno procede más por encuentro que por programa. Y si bien en el encuentro de las palabras con el cuerpo no hay planificación alguna, allí algo se fija y se torna regla para el porvenir.

Un fragmento de mi *hystoria* analítica evidenció esta operación. Un acontecimiento tuvo lugar en el momento de mi llegada al mundo: la partera le anunciaba al padre el nacimiento de la niña diciendo con tono enérgico: "¡chancleta!" Este significante, que mantuvo por unos instantes al padre perplejo sin saber cuál había sido el destino de ese hijo que estaba por nacer, significaba en la lengua común "mujer". Habrá sido por la cara de desconcierto que tendría, que la partera agregó unos minutos después en tono sobrador: "¡fémina!". Cada vez que esa historia era recordada en las reuniones familiares, el padre destacaba esos significantes imitando el tono "sobrador" con el que había sido interpelado por esa mujer. Goce del padre y enigma de lo femenino se conjugaron en este trozo de discurso.

Más allá del malentendido inicial en el que la recién nacida quedó atrapada por unos instantes, este fragmento de la novela indica que el sexo biológico no alcanza para nombrar al ser que viene al mundo. "Chancleta" y "fémina" demuestran el fracaso de los significantes para nombrar a la mujer y quedan como marca de un imposible de decir que el uso de las palabras entraña y hace resonar.

Así, el recorrido de un análisis nos enseña que, al pasar por la lengua propia, las significaciones se deshacen y los sentidos se descomponen. En esa experiencia, un espacio de resonancia se produce. De este modo, seguimos las pistas de Lacan en su aspiración a un discurso sin palabras: un silencio, un hueco, un vacío fundamental que el analista se presta a encarnar. Es la parte femenina —*si este término tiene sentido* aún...— que se *sinthomatiza* en el ejercicio de una palabra analítica, sólida pero aireada y, por ello, única.

NOTAS

1. Lacan, J., "Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina", *Escritos* 2, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 689.
2. Ibíd., p. 693.
3. Ibíd., p. 698.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*, Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 12.
5. Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 204.
6. Ibíd.

7. Miller, J.-A., *El* ultimísimo *Lacan*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 168.

SEXUACIÓN, LÓGICA Y ACONTECIMIENTOS

Hablamos de amor

Mónica Wons

Hay una evidencia incontrastable: a las mujeres nos gusta hablar de amor. Del amor no correspondido y el correspondido, del amor perdido, del amor pasión, del amor platónico, del amor prohibido, del amor de transferencia... sea cual fuere su estatuto, existe cierta afinidad entre las mujeres y el amor, que Freud ya había advertido.

En la elaboración freudiana, la compleja articulación entre amor, deseo y goce en relación a la feminidad, queda ligada al falocentrismo, anudada a la lógica falo-castración. La formalización que Lacan opera sobre dicha elaboración, sobre todo en los años 70 con el *Seminario Aun*, introduce una dimensión inédita del amor, en el campo femenino, que se desprende de una lógica (sexuación), radicalmente disimétrica para hombres y mujeres.

A partir de las últimas elaboraciones de Lacan, aquellas que se derivan del axioma no hay relación sexual, el amor se presenta como aquello que la suple. Y esta es su dimensión más real.

Porque no hay significante que pueda escribir *el sexo mediante una razón*, dice Lacan, hay encuentros, contingentes, que pertenecen al registro del amor, a través de los cuales, se demuestra lo imposible, un real.[1]

Del mismo modo que no hay razón que pueda escribir la relación sexual, tampoco hay una razón que pueda escribir, en el campo femenino, el goce no-todo fálico que la habita, que la conecta con el S (Ⱥ).

Ya en los años 60,[2] Lacan había anticipado la cuestión, interrogando (cuestionando) la mediación fálica como único drenaje posible de lo pulsional (goce) femenino, recordando no confundir el suplemento de lo femenino a lo masculino al complemento del pasivo al activo, planteando que se trata de un goce que no se relaciona al Otro, sino a su propia contigüidad.

Se trata, en el caso de las mujeres, de *un amor entretejido con el goce*, retomando una expresión de J.-A. Miller.[3] Tal como se desprende de esta formulación y de sus desarrollos, por un lado, en tanto se trata en el caso del goce femenino, más allá del falo, de un goce real, indecible, imposible de simbolizar, “es un goce sobre el que no hay saber, un goce del que no se puede decir nada, marcado por el sello de la ignorancia”.[4]

Por otro lado, “la tesis de Lacan es que el goce de la palabra... es especialmente este goce

femenino suplementario. Es el goce erotómano, en el sentido de que necesita que su objeto hable y por esto es un goce que necesita pasar por el amor".[5]

La necesidad de la palabra, sobre todo bajo la forma de la palabra de amor del *partenaire*, propia del amor que habita la demanda de amor femenina, se deduce de la modalidad del goce no-todo que escapa a la condición finita, limitada, propia del goce fálico. Se desprende del *entretejido* del amor y el goce, y por la vía del amor, procede del funcionamiento mismo de la articulación significante, que siempre pide un significante más, aún.

Estas consideraciones, me evocan el relato de una joven analizante, identificada en sus condiciones de amor y goce a la degradación de la vida erótica. En cierto momento del análisis, su defensa contra el amor se ve conmovida, la contingencia irrumpe de un modo inesperado, es el encuentro contingente con el amor. A partir de ese encuentro, algo se inscribe en el cuerpo que introduce un dolor imposible de clasificar. No puede continuar sosteniendo el semblante de la disociación (amor y goce). No puede soportar fácilmente seguir subordinada a la erótica del silencio, algo que antes de la emergencia del amor constituía una condición. El *partenaire* ocasional se vuelve necesario y él desconoce ese nuevo malestar que sintomatiza en ella esa condición de goce masculina. "¿Por qué tengo que hablarle de eso? ¿Por qué tengo que hablar de eso?", repite una y otra vez.

Podríamos concluir: porque el amor está hecho de palabras. Y a través de ellas, participa de un Otro goce.

Pero también, el amor está hecho de silencios. Es lo que destaca Eric Laurent: "... hay un punto, el punto en el que la palabra se calla... Es el punto donde nada se puede decir... Ahí se articula un lugar paradojal, que es el *culmen*, la esencia misma de la palabra y, al mismo tiempo, el punto en que (la palabra) desfallece",[6] y eso vale para hombres y mujeres.

NOTAS

1. Lacan, J., "Introducción a la edición alemana de los Escritos", *Uno por Uno. Revista mundial de psicoanálisis* N° 42, 1995, p. 12.
2. Lacan, J., "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina", *Escritos 2*, siglo veintiuno editores, Buenos Aires, setiembre de 1985.
3. Miller, J.- A., *El partenaire-síntoma*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 316.
4. Ibíd., p. 317.
5. Ibíd.
6. Laurent, E., "La disparidad en el amor", *Virtualia* #2,julio 2001.

LA DIFERENCIA ABSOLUTA

La función del objeto en la sexuación femenina: *osbjeto* y semblante

Samuel Basz

> La sola introducción de los nudos no hace pensar que sostienen un hueso. Esto sugiere, si puedo decir así, lo suficiente algo que llamaré en esta oportunidad *osbjeto*.
> Jacques Lacan [1]

La reproducción de toda especie sexuada tiene como consecuencia la discontinuidad del individuo. Es decir, si hay macho y hembra hay muerte individual, hay resto mortal.

La implicación del lenguaje, al sustituir esa diferencia macho-hembra con los semblantes hombre-mujer, no elimina la relación sexualidad-muerte.

Si hay lenguaje, no hay relación sexual; pero el lenguaje, por más que infinitice con los semblantes de género un más allá de los tradicionales hombre-mujer, no anula el núcleo duro de la pulsión de muerte que habita en los seres vivientes que hablan.

En esto la diferencia hombre-mujer encierra una cualidad del objeto que el uso de los semblantes, en este caso la multiplicación de los semblantes de género, intenta desconocer.

> Uno se reconoce solamente en lo que tiene. Uno nunca se reconoce en lo que es [...]. El primer paso del psicoanálisis supone que uno no se reconoce nunca en lo que es, porque lo que uno es, cuando se es hombre, es del orden de la copulación, es decir, de lo que desvía dicha copulación hacia la no menos dicha y, significativamente, cópula, que constituye el verbo *ser*. [2]

Debemos considerar entonces que el estatuto del semblante que le concierne al ser resulta de que uno, en tanto humano, no se reconoce en lo que es: resto real de la copulación.

Las indicaciones de Miller, cuando sostiene el binario inconsciente transferencial-inconsciente real, nos llevan a tener en cuenta una doble función del objeto *a*: como semblante y como lo que Lacan llama *osbject* (hueso-objeto) en la última clase del *Seminario 23*. [3]

Ya en el *Seminario La angustia*, Lacan marcaba la diferencia entre el momento constitutivo del objeto y su ulterior función en la estructura por la introducción de la demanda.[4] Advierte que “la angustia ya aparece antes de toda articulación en cuanto tal de la demanda del Otro”. [5]

La clínica analítica del sujeto femenino registra habitualmente los golpes de real de la menarca, los embarazos, la menopausia, la infertilidad... Por otra parte, tampoco las técnicas de reproducción asistida pueden disolver las marcas en el *parlêtre* del momento constitutivo del objeto.

Los trozos de *lalangue*, que intervienen en el momento constitutivo del objeto antes de su pasaje al Otro de la demanda, lo hacen en un ser viviente que va a morir como individuo en la medida que es potencialmente apto para la fecundación o potencialmente apto para la gestación.

Esa intervención de *lalangue* hace del organismo un cuerpo, al precio de descompletar al puro instinto de vida (que Lacan llamó *lamelle*, la laminilla con la que designó la libido freudiana). [6]

La diferencia entre el objeto ubicado en el litoral del organismo y *lalangue* (en el momento constitutivo del objeto y del cuerpo), y el objeto ubicado como semblante en un discurso es una diferencia que repercute en el sujeto femenino cuando asume las consecuencias de su potencia gestante.

La clínica de las maternidades y las diversas opciones gestacionales de la actualidad evidencia una permanente exploración de la coalescencia y de la separación entre estas categorías objetales.

La condición de semblante del objeto *a* lo predispone a su articulación en un discurso, lo que dialectiza su lugar en una estructura. Allí operan las especies del amor como instrumento *sinthomal*, instrumento que sabe hacer con el semblante madre –uno de los Nombres del Padre– para significar a su producto como hijo.

Esta metáfora no implica una sustitución completa; la contingencia de los accidentes de la existencia humana demuestra que un resto del objeto no es asimilable en el semblante.

El amor, nombre del *sinthome* generalizado

Es el punto de la incidencia del *sinthome*, y en esto el amor es el nombre del *sinthome* generalizado, *sinthome* que tiene que hacer en la emergencia de lo real que entrañan los accidentes de la existencia.

Tanto la utilización sistemática (repetitiva) como el modo no sistemático (inventivo) del *sinthome*, tramitan a su modo las contingencias de los encuentros.

El psicoanálisis apunta a la invención *sinthomal*, es decir, al uso no sistemático de lo necesario frente a lo contingente. Desde este punto de vista, la madre es el nombre de lo que es sistemáticamente necesario frente a la contingencia de la crianza de su producto.

Por otra parte, una mujer se enfrenta a la contingencia con la alternativa asistemática de la invención como elección forzada. Las opciones respecto del destino de un embarazo, de tener hijos o no, de tenerlos con o sin un padre, cuando se implican en el trabajo de un análisis, valen como decisiones que resultan de una admisión del factor letal que implica toda elección forzada. Es decir, de consentir a la no vigencia efectiva de una elección libre.

La perspectiva objetal y la otra satisfacción

La indicación lacaniana de la otra satisfacción, fuera de la ley fálica, puede ser captada desde la perspectiva objetal. Es la experiencia inefable de la presencia del objeto, vivencia íntima de un núcleo no elaborable de goce.

Aquí el amor no es un sentimiento dirigido a un Otro que preexiste, sino un tratamiento persistente para hacer nacer —en el sentido del Nacimiento del Otro de los Lefort— un Otro allí donde solo hay un trozo de real. Por eso es un amor erotómano, infinito, renuente a estabilizarse fantasmáticamente, ya que el objeto no es dócil al semblante.

El amor es efectivamente un *sinthome* que intenta tratar esa vertiente de goce suplementario que causa el *osbject*.

Si tomamos como referencia la doble función del objeto *a*, podemos considerar el estatuto del niño en el sujeto femenino según se realice o no su carácter de objeto. Es decir, según se anule como semblante en una realización alienante o bien permanezca como semblante en el fantasma materno.

NOTAS

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El* sinthome, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 143. *Osbjeto*, en itálicas en el original.
2. Ibíd., p. 122.
3. Basz, S., "El objeto *a*, semblante y *osbject*", *Dedalus* 10, Periódico virtual del Congreso de la AMP, Barcelona, 2018.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, La angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 356.

5. Ibíd., p. 354.
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1986, p. 205.

LA DIFERENCIA ABSOLUTA

(La tachado) flor de la diferencia

Andrea Berger

Identidad o diferencia

¿Acaso no es una manera clara y simple, de transmitirle al ciudadano, incluso a la más ardiente feminista, que la operación en un análisis, la que surge a partir de la puesta en acto del inconsciente, no es sino la de producir una *diferencia absoluta*? Diferencia de la que el analizante se pueda tomar a fin de atemperar la mortificación que lo habita.

Es claro que no nos proponemos la reafirmación de la auto percepción, que hemos verificado movediza e inestable, o la apropiación del cuerpo y del deseo que entendemos sometida a los enredos con el Otro o el identificarse a los ideales identitarios de una época.

Muy por el contrario, Lacan en la última clase del *Seminario 11* [1] concluye con una aseveración que traza su posición. Es en el contexto de sintetizar el recorrido del año, alrededor de los cuatro conceptos fundamentales y a la luz de las operaciones de alienación y separación. Es decir, de la tensión entre la determinación del sujeto en los significantes que lo nombran-no del todo y el objeto que resta, por donde precisa la apuesta.

El motor que la causa, no es un deseo puro, si es que lo pudiera haber, sino un deseo de alcanzar una diferencia absoluta entre el Ideal que se entrama en el Otro y el objeto de la pulsión. Lo que significa una operación de barrido sobre el ideal, las identificaciones, la demanda y el padre. Es allí que encuentra su lugar el analista como soporte de *a*.

Una diferencia diferente

Si bien Lacan no refiere de donde lo toma, es interesante subrayar que el término *diferencia absoluta* se encuentra en Hegel. [2] Este filósofo, llamado de ruptura, introduce una lectura novedosa de la realidad. La piensa como un sistema de relaciones, donde las partes son una resultante de la totalidad y existen en tanto tal, en su relación con las demás. El ejercicio filosófico de la *Aufhebung* define la espiral dialéctica. Algo existe puesto en relación a algo opuesto.

La determinación viene de la relación. Toda afirmación de identidad es remitida a una diferencia. Así puede aseverar que lo verdadero es la totalidad, conjunto holístico de imbricaciones mutuas de identidades y diferencias.

Sin embargo, hay una diferencia diferente, en sí y para sí, que llama diferencia absoluta, que no es debida a una oposición. Que se ofrece como substancia y resulta lo más abstracto de toda existencia. Lo puro a toda determinación. Es una diferencia simple, es lo otro encontrado en sí y no fuera de sí. No es la diferencia respecto de la igualdad, sino la simple determinidad. [3] Que orada, inquieta, no se elimina pero incita al movimiento.

Entonces, podemos interpretar que Lacan toma de Hegel este término, para introducir una diferencia que implica un corte en la dialéctica con el Otro e indica lo que resta como substancia, en nuestro lenguaje: libidinal. Resto que funciona como causa.

Es en esos términos que se re significa el título del capítulo del *Seminario 11*,"Lo que hay en ti más que en tú", ese algo, ese objeto llamado *a*. Condición de posibilidad de un amor sin límites, es decir, sin los límites de la demanda y de la ley del padre pero *Aun* ajustado a los límites del objeto.

Es a partir del *Seminario 20* [4] que se abren nuevas perspectivas. El objeto *a* pasa a la categoría de semblante. Y el límite del goce fálico se ve confrontado con un suplemento. Un goce Otro más allá del falo al que Lacan llama femenino. En absoluto por su relación a la anatomía, sino por una modalidad que no se cierra, no hace Uno, Todo, no hace Universo.

El secreto de la diferencia

Propongo tomar los testimonios de pase de Kuky Mildiner, especialmente, el que llamó "La flor de mi secreto", alrededor de tres recortes, a modo de verificar nuestro planteo.

1) Se localiza el goce del secreto en el marco de la novela familiar. La angustia, que la acompaña desde siempre y complemento del silencio, queda articulada al ahogo de ser la niña del secreto, con un valor de cuidado pero también de encierro. La operación del análisis, extrae el significante *clandestine* (que escupe el inconsciente entre lenguas) y lo separa del goce pulsional encarnado en el objeto oral, mirada y anal. Este último retiene el falo-niña, contenido en el centro de la cajita de cristal.

2) La angustia que no cesa la confronta con la separación máxima de las palabras y el cuerpo. Indica que el trabajo alrededor de la localización del objeto no fue suficiente para paliar la mortificación.

3) El recorrido final del análisis testimonia el viraje del goce del secreto, que encierra la novela edípica, a un goce silencioso, mudo. Consentimiento a un goce que no se dirige ni se enreda con el Otro, que se vive como extranjero en el propio cuerpo y no se referencia en ningún sentido. Secreto suplementario al goce sintomático.

La flor

En la serie *La conocí en Estambul*, del director turco Berjun Oya, aparece un personaje que es el Odja, maestro espiritual al que cada uno de la congregación, de religión musulmana, iba a consultar cada vez que algo pasaba en sus vidas.

El maestro tenía una técnica. Sea quien sea que viniera con su sufrimiento, él le mostraba dos flores. Cada problema lo traducía en la diferencia entre la flor natural y la artificial para hacerle sentir a cada cual que allí radica el secreto de sí mismo. ¡Sin duda, un saber hacer de gran sabiduría!

Ahora bien, el psicoanálisis aporta una diferencia diferente. Que no proviene de ninguna comparación. Que no es lo opuesto a la identidad en lenguaje de Hegel.

Que en términos de Lacan, no es una pequeña diferencia [5] sino una diferencia radical [6] que excede el binomio de lo igual y lo distinto. Unicidad que no hace Uno.

Muda, no porque se guarde como secreto, sino porque es imposible de decir, nos enseña el testimonio de Kuky.

Que no se puede usar para todos. Es el secreto goce que no se comparte, ni se transmite.

Pero que el análisis lacaniano, aloja como lo insituable al abrir La flor ardiente de una diferencia absoluta.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberti, Ch., “Argumento 1”, *Gran Conversación Virtual Internacional de la AMP: La Mujer no existe* [en línea]. Consultado en: https://www.grandesassisesamp2022.com/es/la-femme-nexiste-pas-2/
- Brousse, M.-H., *Posición sexual y fin de análisis*, Tres Haches, Buenos Aires, 2019.
- Carpio, A., *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática*, Glauco, Buenos Aires, 1973, pp. 277-306.
- Coppo, D., “Epílogo del libro de Arenas G.”, *Retoquecitos*, Grama, Buenos Aires, 2021, p. 147.
- Hegel, G.W.F., (1816) *Ciencia de la lógica*, Edición de Feliz Duque, Abada Editores/ UAM Ediciones, Buenos

Aires. 1982.

- Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
- Lacan, J., "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Reseña del Seminario de 1965", *Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, pp. 205-207.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Buenos Aires, 1985.
- Mildiner, K., "Primer Testimonio", *Lacaniana* 19,Grama, Buenos Aires, octubre de 2015, pp. 119-129.
- Mildiner, K., "La flor de mi secreto". *Lacaniana* 20, Grama, Buenos Aires, junio de 2016, pp. 63-67.
- Mildiner, K., "De la solución matemática a la lógica del encuentro", *Lacaniana* N° 22, Grama, Buenos Aires, abril 2017, pp. 56-61.
- Miller, J.-A., "El secreto de las condiciones de amor", *Del Edipo a la Sexuación*, Paidós, Buenos Aires, 2005, pp. 23-39.
- Miller, J.-A., "La antinomia entre el goce y el Otro", *La fuga del sentido*, Paidós, Buenos Aires, 2012, pp. 199-222.

NOTAS

1. Lacan, J. (1964), *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós. Buenos Aires, 2012.
2. Hegel, G.W.F., (1816) *Ciencia de la lógica*, Edición de Feliz Duque, Abada Editores/ UAM Ediciones, Buenos Aires, 1982, pp. 465-466.
3. Ibíd., p. 466.
4. Lacan, J., (19722-73) *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Buenos Aires, 1985.
5. Lacan, J., (1971) *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, Paidós. Buenos Aires, 2012, pp.13-17.
6. Lacan, J., (1973) *El Seminario, Libro 20, Aun, op. cit*., p. 78.

LA DIFERENCIA ABSOLUTA

Diferencia absoluta, diferencia sexual

Paula Husni

Nada se acopla con nada aquí.
La cantidad de fragmentos me desgarra.
A. Pizarnik

1- Diferencia absoluta / Deseo puro

En 1964, Lacan vuelve a dictar su seminario, después de un año, a raíz de que su enseñanza fuera proscripta en la IPA. Es con esas coordenadas que inicia su *Seminario 11*. Equiparar ese acto con la excomunión de una comunidad religiosa abre un interrogante nodal respecto a lo que funda al psicoanálisis como una *praxis*, distinguiéndolo de la práctica religiosa y de la ciencia. En tanto la religión se sostiene por el ideal y la ciencia se caracteriza por tener un objeto de estudio, se abren dos puntos claves: el ideal y el objeto. Deja zanjada así una pregunta desde el inicio: ¿cuál es el deseo del analista? Es en el último párrafo de su Seminario que precisa: "El deseo del análisis no es un deseo puro. Es el deseo de obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando el sujeto, confrontado al significante primordial, accede por primera vez a la posición de sujeción a él". [1]

Es conclusivo en su desarrollo, distinguiendo la diferencia absoluta, precisamente del ideal y del objeto, en un claro franqueamiento de las identificaciones, por un lado, y del atravesamiento del fantasma, por otro. Es decir que el punto que hace anclaje a la parábola que abre al inicio es una diferencia radical respecto a aquellos discursos a partir del objeto pulsional. El *a* que esquizia la mirada, que zanja un intervalo que no forma parte de la serie, que delata la "hiancia que constituye la división inaugural del sujeto".[2] La diferencia se instala en tanto se abre un intervalo.

Notamos, por otra parte, que el deseo del análisis tiene su contrapunto en una negación: no es el deseo puro. Esta referencia la encontramos pocos párrafos antes, en alusión al imperativo kantiano. La ley moral, dice, es el deseo en estado puro, y agrega: "... el mismo que desemboca en el sacrificio, propiamente dicho, de todo objeto de amor en su humana ternura. Y lo digo muy claro, no solo en el rechazo del objeto patológico, sino también en su sacrificio y su ase-

sinato".[3]

Me interesa el énfasis puesto en el sacrificio del objeto; en el deseo puro no se trata de la diferencia con el objeto, sino de su asesinato; orientación que sesga horizontes radicalmente distintos. En el Seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan señala el punto en el que el *culmen* kantiano y sadista se equiparan, donde la moral se transforma en una aplicación de la máxima universal y, por otra parte –lo dice así–, "en puro y simple objeto, [4] entendido a esta altura como "lo real en tanto tal".[5]

¿De qué objeto se trata entonces el que sacrifica el deseo puro?

> El verdadero psicoanálisis, en el sentido de Lacan –refiere Miller– es el que se pone en la senda del deseo y apunta a aislar para cada uno su diferencia absoluta, la causa de deseo en su singularidad, eventualmente la más contingente. [...]. La causa de su deseo depende siempre de un encuentro, su goce no es genérico.[6]

Es decir que lo que se sacrifica en la realización del deseo, que opera en la diferencia absoluta, es el objeto causa, que en tanto depende de un encuentro único y contingente, su efecto de goce no es universalizable. A la altura del *Seminario 11*, se tratará del encuentro con el significante primordial; en el *Seminario 20*, será el significante el que produce una marca de goce en el cuerpo, cambiando la perspectiva del significante al goce.

Es con estas coordenadas que se podrá pensar el amor y el lazo.

2- Diferencia entre los sexos

Para las matemáticas, la diferencia absoluta es el resultado de la resta de dos valores, dando una media que permanece fija. La diferencia relativa es el resultado de la división de dos valores, dando una brecha, una diferencia que tiene siempre como referencia la relación entre ambos términos. Si los valores cambian, la diferencia –relativa– también se modifica. La diferencia absoluta se desentiende de su referente mientras que la relativa depende siempre del valor de los números de referencia.

Trataré entonces de dar un paso más: ¿cómo pensar desde aquí la diferencia entre los sexos?

Desde la perspectiva fálica no es tan simple esa diferencia. Por un lado –refiere Miller–, [7] en tanto el hombre y la mujer quieren ser el falo, no podemos situar allí la diferencia sexual. Por otra parte, si se trata de una relación de amor, tanto el hombre como la mujer deben estar privados de algún modo del falo. Y en lo que concierne al deseo, para que el *partenaire* advenga objeto de deseo hace falta, para los dos sexos, que porten el significante fálico.

Ahora bien, si hombres y mujeres mantienen una diferencia relativa, pero para ambos el falo es lo que no tienen, esto abre la pregunta de cómo pensar la diferencia absoluta. El curso de Miller dictado un año después, *El* partenaire *síntoma*, esboza una respuesta a este problema. La última enseñanza de Lacan permite pensar un giro respecto al concepto de diferencia absoluta con sus incidencias en los lazos. El axioma *no hay relación sexual* instaura un imposible, un muro entre los goces y una diferencia absoluta con el Otro sexo, en tanto el goce femenino es radicalmente Otro. La noción de *parlêtre* impregna un ser de goce al que le corresponde entonces un *partenaire* de goce, es decir, un *partenaire síntoma*; en tanto el síntoma implica ahora un modo de arreglárselas con la imposibilidad de la relación sexual y el Otro del goce es el cuerpo. Con el *no hay*, el objeto *a* fracasa para abordar lo real y se reduce a un semblante.

El hombre y la mujer no son más que significantes, [8] su estatuto de semblante no dice respecto a la posición de goce. En tanto significantes, significan otra cosa, tienen valor de diferencia relativa y se inscriben en relación a una función. En las fórmulas de la sexuación, un sexo y otro dependen de la función fálica.

Es en el *Seminario 19* que Lacan retoma el sesgo freudiano de la *pequeña diferencia* resituándolo como órgano, como instrumento.[9] Parte de la diferencia para recortar al órgano como significante; nuevamente un valor relativo. Es por eso que establece que resolver por la vía de la cirugía un problema de sexuación es pasaje a lo real, en tanto el discurso sexual es imposible, se trata de otro campo; fuerza el imposible que introduce el *troumatisme de lalangue,* disyunción estructural de la que padece todo ser hablante.

En tanto el complejo de Edipo es la "máquina que ordena la libido al sexo" [10] y propicia una significación fálica que opera como solución —fallida— al traumatismo del significante, si es una ficción que le da un soporte simbólico-imaginario al goce, entonces, es factible pensar que el relieve puesto en la *pequeña diferencia* es un modo —errático— de tramitar la diferencia absoluta que zanja el imposible.

Hombre, mujer, bisexual, heterosexual, pansexual son significantes que, en tanto semblantes, no resuelven el hiato del Otro sexo en su ajenidad más radical, fuera de sentido. Ya sea por la vía del objeto o por la imposibilidad de la relación sexual, encontramos una disyunción que no hace par, que no hace serie y resulta siempre disruptiva para el ser hablante.

NOTAS

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1995, p. 284.
2. Ibíd., p. 278.

3. Ibíd., p. 283.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1997, p. 87.
5. Ibíd., p. 95.
6. Miller, J.-A., *Sutilezas analíticas*, Paidós, Buenos Aires, 2011, p. 37.
7. Miller, J.-A., *La fuga del sentido*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 205.
8. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 52.
9. Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 13.
10. Miller, J.-A., *La fuga del sentido, op. cit*., p. 163.

LA DIFERENCIA ABSOLUTA

Un *impasse* fecundo

Juan Mitre

Durante algunos meses acudió a la calle Berggasse 19 a entrevistarse con Freud. Me refiero a Sidonie Csillag, adolescente de 18 años conocida en el mundo del psicoanálisis como "La joven homosexual". La reconstrucción de su vida la encontramos en la novela biográfica de Ines Rieder y Diana Voigt, quienes la conocen en 1996 –a sus 96 años– y se transforman en sus biógrafas. Me interesa aquí recorrer determinado relieve del caso vinculado a la transferencia, lo femenino y el lugar del analista.

El caso fue titulado por Freud "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina" [1] en 1920, y se inscribe –es importante señalarlo– en sus investigaciones en torno a la sexualidad femenina. Luego, como sabemos, Lacan ubicará allí cierto *impasse* que abre un camino más allá del padre. *Impasse* fecundo –es necesario decir– gracias a la incomparable honestidad intelectual de Freud y su escritura. A veces –es una idea–, Freud va más lejos cuando escribe que cuando teoriza, el escritor (también lo era) le lleva la delantera.

Como es conocido, Sidonie establece una verdadera pasión por la baronesa Leonie Von Puttkamer, una mujer de "mala reputación" a quien cortejaba al modo de "un caballero a una dama". Así narran Ines Rieder y Diana Voigt el encuentro de Sidonie con Leonie:

> Cuando ve venir hacia ella a la delgada, alta y elegante figura de su fascinación, siente un estremecimiento interior. Tiene un andar leve y maravillosamente oscilante, y está vestida con un gusto especial, casi extravagante [...] principalmente son los ojos los que no la dejan en paz; son claros, casi duros, y pueden mirarlo a uno con tanta profundidad. Junto con una boca caprichosa y sensual le otorgan a la desconocida algo especial; no se asemeja a ninguna de las mujeres que la muchacha de diecisiete años conoce de su entorno.[2]

Quizás, allí pueda leerse cómo ese "interés supremo" se presenta para ella. Lacan en "Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina", 1960, plantea: "... en todas las formas, incluso inconscientes, de la homosexualidad femenina, es a la femineidad adonde se dirige el interés supremo..."[3]

En su construcción del caso, Freud considera que luego del nacimiento de un hermanito, la joven "desestimó su feminidad y procuró otra colocación para su libido".[4] Hace girar toda la cosa en torno al padre, al falo, al dispositivo edípico. Sobre la transferencia, plantea: "... trasfirió a mí esa radical desautorización del varón que la dominaba desde su desengaño por el padre".

[5] Por tal motivo, interrumpe el "ensayo terapéutico" —no lo considera un análisis— y la deriva a una analista mujer. Reconociendo, de todas formas, que durante una sesión surgió algo que podría ser concebido como cierta transferencia positiva. Se refiere a unos sueños donde confesaba añoranzas por el amor de un hombre y por tener hijos, algo que lograría gracias al análisis. Pero Freud desconfía de esos sueños, los considera "mendaces e hipócritas", interpretando que estaba en juego engañarlo como lo hacía con su padre.

¿Cómo lee Lacan el asunto? Plantea durante su *Seminario 4*, 1957, que en el énfasis de la interpretación de Freud estaba en juego la contratransferencia, por tal motivo algo se le escapa.[6] El *impasse* analítico consiste en dejar de tomar el texto del sueño al pie de la letra.[7]

Esos sueños representaban a su vez los ideales de la sociedad y de la familia. Hay un nudo ciego —podemos plantear— entre contratransferencia e ideales sociales. Por lo tanto, seguir a la letra cada decir nos pone al resguardo de actuar desde la contratransferencia.

En 1963, durante su *Seminario 10*, Lacan vuelve sobre el caso a partir de otra dimensión de la transferencia: "... la transferencia no es simplemente lo que reproduce y repite una situación, una acción, una actitud, un traumatismo antiguo. Siempre hay otra coordenada..."; se refiere a "un amor presente en lo real".[8] Es decir, en ese lazo transferencial no se repite la relación al padre, hay algo nuevo. Sostiene que Freud "la deja caer" al suspender esas entrevistas. El pensamiento de Freud —señala Lacan— tropieza con la feminidad: "No me hagan decir que la mujer es en cuanto tal mentirosa, cuando digo que la feminidad se sustrae, y que algo hay de ese estilo que es, para emplear los términos del I-Ching, *dulzura que fluye*..."[9]

A partir de su última enseñanza sostenemos cierta ruptura del analista y su anclaje en la suposición de saber. Ya no prima, para el analista, el lugar del sujeto supuesto saber, sino el lugar de "el que sigue".[10] Es decir, el analista sigue, se deja llevar, fluye junto a la lengua singular de quien consulta, hace lugar al modo sin igual de cada presentación. Una ductilidad peculiar es necesaria. Seguir, dejarse llevar, para introducir una x, una diferencia, un equívoco, un vacío; el deseo del analista es el operador.

Sigamos ahora a Sidonie en su biografía. Encontramos allí un simpático detalle de su primera sesión:

> La primera vez estaba tan nerviosa que al entrar hizo una reverencia y quiso besarle la mano a Freud, lo que este, no obstante, rechazó con un gesto. Esa fue la única vez en que vio que se le escapaba una sonrisa... [11]

Quiso besar su mano... ¿al modo de un caballero a una dama? ¿Qué hubiera pasado si Freud se prestaba a ese lugar enigmático en la transferencia, hubiera sido posible un análisis o algún trabajo analítico? Es una pregunta imposible de responder, por supuesto, solo nos servimos aquí de la ficción biográfica para indicar cómo las conceptualizaciones teóricas —y la relación

al agujero y al saber del analista– inciden en su lugar en la transferencia.

El paso de Lacan permite pensar lo femenino (ese *dark continent* freudiano que habita en cada hablante) más allá del padre, del falo y del género. Podríamos decir que lo femenino no miente, se sustrae. Se sustrae porque habita fuera de lo simbólico y lo imaginario. Pero... ¿habita está bien dicho? ¿Existe ese lugar? ¿Es acaso localizable? Quizás, solo sea pensable mediante el recurso a la topología, ni interior, ni exterior... O quizás –contingentemente– sea posible alguna escritura de esa alteridad radical, no mediante la fascinación, sino a través de un decir o un hacer poético. Bajo transferencia, o más allá...

NOTAS

1. Freud, S., "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina", *Obras completas*, Vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1999.
2. Rieder, I. y Voigt, D., *Sidonie Csillag, la "joven homosexual" de Freud*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2004.
3. Lacan, J., "Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina", *Escritos* 2, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2003, p. 714.
4. Freud, S., "Sobre la psicogénesis...", *Obras completas*, Vol. XVIII, *op. cit*., p. 151.
5. Ibíd., p. 157.
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 4, La relación de objeto*, Paidós, Buenos Aires, 2010, pp. 109-110.
7. Ibíd, p. 136.
8. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, La angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 122.
9. Ibíd, p. 143.
10. Laurent, E., "Disrupción del goce en las locuras bajo transferencia. Conferencia inaugural del XI Congreso de la AMP", *Virtualia* #36 [en línea]. Disponible en <http://www.revistavirtualia.com/articulos/818/destacado/disrupcion-del-goce-en-las-locuras-bajo-transferencia>
11. Rieder, I. y Voigt, D., *Sidonie Csillag..., op. cit*., p. 41.

LA DIFERENCIA ABSOLUTA

La Diferente

Daniel Roy

Cómo saber si, como lo formula Robert Graves, el Padre mismo, nuestro padre eterno, el de todos, no es sino Nombre entre otros de la Diosa blanca, la que en su decir se pierde en la noche de los tiempos, por ser la Diferente, la Otra para siempre en su goce...
Jacques Lacan [1]

Radical novedad freudiana

En 1910, en su prefacio a la segunda edición de sus *Tres ensayos sobre teoría sexual*,[2] Freud expresa el anhelo de que "este libro pase de moda rápidamente a medida que las novedades que él ha aportado hasta aquí, ya hayan sido universalmente admitidas". Pero en los dos prefacios siguientes, en 1915 y 1920, constata que este anhelo no se ha cumplido y que la recepción de su teoría sexual se ha distribuido entre acusaciones de pansexualismo y resistencia en relación a esta parte de su descubrimiento. El factor sexual, tal como lo introduce en el discurso universal, es de hecho una novedad que no puede ser "universalmente admitida". Esto concierne al carácter mismo de lo sexual, tal como se presenta en la cura analítica. La posición que el sujeto toma desde su infancia en relación a este elemento de novedad y singularidad que Freud llama "lo sexual", introduce en él el germen de la diferencia absoluta. Esto es fundamental tanto en una cura como en una civilización; y a su vez, significa que no tiene su origen en una segregación. Esto no ocurre en todas las otras diferencias que lo social produce.

Sin embargo, esto introduce una dificultad particular: no hay código alguno para descifrar esta novedad que le ocurre al sujeto y que no sabe por qué le sucede, ni lo que quiere decir. Pero este la porta. Es sobre esta falla entre goce y saber que van a construirse las teorías sexuales infantiles y que van a edificarse las identificaciones sexuadas.

De esta manera, es lo sexual aquello que *hace* la diferencia. Esta posición radical de Freud con respecto a lo sexual da su estilo a la posición del psicoanalista: preservar esta singularidad, bordear esta novedad cuando esta genera demasiada violencia. Es por esta vía, y solamente por esta vía, que el discurso analítico puede permitir a un *parlêtre* hacer valer "su" diferencia. En otros términos, saber lo que esta vale para él/ella, por un lado, y por otro, qué valor esta toma

al inscribirse “en el cuadro del Otro”.

Claridades lacanianas

“El *impasse* sexual secreta las ficciones que racionalizan el imposible del que proviene”:[3] la experiencia de un análisis consiste, para quien se involucra en la misma, en escribir sus ficciones con la lengua que habla y en la cual ha sido hablado. En este movimiento, estas ficciones se revelan subrayando esta falla y, a su vez, intentado recubrirla: así, estas son sintomáticas, en cuanto a esta doble función.

El falo aparece entonces como el operador lógico de esta función de “falla”: indexa tanto la presencia de lo sexual como diferencia absoluta, como el obstáculo a la existencia de una relación de diferencia entre uno y otro sexo.

De aquí el gran esclarecimiento que constituye el acto de Lacan al escribir la función Phi (x), permitiendo a cada *parlêtre* inscribirla allí como variable, demostrando el valor fundamental del semblante ligado a los significantes niño y niña, hombre y mujer.

Entrando como semblantes en el discurso sexual, los cuerpos hablantes se ubican bajo la dependencia de esta función. La otra dimensión, también fundamental y subrayada por Lacan, consiste en que el goce llamado sexual se presenta “solidario de un semblante”. Es así que, “en una situación real”, es decir, cada vez que el sujeto es convocado como hombre o como mujer, estos semblantes tienen una eficacia real que se produce como obstáculo entre los dos: “He aquí lo real, lo real del goce sexual, en la medida en que se lo despeja como tal, es el falo”.[4]

Este momento de “crisis fálica”, donde cada uno puede hacer la experiencia de su diferencia como absoluta, se presenta como un momento que vale “para todos”. “Absoluto” designa aquí la separación con el Otro, el exilio de la garantía del Otro. Esto deja al sujeto desprovisto frente al goce, frente a lo que se goza del cuerpo y de lo que es imposible separarse.

He aquí que podemos situar la verdadera cuestión de las “fórmulas de la sexuación”, que se presentan como las modalidades no semejantes de responder en-cuerpo a esta paradoja: cómo responder con el-cuerpo-que-se-tiene a lo real de la falla de lo sexual que atraviesa el cuerpo, que lo afecta, que lo “traumatiza”.

Lo absoluto de la diferencia, fundada sobre el impacto de la falla “para todos” que constituye el hecho de ser sexuados, para efectuarse para un sujeto-entre-otros debe confrontarse a la diferencia “imaginaria” de las formas corporales y a la diferencia significante de la “distinción” entre dos sexos. La castración-para-todos no toma valor más que a partir de declinarse como castración-para-mí. Es decir que esta no puede más que enunciarse en primera persona como

un real imposible a decir. Es efectivamente en la lógica de un decir que Lacan va a mostrar que existen dos vías para la sexuación, dos vías para reencontrar la diferencia absoluta.

La una y la Otra diferencia

Una primera lógica se establece a partir de tomar la responsabilidad, con respecto a su cuerpo, de sostener uno "para todo hombre": para todo hombre, hay una función de calibración de aquello que vale (para él o para ella). En efecto, la lógica del "todos los hombres", que agrega por la vía de una identificación, no es la lógica de reconocerse en un "paratodohombre" que implica una solidaridad enigmática. Esta crea un universal que no depende para entrar allí, más que de una pérdida de goce llamada castración. "Hay pues dos *dichomansiones* (*dit-mensions*) del *paratodohombre* (*pourtouthomme*), la del discurso con el cual se *paratod(e)a* (*se pourtoute*) y la de los lugares donde eso se *thombrea* (*ça se thomme*)":[5] así el hombre, en el mismo movimiento en el cual él se "*paratod(e)a*", produce la castración. Es la marca de cada ser hablante. Aquí lo universal no es del orden de una esencia que pre-existe al sujeto, es estrictamente su creación por su acuerdo a recibir esta marca en tanto que es transmitida. Se trata de una marca de discurso que lo liga a aquellos que lo han precedido. Es el lugar del "padre" en la tradición. Lo liga a aquellos que circundan hoy en día siempre y cuando hayan dado este acuerdo. Esto no constituye una solidaridad automática y es en este punto que se pesquisa la pluralidad de posiciones masculinas. En efecto, si esta lógica toma prestada la vía de todos-semejantes frente a la castración, esta no dice cuáles caminos singulares toma prestado en cuanto a los goces en causa para aquel sujeto. Esto sin importar cuáles sean además "las armas que tiene de la naturaleza" y las identidades en las que se reconoce.

La pluralidad de las virilidades con las cuales nos deleitamos hoy en día, vuelven mucho más evidente la existencia de un punto exterior a lo que se dice en donde se calibra esta pluralidad. Sin embargo, lo que golpea y que presenta dificultad es lo siguiente: si para todo hombre, hay un amo/metro de medida, para cada hombre este no es el mismo. Es en el encuentro con la otra lógica de la sexuación que un hombre puede hacerse una conducta: a partir de la lógica de Un sexo, ir al encuentro de la lógica del Otro sexo.

Esta Otra lógica se apoya sobre el hecho de no significarse sexuada de tener o no el falo, como respondiendo a lo que se goza de su cuerpo. Cabe añadir, sin por esto negar llevar "la marca fálica del deseo". Ella (o él) no dependen de una ley universal, es "cada una/o para sí", sin otra garantía. Ellas (y ellos) escriben y exploran "la posibilidad negativa" bajo la siguiente forma: no existe quienes dicen no a la función de castración. Fórmula que dice también que "*no es verdadero* que la castración domine todo" [6] para el ser hablante y que implica para ellas (y ellos) tomar la vía de confrontarse al hecho de que no-todo del goce del cuerpo pasa al significante.

Solo el alojar esta posibilidad del no-todo, en su cuerpo como Otro –para una mujer– o en el encuentro del Otro sexo –para un hombre–, abre la vía al sin razón del real de la diferencia, allí donde resuena para él, para ella, su "sin-semejante".

Si una lógica de la sexuación, desde que hay inscripción en el discurso sexual, es decir, en lo que respecta al pasaje del goce al semblante, permite experimentar el efecto de la castración que "hace la diferencia", no es más que en Otra lógica que se demuestra en acto la contaminación. Se trata de la contaminación de los semblantes por el goce y la dimensión "primaria" de este para fundar lo absoluto que toma entonces el nombre de "la Diferente".

Traducción: Tomás Verger

NOTAS:

1. Lacan, J., *Prefacio a El despertar de la primavera, Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 589.
2. Freud, S., *Tres ensayos de teoría sexual, Obras completas*, Vol. VII, Amorrortu, Buenos Aires, 2004.
3. Lacan, J., "Televisión", *Otros escritos, op. cit*., p. 558
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*, Paidós, Buenos Aires, 2011, p. 33.
5. Lacan, J., "El *atolondradicho*", *Otros escritos, op. cit*., p. 484.
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, ... o peor*, Paidós, Buenos Aires, 2015, p. 36.

LA DIFERENCIA ABSOLUTA

La alteridad incrustada en el cuerpo: *condanzación*

Blanca Sánchez

> Este goce sin Otro solo puede experimentarse como alteridad radical incrustada en el cuerpo.
> Miquel Bassols [1]

He encontrado en la manera en que una bailarina, Isadora Duncan, describe su relación con la danza y con el amor, un testimonio de lo que puede ser la alteridad absoluta del goce que se experimenta en el cuerpo. Se trata de esa alteridad que nada tiene que ver con la diferencia entre los sexos.

Miller ha indicado que aquello que Lacan había aislado como el goce femenino se generaliza luego hasta hacer de él el régimen del goce *como tal*; *como tal* quiere decir que se trata "un goce reducido al acontecimiento de cuerpo", por fuera de cualquier regulación edípica,[2] es decir, de la *pére-versión*.

Isadora Duncan fue una bailarina que sentó las bases de lo que sería la danza moderna, aquella que se separa de los cánones impuestos por el *ballet*. La denominada danza clásica era considerada por la pequeña Isadora fea y antinatural, pues aspiraba a una danza completamente diferente. Nació en 1877 y murió 50 años después. Se suele recordar su ridícula muerte: ahorcada cuando su chal se enredó en las ruedas del auto descapotable que la trasladaba por Niza.

Ser bailarina parecía ser algo que le había llegado junto con la vida:

> Desde el primer momento, yo no he hecho sino bailar mi vida. De adolescente, bailaba con un gozo que se transformaba en captación de las primeras sensaciones de trágicas corrientes subterráneas, captación de la brutalidad despiadada y del progreso aplastante de la vida.[3]

La experiencia trágica que la madre atravesó estando embarazada de ella la llevó a presagiar que no nacería un niño normal sino un monstruo, haciendo de la agitación de la niña al nacer lo que daba razón a su premonición: "Esta niña es maníaca".[4] Su madre, "deliciosamente descuidada", le permitió tener una niñez sin obstáculos, lo que influyó en la inspiración de su danza. Y si bien estudió en profundidad la cultura griega para recrearla, reconocía que el

origen estuvo en los relatos de su abuela y las jigas irlandesas, a los que Isadora le agregó su propia aspiración de joven americana y su idea del espíritu de la vida extraída de la poesía de Whitman.

Llegado el momento de la proposición de escribir sobre su vida, se preguntó: "¿Dónde puedo encontrar la mujer de todas estas aventuras? Me parece que no es una sola, sino centenares, y que mi alma está muy lejana, sin que ninguna de aquellas aventuras la roce en realidad".[5] Cómo no reconocer en esta cita que Isadora podía, en cierto modo, ser Otra para sí misma, una y un centenar de mujeres que son y no son ella.

Las fronteras del extraño país del amor

Se enamoró perdidamente a los doce años de un joven farmacéutico con quien bailaba en los bailes a los que iban juntos. Confiaba a su diario "los terribles estremecimientos que barruntaba cuando iba 'flotando' en sus brazos".[6] Ese fue su primer amor y, desde entonces, no dejó de amar con locura, amores que se entrecruzaban con su arte, a veces recíprocamente inspirados, otras en franca exclusión. A veces con encuentros sexuales, otras sin ellos. Conoció un actor húngaro que transformó "la casta ninfa" en una "bacante salvaje y desenfrenada".[7] También a un artista con el que vivió un intensísimo amor sin caricias de amante, pero con el que las vivencias de éxtasis no fueron menores:

Súbitamente me sentí exaltada y como si atravesara con él esferas celestes o senderos de luz brillante. Nunca había experimentado tal éxtasis de amor [...] yo no pretendía de él ninguna expresión terrena [...]. El sentimiento de deleite que se desparramaba por todos mis nervios llegó a ser tan fuerte que el menor roce de su brazo me producía estremecimiento de éxtasis [...]. Era como si todas las fibras de mi cuerpo estuvieran atacadas de ese paroxismo de amor que no dura generalmente más que un momento, como si todos mis nervios hubieran vibrado con tal fuerza que ya no supiera yo si experimentaba el supremo goce o un horrible sufrimiento. Mi estado participaba de ambas sensaciones.[8]

Un relato que se asemeja notablemente al de las místicas de las que Lacan nos enseñó a reconocer las manifestaciones del goce femenino.

“A través de la danza transmitiré a los demás mi éxtasis” [9]

Las ideas de Isadora Duncan sobre la danza despertaron las polémicas más encendidas. Rechazada a veces, incomprendida otras, la mayoría del tiempo adorada y admirada, fue considerada el genio de un arte nuevo, o la culpable de destruir la verdadera danza clásica. Como señalamos, se oponía a las formas rígidas y estandarizadas del *ballet*, cuyos movimientos chocaban contra su ideal de la belleza. Deseaba crear una danza basada en movimientos que no existían. Para ello dedicó gran parte de su vida a la investigación y a la creación de una escuela que transmitiera sus ideas, además de las largas charlas que mantenía con los artistas que compartían, o no, sus ideas.

Según Eric Laurent, “la experiencia de goce se presenta al mismo tiempo como presencia de Otra cosa y como ausencia de una instancia de percepción”, que se inscribe en una serie que incluye el éxtasis que “es manifestación de un cuerpo sin imagen del que el sujeto se ha ausentado, fuera de sí”.[10] El modo en que Isadora Duncan relata lo que experimentaba al bailar nos permite ilustrar esa experiencia de goce en el cuerpo en la que el sujeto se ausenta:

> Voluminosos, amplios, hinchados como velas al viento, los movimientos de mi danza me arrastran hacia adelante [...] y siento en mí la presencia de un poder supremo que escucha la música y la difunde por todo mi cuerpo buscando una salida y una explosión. A veces este poder brotaba con furia y otras bramaba y me golpeaba hasta que mi corazón se encendía de pasión y yo pensaba que eran mis últimos momentos de vida [...] pensaba a menudo que era un error calificarme de bailarina; yo era más bien un centro magnético que reunía las expresiones emotivas que me enlazaban con la orquesta vibrante y tremante.[11]

Muchas veces relata cómo la música vibra, resuena –diríamos nosotros– en el cuerpo. Si bien refiere los momentos en los que el público estallaba en aplausos y ovaciones, no parecía ser eso lo que le importaba; no es el reconocimiento que alimentaría el narcisismo, era simplemente poder bailar lo que la música despertaba en el cuerpo. Más allá de que su intención fuera la de representar el sentido de poemas que escuchaba o pinturas que veía, finalmente todo se reducía a esa experiencia por la que podía exclamar: “¡Qué bien recuerdo aquella noche, en que bailé como nunca había bailado! Yo no era una mujer, sino una llama de gozo”.[12]

Condanzación

En el *Seminario 23*, casi al final de la clase del 11 de mayo de 1976, encontramos una de las pocas, si no la única, referencia de Lacan a la danza. Hace dos puntuaciones de esa clase; en pri-

mer lugar, la relación del hombre con su cuerpo, que pasa por el tener –"el hombre dice que él tiene un cuerpo, su cuerpo"–, diferenciando esto claramente del sujeto del inconsciente. Y en segundo lugar,

> ... una observación que podría frenar un poquito lo que abisma en lo que podemos abarcar de la *pére-re-versión* por el uso del nudo. Nos sorprende completamente que haya algo donde el cuerpo ya no sirve como tal –es la danza. Esto permitiría escribir de manera algo distinta el termino *condanzación*.[13]

Es decir, crea un neologismo entre condensación y danza; así, la condensación sería para el sujeto del inconsciente, como la *condanzación* lo sería para el cuerpo que el hombre tiene.

Una traducción más literal sería que la danza, "no sirva más, no *al* cuerpo [o *para* el cuerpo], sino que eso no sirva más *el* cuerpo como tal".[14] Según *Le Robert*, el verbo francés *servir á* quiere decir "ser útil para algo" o "utilizar";también puede querer decir "poner a disposición algo para algún uso" (servir una comida), o poner alguna cosa a funcionar (preparar los cañones).[15] De cualquiera de las maneras, lo que parece querer decir es que, en la perspectiva del *sinthome* –que es la del nudo borromeo que abarca la *pére-version*– la danza no sirve para el cuerpo, y el cuerpo no sirve para la danza. De lo que se trata, es que el cuerpo sirve al goce, no hace uso de la danza, sino que "en las manipulaciones del *sinthome* como fuera del cuerpo, Lacan imagina una danza del cuerpo con el *sinthome*".(16) No es cosa de condensación y su efecto de sentido, no está implicado el sujeto del inconsciente, no es la danza a partir de la representación, sino que se trata de una *condanzación* de goce,manifestación del goce del cuerpo, un cuerpo que representa lo real excluido de lo simbólico. Un goce en su máxima alteridad.

NOTAS

1. Bassols, M., "No hay una estética del goce". *La diferencia de los sexos no existe en el inconsciente*, Grama, Bs. As., 2021.
2. Miller, J.-A., "¿Qué es lo real?", clase del 2 de marzo de 2001, "El ser y el Uno", inédito.
3. Duncan, I., *Mi vida*, Losada, Buenos Aires, 2016, p. 15.
4. Ibíd.
5. Ibíd., pp. 8-9.
6. Ibíd., p. 31.
7. Ibíd., p. 111.
8. Ibíd., pp.165-6
9. Ibíd., p. 125.
10. Ibíd.
11. Ibíd., pp. 243-4.
12. Ibíd., p. 291.

13. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El* sinthome,Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 151.
14. Sería la traducción de la siguiente versión: «*Il y a quelque chose quand même dont on est tout à fait surpris: que ça ne serve pas plus, non pas au corps, mais que ça ne serve pas plus le corps comme tel, c'est la danse*», Lacan, J., «*Le sinthome: séminaire du 11 mai 1976: L'ego de Joyce*», *Ornicar?* 11, *Le Séminaire de J. Lacan - Le Sinthome,Bulletin périodique du Champ freudienne*,sept. 77, pp. 3-9.
15. *Le Robert dico en ligne* [en línea]. Disponible en <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/servir>
16. Laurent, E., *El reverso de la biopolítica*, Grama, Buenos Aires, 2016, p. 120.

LA DIFERENCIA ABSOLUTA

La Otredad del Amor como fundamento de la diferencia

Oscar Ventura

Lacan, con el amor nos ofrece la posibilidad de explorar un territorio que va más allá de la repetición, justamente, porque nos hace ver que en el dispositivo analítico, el cuerpo mismo del analista, el objeto que él representa para el analizante en la transferencia puede convertirse en una objeción a la repetición en que el amor se fija. Un análisis es una objeción a la repetición y una apuesta por la diferencia. Y el amor es una clave que permite cernir, si se consiente a ello, no hacer de la otredad radical del goce puro rechazo ni matriz de la segregación. El amor, al fin y al cabo, es un trozo de real al que se le puede ofrecer la posibilidad de hacerlo funcionar como *sinthome*, una forma de ofrecerle a la existencia un agujero por el cual poder respirar, inscribirlo más allá de la tiranía del objeto parcial permite elevarlo a la dignidad del vacío en que se funda.

La cuestiónn inédita del amor que Lacan formula subvierte la lógica del amor como repetición, va en contra de la inercia del amor, dicho de otra manera, para Lacan el amor es invención. Es decir, en primera instancia es una elaboración de saber, pero de un saber muy singular, un saber que atañe al objeto, el amor es un modo de dirigirse –tal como Jacques-Alain Miller lo dice con precisión– al objeto pequeño *a* partir del Otro del significante".[1] Es decir, es necesario un relato del amor, un relato dirigido al objeto pequeño *a*. Pero Lacan no homologa el relato con la historia de amor, más bien el amor es lo que hace resonancia en un cuerpo de esas palabras, más alláá de la historia de amor, es la función que cumplen las palabras de amor, las cartas de amor, es un esfuerzo por ofrecerle al amor un nombre propio que pueda decir algo sobre ese objeto, inventar a partir de un signo algo que no alcanza a formalizarse y que, sin embargo, se encarna, es construir en los bordes de ese objeto, "una obra de lenguaje".[2]

Efectivamente, una obra de lenguaje no es una historia, no es un relato sobre las vicisitudes de la vida amorosa es, más bien, lo que el significante destila en el borde de la representación donde la disyunción entre saber y goce exilia al cuerpo del logos. Y en esta dirección, una carta-*lettre* no se homologa al relato, sino más bien, a un trazo que no está vehiculizado ni por la verdad ni por el sentido. Es lo que nos permite captar otra relación posible con el amor que lo desplaza del campo de la verdad, de la verdad del Otro, al acontecimiento del cuerpo como respuesta a lo imposible de decir del amor.

El amor descompleta la significación, hace que allí donde se escribe no se pueda decir de él la última palabra. Los mínimos detalles de su experiencia, para cada uno, se vuelven fundamentales. Y cuando en el desenlace de un análisis los espejismos que el amor provoca son reducidos, atravesados, su inscripción queda por fuera del campo de la identificación y este movimiento es tributario de la extracción del objeto que condensaba las condiciones de amor. Entonces, a partir de allí, el amor se puede volver otra cosa gracias al vacío que provoca esta operación.

El amor cambia al final de un análisis. Es importante señalar el pasaje de un amor condicionado a un amor con condiciones. El amor condicionado se orienta por la lógica del fantasma, es tributario de elegir en el marco de la repetición y pone en primer plano la dificultad de hacer algo con la ausencia que el Otro presentifica. Lo más corriente es que se pretenda cambiar al otro, al *partenaire*. Pero esto obstaculiza ver que eso mismo que se rechaza en el otro es lo que ha motivado inconscientemente la elección de amor.

El amor con condiciones es un amor advertido de la irreductibilidad de los goces porque sabe cuáles son las condiciones propias y tiene en cuenta las del otro. El amor significa que la relación al Otro está mediatizada por el síntoma, que permite cernir y ubicar el objeto pero, como dice Lacan, "el amor es vacío".[3] Es decir, es un amor que cuenta con las condiciones de goce *sinthomatizadas*, con la alteridad radical que concierne al goce y que puede hacer valer el vacío como fundamento.

En el campo del amor se verifica que no hay posibilidad de homologación, no está inventada su clonación por el momento. No hay pues un amor igual a otro; el amor, de alguna manera, es siempre otro. No somos más que uno. El Amor aspira al Uno. Y para entendernos, nos dice Lacan, "hay tantos Unos como se quiera; que se caracterizan cada uno por no parecerse en nada..."[4]

Pero, no obstante, los ecos del amor no dejan de resonar en el conjunto, el amor está en boca de todo el mundo, no se ha dejado aún de hablar de amor. Y estos ecos dan cuenta de la imposibilidad de cernir el amor por alguna representación. El psicoanálisis está advertido de este imposible y es por eso que Lacan propone un amor más digno que el *blá-blá-blá* en donde se difumina su autenticidad. Tal vez una de las formas posibles de nombrar un amor más digno en esta época en que los velos se desgarran, es aquel que pueda *sinthomatizarse* de tal manera que permita no hacer del goce pura obscenidad.

Sin embargo, no podemos obviar las coordenadas del discurso que hoy habita el lazo social. Su empuje a reducir el amor a una construcción que sueña con volverlo fórmula universal. Desde rastrear su causa en un gen que pueda identificarlo, hasta la supuesta química que lo desencadenaría, pasando por las pedagogías del encuentro sexual, en el cual la pornografía es su instrumento privilegiado. El discurso empuja a producir una ascesis del amor, pretende

destituirlo de su imposible, ofrecerle un nombre definitivo que pudiera inscribirlo como una práctica más, deshacerse de la incomodidad que el amor despierta. En la búsqueda de su certeza, no encontramos más que la impotencia de un aullido que trata de hallar en el amor la ley que a lo real le falta.

Y es probablemente en este punto donde todo se vuelve deriva. Entre la universalidad de su presencia y la diferencia absoluta de su consumación hay el abismo que abre la ausencia de la relación sexual. El acto analítico modula ese abismo hasta volverlo, cuando se consiente a ello, la causa misma del deseo. La praxis del psicoanálisis revela que el amor es puro acontecimiento, él se inscribe más allá, tanto de la verdad formalizada, como de los cautiverios imaginarios por los que transita. Si hace signo es porque en todo ese embrollo no hay más que pura ausencia. Es solo bajo este telón de fondo de la ausencia que el amor puede volverse nuevo, que puede sorprender al sujeto, como decía Lacan, en "eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir".[5]

Por otra parte, verificamos la dificultad que existe en la contemporaneidad para que los sujetos puedan orientarse en el campo del amor en un mundo de prácticas cada vez más bizarras y de cuerpos cada vez más ausentes. Las prácticas de goce contemporáneas se inscriben en este programa del discurso que pretende ejecutar esa ascesis del amor que nombraba antes. De hecho, las formas que toman, por ejemplo, las prácticas sexuales están cada vez más despojadas de un relato, la coalescencia del discurso capitalista y la ciencia facilita un campo en que la experiencia de goce sea transitable sin las perturbaciones que el amor implica. Y para ello se desencadena hasta el hartazgo el campo del fantasma y su promesa de goce inmediato. Podemos preguntarnos si el intento de hacer del goce sexual un contrato que se inscriba por fuera del campo del amor será un destino que tomé el lazo social o, por el contrario, si encontraremos las fórmulas para poner palos en las ruedas a la maquinaria del discurso. De una forma u otra, uno se inclinaría por recomendar ampliamente la lectura del *Justine* de Sade y de esa forma poder verificar cuál es el destino final cuando se pretende formalizar un contrato sobre el goce sexual.

Alicante, agosto de 2021

NOTAS

1. Miller, J.-A., "Lógicas de la vida amorosa", *Conferencias porteñas* II, Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 26.
2. Ibíd.
3. Lacan, J., clase del 15 de marzo de 1977, Seminario 24, «*L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*», inédito.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 61.
5. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El* sinthome, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 18.

HEGEMONÍAS, MINORÍAS Y REVERSOS

Otro despertar

Daniel Millas

El empuje contemporáneo a la proliferación de nuevos semblantes pretende responder al real en juego en la sexuación. El mismo se acompaña del retorno de un binarismo infiltrado en los estudios de género, raza e identidad, dando lugar a una cultura de la denuncia y la reivindicación. Las consecuencias que recaen sobre el psicoanálisis nos convocan a responder sirviéndonos de un buen uso de los semblantes.

Excepción

En su escrito sobre las psicosis,[1] Lacan aborda la excepcional transformación en mujer que testimonia Schreber en sus memorias. Esta cuestión es retomada en "El *Atolondradicho*". Con el término *empuje a la mujer*,[2] Lacan pone de relieve el *sardónico* empuje al Todo que conlleva la progresión del delirio hasta culminar con la invención del significante de *La Mujer*. Se sirve aquí de las fórmulas de la sexuación para demostrar lógicamente que *No hay relación sexual* y que, por lo tanto, *La mujer,* como universal, no existe.

Afirma en otra oportunidad: "La identificación sexual no consiste en creerse hombre o mujer, sino en tener en cuenta que hay mujeres, para el muchacho y que hay hombres, para la muchacha".[3] Este *hay* remite a la existencia. Es un real al que se accede por medio del semblante fálico, lo cual implica toparse con un imposible por medio del discurso.

Pluralización

La declinación de la función del Nombre del Padre en la época contemporánea nos permite constatar la caída de la bipartición hegemónica de lo masculino y lo femenino. Presenciamos una pluralización de las identidades que aspiran a constituirse en una nueva configuración que cambia el concepto mismo del género. Los movimientos LGTBIQ, lésbicos, gays, transgéneros, bi, intersexuales, *queer*, demuestran una influencia decisiva tanto en el campo social como en el ámbito jurídico.

La teoría *queer* sostiene, a su vez, que la sexualidad es rebelde a cualquier determinismo. Todas las identificaciones son anómalas y susceptibles de variaciones permanentes. Pero si bien se multiplican las prácticas sexuales finalmente se termina por instituir una comunidad de goce y una nominación significante. Este empuje a la promoción de nuevos semblantes deja en evidencia el intento siempre fallido de responder a lo real en juego en la sexuación.

Desde el psicoanálisis admitimos el carácter de artificio de los semblantes de género. Sin embargo, consideramos que en cada sujeto hay un goce sin nombre que solo se inscribe en la singularidad de un síntoma que excede cualquier categoría significante.

Insomnes

Surgido en ámbitos universitarios, el Movimiento *Woke* se fue infiltrando en los estudios de género, identidad y raza. Tomando como axioma la concepción de un *racismo sistémico* denuncian la extensión de un mal enquistado en la sociedad a partir de una injusticia estructural. Es preciso mantenerse *despiertos* –*stay woke*– para combatirlo.

Según las investigaciones de Helen Pluckrose y James Lindsay,[4] esta suerte de dogma se sostiene en algunos de los siguientes puntos:

- La experiencia vividade la persona considerada oprimida es incuestionable.
- La identidad racial, sexual o de género define toda la existencia.
- La opresión está en todas partes.

El concepto de *interseccionalidad* viene a establecer una suerte de jerarquía de la opresión. De manera que una mujer negra lesbiana estaría más oprimida que una mujer blanca, que a su vez está más oprimida que un hombre de la misma raza.

El lugar de la víctima cumple aquí un papel fundamental.

Sin embargo, no se trata de aquellas *víctimas elegidas* a las que se refirió Lacan para designar a esos delirantes que se creen llamados a cumplir una función superior en el orden del mundo.[5] Algunos autores sugieren, por el contrario, que la inconsistencia de sus argumentos es intencional porque facilitan las inquisiciones y las denuncias permanentes.

Un ejemplo lo constituye el reciente artículo publicado por Julie Tremaine y Katie Dow en el San Francisco Chronicle.[6] Repudian allí el famoso beso del príncipe a Blancanieves porque consideran que al estar dormida en ese momento ella no pudo haber dado su consentimiento. Opinan que debería ser retirado de la historia porque hay que enseñarles a los niños que

no está bien besarse sin un previo acuerdo entre ambas partes.

Esta clase de imputaciones justifican una cultura de escraches y cancelaciones que tiene una fuerte influencia en los medios de comunicación y en los debates políticos.

Otro despertar

J.-A. Miller, a propósito de la cuestión trans, señala la presencia de un nuevo paradigma en nuestra época. Lo denomina *axioma de supremacía* y entiende por tal la idea de que la sociedad se encuentra estructurada por una matriz de dominación. Es decir, por "una relación asimétrica entre dos poderes de signo opuesto".[7]

Este retorno de un binarismo radicalizado da lugar a un estilo de reivindicación, que nutrido por la ideología *woke*, se transforma en un fenómeno político con consecuencias directas sobre el psicoanálisis.

Una de las más delicadas, observa Miller, es la entrada de la política en la clínica. La misma se corresponde con la prevalencia del sujeto del derecho en la cultura. Se entiende por tal al sujeto que tiene el derecho a ser escuchado en tanto sabe lo que dice. El sujeto del inconsciente, en cambio, es aquel que no sabe lo que dice y consiente ser interpretado.[8]

Esta escisión, que en nombre de los derechos humanos privilegia la escucha y rechaza la interpretación, pone en riesgo la práctica misma del psicoanálisis.

Es preciso advertir el avance de una corriente ideológica en la que convergen diferentes movimientos en nuestra época. Ante las diversas manifestaciones de estas tendencias debemos responder a través de una crítica irónica, dejando en evidencia los axiomas en los que se sostienen las imputaciones y las reivindicaciones que se presentan en los debates públicos.

Estamos a favor de la no discriminación y del Estado de Derecho pero, como lo señala Eric Laurent, sostener la no discriminación no es del mismo orden que sostener la reivindicación sin reservas.[9]

A partir de lo enunciado por Lacan, *Todos delirantes*, sabemos que el lazo social se abre a múltiples elucubraciones. Pero como lo afirma Miller, el psicoanálisis no opera en el lazo social sino en la relación corporal.[10]

Por ese motivo propuso recientemente que es preciso hacer los ajustes que permitan defender los principios de nuestra clínica en el actual contexto de la democracia sanitaria.[11]

No tenemos verdades universales que declamar, ni vamos a perdemos en un relativismo que

desmienta lo real en juego en la experiencia analítica.

Habiendo dejado de creer en la trascendencia de los semblantes, estamos convocados a otro despertar. Aquel que nos alienta cada vez a saber servirnos de su empleo.

NOTAS

1. Lacan, J., "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis", *Escritos* 2, Siglo XXI, Buenos Aires, 1987.
2. Lacan, J., "El *Atolondradicho*", *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 490.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*, Paidós, Buenos Aires, p. 33.
4. Pluckrose, H. y Lindsay, J., *Cynical Theories -How Activist Scholarship Made Everything about Race, Gender, and Identity and Why This Harms Everybody*, Pitchstone Publishing, agosto 2020.
5. Lacan, J., "Acerca de la causalidad psíquica", *Escritos* 1, Siglo XXI, Buenos Aires, 1985, p. 161.
6. Tremaine, J. y Dow, K., "*Disneyland's new Snow White ride adds magic, but also a new problem*" [en línea]. Disponible en www.sfgate.com
7. Miller, J.-A., "Dócil a los trans", *Lacan Quotidien* N° 928", 25 de Abril del 2021.
8. Miller, J.-A.: Intervención en la Jornada "La feminidad, lo fálico y la cuestión transexual", Organizada por Espace Analytique, 29 de mayo del 2021 [en línea]. Disponible en https://psicoanalisislacaniano.com/
9. Laurent, E., "¿Edad de la razón, edad de la inclusión?", *Lacan Quotidien* N° 929, 6 de mayo del 2021.
10. Miller, J.-A., *Piezas sueltas*, Paidós, Buenos Aires, 2013, p. 395.
11. Miller, J.-A., Presentación del libro *Polémica política*, 2 de mayo del 2021 [en línea]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=O-wi1rmWmGo

HEGEMONÍAS, MINORÍAS Y REVERSOS

(La tachado) página en blanco de lo femenino

Blanca Musachi

Escúchame, escucha mi silencio.
Lo que digo nunca es lo que digo sino otra cosa.
Cuando digo "aguas abundantes" estoy hablando de la fuerza del cuerpo en las aguas del mundo.
Capta esa otra cosa de la que en realidad hablo porque yo misma no puedo.
Lee la energía que está en mi silencio.
Ah, tengo miedo de Dios y de su silencio.
Clarice Lispector, *Agua viva*

El exhaustivo comentario que Bassols hace sobre el cuento de Izak Dinesen, "La página en blanco", en su libro *Lo femenino, entre centro y ausencia*, nos recuerda que tanto el psicoanálisis, como la literatura son dos modos de abordar lo indecible, de hablar y de escribir a partir de lo que no se puede decir, así como de aquello que no se puede escribir. Y destaca la función de corte, de recorte, inclusive de retal de la letra. La narración hace aparecer la página en blanco como letra, como lugar eminente de lo femenino como alteridad y enigma, tanto para los hombres como para las mujeres. Es esa alteridad radical, como diferencia absoluta, la que el cuento presenta de manera paradigmática.

En esa demostración literal que la creación literaria nos proporciona: ¿de qué letra se trata? Siguiendo la hipótesis lacaniana de "La instancia de la letra..." ciertamente la letra no en la dimensión de la impresión, de la letra impresa como representación de la palabra dicha, sino de la letra que se escribe de un decir, que se transmite en la enunciación, que se escribe en los intersticios de la historia, en las entrelíneas.

La escritura de la letra viene en el lugar del silencio, de lo indecible, de lo que no tiene representación en el lenguaje. Es algo que se coloca en acto en el cuento, y si es paradigmático, es porque es una demostración de lo que Lacan señala en relación a la mudez de las mujeres, en particular, sobre el goce femenino. Silencio en relación a lo cual la letra viene como relevo del significante. ¿Pero qué silencio es ese? Sabemos que de las mujeres se dice que hablan ¡demasiado! Las bocas de oro de las histéricas están como testimonio de eso desde los oríge-

nes del psicoanálisis. Es la relación al goce fálico en juego, el goce de las palabras. Pero hay una cuestión oscura, ya señalada por Freud, como el "continente negro" femenino dónde y desde dónde no llegan las palabras. Y no se trata de un silencio de falta de palabras, sino del producto de la palabra llevada hasta el límite de lo indecible, se trata de un silencio de un imposible de decir, que es el punto donde el sujeto se detiene, como muestra el cuento, y como puede encontrarse en algunos análisis llevados hasta el fin. Lacan en el Seminario "La lógica del fantasma, de 1967", decía: "(...) *sileo* no es *taceo*. El acto de callarse no libera al sujeto del lenguaje a pesar de que la esencia del sujeto culmine en ese acto..." Hace la distinción de dos vertientes del silencio. El silencio como *sileo* y el silencio como *taceo*. El *taceo* es el silencio de callar, silenciar o ser silenciado, es el silencio de la palabra no dicha, del vacío de las palabras no dichas. El *sileo* es un silencio solidario de un agujero de la significación, de las representaciones, de una ausencia radical de la palabra; un silencio que no habla, no dice nada, porque es un silencio de un imposible de decir.

También tenemos la formulación del silencio como un modo de gozar en femenino en torno al vacío, tal la propuesta de M.-H. Brousse en su libro *Lo femenino*, donde situará el silencio como "un elemento de peso en el enfoque del 'no-todo', como una forma de lenguaje y del habla..." que se sitúa en el marco de la clínica. Lo que se podrá también verificar en testimonios de pase, pero es un asunto a continuar en otra oportunidad.

El cuento"La página en blanco" muestra cómo aparece el silencio del sujeto detenido delante del retal de sábana en blanco enmarcado en la galería junto con los otros cuadros de retales con manchas de sangre. No se puede más que hacer silencio ante el misterio de lo femenino, nos lo muestra la protagonista del relato cuando dice que es un cuento que sería para ser silenciado.

Pero la autora, por azar una mujer, no se queda apenas registrando la función del silencio. Ella misma no queda en silencio. Ella escribe. Y nos transmite la letra que se escribe como página en blanco, que deja la identidad femenina en blanco. La autora hace hablar al silencio, a través de la protagonista, para hacer legible esa página en blanco. Podría decirse que el relato es tomado del silencio por la operación de la escritura que la artista realiza, que indica, bordeando, la irreductible fuga de sentido de lo femenino.

Otra cuestión que me gustaría abordar, para situar lo femenino como Otro goce, tiene que ver con lo que atraviesa el trabajo del "Observatorio de género, biopolítica y transexualidad" en Brasil desde los comienzos. Aprendemos de los testimonios clínicos, literarios y biográficos de sujetos trans, que no solo La mujer no existe, sino que tampoco el Hombre existe, ni siquiera el transexual existe, considerados como categorías universales, y solo se hace evidente la inexistencia de la relación sexual, donde los sujetos contemporáneos pueden enseñarnos sobre sus invenciones singulares, ¿por qué entonces continuar llamando al goce Otro, al régimen del

goce como tal, que no concierne apenas a las mujeres, como goce femenino?

¿Cómo transmitir mejor que no estamos presos en un binarismo, como guardianes de las tradiciones, del cual nos acusan a los psicoanalistas desde los discursos de género?

Hemos trabajado y continuamos trabajando sobre este asunto en la comunidad analítica, con la orientación de Miller, desde el curso "El ser y el Uno". Voy a tomar apenas algunas referencias para continuar situando la cuestión. Una de ellas es una entrevista hecha a Lilia Mahjoub, en 2013, publicada en la revista *Virtualia* #26, con el título "Mujer entre mujeres". Ella responde a la pregunta que nos ocupa, desde la lectura del *Seminario 20*, para continuar el debate abierto por Freud, para quien no hay dos partes del ser hablante que serían complementarias que harían un todo. Nos recuerda que Freud habló de una libido única, masculina, común a los dos sexos, que tiene el trazo del goce fálico, y del lado mujer como Otro, enigmático, no codificado, continente opaco, entonces suplementario. Suprimir el término "femenino" respecto a ese goce, dice Lilia Mahjoub, sería como suprimir el más allá indecible, y es por eso que Lacan toma la vía lógica para articularlo.

La otra referencia es el trabajo del colega de la EBP, Luiz Francisco Camargo, titulado "El no-todo es *unheimlich*", que se puede leer junto con el texto "El goce femenino, una orientación a lo real", de Mathieu Siriot, psicoanalista en París, colaborador del Blog de la AMP.

Los dos trabajos tienen como referencia el curso "El ser y el Uno" de Miller. Luiz Francisco Camargo presenta una breve investigación sobre el goce femenino en la última enseñanza de Lacan, y va a mostrar que el goce Otro, denominado como goce femenino, va desapareciendo dando lugar apenas al goce Otro como alteridad radical. Se apoyará en el referido curso de Miller, para señalar el abandono del binarismo implicado en la expresión goce femenino, para decir que por la vía del goce femenino, Lacan percibió el régimen del goce como tal. Y se pregunta: "¿Pero que sería el goce como tal?" Y responde con Miller, que sería el goce no edípico sustraído, fuera de la maquinaria del Edipo, sería el goce reducido al acontecimiento de cuerpo. Siguiendo a Miller, tenemos el goce edípico que es aquel rechazado, un goce interdicto por *el No* del padre. Lacan no negó ese goce, sino que consiguió, como dice Camargo, "aislar una parte del goce que no responde a este esquema [...] aisló un goce no simbolizable, indecible, que tiene afinidades con el infinito".

Entonces pienso que precipitarse a retirar lo femenino del goce como tal, bajo la presión de la crítica del lenguaje inclusivo, sería una precipitación para eludirnos de un mayor esfuerzo por transmitir lo indecible en juego. Freud advertía que se comienza por ceder en las palabras y se termina por ceder en los hechos. Resta hacer letra de lo indecible de la página en blanco de lo femenino.

Para terminar, por ahora, dejo aquí algo que una vez más la literatura puede enseñar al psicoa-

nálisis, del libro *Agua Viva* de Clarice Lispector: “Entonces escribir es la manera de quien usa la palabra como cebo: la palabra que pesca lo que no es palabra. Cuando esa no palabra –la entrelínea– muerde el cebo, algo se ha escrito. Cuando se ha pescado la entrelínea, se puede con alivio tirar la palabra. Pero ahí termina la analogía: la no-palabra, al morder el cebo, lo ha incorporado. Lo que salva entonces es escribir distraídamente”.

Considero que ese *distraídamente* tiene relación con lo que dice Bassols en el ya citado libro, refiriéndose a una experiencia del pase clínico, como un “esperar el acontecimiento imprevisto”, un estar atento al momento en el cual algo cesa de no escribirse en la contingencia no programada, para que algo de lo real imposible de escribir pueda aprehenderse.

BIBLIOGRAFÍA

- Bassols, M., *Lo femenino, entre centro y ausencia*, Grama, Buenos Aires, 2017.
- Brousse, M.-H., *Lo femenino*, Tres Haches, Buenos Aires, 2020.
- Dinesen, Izak, “La página en blanco”, *Cuentos reunidos*, *Epublibre*.
- Camargo, de la L-F, “*O não-todo é infamiliar*”, inédito.
- Lacan, J., “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, *Escritos* 1, Siglo XXI, Buenos Aires, 1985.
- Lacan, J., clase del 4 de abril de 1967, Seminario 14, “La lógica del fantasma”, inédito.
- Lispector, C., *Agua viva*, Siruela, Madrid, 2008.
- Mahjoub, L, “Mujer entre mujeres”, *Virtualia* #26, 2013 [en línea]. Disponible en <http://www.revistavirtualia.com/articulos/253/debates/mujer-entre-mujeres>
- Miller, J-A., *El ser y el Uno*, inédito.
- Siriot, M., “El goce femenino, una orientación a lo real”, *Blog AMP*, 24 de junio de 2021 [en línea]. Disponible en <http://uqbarwapol.com/o-gozo-feminino-uma-orientacao-em-direcao-ao-real-mathieu-siriot-paris>

HEGEMONÍAS, MINORÍAS Y REVERSOS

Butler y la hegemonía heteronormativa

Christian Ríos

La hegemonía heterosexual

En el campo de los feminismos, el término “hegemonía” fue aplicado con relación a la normativa heterosexual y puesto en juego en términos del ejercicio de un poder normalizador articulado al modelo patriarcal.

La supremacía heteronormativa remite a la heterosexualidad como norma universal, a través de la cual se ha establecido históricamente la medida de normalidad de los sujetos en el ámbito social.

Si bien el pensamiento de Butler se encuentra dentro de esta línea, la autora considera que sería un error sostener que está en contra de la heterosexualidad; [1] su crítica no apuntará a las prácticas heterosexuales, sino a la normativa heterosexual en su carácter hegemónico que opera a favor del rechazo de otras posiciones e incluso de su patologización.

En este sentido, no acuerda con las teóricas que sostienen un modelo de desarrollo en el cual se dé primero un amor homosexual y, que vía su represión, busque como destino la heterosexualidad. Si bien no rechaza completamente la edipización –como triangularidad y una de las condiciones del deseo–, su posición apuntará a desarticular la tesis de una heterosexualidad primigenia o universalizada.

Con respecto a la diferencia sexual, sostiene que esta problemática subyace en todos los debates sobre el género y la sexualidad, ya que plantea la dificultad de determinar dónde empieza y termina lo biológico, lo psíquico, lo discursivo y lo social.

Para la filósofa, la diferencia sexual no viene totalmente dada ni está totalmente construida; la entiende en sentido parcial, donde ambas dimensiones se encontrarían en juego. La diferencia funciona como una escisión, en tanto la feminidad como la masculinidad son términos que se tornan borrosos al momento de delimitarlos.

> ... la diferencia sexual es el lugar donde se plantea y se replantea la pregunta de la relación entre lo biológico y lo cultural, donde debe y puede plantearse, pero donde, hablando rigurosamente, no se puede contestar. [2]

Por ello se inclina a pensar que el género es la parte social de la diferencia sexual, es decir, el extremo de la sociabilidad de la diferencia sexual, aquello que es negociable y se construye. [3]

Por último, su propuesta apuntará a desbaratar la diferencia en su carácter hetero normativizador para ir más allá del binarismo y aceptar la multiplicidad, en tanto el destino trazado para la feminidad será el de liberarla de la exigencia de cumplir con la norma creada a través de medios falogocéntricos. Se tratará entonces de definir lo femenino en su multiplicidad, más allá del falogocentrismo. [4]

El Unarismo lacaniano

Una de las críticas que Butler le endilga a Lacan es el marco binario y heteronormativo que la autora encuentra en el psicoanálisis. Cabe decir, que la lectura de Butler sobre Lacan se remite a los primeros seminarios sin tener en cuenta los movimientos que encontramos a lo largo de su enseñanza. Agreguemos que Butler mantiene cierta discusión con el psicoanálisis, pero mediada por la lectura de otros autores como, por ejemplo, Žižek.

En este sentido, la discusión entre Butler y Žižek se torna un debate estrictamente político y filosófico donde Butler descuida una dimensión central del psicoanálisis, aquella que tiene que ver con su práctica.

Uno de los puntos centrales de este debate se sitúa en lo real y en la ley del padre. Butler considera lo edípico como el dominio de la ley del padre, aquel que otorga la identidad sexual, e interpreta que esta ley reviste un carácter real.

La autora rechaza lo real por considerar que esta dimensión se plantea como preideológica y prediscursiva, siendo este estatuto, otorgado a lo real, un obstáculo al momento de la acción política.

Lo real resulta así imposible de ideologizar y, en consecuencia, al ubicar la ley del padre en la misma dimensión, esta no podría modificarse y, por ende, la asignación sexual tampoco.

Por ello se tratará de golpear en la roca de base, es decir, en la ley del padre, que responde al poder patriarcal, y avanzar así hacia deshacer las diferencias tal cual esta ley las impone.

En este punto, Laurent [5] recuerda que Lacan reformula la metáfora paterna a la altura del *Seminario 20*, como en su escrito “El *atolondradicho*”. Allí sitúa un punto donde la función Fi no

opera $-\exists x\ \overline{\Phi x}-$ dando cuenta, por un lado, de que la castración tiene relación con lo real y, por otro, ubicando al complejo de Edipo como una ficción.

Cómo señala Laurent, el Nombre del Padre ya no vendrá a asegurar la consistencia del Otro, más bien se ubicará en la dimensión del semblante como un elemento que permitirá situar dos funciones lógicas. Se trata del padre que permite nombrar la esencia de la sexualidad, es decir, la no relación significante entre los sexos. [6]

Por ello, el padre –en dicha función–, por un lado, limita y, por el otro, favorece el relanzamiento del goce femenino. El Nombre del Padre fija un límite y, a través de él, permitirá la lectura del goce.

Por otra parte, Bassols sostiene que si bien Lacan partió del binarismo del significante (falo-castración) fue para llegar a su axioma *No hay relación sexual*, implicando que "... no hay nada en el ser humano que asegure la existencia de una diferencia entre los sexos para establecer después una relación normativa o no, entre ellos". [7]

En la última enseñanza, la castración la entendemos como el lenguaje, es decir, como la articulación significante, dimensión de puras diferencias. Desde este punto de vista, y siguiendo los planteos de Bassols, la propia lógica del significante es una lógica binaria.

> El binarismo o el dualismo que anida modestamente, siempre de manera silenciosa, en todo discurso se reproduce en cada una de las diferencias que se establezcan entre un elemento y otro del sistema. Añadir un tercer o un cuarto elemento no anula el binarismo fundamental, simplemente lo desplaza a cada una de las relaciones entre los elementos de la serie que consideremos... [8]

La vía que toma Lacan para salir del binarismo del significante es la de situar otra dimensión del goce, aquella que no tiene representación, que se presenta como alteridad radical y que, en primer lugar, nombra como goce femenino y, más adelante, como goce del cuerpo.

Es por ello que al decir de Laurent no hay en ese punto binarismo en Lacan, sino más bien, *Unarismo*, para indicar esta experiencia de goce que se siente, pero que no tiene inscripción en el Otro.

NOTAS

1. Butler, J., *Deshacer el género*, Paidós Studio 167, Barcelona, 2006, p. 282.
2. Ibíd., p. 263.
3. Ibíd., p. 264.
4. Ibíd., p. 278.

5. Miller, J.-A., *Piezas Sueltas*, Paidós, Buenos Aires, 2013, pp. 339-409.
6. Ibíd., pp. 402-403.
7. Bassols, M., *La diferencia de los sexos no existe en el inconsciente*, Grama, Buenos Aires, 2021, p. 25.
8. Ibíd., p. 28.

HEGEMONÍAS, MINORÍAS Y REVERSOS

La lógica fálica y sus alcances

Cecilia Rubinetti

El malestar en la cultura se nos presenta a diario de la mano de un padecimiento singular que nos confronta cada vez a desafío de encontrar las herramientas para alojar y poner en forma un síntoma. El aporte del psicoanálisis al malestar actual es indisociable de su práctica. Es desde lo que la clínica nos enseña que podemos tener algo para decir, un decir que apunte a sintomatizar, a circunscribir y leer un síntoma.

Nuestro aparato de lectura se amplifica con la redefinición que Lacan hace del síntoma a partir del nudo. Definir al síntoma en tanto anudante, en su función de mantener unidos tres registros independientes y heterogéneos, brinda una clave de lectura necesaria para abordar la clínica actual.

Cambiamos de registro con esta conceptualización del síntoma. El síntoma ya no es sinónimo del retorno de lo reprimido y su desciframiento. El síntoma desde esta perspectiva deja incluso de ser “lo que no anda”, ya que en “lo que no anda” la clave de lectura la aportará siempre el discurso del amo imperante.

Empezamos a extraer las consecuencias de entender al síntoma como arreglo, como modo de arreglárselas con el “no hay” fundamental de la relación sexual. En el lugar mismo de la relación sexual que no hay para el ser hablante, lo que hay es un goce disruptivo, introducido por la percusión incesante de *lalangue*. La entrada del significante introduce un goce mortífero, disarmónico y sin tope. Ese goce siempre en exceso, que se articula en la relación entre el significante y el cuerpo, ocupa a Lacan desde sus primerísimas elaboraciones. Ya desde su relectura del Edipo freudiano introduce las coordenadas para pensar la eficacia de la operatoria paterna como posibilidad de producir un modo de regulación de ese goce siempre en más. Su redefinición del síntoma como anudamiento nos permite releer los alcances de la solución que se conquista vía la inscripción de la castración.

Releer la metáfora paterna

Para poder situar las consecuencias y alcances de la solución paterna es necesario formular el problema sobre el cual incide, cómo opera y cuáles son los límites de esa operatoria. Esta

perspectiva requiere distinguir dentro del inmenso terreno de lo fálico tres conceptos fundamentales en su especificidad: el goce fálico, el sentido fálico y la significación fálica.

Quiero partir situando un problema clínico que recorre toda la enseñanza de Lacan para releer desde ahí la incidencia de la metáfora paterna. Sitúo ese problema en la fuga del sentido, problema que ocupará a Lacan desde sus primeros Seminarios. El problema del sentido, su proliferación infinita y su articulación a un goce que en sí mismo carece de tope. Es la otra cara de la no relación sexual. En su lugar hay un goce parasitario articulado al funcionamiento mismo del significante en el ser hablante.

Desde esta perspectiva podemos releer la eficacia de la metáfora paterna. Es sobre la infinitud de un sentido que siempre será fálico que tenemos que pensar la eficacia de esta operación. La operatoria paterna, despegada por Lacan de las encarnaduras del padre de la realidad, viene a introducir una detención en esa infinitud bajo la forma de fijar una significación. Será entonces la significación fálica la primera forma que Lacan le da a la posibilidad de detener la fuga incesante de sentido.

Conocemos su funcionamiento. Partimos del simbolismo materno conceptualizado por Lacan bajo la rúbrica del deseo de la madre. Las características de este simbolismo enseñan sobre el estatuto estructural del significante. Se trata de una X sin posibilidad de significarse pero que crea siempre un campo de significancia. Introduce al sentido, aunque quede en un estado de enigma radical, aunque se sitúe entre el sentido y el sinsentido. El significante crea, en su imposibilidad de significarse a sí mismo, un sinsentido que ya forma parte del sentido. Implica una interrogación que siempre va a ser apelación al sentido. La operatoria paterna, que Lacan despliega en tres tiempos, consiste primero en introducir un valor fálico imaginario a esa X. La introducción de ese valor da lugar a la metonimia del sentido fálico y su deslizamiento incesante sin contar más que con la solución precaria de identificarse imaginariamente a ese objeto. Es en el segundo tiempo lógico que el falo pasa a poder inscribirse como operador simbólico a partir de la privación materna y la articulación de la ley al menos fi. En un tercer tiempo, la castración se inscribe del lado del sujeto. Lacan va situando la lógica de estos tres tiempos, sus avatares, detenimientos y posibles fallas. Y piensa a esta altura que un análisis debería llevar a la máxima efectividad a nivel de la asunción de la castración.

El resultado de esta operatoria será introducir un efecto de significación. La inscripción de la castración consiste en conseguir situar al falo como referente bajo la forma de una significación. Sentido fálico y significación fálica quedan en esta operación claramente diferenciados. El falo como significación, su función de referente, queda localizada por Lacan como el modo de solución a la fuga del sentido que está pensando en esa instancia. El abrochamiento a un referente fálico introduce, a nivel del lenguaje, efectos de referencia en lugar de una errancia permanente a nivel del sentido y su inyección de goce. Es una ssolución que se conquista vía

la inscripción de la castración en el inconsciente. Resulta fundamental situar el valor del efecto de detenimiento posible que se consigue en una estructura que en sí misma carece de posibilidad de cierre.

A partir de precisar esta operación, podemos empezar a pensar sus alcances y por qué el efecto de significación fálica no basta para resolver la errancia del sentido. Lacan encontró que la detención que se obtiene vía la introducción de un efecto de castración es momentánea y no constituye un verdadero cierre. La significación fálica no puede producir ahí un cierre consistente, sino que vuelve a llamar al sentido en su metonimia.

Redefinición del síntoma

El problema situado a nivel del sentido fálico y su fuga infinita encuentra en las conceptualizaciones del síntoma de la última enseñanza de Lacan nuevas herramientas de abordaje.

Tres precisiones centrales de “La tercera” balizan, para mí, el camino de esta nueva perspectiva. La definición del síntoma en tanto viene de lo real [1] va a correr definitivamente al síntoma de las formaciones del inconsciente. Ya no es una formación sustitutiva, no puede deducirse del efecto de represión dependiente de la operatoria de paterna. Ya no se circunscribe únicamente a la articulación entre lo simbólico y lo real. A partir del nudo, Lacan va a poder afirmar que el síntoma no se reduce al goce fálico.[2] Esta es la segunda precisión fundamental para el tema que nos ocupa. La perspectiva que localizaba al síntoma entre lo real y lo simbólico tiene los límites que ya situamos anteriormente para conseguir un modo de cierre consistente. El goce que Lacan localiza en la intersección entre lo real y lo simbólico formará parte del síntoma pero sin reducirse solo a eso.

En la intersección entre imaginario y real, Lacan va a situar un Otro goce, con su dimensión de no-todo, que está totalmente por fuera de lo simbólico. Es un goce otro en su dimensión más radical, totalmente exiliado de lo simbólico y el sentido, pero articulado al síntoma. A partir de localizar este goce otro como parte del síntoma, Lacan va a explorar la posibilidad de hacer operativa una modalidad de límite de otro orden, más real. Es una apuesta que apunta a ganar terreno que separe al síntoma del goce fálico.[3] El goce fálico deviene anómalo para el sostenimiento del cuerpo,[4] se alimenta infinitamente de sentido como un pececito voraz. Dentro del terreno de lo simbólico-real, esta anomalía encuentra el tope en la interdicción paterna y sus alcances. La solución paterna, a partir de la inscripción de la castración, no llega a negativizar completamente ese goce en exceso, sino que lo desplaza, lo reprime y retorna, con su articulación intrínseca al sentido, sin conseguir por esta vía un cierre consistente.

Lógicas del todo y el no-todo

En la articulación entre simbólico y real, estamos dentro de la lógica fálica. La lógica fálica precisa de la castración como operador ya que su empuje conduce siempre al horizonte de realización de la pulsión de muerte. Ese valor fálico podemos leerlo a nivel de las fórmulas de la sexuación donde se esclarece su constitución sobre la base de una excepción en un todo, a partir del "al menos uno que no" que posibilita el universal, el "para todos". Desde esta perspectiva podemos pescar muy bien cómo la castración se vuelve el sostén mismo del todo fálico. Desde ahí, y sin desconocer los alcances inmensos de la solución paterna, podemos situar con precisión sus límites.

Precisar sus límites conduce a Lacan a su indagación del no-todo. Podemos tratar de seguirlo en esa orientación, entendiéndola como un modo de buscar una solución que no es la patriarcal, que no es la de la lógica del todo y la excepción y su matriz segregativa. Que el no-todo forme parte del síntoma y pueda funcionar como límite más real al goce fálico es una apuesta fundamental que orienta la clínica, pero que también orienta una posible intervención propia del psicoanálisis en los debates actuales y sus grietas. Servirse de la lógica del no-todo puede implicar una novedad que el psicoanálisis puede aportar. El no-todo pertenece a otra lógica, es absolutamente ajeno al "nosotros o ellos" que estalla cada vez en el corazón mismo de los movimientos contemporáneos por más inclusivos que pretendan ser. Abordar el síntoma desde esta perspectiva permite orientar la intervención desde una lógica propia del psicoanálisis.

NOTAS

1. Lacan, J., "La tercera", *Lacaniana* 18, Grama, Buenos Aires, 2015, p. 15.
2. Ibíd., p. 23.
3. Ibíd., p. 23.
4. Ibíd., p. 20.

DOSSIER 20 ANIVERSARIO- VIRTUALIA #40

Virus, pandemia y algo más

Luis Tudanca

La naturaleza y lo fuera de la naturaleza

Jacques Lacan aseveraba que: "... la naturaleza se caracteriza por no ser una, por eso se la aborda mediante un procedimiento lógico".[1] Si es necesario recordar esto es porque se nos olvida que la naturaleza tiene sus leyes, sus reglas, su lógica. Cualquier abordaje de la misma descarta la posibilidad de pensarla desde el punto de vista de un desorden, la naturaleza no es inescrutable.

El psicoanálisis recupera mucho de la lógica pero deja caer la naturaleza. El *parlêtre* se afirma fuera de la naturaleza. ¿Dónde observamos con claridad eso? En el terreno de la sexualidad: "... el llamado hombre se distingue de lo que parece la ley de la naturaleza, en la medida en que en el hombre no hay relación naturalmente sexual..." [2] Pero dicho esto, Lacan inmediatamente agrega: "... pero cuidado con decir que el sexo no es nada natural..." [3] Es que decir eso supone que habría conductas sexuales "naturales" y otras desviadas, antinaturales.

El problema entonces es caer en esa dicotomía, en esa dialéctica: lo natural-lo antinatural. Si decís que hay algo antinatural es porque partís de la base de que hay algo natural y viceversa. Se nota el sesgo segregativo de esa concepción que, con Lacan, deberíamos ubicarla como la "mala manera" de leer. La "buena manera" es la que "no se priva de usar(lo) lógicamente" al *sinthome*.[4] Pero ya estamos en el terreno de las respuestas individuales, singulares, en el "uno por uno". En cambio, cada vez que hagamos referencia al término naturaleza hablaremos de un todo del cual se discute aún hoy cuán abarcador sería.

Intentaré leer la pandemia actual teniendo en cuenta la lógica... lacaniana y por fuera de cualquier razonamiento que se sospeche dicotómico. Eso permitiría una "buena manera" de abordar el tema que nos aproximaría a captar algunas consecuencias.

Lo real sin ley...

Jacques-Alain Miller subraya la importancia que adquiere en la última enseñanza de Lacan lo que dio en llamar lo real sin ley.[5] Si nos sostenemos un poco en esa idea podemos distinguir, como hace Miquel Bassols, entre el coronavirus y la pandemia. Él lo dice así: "El coronavirus es un real que sigue una ley que la ciencia está intentando descifrar lo más rápido posible para obtener antivirales y vacunas eficientes".[6] Además, agrega: "... la epidemia nos plantea un real sin ley, un real inherente al sujeto que vive en el lenguaje".[7] Este último real es el que Lacan aseguró "que está definido por ser incoherente..." [8]

Retomando el escrito de Bassols, diré que el real de la ciencia es dócil, amable a la ley, a la escritura posible y su traducción en una fórmula matemática. Pero el real inherente al psicoanálisis, el real inherente a un sujeto, es un real sin ley y este atañe a la pandemia como propagación social del virus. De allí que debamos esperar incoherencia, ya que siempre en algún aspecto ese real sin ley se vuelve imposible de prever, de dominar.

Pero además Lacan afirma que ese real sin ley es impropio. ¿Qué nos quiere decir con eso? "Impropio" proviene del latín *improprius* que significa ajeno, extraño. Decimos de alguien que tuvo una actitud impropia cuando la misma no estuvo a la altura de las circunstancias.

Vemos ya, desde el psicoanálisis, la debilidad de semejante definición. ¿Quién juzga que algo es impropio? Lo impropio para alguien puede ser lo más propio de otro o de uno mismo. Pero además: ¿impropio de qué? Impropio *para ser realizado*, dice Lacan. ¿Qué sería realizarlo? Darle un sentido. Lacan habla de "*to realize*", realizar, llevar a la realidad efectiva. Pero esa realidad efectiva es nuestro mundo imaginario, lleno de sentido. Y Lacan sigue pensando que lo real y el sentido se excluyen.

Lo real como impropio para ser realizado sería lo contrario de lo simbólico del lenguaje que realiza, dentro de su alcance, y produce sentidos y sentidos y ficciones. Jacques-Alain Miller afirma que "... lo real no es un orden, sino más bien un caos, ya que está hecho de elementos dispersos, desparejos".[9]

Finalmente: no hay que precipitarse en pensar que lo contrario de lo impropio es lo propio. Lo impropio es lo impersonal de cada "*personne*". Si el deseo del analista es un deseo impuro está sostenido en lo impropio, en su impropio singular. Allí donde Heidegger proclama la autenticidad, el psicoanálisis encuentra en lo inauténtico un real que atraviesa todo el tiempo el semblante de lo auténtico.

Conclusión: lo impropio es lo más propio de cada quién. ¿Se podrá darle un uso como resultado de un análisis?

...y la pandemia

Hoy estamos en las consecuencias de la pandemia, en qué hacer con eso, uno por uno. Eso nos lleva a las distintas respuestas de los *parlêtres* antes el virus, la modalidad de cada quién en cómo habitar su casa, la forma en que tratamos los cuerpos y sus goces, la manera en que el aislamiento es tolerado o no. Se verifican respuestas muy diferentes y singulares.

Los esfuerzos de las distintas variantes del discurso del amo (más o menos cuarentena, mayores o menores controles) apuntan a regular ese real sin ley, poner orden en el desorden de las singularidades incoherentes, de los cuerpos impropios. Es fácil aventurar un fracaso en cualquier orientación que se fije. Es que hay que aceptar el desarreglo estructural en el que estaremos no sabemos cuánto tiempo más.

En el mientras tanto, no hay perspectiva común ni se vislumbra alguna salida mejor que otra. Quizás:

> ... será necesario [...] uno por uno, contribuir a elucidar cómo deben ser elaboradas las prácticas de restricción colectiva a las que consentimos, para que sean vivibles [...] testimoniando las buenas maneras de responder a ello.[10]

Cuerpos hablantes

La multiplicidad de sentidos que ha generado la pandemia, vehiculizados a través de cantidad de explicaciones de todo tipo efectuadas por diferentes disciplinas, taponan lo que he intentado circunscribir como un real sin ley, el real propio del psicoanálisis.

En cada época, cada vez que se intenta dar cuenta de un acontecimiento social a través de una proliferación de sentidos debemos sospechar que el trasfondo a partir del cual se organiza esa respuesta es un agujero real. Ninguna ideología ni política circunstancial evita, en la sociedad contemporánea, lo que Miller llamó “burbujas de certeza”.[11]

La pandemia ha generado distintas burbujas de certeza que “corresponden a (un) repliegue sobre un significante amo cualquiera al que el sujeto se aferra”.[12] Y este proceso ocurre porque “el estatuto fundamental de la subjetividad en nuestra época es la angustia”.[13] Pero ¿de qué angustia se trata? De aquella que Lacan define como “... el sentimiento que surge de esa sospecha que nos asalta de que nos reducimos a nuestro cuerpo”.[14] Esa es la angustia de la pandemia en la época del Otro que no existe.

¿Pero dónde está la dificultad principal, la más primaria, en el aislamiento? ¿De qué nos aislamos? ¿Solamente del virus? Nos aislamos de los lazos sociales en cuerpo y hay allí también

una clave: se interrumpe, se nos corta la idea de que estamos en un mundo, la idea de que "los cuerpos imaginen el universo".[15]

Eso es el cuerpo hablante, un "fuera de la naturaleza" que se imagina que el universo es solamente la imagen de su cuerpo inflado, que posee un imaginario hecho de imagen corporal. Y Lacan piensa que si nos caemos de eso, si por algún motivo esa disposición queda cuestionada, ocurre que

> ... el mundo —por más que la unidad de nuestro cuerpo nos obligue a pensarlo como universo— no es mundo, por cierto, sino in-mundo.[16]

El mundo de la pandemia es in-mundo. Podemos llamar a eso malestar en el in-mundo, otra manera de hablar del malestar en la civilización. Si se nos descompone la imagen corporal, si algo sacude lo imaginario corporal, aparece el cuerpo mismo como in-mundo. Si hay algo de afuera, exterior —como en este caso la pandemia—, que nos da miedo es porque ese exterior haría surgir el cuerpo que no es solamente imagen, el cuerpo-carne, el cuerpo real.

Lo diré así: la pandemia nos hace a cada uno un Joyce en potencia. De allí las distintas respuestas subjetivas a la misma. Pero algo las une: cómo rehacer el mundo vivible de cada quién que es una manera de decir cómo rehacer el cuerpo como tal.

La práctica analítica en pandemia: la ausencia del abrazo

M.-H. Brousse se pregunta: "¿Cómo abordar la soledad que el confinamiento realiza mediante la noción de cuerpo hablante y ya no por la de sujeto al lenguaje".[17] Eso implica subrayar una diferencia entre la noción de cuerpo hablante y la de sujeto:

> No se opone, pero a cada uno, un campo diferente. Quizás incluso conviene distinguirlo del término *parlêtre* que evoca todavía la falta en ser más que la carne, la repetición más que el acontecimiento de cuerpo.[18]

Además, nos dice que lo real se desarrima de la imagen. Desarrimar es apartar una cosa a la que está arrimada. Es obvio que podemos referir el desarrimar a los cuerpos, pero aquí se trata de que lo imaginario se desarrima de lo real... y de lo simbólico. En términos de la última enseñanza: desanudamientos posibles.

La autora concluye: "La soledad que experimentamos, por limitada que sea, devela la importancia de nuestros abrazos". Y se permite jugar con los términos *abrasamiento* (quemar y convertir en brasa) y el *abrazo* que falta. En la pandemia.

El término abrazo resume así las dificultades inherentes a la práctica analítica hoy. Hay los significantes de la asociación libre como siempre y, sin duda, el corte interpretativo. No hay mucho de qué preocuparse si limitamos la cuestión a esa perspectiva.

Noto la dificultad en otro aspecto de la cuestión. Llamarlo abrazo implica subrayar, como M.-H. Brousse insiste, una ética del cuerpo hablante. Abrazar es arrimarse. Difícil hacerlo por teléfono o por imágenes.

El abrazo, en la variante que emerja, siempre relativo a una contingencia singular, anuda.

En ese punto, ya no importan las palabras...

NOTAS

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El* sinthome, Paidós, Bs. As., 2006, p. 12.
2. Ibíd., p. 13.
3. Ibíd.
4. Ibíd., p. 15.
5. Miller, J.-A., clase 3, "El uno solo", inédito.
6. Bassols, M., "Indeterminación y certeza", *Crónicas* N° 21, Boletín Grama Ediciones.
7. Ibíd.
8. Lacan, J., clase del 8 de marzo de 1977, «*L´insu que sait de l´une-bevue s´aile à mourre*», inédito.
9. Miller, J.-A., *Sutilezas analíticas*, Paidós, Bs. As., 2011, p. 141.
10. Laurent, E., "El Otro que no existe y sus comités científicos", *Lacan cotidiano* N° 874, 19 de marzo de 2020. Disponible en <http://www.eol.org.ar/biblioteca/lacancotidiano/LC-cero-874.pdf >
11. Miller, J.-A., "Intuiciones milanesas II", "Sobrevolando Lacan Cotidiano". Disponible en < elpsicoanálisis.elp.es >
12. Laurent, E., *El reverso de la biopolítica*, Grama, Bs. As., 2016, p. 246.
13. Ibíd., p. 253.
14. Lacan, J., "La tercera", *Lacaniana* N° 18, Grama, Bs. As., 2015, p. 27.
15. Ibíd.
16. Ibíd.
17. Brousse, M.-H., "Soledad de los cuerpos", *Lacan Cotidiano* N° 883 [en línea]. Disponible en http://www.eol.org.ar/biblioteca/lacancotidiano/LC-cero-883.pdf
18. Ibíd.

MISCELÁNEAS

Patología de la esperanza y el odio de sí

Ricardo Seldes

lasciate ogni speranza
Dante Alighieri

laisse-spère-ogne
Jacques Lacan

1. La voluntad de los débiles

Lacan trató las pasiones del alma en las preguntas kantianas que le formulara Miller en «Televisión». Sus referencias fueron Santo Tomás, Platón, Aristóteles, Dante y Spinoza. Al interrogarlo sobre la cuestión «¿Qué me está permitido esperar?», Lacan lanzó una frase sorprendente y enigmática al mismo tiempo: «... espere lo que le plazca. Sepa solamente que vi varias veces a la esperanza, lo que llaman los mañanas que cantan, llevar a gentes que apreciaba tanto como lo aprecio a usted, al suicidio muy simplemente». Lo definirá como el único acto que puede tener éxito sin fracaso: «Si nadie sabe nada de ello es porque procede del prejuicio de no saber nada».[1] Podemos inferir que se refiere a no-querer-saber o, más directamente, al rechazo del inconsciente, válidos ambos. Lacan dirá: «Todavía Montherlant, en quien sin Claude ni siquiera pensaría», habla de Montherlant y su suicidio gracias a la mención que hiciera Lévi-Strauss al asumir en su reemplazo el asiento 29 de los inmortales de la Academia Francesa.

Si la ética psicoanalítica es la del Bien decir, Montherlant se dedicó a la ética del soltero, la que se burla de la no relación con el Otro. Lévi-Strauss logró en su discurso «cosquillear a la verdad», agrega Lacan, al usar sus formas de transformación estructural para captar la lógica imposible de Montherlant, quien vivía con una pastilla de cianuro colgada de su cuello por temor a ser apresado por la Gestapo de la ocupación. En su libro *Las Olímpicas* se refirió a la esperanza como «la voluntad de los débiles» mientras decía: «En las manos de la vida amenazada podemos encontrar un cuerno de la abundancia. Mirar, amar, poseer siempre como si fuese la última vez».

2. Ni esperanza ni temor

Sin embargo no fue él quien habló de «los mañanas que cantan». No se trata de una expresión muy común, ni siquiera muy antigua. Es parte de la poética de Paul Vaillant-Couturier, escritor y periodista pacifista, uno de los fundadores del Partido comunista francés quien afirmó que el comunismo era la juventud del mundo, y la llamó así en los inicios del siglo XX, «los mañanas que cantan». Unos años más tarde apareció con ese título una autobiografía de Gabriel Péri, exdiputado comunista fusilado por los nazis en 1941. La mencionó en su carta de adiós, escrita en la víspera de su ejecución. No nos detendremos en el derrumbe de la esperanza del partido comunista y analizaremos otras referencias de Lacan.

Una de ellas es que, a partir de la pregunta kantiana, Lacan parece no hacer diferencia entre el término *espoir* (espera) y *espérance* (esperanza). En las traducciones parecen ser usadas en forma indistinta. Recordemos su ya legendario «hablo sin la menor esperanza de hacerme oír especialmente» en el momento de la disolución de la Escuela. No podemos dejar de evocar la contratapa de *Otros escritos* donde se dice que no-para-leer es la definición lacaniana del escrito, *Lasciate ogni speranza* es un desafío propuesto para tentar al deseo.

¿Quién habla allí? La claridad no se desvanece cuando en la conferencia brindada en la Universidad de Roma, el 15 de diciembre de 1967 afirmará: «Ser sin esperanza, es también ser sin temor». Recuerda sus diferencias con los analistas de IPA y la supuesta seguridad que les da el didáctico para no confortarse con el borde que Lacan atribuye a los riesgos del acto psicoanalítico. Probablemente haya tomado la referencia atribuida a Cicerón quien fue forzado al exilio y despojado de sus bienes. Al ser rehabilitado dirigió su palabra a los senadores que lo defendieron a pesar del riesgo que corrían *Nec spe nec metu* (*Ni esperanza ni temor*), en donde ambos tienen la dimensión de una coacción de la que el acto siente asco.

3. El suicidio como patología de la esperanza

En «Conversación sobre el coraje», J.-A. Miller recuerda el hallazgo de Ricardo Nepomiachi al definir la posición del analista como la de tener agallas. La ubicación conceptual del coraje está primeramente en lo sexual, luego en el saber. Nuevamente Kant, en su «atrévete a pensar por ti mismo» que vincula el saber, el pensamiento y el coraje. Ir en contra de la represión supone coraje y este implica el franqueamiento de la barrera del horror a la femineidad, horror que comparten tanto hombres como mujeres. El miedo al padre no es más que una cobertura del horror fundamental. El temor a Dios, por ejemplo. O la desesperanza de la que habla Kierkegaard en su tratado cristiano para situarla tanto como una enfermedad mortal como un pecado.

Lacan en «La Tercera» ironizará sobre las virtudes teologales y las hará pasar por la trituradora de los equívocos que permite la misma *lalengua*: la fe será la feria (la *foi*/la *foire*), la caridad será lo *archipifiado* (la *carité*/*l'archiraté*) y la esperanza, *deja-espadre-espera-toda* o *perdes-peroña* (*l'espérance*/*laisse-spère-ogne*). Lacan dirá que no son malos síntomas, ya que permiten sostener la neurosis universal, que las cosas no vayan tan mal, solo que todos estamos sometidos al principio de realidad o sea al fantasma.[2] Nada más y nada menos que lo que da de comer al síntoma. Y Lacan hará una confesión: el deslizamiento de la fe, la esperanza y la caridad hacia la feria es uno de sus propios sueños los que, al revés de los de Freud, están inspirados en el deseo de despertar y no en el de dormir.

¿Hacia qué pasión conduce la esperanza si no es equivocada, desplazada, despojada de sus sentidos? Hacia su propia patología que, según Lacan, es el suicidio y su pasión, el odio de sí.

4. El factor letal

Considerar una clínica psicoanalítica del suicidio se ha homologado, por muy buenas razones, con la del pasaje al acto, aunque no coincidan completamente. Sería más pertinente ubicar al suicidio con respecto al acto, el que marca un antes y después definitivo. Los suicidios exitosos, actos que llegan a lo real, tienen tantos matices como sujetos que los realizan. Preferimos no hacer calificaciones por lo bueno o lo malo, lo aliviante o lo perjudicial, ni tomar el *primum vivere* como un principio que no admite reparos cuando existen suicidios que tienen que ver con la dignidad y la vergüenza de seguir viviendo. Recordemos el caso del chef Vatel, inventor de la crema chantilly, un maestro de ceremonias innovador en el arte de agasajar, que en nombre del honor tomó la decisión implacable de darse la estocada porque creyó que no lograría su misión en la causa del Príncipe de Condé para obtener el perdón de Luis XIV.

La vergüenza cambia el sentido de la vida porque cambia el sentido de la muerte. Subrayemos el «factor letal» que Lacan discierne en *Los cuatro conceptos...* cuando trabaja la alienación forzada: la bolsa o la vida, la libertad o la muerte.[3] Para Lacan, cuando un sujeto está muerto se convierte para otro en un signo eterno, «los suicidas más que el resto», porque según él, el suicidio posee una belleza horrenda, que lleva a los hombres a condenarlo de forma terrible, y también, una belleza contagiosa que da lugar a «epidemias de suicidio de los más reales en la experiencia».[4]

5. Odionamoramiento

En la práctica de la urgencia nos toca responder a demandas que conciernen a ideas, amena-

zas, intentos fallidos, así como a consultas de familiares o amigos por actos suicidas de alguien cercano. Nos abstenemos de decir «un ser querido», dado que la dimensión estructural en juego en estas situaciones, dicho sin eufemismos, es el odio y más precisamente el *odio de sí*. Al hablar de la agresividad J.-A. Miller ha planteado que el mayor goce de los sujetos no es el de la fusión amorosa con el otro, sino más bien, el de liquidarlo, matarlo.[5] Freud ha planteado que el odio es anterior al amor y está ligado a las sensaciones de displacer que son rechazadas como extrañas: el yo propio segrega un componente que arroja al mundo exterior y siente como hostil. Sentimos la repulsión del objeto y lo odiamos. Es un mal. El mal es un objeto real que se presenta en la relación imaginaria con el otro. Lacan utiliza la noción de *kakon* de Von Monakow y Mourgue para conceptualizar el mal interior, eso dañino, expulsado del propio ser, que el sujeto quiere golpear en el otro. El *kakon* es el ser del sujeto identificado al objeto *a* como plus-de-gozar.

Lacan se acercó al objeto malo de Melanie Klein al señalar que la *imago* materna es la que se encuentra en el origen de la relación con la tendencia a la muerte (o demanda de muerte). Miller ha comentado del escrito de Lacan *Los complejos familiares en la formación del individuo*, que nos encontramos ante un fantasma mortífero, un llamado a la muerte, incluso al suicidio, que está fundado en una clínica de la *imago* materna. La madre gobierna la pérdida primitiva, vía el destete y esta *imago* materna es llamada otra vez en el sujeto, con variable intensidad, cada vez que tiene lugar una pérdida de goce.

La ambivalencia freudiana será rebautizada por Lacan como *odionamoramiento*, en donde el odio surge primero como lo indeseable en la demanda de amor absoluta, la de la presencia, previa a toda demanda de necesidad que devendrá secundaria. Lacan sigue a Melanie Klein cuando considera que Freud, al describir la melancolía, ubica la relación con el goce que el sujeto no reconoce. De allí que la posición depresiva originaria sea más verdadera que la identificación al padre-amor.

6. El odio de sí

Será en el seminario de la ética que encontraremos la expresión *odio de sí*,cuando Lacan-se refiere a la conciencia moral en su extrema paradoja, «más exigente cuanto más afinada, tanto más cruel cuanto menos la ofendemos, tanto más puntillosa cuanto es en la intimidad misma de nuestros impulsos y nuestros deseos, que la forzamos a ir a buscarnos por nuestra abstención en los actos». La conclusión es que el superyó deviene más sádico cuanto más se renuncia a la satisfacción. El *odio de sí* es el de aquel que se castiga a sí mismo.[6]

Para Lacan, en el *Seminario 5*, la depresión implica una demanda de muerte que surge de la

misma articulación en el lenguaje, «en el Otro a quien yo demando». Luego, es el Otro que me remite a esa parte de mí mismo que rechazo. El *odio de sí* apunta al ser, a lo que de sí escapa a la palabra, el goce oscuro, desconocido y siempre rechazado. Lacan afirmará que, en algunas personas, existe una tendencia irresistible al suicidio que se hace reconocer en la práctica analítica en las últimas resistencias con las que se enfrentan como sujetos, y que caracterizó por el hecho de haber sido *niños no deseados*. «No aceptan ser lo que son, no quieren saber nada de esa cadena significante en la que solo a disgusto fueron admitidos por su madre».

Es una idea que Lacan mantendrá ya que muchos más tarde en «La Conferencia de Ginebra sobre el síntoma» señalará que conocemos en el análisis la importancia que tuvo para un sujeto, eso que en ese entonces no era nada, la manera en que fue deseado. Hay gente que vive bajo el efecto que durará largo tiempo en sus vidas bajo el hecho de que uno de los padres no lo deseó. «Los padres modelan al sujeto en esa función que llamé simbolismo o sea, no que el niño sea el principio de un símbolo, sino que la manera en que le ha sido instilado un modo de hablar no puede sino llevar la marca del modo bajo el cual lo aceptan los padres, esto admite aventuras y variaciones: un niño no deseado, en nombre de yo no sé qué, que surge de sus primeros balbuceos, puede ser acogido más tarde».

El sujeto parlante se hiere para lastimar al Otro malo que hay en sí, así como no puede lastimar al Otro sin dañarse a sí mismo. El *odio de sí* se dirige, de este modo, al lugar donde falta la palabra que lo autorizaría a simbolizar el agujero en la cadena significante que implica la demanda a ese Otro primordial.

7. Los dioses oscuros

Un texto de Eric Laurent sobre *la vergüenza y el odio de sí* nos advierte sobre diversos casos de suicidio altruista, relacionados directamente con homicidios por amor. Casos de psicosis en donde se debate jurídicamente la estructura psicótica y el valor del pasaje al acto cuando este no precisa repeticiones para producir un cambio subjetivo radical. También el *odio de sí* puede inscribirse en el Otro en atentados suicidas religiosos. Si consideramos que no se trata de la identificación religiosa al padre, sino el rechazo de la parte perdida no reconocible del goce, nos encontramos con la dimensión de los dioses oscuros que exigen un sacrificio, el del objeto *a*, el objeto más precioso que viene a ocupar el lugar del objeto perdido.[7]

Porque amo en ti algo más que tú, el objeto a, yo te mutilo, incluso yo me mutilo; ese objeto *a* que se presenta en el campo del espejismo de la función narcisista del deseo, como el objeto intragable, que queda atorado en la garganta del significante. En ese punto de falta es en donde debe reconocerse el sujeto, más allá de cualquier identificación. Los sujetos que

aparecen aplastados por el ideal, tienen la chance de encontrarse con analistas que intenten aislar el plus de gozar maldito, hasta un punto en el que el goce sea mejor tolerado y, en lo posible, devenga satisfactorio en el sentido del deseo. Aunque en muchas ocasiones se trate de un neo-deseo.

En todos los casos, insistimos con esto, se trata de captar de qué manera el fenómeno de goce separador, es una respuesta del sujeto a una alienación que no le dio otra salida que la del acto. Contamos con el t-acto del analista y las instituciones que se ocupan en saber cómo responder al odio al cuerpo para que, ese pedacito, la libra de carne que se sacrifica en la dialéctica del compromiso con el Otro, no avance en forma imperiosa hacia el sacrificio totalizante.

NOTAS

1. Lacan, J., "Televisión", *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 568.
2. Lacan, J., "La Tercera", *Lacaniana* N° 18, Grama, Buenos Aires, p. 22.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1995, p. 220.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 5, Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 254.
5. Miller, J.-A., "La agresividad en psicoanálisis de Jacques Lacan", en *Agresividad y Pulsión de Muerte*, Fundación freudiana de Medellín, 1991, p. 17.
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 112.
7. Laurent, E., "La vergüenza y el odio de sí", *Freudiana* N° 39, ELP, Barcelona, 2003.

MISCELÁNEAS

Psicoanálisis y virtualidad

Silvia Baudini, Elena Levy Yeyati

...tomen por modelo al cirujano que deja de lado todos sus afectos y aun su compasión humana, y concentra sus fuerzas espirituales en una meta única: realizar una operación lo más acorde posible a las reglas del arte.
Sigmund Freud

Nos proponemos avanzar algunas reflexiones acerca del momento actual y la virtualidad, su incidencia en el discurso analítico. La pandemia ha abierto un campo nuevo, si bien no dejaba de existir antes era tomado como algo excepcional, con cierto "prejuicio" o dificultad para los analistas. No era raro que lleváramos a control casos que eran recibidos por vía virtual con una pregunta, "¿es legítimo?".[1]

Ante el pedido que nos dirige quien quiere hablar con un psicoanalista, y mientras dejamos en suspenso el juicio atributivo sobre la práctica "¿es o no analítica la práctica a distancia?", no anteponemos un "no", un "yo no consiento a esto". Sin estar esclarecidos, hemos recibido muchas demandas. Muchas provenientes de quienes quieren volver a hablar con quien fuera su analista en tiempos de la "vieja normalidad". De algún modo, es como un estar al lado, o del lado, del paciente. Como ante el muro del lenguaje, donde el analista siempre está del lado del paciente, nos ponemos a la par. Estamos concernidos por esta nueva realidad o supercosa [2] llamada "pandemia". ¿Es seguir el análisis por otros medios? Como analistas, ¿desestimaremos la práctica remota por completo?, ¿cómo legitimar esta práctica en tiempos en que la virtualidad es una elección forzada?, ¿es posible otorgarle credenciales dignificantes?, ¿dónde buscar los fundamentos analíticos de las prácticas remotas?

Dar razones siguiendo el *ultimísimo* Lacan

¿De qué legitimidad hablamos en psicoanálisis? En su clase del 8 de mayo de 1978, Lacan dice: "Puede decirse legítimamente que las cosas saben comportarse". ¿Cómo lee J.-A. Miller esta frase? Diferencia legítimo de verídico. "No estamos aquí en lo verdadero, sino que tenemos el derecho [...] es un término que atañe a la sociología".[3] Miller señala también, en este Curso, el interés de Lacan por la sociología, de hecho *trumanos* es un término que va en esa dirección,

“lo humano es por esencia social”.[4]

Ese legítimamente de las cosas que saben comportarse abre al campo de la sorpresa, entendemos la sorpresa como lo que cesa de no escribirse, es decir, la contingencia.

Si el analizante vive en la confusión que introduce lo simbólico, el analista es aquel que, por elevar la dignidad de su acto al corte, quirúrgico, sabría comportarse como las cosas.

¿Qué avanza Lacan aquí con el uso del término legitimidad y referida no al campo de los prejuicios sino al de las cosas? Hay un campo del hacer en juego puesto que Miller lo refiere a los objetos matemáticos y a su manipulación, tal como Lacan lo hacía en su *ultimísima* enseñanza. Diferencia *las cosas que saben comportarse* de los seres humanos, los *trumanos*, que no saben comportarse a causa de la “estructura” simbólica. *Estructura* lo escribe entre comillas, porque es otra estructura la que está elaborando. Se trata de la estructura cósica, que implica la manipulación, y que podemos leer en la introducción de los *Escritos*, cuando Lacan dice “poner de sí” (*mettre du sien*).[5] Este *poner de sí* no es algo intelectual, consideramos que es incluir la presencia del cuerpo en el acto analítico y que, más arriba, ubicamos como acto quirúrgico.

La conexión del poner de sí con el acto quirúrgico es lo que efectúa el gesto del analista, el corte, que hace de la palabra otra cosa que palabra. Pensamos ahora el poner de sí como ofrecido al cuerpo hablante, no a la producción del sujeto de pura lógica. Poner de sí lo pensamos sosteniendo que el analista, por no ser solo palabra, no escamotea su cuerpo en esa co-presencia. Si poner de sí lo entendemos como un “semblante de cuerpo afectado” [6] ¿se podría esto poner en juego en la pantalla?

¿Qué reflexiones podemos extraer que nos orienten para ubicar la práctica del psicoanálisis y la virtualidad? Si no podemos hacer uso de lo visual como gesto, de la manipulación que muestra ¿cómo hacer entrar la dimensión del acto en la virtualidad?

Consideramos que la pantalla se ubica en un plano imaginario y si bien la voz está presente, por la audición —con su resonancia de espectáculo—, imaginario y simbólico están allí fundidos. Podemos decir que se trata de un campo donde predomina lo semántico.

Hay un pasaje en Lacan del inconsciente transferencial, que es un inconsciente de elucubración de saber, estructurado como un lenguaje, al inconsciente real que ubica fuera de sentido, inconsciente de la *Une-bévue*. J.-A. Miller dice que el inconsciente transferencial tiene su punto de partida en un hecho extremadamente tenue, y que en el *ultimísimo* Lacan “se trata de un retorno a la cosa misma”.[7]

La una-equivocación es del orden de lo mínimo. La estructura mínima se opone a lo que es el campo de la elucubración: o la elucubración o las cosas. Y vale poner la una-equivocación

en relación con la contingencia, la sorpresa. El fenómeno anideico de de Clérambault es un elemento, estructura mínima o cosa. Lacan aclara lo que quiere decir anideico: "no conforme a una sucesión de ideas" y agrega que es algo que se presenta como ruptura y como incomprensible.[8] Seguimos aquí con la referencia a la sorpresa, aquella del lapsus, por ejemplo. Pero basta con que se le preste atención, dice Lacan, para salir del inconsciente real.[9] Es decir, que basta con que se conforme a una sucesión de ideas. El inconsciente real no se verifica por el sentido sino por la legitimidad de las cosas que saben comportarse. Las cosas de las que aquí se trata no son los objetos mundanos cualesquiera.

De este modo, la clínica actual da cuenta de esta estructura mínima, muy lejos de la clínica de los desencadenamientos, de la psicosis o neurosis extraordinarias. Al no ser el nombre del padre "la columna vertebral del mundo [...] cuando el padre palidece [...] entramos en el mundo de lo ordinario, de los hechos tenues que hay que interpretar para que encuentren una coloración".[10]

¿Cómo se trasmite lo ordinario, lo tenue de cada quien? En el encuentro y en la conversación con el analista, la palabra toma vida. ¿Qué queremos decir? Que la palabra se desprende de su valor de sentido común para tomar su lugar de cuerpo hablante, es decir, una palabra que se engancha a un cuerpo, que resuena o no en el cuerpo. Citamos el texto de C. Dewambrechies: "El neologismo parece extraordinario, pero el neosemantema que utiliza una palabra ordinaria para darle una acepción singular (delirante) es más frecuente. Pero perfectamente puede no ser escuchado —cosa que ilustra la actualidad, a menudo de manera trágica". Vemos, entonces, el valor que tiene poder captar esa singularidad de la palabra de cada uno, uno por uno. Los dispositivos virtuales con la deformación que introducen —voz, cuerpo, imagen—, por más sofisticados que sean, hacen de las palabras objetos de uso común, "mundanos cualesquiera". Dewambrechies agrega "de manera trágica", lo que nos advierte de algunos riesgos a los que estos dispositivos nos enfrentan.

La paradoja de la no relación sexual: orientaciones

Seguimos a J.-A. Miller [11] cuando en una entrevista dice que el diván encarna la paradoja que implica llevar el propio cuerpo a la sesión, y al mismo tiempo, despojarlo de su motricidad, de su capacidad de actuar, de su estatura erecta, su visibilidad. La co-presencia de los cuerpos en sesión encarna una paradoja fundamental: la de la no relación sexual. La virtualidad haría desaparecer esa lógica. Todos los modos de presencia virtual, incluso los más sofisticados, tropiezan con esto.

He ahí un escollo, una dificultad, un obstáculo, y tal vez una locura. La virtualidad tropieza con la desaparición de la paradójica puesta en acto de la no relación sexual que es lo que hace posible que el goce se vaya limpiando del sentido para reducirse a su núcleo *sinthomatico*. No hay relación sexual, hay goce Uno. Una afirmación que se ordena a partir del anudamiento de las tres consistencias. La prueba es la psicosis cuando se desencadena y el Uno se retira, el cuerpo se va a la deriva, en ella la relación sexual amenaza siempre. Pensamos en un caso que se presenta durante la pandemia: alguien cuya certeza pasa por ser escuchado por los medios de comunicación, se resistía a hablar. ¿Cómo recibirlo? Se le indica a un familiar que esté presente, que un cuerpo otro allí haga de soporte. Puede de este modo hacer la llamada y aceptar una siguiente.

Pero tampoco podemos decir que la ausencia de encarnación de la no relación sexual en la virtualidad equivale necesariamente a hacer existir la relación sexual. En la neurosis, el amor vela esta ausencia. La cuestión nos remite a la transferencia.

Transferencia

En estos dispositivos, la relación es más amorosa, hay más lugar para la transferencia positiva, pero no por eso existe la relación sexual. La erotización o la erotomanía transferencial encuentran condiciones favorables porque cuando falta la presencia del analista que corta, cobra, muestra los billetes en el acto, deniega un pedido cualquiera, la transferencia negativa no surge o está más acotada.

Creemos, sin embargo, que se puede hacer un buen uso de esta vicisitud. Ante el riesgo de un *acting* suicida en un paciente psicótico, la analista se ofrece de modo calculado a la transferencia erotómana posibilitando los llamados diarios. Modo audaz de hacer pasar la no relación sexual por el amor (erotómano) que desemboca en una contingencia: un acercamiento diferente con su ex mujer, disipándose la angustia suicida.

Cuerpo e imaginario

¿De qué cuerpo se trata en un trabajo por vías virtuales? El cuerpo imaginario, leído en las distintas épocas de la enseñanza de Lacan, puede servir para avanzar en la vía de las razones.

En el primer Lacan, [12] hay una elucidación de lo imaginario que, a partir de la estructura paranoica del yo y su relación con sus objetos, ofrece referencias para entender los modos en que la virtualidad incide en cierta suspensión de la dialéctica con el otro. La mala conexión a

la red, la coagulación de las imágenes en video llamadas, el aplanamiento de las imágenes o su fragmentación evocan esos "momentos de estancamiento semejantes en extrañeza a la figura de los actores cuando deja de correr la película". Cuando se detiene la acción que subtiende el deseo, los modos de constitución del yo y de sus objetos mundanos, bajo atributos de permanencia, se tornan inquietantes: lo familiar se vuelve extraño. Donde la familiaridad no proviene del otro que nos habla, sino de nuestra relación con el umbral del mundo visible. Es por allí que una discordancia estructural se reaviva.

Podemos situar aquí, una de las claves que dan cuenta del mayor cansancio que experimentamos bajo este modo de trabajo, todo un esfuerzo por hacer existir el cuerpo en la pantalla, que predomina en su carácter de imagen visual. En ese sentido, levantar la voz expresa cierto deseo de dominar la escena, de hacernos (más) presentes. E incluso, ¿no habría allí como una intención de atravesar la pantalla que nos pondría del lado del *acting* o de un curioso pasaje al acto? Todos actores de *La rosa púrpura de El Cairo.*[13]

En cuanto al lado analizante, el goce en este momento de la enseñanza de Lacan es imaginario y la resonancia de la palabra, en los orificios del cuerpo, no está en juego. Llegando a la *ultimísima* enseñanza tenemos un imaginario que incluye afecto, es decir, que toma en cuenta la resonancia de la palabra en el cuerpo y su efecto de afecto. Si imaginar lo real tiene que ver con algo que se muestra ¿cómo pensar lo real en el campo de la virtualidad?, ¿cómo pensar aquellos casos en que hay más elaboración en estas circunstancias?, ¿cómo explicar que, o si efectivamente sucede que, se secrete algo del goce en la elaboración *online*?

Interpretación analítica

Hacia el final de su enseñanza, Lacan afirma que la interpretación —despegada de la suposición de saber, de la transferencia— llega mucho más lejos que la palabra, que su enunciación. Son efectos que se producen porque el analista dice o silencia, efectos de un sentido que podríamos llamar real, que provienen de su jaculación. Dice Lacan: "Que sepan —los analistas— que lo imaginario que ellos trenzan no por serlo deja de *ex-sistir*". Y también: "Si podemos hacer que lo imaginario *ex-sista* se debe a que está en juego otro real [...] Yo digo que el efecto de sentido *ex-siste* y por eso es real".[14] Si asumimos que esta hipótesis es verdadera, debemos revisar qué sucede con la interpretación —no solo los contenidos, sino también la voz, su impostación, o los silencios del analista— en los medios virtuales. Objetivamente, hay un achatamiento de la voz, una metalización, una distorsión a nivel del objeto voz en su intención prosódica. Tocado el real de la sonorización humana creemos que el efecto jaculatorio se vería afectado.

Lacan habla de lo que libera síntoma [15] en relación a jugar con el equívoco. ¿Cómo puede llevarse a cabo ese trabajo en relación al equívoco en los medios virtuales?

Llevar el cuerpo a análisis

Una analizante dice que extraña la caminata que hacía desde las agobiantes obligaciones domésticas al consultorio. Así empezaba sus sesiones, en el camino. La distancia entre el lugar familiar y el consultorio la libera. Hay a quienes ese andar, que es como tomarse un trabajo adicional, les hace falta. Mientras que otra analizante dice que, cuando todo pase, no cambiará la comodidad que le brinda lo virtual por una sesión presencial en el consultorio, nunca más. ¿A mayor imaginario no anudado al cuerpo mayor confort en estos dispositivos?

El psicoanálisis *online* 24/7

Lo dicho hasta aquí también puede valer para el trabajo de Escuela, ¿de qué conversación se trata vehiculizada por la pantalla? ¿Es posible sustraerse a la fascinación de la imagen y poner la palabra como algo más que un *continuum*, es decir, hacer que la palabra vehicule otra cosa que saber? ¿Cómo no aplastar lo vivo de una trasmisión a partir de un acuerdo sin fisuras con las palabras que circulan? Conocemos la multiplicación de actividades en nuestra comunidad con colegas de todas partes del mundo que intervienen en actividades de Escuelas lejanas en la geografía. Esto es inédito en lo que respecta a su masividad, era algo que ocurría en Escuelas que tienen geográficamente separados sus secciones y sus miembros. Pero ahora la imposibilidad de viajar hace que sea posible estar presente sin que ello pase por el traslado de los cuerpos. Esa "facilidad" ¿qué efectos produce?, ¿cómo incide sobre el discurso analítico? Son preguntas que aún no podemos responder, pero formularlas implica una cierta posición. No consideramos *a priori* que eso va bien. Tampoco se trata de conservar en la memoria la letra de los libros quemados –*Fahrenheit 451*– y repetirla en reuniones secretas. El psicoanálisis es algo vivo, y su discurso vivifica los cuerpos. Pero ¿de cualquier manera?

Buenos Aires, septiembre 2020

NOTAS

1. Este tema es de interés máximo para la AMP y sus Escuelas. Tenemos presente, por ejemplo, la serie de contribuciones de varios miembros publicadas en el boletín Discontinuidad de la EOL. Disponible en http://www.

eol.org.ar/template.asp?Sec=publicaciones&SubSec=on_line&File=on_line/discontinuidad.html

2. Ian Hacking explica que es un error considerar la realidad como una sola "supercosa", sino que definimos la realidad negociándola... "obligados a renegociarla, a medida que se desarrollan nuestro lenguaje y nuestra vida". *¿La construcción social de qué?*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 170.
3. Miller, J.-A., *El* ultimísimo *Lacan*, Paidós, Buenos Aires, 2013, p. 192.
4. Ibíd., p. 185.
5. Lacan, J., *Ecrits*, Seuil, París, 1966, p. 10.
6. Baudini, S., "Fanáticos o afectados", *Enigmas del cuerpo* 7, Publicación del Departamento de Estudios "Psicoanálisis y cuerpo", CIEC, Córdoba, Marzo 2016, p. 21.
7. Miller, J.-A., *El* ultimísimo *Lacan, op. cit*., p. 254.
8. Lacan, J., *El Seminario, Libro 3, Las psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1984, p. 15.
9. Lacan, J., "Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11", *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 599.
10. Dewambrechies- La Sagna, C., "Clínica de la conversación", *La Conversación clínica*,Uforca, Grama, Buenos Aires, 2020, p. 18.
11. Entrevista a J.-A. Miller por E. Favereau del 3 de julio de 1999. Publicado en *Liberation*. Disponible en https://www.liberation.fr/amphtml/cahier-special/1999/07/03/le-divan-xx1-e-siecle-demain-la-mondialisation-des-divans-vers-le-corps-portable-par-jacques-alain-m_278498?__twitter_impression=true
12. Lacan, J., "La agresividad en psicoanálisis", *Escritos* 1, Siglo veintiuno editores, México, 1987, p. 104.
13. *The Purple Rose of Cairo* film de Woody Allen.
14. Lacan, J., "RSI, Clase del 11 de febrero de 1975", *Lacaniana* N° 28, Grama, Buenos Aires, agosto 2020, p. 18.
15. Lacan, J., *Le Seminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, Seuil, París, 2005, p. 17.

MISCELÁNEAS

¿Efectos corporales de la lengua?

Florencia Fernández Coria Shanahan

A partir de la jaculación Yad'l'Un [haiuno] el cuerpo aparece entonces como el Otro del significante, en tanto que marcado, en tanto que el significante hace allí acontecimiento y así [...] este acontecimiento de cuerpo que es el goce aparece como la verdadera causa de la realidad psíquica.
Jacques-Alain Miller [1]

¡Qué dolor hablar de *efectos*! Hace que uno se vuelva débil y crea que puede atrapar la causa. ¿Deberíamos hablar entonces de *afectos*? ... o peor.

Cuando un análisis produce un analista, lo hace en la medida en que permite la separación: separación del sentido, de las significaciones (siempre edípicas), de la verdad como ficción que con su *fixión* fantasmática obtura el punto de la causa como real. En el instante de la caída, el relámpago, que son la destitución y el des-ser del final, yace la imposible adecuación entre el nombre y la causa. [2]

No se trata solo de separarse de las historias de mamá y papá, la hermana pequeña, el hermano mayor. Aunque es deseable que eso también ocurra, la separación debe ir más lejos. Y la pregunta es cómo es que puede suceder...

El tema del peso de mi cuerpo apareció en muchas sesiones. A menudo había escuchado: "¡Naciste con tan poco peso! Apenas un kilo..." Esto arrimó la sombra de la muerte a mi consistencia corporal.

Mi análisis se balanceó, entonces, entre cómo dejar de tratar constantemente de darme peso (haciéndome tan pesada y densa que no quedaba lugar para nada Otro) y cómo no desaparecer en mis intentos de vaciamiento, siempre excesivamente atraída por la "insoportable levedad del ser".

> ... *nada se habla sino apoyándose en la causa*. Ahora bien, esa causa es lo que recubre el *soll Ich* [...] que, de invertirse su sentido, hace brotar la paradoja de un imperativo que me insta a asumir mi propia causalidad. No soy, sin embargo, causa de mí.[3]

Al comentar esta frase, Jacques-Alain Miller [4] afirma que no se trata de un imperativo correlativo de ninguna libertad, sino por el contrario, del determinismo de un "soy causado". La

cuestión es si se asume o no. "Y por eso Lacan en este texto da un rodeo por la Cosa, ya que en efecto la causa va con la Cosa. [...] Esto remite a una problemática [...] la de la posición primera del sujeto –formulada en términos de fe, de creencia, de aversión, de atracción o de compulsión– respecto de la Cosa, 'ese primer extraño, respecto al cual el sujeto debe ubicarse [en] una relación patética' y tomar su primera distancia –distancia que Freud denominó 'defensa' [...]. El sujeto debe defenderse, y en sentido estricto, allí adquiere su 'orientación subjetiva'. [...] Lacan habla al respecto en términos de un 'afecto primario, anterior a toda represión', que designa bien el nivel de la *Bejahung* donde se juega la orientación del sujeto y donde se ligan, de manera primordial, el afecto y el consentimiento. Lo que el término 'causa' pone en juego es esa conexión entre el afecto y los modos de ese 'sí'".[5]

Estoy en un Congreso de la AMP. Antes de que comience la última sesión plenaria, recojo mi equipaje del guardarropa para poder así ser primera y más rápida al salir, cuando la multitud se disperse. Mi valija es casi tan grande como yo. Me esfuerzo en subirla por la escalera que me lleva al anfiteatro. Es tan pesada que tengo que sujetarla con ambos brazos.

De pronto, levanto la cabeza y me encuentro con mi analista. Está parado frente a mí y mira fijamente en mis ojos incrédulos. Se pone a gesticular de una manera exagerada y ridícula, imitando con sus manos en alto los movimientos de mi cuerpo cargando todo ese peso, al tiempo que resopla ruidosamente con su boca, como si le faltara el aire. Luego sigue caminando tranquilamente. Me quedo allí detenida, congelada en los escalones, sin saber si reír o llorar.

Fue el primer destello donde entrever que el Otro y el otro (par, pareja, *partenaire*) nunca habían sido alguien [6] (melliza, madre, amantes, marido), sino este cuerpo y su escritura.

* "Efectos corporales de la lengua", título del Congreso Anual de la *New Lacanian School* (NLS), 22 y 23 de mayo 2021. www.nlscongress2021.com

NOTAS

1. Miller, J.-A., Curso "El ser y el Uno", curso del 11 de mayo de 2011, inédito.
2. Laurent, E., *El nombre y la causa*, IIPsi - Instituto de Investigaciones Psicológicas [CONICET y UNC], Córdoba, 2020.
3. Lacan, J., "La ciencia y la verdad", *Escritos* 2, Siglo XXI, Bs. As., p. 822.
4. Miller, J.-A., *Causa y consentimiento*, Paidós, 2019, Bs. As., pp. 38-39.
5. Ibíd.
6. En el original en inglés, escrito como: "*were never anyOne*".

MISCELÁNEAS

El pensamiento, entre el cuerpo y la máquina

Marita Salgado

Se usa la inteligencia para entender la no inteligencia. Pero después el instrumento se sigue usando y no podemos agarrar las cosas con las manos limpias.
Clarice Lispector

El misterio del cuerpo hablante y el matema se separan. El anudamiento a la lengua, y su misterio en la singularidad de cada cuerpo, cuyo correlato es el inconsciente define el lugar del psicoanálisis, campo en el que propone su praxis de lo singular y su nueva sustancia, la sustancia gozante.

El cuerpo articulado al matema, o el matema separado del cuerpo y ligado al pensamiento, define el campo tomado para la investigación en las ciencias cognitivas. Ciencias que intentan ubicar, desde la fisiología cerebral y sus imágenes científicas o desde el lenguaje del pensamiento, separado del cuerpo, cómo funciona aquello que se denomina "mente".

Descartes [1] situó las sustancias –pensante y extensa– intentando reducir la extensión a la sustancia pensante, y afirmó que: las cosas oscuras y confusas del cuerpo están comprendidas en la geometría especulativa, el cuerpo podría ser calculable geométricamente.

Husserl [2] retorna a Descartes diferenciándose: el cuerpo es el punto cero de toda orientación, y le agrega el "mi", "mi cuerpo vivo", "mi carne", constante pulsional que vivifica el cuerpo.

Lo claro y distinto en Descartes intenta reducir el cuerpo al matema aunque las sustancias extensa y pensante, no son una. Husserl imprime al cuerpo lo vivo, *Mein leib*, mi carne, viviente y operante, motivado por algo que aparece indeterminado.

El problema mente-cuerpo nos conduce a pensar el cuerpo en las neurociencias y su correlato: la mente.

La filosofía analítica, signada por el estudio de la lógica, la matemática y la filosofía del lenguaje, en su rechazo a la especulación, a la metafísica, sostiene una concepción particular del lenguaje al que se intenta extraer de todos sus embrollos, eliminar sus "incorrecciones". Un

lenguaje sin equívocos, sin la barra que separa el significante del significado.

Las neurociencias se sostienen en la filosofía analítica, incorporándose a los avances de la ciencia, la técnica y sostenidas en la época por el discurso capitalista.

Adviene una concepción de lo psíquico como mental y lo mental adquiere una ubicación en el cuerpo: el cerebro. Dos orientaciones, entonces, que se bifurcan dentro de la investigación propuesta por las ciencias cognitivas: el cerebro y el pensamiento, orientaciones que se hacen Una.

Cuerpo máquina

Descartes, fundador de la razón moderna, con el fin de sostener el *cogito*, la preeminencia del pensamiento, realizó investigaciones en el campo de la biología y la medicina, efectuando disecciones para investigar los mecanismos que se producen en el cuerpo.

“Estos son mis libros” expresa frente la disección de una oveja. Disecciones que sostenían su lectura matemática de la naturaleza.

Afirma que el comportamiento de un animal es fundamentalmente mecánico y puede ser entendido como entendemos un autómata,[3] donde las causas y procesos de estos comportamientos deben ser racionales y sujetos a leyes naturales. Los seres humanos son los únicos que pueden pensar, contrariamente a los animales, pero para el filósofo, dichos animales son máquinas de una complejidad que supera nuestra imaginación, pero máquinas al fin, estímulo-respuesta donde todos los procesos son involuntarios. En el siglo XVII, la mecánica era la frontera más avanzada de la tecnología humana.

Así en el *Discurso del método*,[4] afirma que “todo cuerpo es una máquina, y las máquinas fabricadas por el artesano divino son las que están mejor hechas, sin que por eso dejen de ser máquinas. [...] Aun cuando las máquinas hicieran cosas tan bien y acaso mejor que ninguno de nosotros, no dejarían de fallar en otras, por donde se descubriría que no obran por conocimiento, sino solo por la disposición de sus órganos”.[5]

El hombre, compuesto por cuerpo y mente, es una máquina *sintiente*; entre las múltiples funciones que tiene, tiene también la de sentir, así en el *Tratado del hombre* explica las diferentes funciones del cuerpo a partir de los movimientos que genera el corazón, que es “el principio de la vida”: “de tal manera que no hay que concebir en la máquina, en relación con sus funciones, ninguna alma vegetativa ni sensitiva ni ningún otro principio de movimiento ni de vida”. [6]

Las ciencias cognitivas sostienen la concepción de la máquina, estructurada en la exactitud procurada por la primera máquina: el reloj, esa máquina que funciona sola, "encarnando de modo estremecedor algo enteramente humano".[7]

Así, Lacan afirma que lo que Descartes busca en el hombre es el reloj. Se pregunta: ¿qué es lo que está en juego en la máquina? Y responde: la máquina encarna la actividad simbólica por excelencia.

Teoría computacional de la mente

Jerry Fodor, filósofo americano, investigador que trabajó en las Universidades de Princeton, Columbia y Oxford, dedicó su labor a intentar saber: ¿cómo funciona la mente? ¿Cómo es posible el pensamiento? ¿Cómo los estados mentales pueden tener el contenido que tienen? ¿Cómo es posible el aprendizaje de los conceptos? Se define como una persona interesada en la mente. Su apuesta se recorta en los problemas con los que se encuentra en la investigación acerca del pensamiento y la representación mental. Sus modelos teóricos, más allá de nombrarse como Cartesiano, se sostienen en Turing, su máquina, y en Von Neumann. Para Fodor la mente es, en cierto sentido, una computadora o una máquina de lenguaje de pensamiento.

Su "Teoría computacional de la mente" [8] intenta llegar a entender cómo funciona la inteligencia humana con el fin de "ser capaces de construir artefactos inteligentes".

Los procesos mentales referidos al pensamiento, se refieren a aquello que llama procesos computacionales, y estos procesos son operaciones sobre representaciones.

Cada conducta está determinada por procesos entre representaciones que operan entre sí de modo inconsciente pero intencional, esto quiere decir que los procesos computacionales que una determinada intencionalidad desencadena, estarían determinados por una sintaxis, un orden de representaciones, cuyo proceso es inconsciente.

Ante determinada conducta humana, sería posible —este es el objetivo de la investigación— saber qué procesos le dieron lugar, investigando la combinación de las representaciones para que esa conducta se produzca. Es así que, extrayendo estas informaciones o "computaciones", se estaría en condiciones de construir aquello que denomina "inteligencia artificial", artefactos que puedan reproducir la mente y sus sistemas de pensamiento. Estas operaciones se definen sobre operaciones mentales estructuradas sintácticamente y guardan un gran parecido con las frases. Se parte de la hipótesis que las representaciones mentales son de tipo lingüístico y dan lugar a explicar ciertas propiedades omnipresentes y características de estados y procesos cognitivos.

Fodor procura deletrear el lenguaje del pensamiento afirmando, “ya que el pensamiento es flexible, su lenguaje debe ser lo suficientemente flexible como para ser compatible con una amplia variedad de códigos”.[9]

La teoría del lenguaje del pensamiento considerada como teoría general de la cognición, está asociada a los sistemas modulares, donde el énfasis recae en la especificidad de dominio y el encapsulamiento informativo.

En su libro *La modularidad de la mente*,[10] Fodor, que se define innatista y funcionalista, se refiere a los módulos que sostienen la conducta. La mente estaría integrada por un conjunto de módulos innatos o sistemas funcionales especializados. Cada módulo es específico y especializado en un tipo de proceso o actividad. Se trata de una arquitectura funcional de la mente, en la cual las diversas facultades operan sobre la información independientemente de otro módulo. Estos son los sistemas modulares verticales, ligados al arco reflejo, son sistemas de entrada y salida, *input* y *output*, y se refieren a las facultades sensoriales: vista, oído, tacto. Es de estos sistemas modulares de los que afirma, “tenemos mucho conocimiento científico”.[11]

De otros sistemas, los sistemas centrales o globales, que se refieren a la inteligencia, la creatividad, el pensamiento, la imaginación, la información que se obtuvo con las investigaciones es menor o muy limitada.

Los módulos verticales están biológicamente determinados en estructuras cerebrales muy diferenciadas, innatamente programados, funcionan con rapidez y procesan la información de forma encapsulada y cerrada a las informaciones de otros módulos. Los sistemas centrales tienen una base neuronal muy distribuida que resulta imposible identificar y están más abiertos a los aprendizajes, no estando encapsulados.

Si cada módulo está cerrado a las influencias procedentes de otros módulos y de los procesos centrales, la pregunta que se plantea es: ¿cómo escribir la totalidad del lenguaje del pensamiento?

Este es el problema con el que se encuentra Fodor. Se trata de un investigador lúcido que sabe exponer los obstáculos con los que se confronta en el curso de su investigación y sus límites. Así en *La mente no funciona así*,[12] Fodor discute con dos investigadores, Pinker y Plotkin, que escribieron *La mente funciona así* [13] e intentaron reducir al innatismo y la modularidad, la totalidad de los sistemas computacionales. Fodor se pregunta qué hay de cierto y qué de falso en la idea de que la mente es un ordenador. La investigación de las ciencias cognitivas, realizadas durante cuarenta años, no está finalizada, afirma: “la teoría computacional de la mente solo puede ser cierta a lo sumo, en las partes modulares de la mente. Y que una ciencia cognitiva que nos proporcione alguna comprensión de la parte no modular de la mente puede muy bien ser diferente en sus raíces y en sus ramas, del tipo de explicación sintáctica

inspirada por las intuiciones de Turing". Y concluye, "de momento, lo que nuestra ciencia cognitiva ha descubierto sobre la mente es que no sabemos cómo funciona".[14]

Al ser interrogado acerca de si es posible extraer una terapéutica de sus investigaciones, Fodor [15] responde que sus investigaciones no tienen ninguna intención terapéutica, no se conducen hacia poder curar o tratar clínicamente, y afirma, además, que si existe una cura será por una implementación química, pero que además dicha química tampoco sabe acerca de las causas y los efectos de los medicamentos que produce, sino que funciona solo por ensayo y error siendo que los agentes terapéuticos deben ser entrenados a partir del sentido común, dicha terapéutica estaría librada a la contingencia de su funcionamiento.

Lacan y la cibernética

Ya en 1954,[16] Lacan afirmaba que a partir del momento en que el hombre piensa, el gran reloj de la naturaleza funciona solo y sigue marcando la hora aunque él no esté allí, naciendo entonces el orden de la ciencia, preguntándose dónde está el resorte de la exactitud sino en el ajuste de los relojes entre sí. Así, la ciencia exacta se resume a un pequeño número de símbolos. Reduce lo real a unas cuantas letritas. La cibernética es una ciencia de la sintaxis, enlaza lo real a una sintaxis.[17] "Para que el lenguaje nazca es preciso que se introduzcan pobres cositas tales como la ortografía y la sintaxis".[18] Por ello es que es posible hacerles ejecutar a las máquinas operaciones lógicas.

Es a partir de la cibernética, proveniente de los juegos de azar, que todo puede llegar a escribirse 0 y 1, hace falta que ello funcione en lo real, independientemente de toda subjetividad. Se trata en la cibernética de una economía de la información, de la reducción a sus elementos esenciales. "Hace falta que la ciencia de los lugares vacíos, de los encuentros como tales, se combine, se totalice y se ponga a funcionar sola".[19] Se trata de enlazar lo Real a un juego de símbolos, que se reducen a 0 y 1. Ahora bien, aquello que los hace funcionar, para que la combinatoria pueda operar sola, afirma Lacan es: "una puerta".[20]

"La puerta es por naturaleza del orden simbólico y se abre a algo que no sabemos demasiado si es lo real o lo imaginario", es el paso del hombre hacia alguna parte, comandada por el hada electricidad, se trata de circuitos eléctricos que se abren y se cierran. Puertas cibernetizadas que combinan los 0 y los 1 determinados por una sintaxis.[21] Sintaxis que, en este momento de la enseñanza de Lacan, da cuenta de la determinación inconsciente.

La enseñanza de Lacan recorre la sintaxis, como determinación, la causa de dicha determinación, que es vacía, y el síntoma que trastoca la medida y las leyes del inconsciente, refiriéndose a un real sin ley, sin exactitud, que irrumpe y produce acontecimiento.

La cibernética trata de enlazar un real a la sintaxis, aunque lo real trastoca la sintaxis, y Lacan acompaña ese movimiento libidinal que la cibernética no atrapa.

Lacan sin Fodor

Para Fodor, las estructuras modulares que dan cuenta de la mente se topan con un real inaprensible, módulos en los cuales no toda la cultura puede ser apresada, la creación, el pensamiento, quedan por fuera del innatismo. El lenguaje, la vista, el oído, los sentidos, sí se corresponden a los módulos, aunque toda la combinatoria realizada por el pensamiento es imposible de catalogar.

Fodor [22] intenta abstraerse del *hardware* y focalizarse en el *software*, expresa que es una contingencia que seamos cuerpos, intenta atrapar la "actividad psíquica" sus mecanismos, su sintaxis, con el fin de construir la máquina que represente la inteligencia artificial, aunque se encuentra con sus obstáculos.

Lacan estructuralista, da cuenta de la cibernética para ilustrar cómo opera la determinación inconsciente, siendo que de la lógica del inconsciente elige la dificultad, lo que queda fuera, aquello que no entra en esa lógica, la hiancia misma que produjo al inconsciente.

Si la determinación es inconsciente es que existe una barra entre el significante y el significado, puede haber un significante determinante pero ello no sutura la barra, no excluye al inconsciente, su división, la escisión constitutiva de un sujeto siempre evanescente, éxtimo, inatrapable, resistente a cualquier síntesis.

El cognitivismo procura la síntesis, ya que el lenguaje no es pensado a partir de la hiancia, de la barra que separa el significante del significado, es un lenguaje módulo, innato, para Chomsky, un lenguaje órgano, que se desarrolla en un individuo indiviso.

El cognitivismo de Fodor procura investigar cómo es que se produce una conducta observable: qué hace que un individuo cuando tiene sed, por ejemplo, se dirija a servirse un vaso de agua, qué combinatoria, qué sintaxis se produjo para ello, en el intento de agotarla, para ser reproducida en una máquina inteligente, universal.

Desde el psicoanálisis, lejos de sostener el universal, "nos toca tratar la contingencia de lo real, solo nos queda arreglarnos con esto, es decir, también con la invención y la reinvención sin ningún fatalismo. Y, por ello, a pesar del peso que tienen hoy en día la cantidad, la medida y el número, todo esto queda a la merced de la contingencia y nos toca saber explotarlo".[23]

Mente, cerebro, actividad psíquica, se ubican como los términos que las ciencias cognitivas in-

troducen en la cultura intentando suturar la hiancia singular que el psicoanálisis sostiene, forcluyendo al *parlêtre*. Proponen un universal sin causa, una psicología de las facultades mentales para todos, cuya consecuencia se vislumbra en las políticas de salud que se sostienen o intentan sostener en el tiempo que nos atraviesa, en una concepción del sujeto que toma los cuerpos y los totaliza.

Es en este punto que un nudo del psicoanálisis con la política se impone, como tarea en la que el psicoanálisis debe poder incluir en la cultura la novedad única que su discurso sostiene.

NOTAS

1. Descartes, R., *Descartes*, "Estudio introductorio" por Cirilo Flórez Miguel, Gredos, Madrid, 2014.
2. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Fondo de cultura económica, México, 2005.
3. Autómatas, sitúa Descartes, son especies de muñecos que se construían en la época con ayuda de la mecánica de la época, hablaban y producían movimientos. Descartes la cita en sus textos como ejemplos comparativos del cuerpo máquina.
4. Descartes, R., *Discurso del método*, Aguilar, Buenos Aires, 1980, p. 88.
5. Ibíd., p. 89.
6. Descartes, R., *Descartes*, "Estudio introductorio" por Cirilo Flórez Miguel, *op. cit*., p. XL.
7. Lacan, J., *El seminario, Libro 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 117.
8. "Funcionalismo y ciencia cognitiva, lenguaje y pensamiento, modularidad y conexionismo", entrevista con Jerry Fodor por José E. Albea, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en https://dialnet.unirioja.es/serviel/artículo?codigo:66073
9. Fodor, J., *La mente no funciona así. Alcance y limitaciones de la Psicología Computacional*, SXXI Editores, Madrid, 2003.
10. Fodor, J., *La modularidad de la mente, un ensayo sobre la psicología de las facultades*, Morata, Madrid, 1986.
11. "Funcionalismo y ciencia cognitiva, lenguaje y pensamiento, modularidad y conexionismo", entrevista con Jerry Fodor por José E. Albea, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en https://dialnet.unirioja.es/serviel/artículo?codigo:66073
12. Fodor, J., *La mente no funciona así. Alcance y limitaciones de la Psicología Computacional, op. cit*.
13. Pinker, S., *So how does the mind works. Mind and language.* Disponible en www.stevepinker.com Pinker afirma allí que la mente humana es un sistema de selección natural de órganos de computación.
14. Fodor, J., *La mente no funciona así. Alcance y limitaciones de la Psicología Computacional*, pp. 134-135.
15. "Funcionalismo y ciencia cognitiva, lenguaje y pensamiento, modularidad y conexionismo", entrevista con Jerry Fodor por José E. Albea, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en https://dialnet.unirioja.es/serviel/artículo?codigo:66073
16. Lacan, J., *El Seminario, Libro 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, op. cit*., p. 440.
17. Ibíd., p. 450.

18. Ibíd.
19. Ibíd., p. 444.
20. Ibíd.
21. Ibíd., p. 446.
22. García, G., "El Psicoanálisis y las terapias milagrosas". Disponible en http://www.descartes.org.ar/etexts-garcia4
23. Miller, J.-A., Contratapa, *Todo el mundo es loco*, Paidós, Buenos Aires, 2015.

MISCELÁNEAS

La *parrhesia* del psicoanálisis

Juan Pablo Mollo

La parrhesia *filosófica*

Según los estudios de Foucault, el termino *parrhesia*,etimológicamente, es "decirlo todo" ligado a la decisión y la actitud del que habla, pero también es "franqueza" y "hablar claro" porque incluye un compromiso de quien profiere las palabras.[1] La *parrhesia* asume diversas modalidades y estilos, según cada época. En el mundo helénico-romano, la *parrhesia* del discurso filosófico entre el maestro y el discípulo se desarrolla en una relación de amistad; es decir, "la dirección de almas" no es un discurso de *eros* como en los diálogos de Sócrates, ni una neutralidad hacia un desconocido como en Galeno, sino una relación de amistad y afecto como Séneca mantiene con Sereno y Lucilio.[2]

La *parrhesia* es un instrumento de trasmisión de la verdad contrario al discurso de la adulación, pero sin las reglas de la retórica, que están más orientadas a la persuasión y la sofística. La transmisión de una verdad no es pedagógica, sino "psicagógica" al intentar modificar el modo de ser del sujeto.[3] Según Plutarco, medicina y filosofía pertenecen al mismo campo que gira alrededor de la noción de *pathos* para los males del cuerpo y el alma; y Epicteto habla de su escuela como "dispensario" al concebir la cura al servicio del alma.[4] Por esto, la *parrhesia* era también una "terapéutica".[5]

Las prácticas de sí operan sobre un yo antiguo, muy diferente al sujeto jurídico-moral estructurado por la ley.[6] Asimismo, la verdad antigua no implica una relación del sujeto al Otro, sino a una práctica que permite una experiencia de sí; es decir, en este momento histórico, "la espiritualidad del saber" era "práctica y ejercicio de la verdad".[7]

A diferencia del paradigma socrático-platónico, la filosofía helénico-romana no trata de liberarse del cuerpo, sino del establecimiento de una relación adecuada consigo mismo.[8] La introducción del cuerpo va a plantear a esta filosofía un modo de tratamiento del goce que Lacan reconoció con la "implicación material" –en su indagación sobre un goce que no fuera fálico–,[9] y al señalar que ellos consiguieron "algo parecido al psicoanálisis".[10]

La filosofía helénico-romana, como suelo arqueológico del psicoanálisis, fue una ética del

goce, un arte de vivir, calibrado desde el ascetismo y la *parrhesia*, con la presencia del maestro bajo la forma de: "tú ves en mí esta verdad que yo te digo".[11]

La parrhesia *política*

Al inscribirse también en el campo político, la noción de *parrhesia* excede a la forma de dirección individual. Foucault se ocupa de una escena narrada por Plutarco en *Vidas paralelas*,que presenta a Platón frente a Dionisio, el tirano de Siracusa. Durante la conversación, Platón decide expresar el desprecio por la vida tiránica. Dionisio encolerizado vende a Platón como esclavo en la isla de Egina. A diferencia Sócrates con Alcibíades, la relación de Platón con Dionisio no esta movida por el *eros*, sino por el *ergon*,la tarea propia de la filosofía en el campo de lo político, que implica confrontarse con lo real, *pragma*, y debe tener el coraje de dirigirse a quien ejerce el poder.[12] La acción de Platón intenta inculcarle el *ethos* al amo para que escuche la verdad y pueda "conducirse de conformidad con ella".[13] Quienes merecen el nombre de "*parrhesiastas*" son aquellos filósofos que aceptan morir por haber dicho la verdad. Sócrates, ha recibido del dios la función de interpelar a los hombres; una tarea que él no abandonará, y aun amenazado de muerte, la cumplirá hasta su último suspiro.[14]

En cuanto a los cínicos, la *parrhesia* de Diógenes consiste esencialmente en mostrarse en la plaza y en el ágora, en su desnudez natural, al margen de todas las convenciones y todas las leyes impuestas de manera artificial por la ciudad. En el núcleo del cinismo está esa actitud de ejercer el escándalo de la verdad. El precepto cínico de Diógenes: "cambia el valor de la moneda", significa alterar las costumbres y romper las reglas.[15] Su *parrhesia* está en su modo de vida y la denuncia del poder.

Foucault destaca que la diferencia entre Platón y Diógenes está en el lugar de la inserción de la *parrhesia* en la política: el alma del príncipe o la plaza pública. Ahí está el nexo con la teoría de la *Aufklarung* kantiana, donde el decir veraz filosófico tiene simultáneamente dos lugares que se exigen uno a otro: por un lado, tiene su lugar en el público, y también, lo tiene en el alma del príncipe ilustrado.[16]

Acción lacaniana

Así como la práctica de la *parrhesia* política implica una apertura del filósofo insertado en los problemas de la ciudad, la acción analítica no se reduce al desciframiento del inconsciente en el consultorio privado. Cuando el psicoanalista busca hacer pasar las consecuencias de su acto al Otro social, estamos en el terreno de la acción lacaniana.[17] Desde luego, el analista en

la sociedad no se orienta por “el gobierno de sí y de los otros”, ni por “el coraje de la verdad”, como el caso de Platón frente a Dionisio o de Diógenes frente a Alejandro, que se inscriben en el discurso histérico. De hecho, Lacan había invitado a reconocer en Sócrates la figura de la histeria, que nunca dejaba de hablar desde la división subjetiva, perturbando a los amos de la ciudad.[18] Precisamente, la atopia de Sócrates consiste en ubicarse “fuera de la ciudad” desde una posición subjetiva de no saber, pero dirigida al amo para revelar su inconsistencia. Sin embargo, en su estudio sobre *El Banquete*,Lacan situaba en Sócrates un antecedente del discurso del analista cuando se ubicaba en el lugar de *agalma* de quienes estaban en trasferencia con él.[19]Por lo tanto, la figura deSócrates es una precursora del psicoanalista ocupando en el lazo transferencial una posición de objeto *a*, pero cuando se trata de la política en la ciudad, asume una posición histérica.

La acción lacaniana no se basa en problemas clínicos sino en dificultades éticas entramadas en la sociedad y es la consecuencia del acto analítico en el registro del vínculo social. Operando desde el *no-todo*, el analista pacifica la conflictividad de los actores atravesados por las disposiciones normativas. Fuera del consultorio privado, el analista forma parte de la vida de las instituciones en la ciudad, pero orientado por el síntoma en tanto “palo en la rueda”,[20] para no diluirse en el discurso del poder. Cuando el analista se dirige al Otro social, su estilo no es la neutralidad ni tampoco la interpretación salvaje, sino un manejo pragmático de la dificultad presente, sin segregar a un resto, y advertido de la posición subjetiva a quienes se dirige. La acción lacaniana es la *parrhesia* política del psicoanálisis.

Prescindir de la verdad, servirse del síntoma

Las prácticas de sí trataban a un sujeto que puede ser afectado por la verdad y transformado bajo la dirección de un maestro. Y en la época romana del Alto Imperio, la inquietud de sí se generaliza a la totalidad de la existencia, reintegrando el cuerpo, y siendo su finalidad “curar según la verdad”.[21] En la primera enseñanza de Lacan, el análisis pasa por los efectos que surgen del lenguaje para liberar el sentido del síntoma, siendo el analista dueño de la verdad discursiva y dialéctica.[22] Por ende, la *parrhesia* filosófica constituye un antecedente de la práctica del psicoanálisis como una relación intersubjetiva que sostiene la dimensión de la verdad.

En un segundo momento, la *parrhesia* analítica se desplaza al *Bien-decir* como una nueva formulación de la ética del psicoanálisis.[23] No se trata de una retórica —como tampoco lo era para los estoicos—, sino de una ética relativa al discurso analítico, con su medio decir y el saber en el lugar de la verdad, solidaria del inconsciente.[24]

El tercer momento se corresponde con el último Lacan y un nuevo desplazamiento del inconsciente al síntoma, pues el lugar donde está escrita la letra del síntoma ya no es un saber inconsciente. La *parrhesia* del psicoanálisis ya no pretende acceder al núcleo real del inconsciente (ni a la fórmula última del sujeto, siguiendo el método científico), sino "saber darse maña con el propio síntoma".[25]

El síntoma se vincula con el sentido, el fantasma, el inconsciente y *lalengua*, pero la novedad es su vínculo con el Otro goce fuera-de-lenguaje.[26] El síntoma acontece con un plus de goce fálico que produce sufrimiento y angustia; pero, por otro lado, amarra la imagen corporal en peligro, con su Otro goce.[27] La práctica ascética del psicoanálisis apunta a extinguir la voracidad del sentido del síntoma con los efectos del equívoco (surgidos de *lalengua* que preexiste al lenguaje), para reducir su goce fálico fuera-de-cuerpo.[28] El goce en el cuerpo se vincula solamente a la escritura de la consistencia corporal, que se constituye como conjunto vacío con su Otro goce.[29] Y la pragmática del síntoma consiste en usarlo para sentir un goce de vivir, que era la finalidad de la terapéutica antigua. De modo similar a la *parrhesia*grecorromana, en el psicoanálisis lacaniano existe un planteo ético sobre el goce, pero la diferencia estriba en prescindir de la verdad a condición de servirse del síntoma.

Si bien el psicoanálisis no es una ciencia sino una práctica de sí —como sostuvo finalmente Foucault—,[30] no está basado en la confesión, sino en una economía de los goces del síntoma, con o sin inconsciente. El psicoanálisis tampoco es un "ejercicio espiritual" del significante, sino "una vía práctica para sentirse mejor",[31] a partir los efectos de resonancia en el cuerpo. La *parrhesia* del psicoanálisis apunta al efecto de "significación vacía", entre transferencia e interpretación, que reduce el goce fálico y anuda el imaginario corporal.

NOTAS

1. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 354.
2. Ibíd., p. 379.
3. Ibíd., p. 388.
4. Foucault, M., "La inquietud de sí", *Historia de la sexualidad III*, FCE, Buenos Aires, 2008, pp. 63-64.
5. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto, op. cit*., p. 371.
6. Foucault, M., *El yo minimalista y otras conversaciones*, La marca, Buenos Aires, 2003, p. 83.
7. Foucault, M., *La hermenéutica del* sujeto, *op. cit*., p. 305
8. Ibíd,. p. 209.
9. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Buenos Aires, 1992. p. 75.
10. Ibíd., p. 140.

11. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto, op. cit*., p. 389.
12. Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009. p. 249.
13. Foucault, M., *El coraje de la verdad*, FCE, Buenos Aires, 2010, p. 77.
14. Ibíd., p. 37.
15. Ibíd., p. 241.
16. Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros, op. cit*., p. 301.
17. Miller, J.-A., *Un esfuerzo de poesía*, Paidós, Buenos Aires, 2016, p. 159.
18. Lacan, J., "Alocución sobre la enseñanza", *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 322.
19. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 197.
20. Lacan, J., "La tercera", *Lacaniana* N° 18, Grama, Buenos Aires, 2015, p. 14.
21. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto, op. cit*., p. 108.
22. Lacan, J., "Función y campo de la palabra y del lenguaje", *Escritos* 1, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988, p. 301.
23. Lacan, J., "Televisión", *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 549.
24. Lacan, J., *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 38.
25. Lacan, J., "*L´insu que sait de l´une-béveu s´aile á mourre", Lacaniana* N° 29, Grama, Buenos Aires, 2021, p. 11.
26. Lacan, J., "La tercera", *Lacaniana* N° 18, *op. cit*., p. 30.
27. Indart, J. C. y otros, *Sinthome e imagen corporal*, Grama, Buenos Aires, 2018, p. 11.
28. Lacan, J., "La tercera", *Lacaniana* N° 18, *op. cit*., p. 28.
29. Indart, J. C., "Un suelo para la última enseñanza", El Caldero N° 28, Grama, Buenos Aires, 2020, p. 30.
30. Foucault, M., *Dits et écrits IV*, Gallimard, París, 1994, p. 665.
31. Lacan, J., "*L´insu que sait de l´une-béveu s´aile á mourre", Lacaniana* N° 29, *op. cit*., p. 14.

MISCELÁNEAS

Aproximaciones a la cuestión *trans*

Tomás Verger

En torno a la cuestión trans, pueden ubicarse fijaciones precoces en cuanto a la sexuación infantil.[1] Estas dan cuenta de una percepción por parte del infante de la madre en tanto mujer. Son fijaciones que se resisten a todo desplazamiento, situadas más allá de la cuestión fálica. La madre retiene el enigma del sexo dando lugar a una suerte de superposición entre la *Cosa* sexual y la *Cosa* materna.

El rechazo primordial, que el sujeto mismo encarna, implica una privación de ser. Este rechazo es correlativo de un rapto del cuerpo. A su vez, esta fijación se corresponde con un grado de certidumbre.

En el sofisma de los prisioneros está planteada la pregunta en torno a la identidad. El sujeto capta los círculos que portan los otros prisioneros, pero en cuanto al propio, se pesquisa un punto opaco. El Otro tiene un saber que al sujeto le fue sustraído. Se requiere de la escansión temporal para maridar el problema con la solución. Se trata entonces de la resolución del no-saber esencial. Este, o la problemática alrededor del sexo, implica una posición en torno al deseo del Otro. ¿Qué ocurre si este saber no es extraído?

Si la identificación que configura la sexualidad se sitúa en un más allá de la cuestión fálica, podemos conjeturar que el enigma del sexo permanece del lado materno. Si se pesquisan fijaciones que no son dialectizables, se pasa del enigma a la certidumbre del sexo. Esta última se erige como evidencia de la posición subjetiva. Se trata de una certidumbre que alcanza un peso proporcional al vacío enigmático en donde se emplaza la significación misma.[2] Si lo trans implica el testimonio de una certidumbre con respecto al goce,[3] esta es correlativa de una fijación precoz y, por ende, del testimonio de una experiencia de goce no negativizable.

En la actualidad, lo sexual ya se encuentra resuelto a partir de los fenómenos identitarios sostenidos por las comunidades de las que un sujeto puede formar parte. Esto da lugar a determinadas nominaciones.[4] Más allá de que hay una resistencia a toda dialectización en torno a lo sexual, estas nominaciones evidencian el intento de hacer con ese goce en el cuerpo que no está vinculado al órgano y que se presenta de manera deslocalizada.

Podemos añadir que, en esta perspectiva, la modificación de la imagen también implica el tratamiento de este goce deslocalizado y disruptivo en el cuerpo. El film *Girl* también puede

leerse según estas coordenadas. A su vez, evidencia con claridad, que algo no pasa a la dimensión de la imagen, cuestión que constituye un punto problemático para Lara. ¿Podemos ubicar un *no hay* entre el Uno del cuerpo y el Uno de la imagen?

Para intentar esbozar una respuesta a esta pregunta consideraré otra referencia de E. Laurent en torno a este asunto: en cuanto a la cuestión trans, se trata de la invención del órgano *qu'il faudrait*.[5]

Propongo la siguiente hipótesis para intentar desplegar esta cita. El goce peniano es aquel que surge con respecto a lo imaginario, es decir, de la imagen especular.[6] Podemos declinar una vinculación entre el órgano y la imagen. Esta última hace a lo sexual. La imagen permitiría que una dimensión del goce pueda concernir a lo sexual, es decir, al órgano. Si lo trans gira en torno a la declinación de la tensión entre el goce del órgano y el goce que no se circunscribe a él,[7] la modificación de la imagen incongruente constituiría un punto central. La invención del órgano que *sería necesaria* podría ubicarse en consonancia a la invención de una imagen.

Quizás cabría conjeturar entonces que la invención de una imagen, junto al uso de una nominación, tenderían al tratamiento del goce que el semblante falo no logra negativizar.

El falo es un semblante que vela el agujero concerniente a lo sexual. Ninguna persona escapa al real del sexo. Si Lacan nos enseñó que la anatomía no es el destino, perfectamente alguien puede no reconocerse en el sexo anatómico. Es el semblante entonces aquello que permitiría acceder a la posibilidad de tener un cuerpo.

NOTAS

1. Laurent, E., *¿El psicoanálisis se cura de la transferencia?, Lacaniana* N° 18, Grama, Buenos Aires, 2015, p. 189.
2. Lacan, J., *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis, Escritos* 2, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, p. 516.
3. Laurent, E., *Reflexiones sobre tres cuestiones del feminismo con la no-relación sexual, Radio Lacan* [en línea]. Disponible en https://radiolacan.com/es/podcast/conferencia-en-el-palais-rouge-de-buenos-aires-reflexiones-sobre-tres-cuestiones-del-feminismo-con-la-no-relacion-sexual/3
4. Biagi-Chai, F., *Sobre los casos de transexualismo, Lacan Cotidiano* N° 928 [en línea]. p. 50.
5. Laurent, E., *La place des hommes dans la cité des femmes, YouTube* [en línea]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=y4oJZ5O4y98&t=20s
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El* sinthome, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 55.
7. Laurent, E., *Reflexiones sobre tres cuestiones del feminismo con la no-relación sexual, Radio Lacan* [en línea]. Disponible en https://radiolacan.com/es/podcast/conferencia-en-el-palais-rouge-de-buenos-aires-reflexiones-sobre-tres-cuestiones-del-feminismo-con-la-no-relacion-sexual/3

SALA DE LECTURA

Lo femenino

De Marie-Hélène Brousse

Ana Cecilia González

El vacío que hay

Lo femenino, un adjetivo devenido sustantivo

En un pasaje conocido de su Seminario *Encore*, Lacan se quejaba del silencio de las psicoanalistas acerca del goce femenino, pese a sus súplicas para que dijeran algo al respecto.[1]

No es el caso de Marie-Hélène Brousse (MHB), tal como muestran los textos, de gran calado clínico y teórico, publicados por Tres Haches.

A contrapelo, comencemos por la segunda parte del libro y por el lado derecho de las fórmulas de la sexuación, pues allí radica el núcleo candente, el corazón de la apuesta.

Cuando introdujo un goce suplementario, al que denominó goce femenino, Lacan le hizo lugar a una novedad que obligaba a repensar numerosos aspectos, entre ellos, una serie de nociones heredadas de Freud, los posfreudianos, incluso de su propia enseñanza, y que se adjetivaban de igual modo: superyó femenino, masoquismo femenino, sexualidad femenina, deseo femenino, principio femenino, etc.

Con la propuesta de MHB estamos en un momento ulterior, en el que el adjetivo ha devenido sustantivo y designa dos aspectos indisociables: 1) una zona de la experiencia en la que Lacan se adentró como nunca antes y cuya exploración lo condujo al cambio paradigmático que denominamos "última enseñanza"; 2) los artilugios conceptuales y las herramientas lógicas que él forjó para circunscribirlo.

Pues bien, con la apoyatura de esos artilugios y herramientas, MHB avanza en ese terreno y llega incluso a arriesgar dos definiciones de "lo femenino", que han de tomarse en su contrapunto: "lo femenino [...] es como un errar de lo real, una onda gravitacional salida de la fusión imposible entre la *Vida* y el lenguaje";[2] y "... el vacío que hay es una definición de lo femenino".[3]

Y entre el vacío que hay y el errar de lo real, esa zona en la que la opacidad es palpable y el silencio elocuente en sus matices. MHB nos propone un esquema, un triángulo con las tres dimensiones del *parlêtre* en sus vértices para balizar una clínica de ese goce suplementario, errático y deslocalizado. Presenta entonces los dichos de analizantes que dan cuenta de sendos modos de tratarlo: usos del objeto *a* para obtener una satisfacción otra; variedades del borramiento (del nombre, de la imagen, del lugar y el tiempo); ausencias que llegan a la desaparición; soledades varias, secreto y anonimato como figuras del ocultamiento...

El lector que se aventure a seguirla deberá estar dispuesto a adentrarse, munido con una luz tenue, en lo que Freud denominó *dark continent*., "esa zona aleatoria e inconsistente" [4] o el lugar de "Ya-Nadie",[5] para decirlo con uno de los nombres que le dio Lacan.

Del *paratodeo* a lo femenino: el valor de uso de un *sinthome*

Supongo que lo antedicho ha dejado en claro queMHBes alguien que ha hecho de *lo femenino* su principal tema de investigación. Resta situar que se trata de una investigación en el sentido psicoanalítico del término, y esto implica que anuda lo extraído del propio análisis con lo que la práctica enseña.

Así, en más de un texto, MHB nos invita a seguirla en una indagación que va de una escena recortada del propio análisis, al hallazgo teórico que ella hace emerger allí, cada vez, dando lugar a hipótesis novedosas.

Más específicamente, aquello de lo que MHB se sirve como analista –la que produce efectos y la que los teoriza– es un vector que va de la reivindicación universalista como defensa, a lo femenino en singular, alojado en el *sinthome*

En efecto, el valor de uso que un análisis llevado a término le confiere al *sinthome*, combinado con la docilidad necesaria para dejarse enseñar por la palabra analizante le permiten mostrar, cada vez, cómo se opera ese pasaje del "paratodeo"[6] –Lacan *dixit*– a los cortocircuitos de lo femenino. Entre otros, los de un texto ya célebre, "las tres R" que en francés designan la astucia, el estrago y el arrobamiento (o arrebato).

Entonces, la primera parte del libro reúne una serie de textos bajo el sintagma "Para todo LOM. Los maravillosos modos de fracaso de lo femenino por lo universal". ¿Cómo entender esta ironía? Hay allí una tesis de peso (entre las muchas que el libro despliega): lo femenino tiende al fracaso y lo hace de un modo particular que es la pendiente del universal. Pero incluso cuando fracasa, lo hace de modos *maravillosos* y esto quiere decir, en sentido estricto, que no se pueden explicar por las leyes de la naturaleza, que son lo opuesto a lo corriente y ordinario.

Se trata de textos en los que MHB no escatima en hipótesis que van de la práctica al malestar en la cultura y viceversa. Por ejemplo, la relación entre lo materno y el cuerpo de hembra, que ella denomina "la maldición de la reproductoras", ocupándose de subrayar su actualidad candente y sus consecuencias políticas para los derechos de las mujeres, en particular el del aborto, con una lectura de la famosa distopía de Margaret Atwood. En contrapartida, otro texto sirve para situar el "misterio de la feminidad corporal", ubicando la sangre menstrual como acontecimiento de cuerpo por excelencia. Otra tesis destacada son los cambios en las funciones materna y paterna, reunidas bajo el significante pretendidamente igualador de "parentalidad" cuyo efecto inesperado, pero constatable, es una ampliación del imperio de lo materno. En cuanto a la histeria, siempre permeable a los cambios epocales, ya no necesita del "hombre de paja", sino que se camufla bajo la homosexualidad femenina como síntoma. Incluso más, arriesga MHB, habría una modificación de la posición histérica que implica una relación con la función fálica sin la creencia en la excepción de la función. Por fin, los textos dedicados a la clínica del estrago, que ya pueden catalogarse como clásicos, teorizan sendos modos de fracaso de lo femenino.

Y bien, entre esa multiplicidad de matices, y en los intersticios de esa riqueza teórica, el lector atento podrá hacer experiencia del vacío que hay...

NOTAS

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 210, Aun*,Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 91.
2. Brousse, M.-H., *Lo femenino*, Tres Haches, Buenos Aires, 2020, p. 25.
3. Ibíd., p. 217.
4. Ibíd., p. 245.

5. Lacan, J., "Observación sobre el informe de Daniel Lagache", *Escritos* 2, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, p. 635.
6. Lacan, J., "El *Atolondradicho", Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 484.

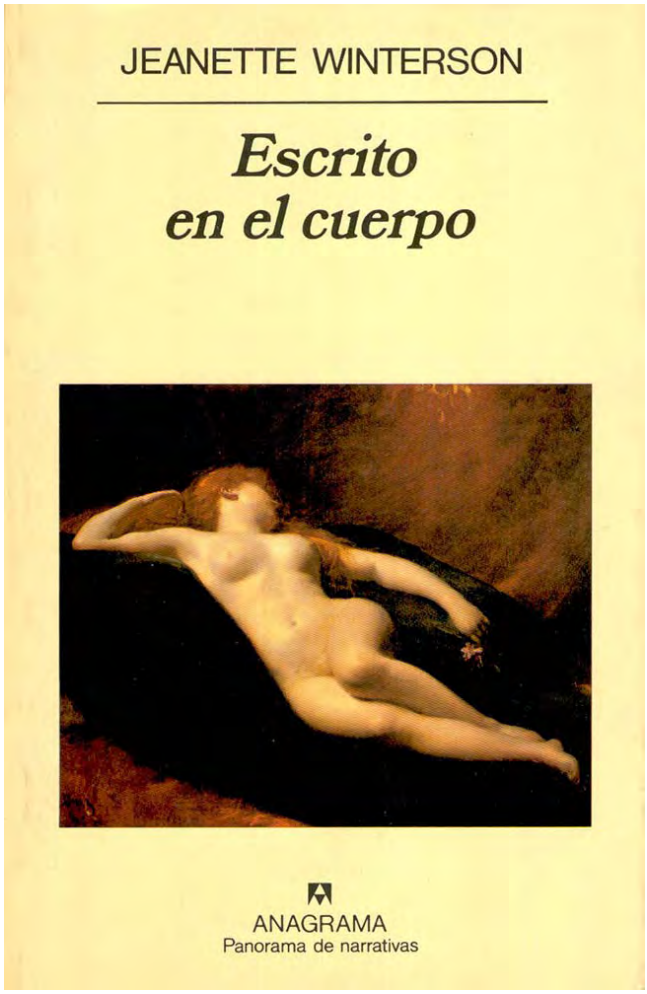
SALA DE LECTURA

Escrito en el cuerpo

De Jeanette Winterson

Ludmila Malischevski

La vida, la existencia es un poder ininterrumpido de activas separaciones.
Étienne Gilson [1]



En primer lugar, quiero agradecer al Comité de redacción y a la directora de la *Revista Virtualia* por darme a conocer esta conmovedora novela de Jeanette Winterson cuya poética revela el punto de suspensión al que se ata el amor cuando lo contingente deviene necesario, y el azar se oculta tras el drama del destino.

Los nudos del amor, el deseo y el goce

La historia comienza con el recuerdo de un amor que no puede arrancarse de la mente y mucho menos del cuerpo...

Quedan las orillas desiertas, las hojas marchitas, la tierra seca, lo que deja una separación. Quien narra, cuyo género varía entre femenino y masculino a lo largo del relato, ha perdido a Louise, su gran amor.

Antes de ella, hubo otras mujeres, también casadas, aventuras pasionales y amores clandestinos, "un palimpsesto de relaciones amorosas".[2]

La excepción fue Jacqueline, una chica hogareña que amarró las correas de su vida y le enseñó las virtudes de la monotonía amortiguando sus sentidos. Gracias a ella, sobrevivió al naufragio de los amores perdidos y las elecciones imposibles, al menos por un tiempo…

Pero conoce a Louise y pierde los estribos. Duda entre seguir el camino estoico y huir de la tentación… o desplegar las velas del barco hacia aquel lugar donde el viento cada vez cobra más fuerza.

Un petirrojo sabría qué hacer, "los petirrojos son unas criaturas muy fieles, que se aparean con la misma pareja año tras año […] ¿por qué se permite que los seres humanos crezcan sin el aparato necesario para tomar decisiones éticas?"[3] Lo que la naturaleza consigue, casi sin esfuerzo y sin fracasos mediante el expediente del instinto, está trastornado en los seres hablantes. (La relación sexual *no cesa de no escribirse*).

"¿Quién deja el hogar por el mar abierto? Sobre todo sin brújula, sobre todo en invierno, sobre todo sin compañía. Lo que arriesgas revela cuánto vales. En presencia del amor, el hogar y la búsqueda son uno".[4]

Deciden correr el riesgo, se encuentran en las horas robadas, en los confines de la vida, en "el voluptuoso exilio libremente elegido".[5] A pesar de las condiciones de la infidelidad, o más bien por ellas, amor, deseo y goce se recubren. Y sus cuerpos conspiran en secreto para darse placer.

Lo imprevisto

Una contingencia que proviene del cuerpo de Louise pone en jaque la relación. "Los linfocitos se han convertido en criminales. No obedecen las normas […]. Ahora son los enemigos infiltrados. […]. No hay nadie para luchar excepto tú, Louise. Ahora tú eres el cuerpo extraño".[6]

La crudeza del lenguaje de quien narra recorre los tejidos, la piel, el esqueleto del ser amado. De su cuerpo enfermo de leucemia y de cada parte de él se desprenden recuerdos. Son pasajes sombríos, duros, difíciles de leer.

¿Cómo se responde a la contingencia?

Con lo que cada uno tiene, con el fantasma, el saber, el no saber y, fundamentalmente, con el síntoma. Marca sintomática surgida de la contingencia que una vez escrita "sobre la arena de la carne"[7] se repite y *no cesa de escribirse*.

Quien narra, repite la historia de separaciones y pérdidas, sin consuelo. Lleva su nombre tatua-

do en el cuerpo.

"Perder a alguien a quien amas es alterar tu vida para siempre. Y no lo superas, porque 'lo' es la persona que amas. El dolor acaba, llega gente nueva, pero la grieta nunca se cierra. ¿Cómo va a cerrarse? (...) Este vacío en mi corazón tiene tu forma, y nadie más puede llenarlo"[8]. En ese momento, la aparente necesidad descubre su verdadero rostro contingente, *cesa de no escribirse* y abre al régimen del encuentro y a lo posible, algo *cesa de escribirse*.

Momento de concluir, sale a buscarla, tiene que encontrarla...

Puntos de llegada

La novela enseña que entre los seres hablantes, cualquiera sea su género, está el síntoma. Como indica Miller: "La relación de pareja, a nivel sexual, supone que el Otro se convierta en el síntoma del *parlêtre*, un medio de su goce",[9] en tanto los *parlêtres* forman pareja a nivel del goce y este enlace es siempre sintomático.

Al mismo tiempo, considero que la ficción pone de relieve, entre otras cosas, el camino que va de la escritura inapelable del destino a la posibilidad de hacer algo distinto, que es también lo que opera un psicoanálisis. Como testimonia Florencia Shanahan (AE de la New Lacaniana School), al final del análisis: "Lo que se abría ante mí, inédito y palpitante, era que se escriba sin historia, sin guion. Que el destino se suelte de la repetición y que la trama se afloje, de instante en instante, para alojar lo *no pensado*".[10]

BIBLIOGRAFÍA

- Lacan, J., "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", *Escritos* 1, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, La angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Buenos Aires, 2011.
- Miller, J.-A., *El* partenaire-*síntoma*, Paidós, Buenos Aires, 2011.
- Shanahan, F., "Dejar que pase...", *El Psicoanálisis. Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis* N° 35, Barcelona, 2020.
- Winterson, J., *Escrito en el cuerpo*, Lumen, Barcelona, 2017.

NOTAS

1. Lacan, J, *El Seminario, Libro 10, La angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 159.

2. Winterson, J., *Escrito en el cuerpo*, Lumen, Barcelona, 2017, p. 32.
3. Ibíd., p. 47.
4. Ibíd., p. 89.
5. Ibíd., p. 80.
6. Ibíd., pp. 129-130.
7. Lacan, J., "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", *Escritos* 1, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, p. 271.
8. Ibíd., p. 178.
9. Miller, J.-A., *El* partenaire-*síntoma*, Paidós, Buenos Aires, 2011, p. 408.
10. Shanahan, F., "Dejar que pase...", *El Psicoanálisis. Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis* N° 35, Barcelona, 2020, p. 169.

SALA DE LECTURA

A propósito de las mujeres

De Natalia Ginzburg

Julieta Bermant

A propósito de las mujeres o un tratado sobre lo femenino

"Ahora ya no quiero escribir así", dice Natalia Ginzburg en el ensayo que antecede a una preciosa selección de cuentos de diferentes momentos de su vida. "Ahora ya no quiero escribir así", dice cuando se lee a sí misma en el pasado y se incomoda con su propio modo de expresarse sobre las mujeres en los tiempos de la liberación del fascismo italiano. Se encuentra con otra Natalia, en un texto que describe como "tontorrón y lleno de obviedades donde: decía cosas que ya se saben". "Ahora ya no quiero escribir así", señala su decisión en acto de abandonar una manera de pensar el tema. En aquella época, hablaba de las mujeres en general, mujeres inventadas que en nada se parecían a ella o a las otras que había conocido. Eran mujeres a las que, desde una perspectiva idealista, parecía simple salvarlas liberándolas de su esclavitud.

Este giro abrupto, en su escritura y en su modo de bordear el mundo femenino, la lleva a pensar que en aquel momento había olvidado decir algo importante: "... que las mujeres tienen la mala costumbre de caer en un pozo de vez en cuando, de encontrarse con un sufrimiento infinito, que los hombres no conocen". Se separa de su idealismo feminista sin abandonar su lucha por la libertad y la igualdad de derechos. El encuentro con eso que olvidó decir, la lleva a seguir buscando desde otro lugar.

Entre ensayo y ficciones exquisitas, Ginzburg se preocupa por “conocer como son realmente las mujeres”, animándose a deslizarse con palabras que le abren un mundo nuevo. “He conocido muchísimas mujeres, mujeres que se consideran muy feas y mujeres que se consideran muy guapas [...] a mujeres que llevan sombrero y a mujeres que no lo llevan [...] mujeres que parten la leña con la rodilla [...] y mujeres que se aburren mortalmente”. Sigue así, escribiendo, porque la lista es infinita y en el esfuerzo por trazarlas en su peculiaridad las libera y se libera, tal vez sin saberlo, de pensarlas en un conjunto cerrado.

Sus lecturas continúan coloreadas por retazos de su historia, pero lo que cambia es su posición para leerlas. A propósito de las mujeres, puede leerse como un tratado sobre ellas, posiblemente una manera de tratar lo femenino. “Las mujeres lloran en secreto en su habitación. Por culpa de su nariz o de su boca o porque creen que nadie las querrá [...] o porque tienen pocos vestidos [...] pero en el fondo no son más que pretextos, y en verdad lloran porque han caído en un pozo”.

Todas caen, tal vez es esto lo que inventó la autora para intentar decir algo sobre lo femenino. Pero ninguna lo hace de la misma manera. Con ocho cuentos cortos y contundentes termina de descompletar el conjunto de las mujeres: Anna, Giulietta, Gissella, Carlotina, Vilma, esas muchachas, cada una con su rasgo singular y su manera de relacionarse con “el pozo oscuro”. Las protagonistas son mujeres, alumbradas cada vez por una mirada distinta: la de un niño, la de un hombre, la de las muchachas, la de una mujer, la de una madre.

Me interesa trasmitir lo que ubico allí como piezas sueltas que recortan lo femenino y lo materno en los personajes de los cuentos. Detalles que marcan esos cuerpos vivos que gozan y su extrañeza.

Encuentro...

Un hombre que no recordaba haber deseado nunca locamente a una mujer.

La carcajada desbordante en una madre, provocada por un hombre que no es el padre. Las miradas desconcertadas y curiosas de los niños ante la presencia del color bordó de ese vestido y esos labios pintados sobre el fondo de una madre siempre rígida y temible.

Los besos de los niños en ese rostro ardiente, bañado en lágrimas saladas.

Los saltitos de Giulietta entre los muebles, meneando su trasero y sus pechos, con su rostro enrojecido de entusiasmo. La ajenidad que trasmite su novio al descubrir en el rostro de Giulietta una curiosa semejanza con la bruja del asilo.

La mueca y la risa de esa mujer en bicicleta vestida con pañuelo rojo, que saluda a un hombre y se aleja. La perplejidad en un hombre que, sin entender, la mira reír y alejarse.

La mirada desesperada de una mujer casada que turba a un hombre. El oscuro placer de sentirse deseado intempestivamente por una mujer y luego la vergüenza.

La alegría y la tristeza desbordante ante la presencia de Otra mujer para el marido y su ajenidad.

El disfrute de una mujer contemplando el crecimiento de su hijo mientras se pregunta si de verdad lo quiere y su extrañeza cuando a veces siente que ese hijo le pertenece a otra.

Las muchachas: las que tienen y no tienen ajuar, las que tienen y no hacen el amor en paz y a veces se marchitan solas, las que no tienen y viven la vida de manera más ligera sin preocuparse por parecer poco serias.

El asco y lo repugnante ante la almohada mojada por el llanto de una madre. El abrazo fuerte de los hermanos en la cama. La presencia inquietante de eso de lo que no pueden decir. El asombro y la vergüenza de haber estado en su vientre. La rareza de haber nacido de esa mujer que veían irse con "el ímpetu libre y feliz del cuerpo".

A lo largo del libro, en varias ocasiones, Ginzburg nos dice que "esa mala costumbre que tienen las mujeres [...] es algo que proviene del temperamento femenino [...] y *tal vez* de una secular tradición de sometimiento y esclavitud".

Me detengo en el *tal vez*, que repite cuando se esfuerza en comprender para seguir buscando. Un *tal vez* con el que marca su distancia con la otra Natalia, la de las respuestas obvias y las soluciones universales. Sus cuentos son cortos y sus cortes abruptos difíciles de explicar, repentinos. Hay vacíos, mujeres dibujadas, páginas sin letras. Si no es posible decir todo sobre lo femenino en su estilo literario lo transmite cada vez. Su búsqueda por la libertad de las mujeres continúa, y en ese sendero se confunden las causas de la opresión... *tal vez* los años de esclavitud... *tal vez* el temperamento femenino... *tal vez*...

SALA DE LECTURA

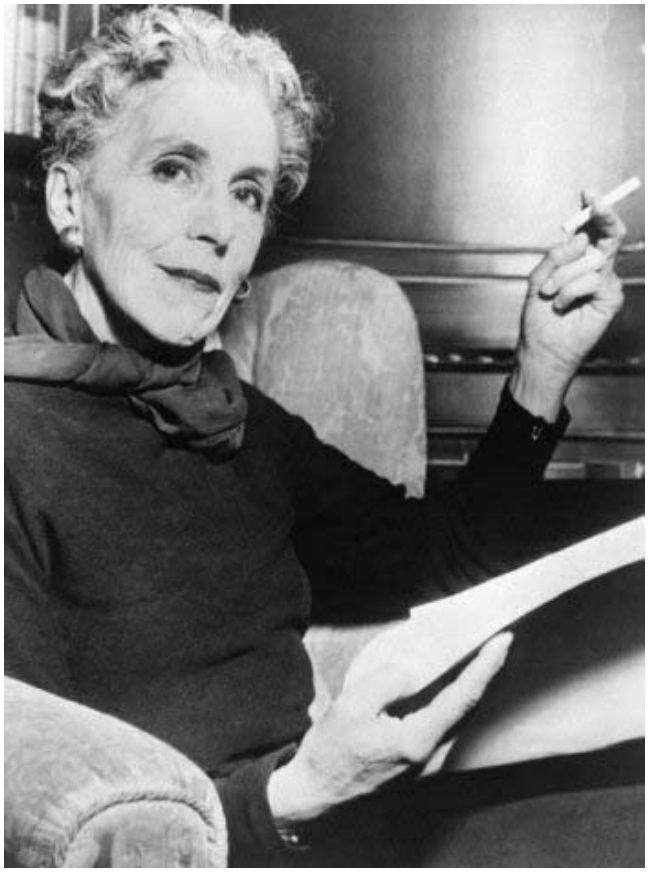
La página en blanco

De Isak Dinesen

Karina Castro

¿Pueden existir dos poesías iguales?

Quisiera estar en un convento religioso (como Santa Teresa). Tendría que haber conventos psicoanalíticos.
Alejandra Pizarnik [1]



Tenemos acceso a este cuento como un favor, una excepción que hace la anciana que se gana la vida contando historias, ¿por qué dice que no le gusta contarla? Dice que entre los no iniciados podría mermar su fama... es una historia difícil de contar, exige al narrador ser fiel, inquebrantablemente fiel a la historia porque así se asegura que sea el silencio quien habla.

En el convento de la Orden Carmelitana, sí la orden que fundo Santa Teresa de Ávila, la misma de la estatua, obra de Bernini que aparece en la tapa del *Seminario 20*, transcurre nuestro cuento "La página en blanco" de Isak Dinesen, lejos de los milagrosos tiempos pasados, conservan un único y singular privilegio que es el de fabricar el lino, la tela más fina de todo Portugal, con el cual se tejerán las sábanas nupciales de las jóvenes princesas de la casa real y que debe mostrarse colgado en el balcón con la mancha de sangre que certifica que aquella joven era doncella.

Luego el convento recibe de vuelta, como otro privilegio, el fragmento central de la sábana que lleva el testimonio del honor de la desposada real. Y en la galería del convento, en sus mu-

ros, son exhibidos enmarcados y con la inscripción de a quién pertenece cada fragmento. Esas manchas, que son dadas a ver, pueden llegar a convertirse en los signos del zodiaco, imágenes del mundo, también las profecías que se hicieron con las manchas de la sábana. Esas que recuerda la vieja dama, amiga y doncella de honor de una joven princesa que visita el convento, que compara las profecías de antaño y la realidad.

Ella también, seguramente, luego de ver todas se detendrá ante una que no es igual que las otras, su marco es tan hermoso como los demás y cuenta también con la misma placa dorada con la corona real... pero no hay ningún nombre escrito y la sábana, en este caso, es absolutamente blanca de punta a punta. Y es allí, frente a esta sábana, donde más tiempo permanecen tanto las monjas jóvenes y viejas, la propia abadesa, las reinas, viudas, madres, y sus viejas y nobles compañeras de juegos, doncellas y damas de honor; todas ellas quedan sumidas, nos dice la historia, en las más profundas de las reflexiones.

Este cuento ha cumplido sobradamente su finalidad, en el sentido de objetivo, de propósito, antitético al sentido de final, de terminación; es un cuento, a mi modo de leer, que no termina, esa página en blanco puede usarse de mil maneras posibles, acompáñenme con algunas: ninguna de todas las mujeres puede ser representada en su totalidad por ninguno de los otros cuadros, la página en blanco, el cuadro dispar se presenta como el lugar predominante de lo femenino, pensándolo como esa alteridad absoluta, ese enigma tanto para los hombres como para las mujeres, imposible de construir desde las categorías universales. Que lo femenino se revele como un lugar fundamental donde cada sujeto se convierte en una alteridad para sí mismo no siempre es fácil de soportar.

Estar en un convento puede ser una manera de soportarlo, atravesar la experiencia de un análisis puede ser otra, nos lo muestra en su testimonio Bernard Seynhaeve con su manera de intentar decir lo real, cuando en uno de los sueños del final ubica el queso de cabeza, el *pâté*(no *pater*) *de tête* como el ombligo de la cura, no como un significante más, sino como lo que "... deja escapar lo real en su tentativa misma de nombrarlo ( ) el encuentro, lo real. El tiempo de aprensión del objeto. La insondable decisión del ser de atraparlo, de reconocérselo, de apropiárselo..."[2] Aquí nos muestra otra manera de acercarnos a nuestro cuento, si todo no puede ser dicho por la disyunción entre el lenguaje y *lalengua*, puede existir un soporte material, letra y lugar para que algo deje de no escribirse sobre la página en blanco.

Esto último tiene que ser enmarcado a partir de la enseñanza de Lacan en los años setenta donde para elaborar lo femenino, fuera de lo simbólico y lo imaginario, se opera un pasaje del significante a la letra. Lo común para todos es el hecho de hablar, el sexo no define ninguna relación en el ser hablante, ante esos cuerpos atrapados en el discurso la relación sexual no puede escribirse y lo sexual implica una ruptura en el discurso, se escribe con cortes, con vacíos.

El epígrafe de Alejandra con el que comencé me lleva a pensar qué sería un convento psicoanalítico, ¿sería parecido al de nuestro cuento? Con el pase como dispositivo, con la página en blanco de cada uno, un hacer poético que está en juego en la exigencia del síntoma, que no cesa para abrir nuevos decires que circulen más allá del convento, en esos retoquecitos contingentes a *lalengua* sin los cuales no estaría viva.

NOTAS

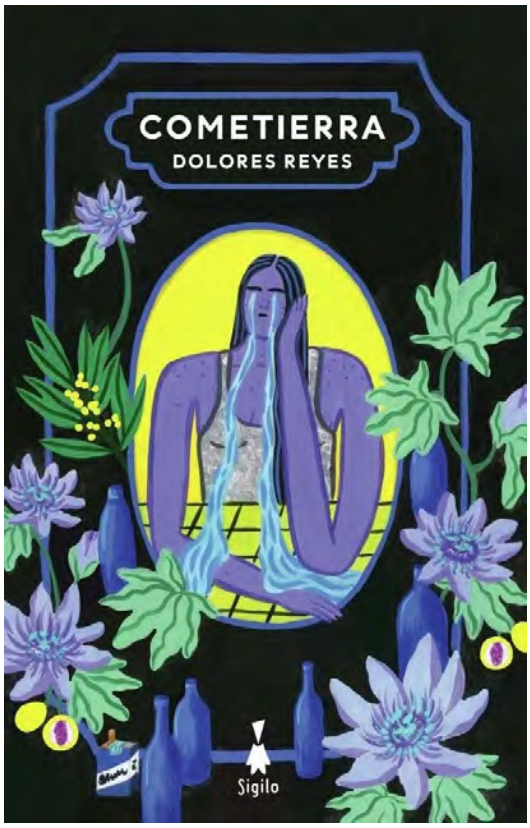
1. Pizarnik, A., *Diarios*, Lumen, Barcelona, 2000, p. 96.
2. Miller, J.-A., *Sutilezas analíticas*, Paidós, Buenos Aires, 2014, p. 207.

SALA DE LECTURA

Cometierra

De Dolores Reyes

Guido Col



El argumento que inaugura la *Conversación Virtual Internacional de la AMP*, comienza del siguiente modo: "Se celebra en un momento en el que, por doquier, surgen voces de mujeres, rompiendo un silencio que viene de lejos. Legítimamente proclaman su deseo de igualdad y de libertad, denuncian las injusticias sexistas y las violencias infligidas a las mujeres. El psicoanálisis juega su partida en este movimiento".[1]

Sin dudas, *Cometierra* [2] refleja de manera precisa y preciosa el tiempo en el que el psicoanálisis juega su partida. La voz de una mujer que rompe el silencio y escribe de forma cruda, pero también con una prosa elegante las injusticias sexistas y las violencias infligidas a las mujeres.

Un barrio del conurbano bonaerense es el contexto donde una niña con una madre muerta y un padre preso trata de existir. Un extraño arreglo pulsional que se fija desde su temprana infancia, ligado a la desaparición y la muerte de su madre, le da un nombre, Cometierra, y una singular capacidad onírica. Un nombre que le viene del Otro. Así lo dice Pomeraniec: "Ella nunca dice yo soy Cometierra. Empieza a ser llamada de esa forma por la gente del barrio; son los otros quienes dicen: ella en vez de rezar está haciendo esto de comer tierra cerca del cuerpo de la madre..." [3]

Así empieza, por la madre, una serie de mujeres y un arreglo con su nombre. Come la tierra que estuvo en contacto con mujeres que desaparecieron y pueda verlas, entrar en contacto con ellas y saber si fueron torturadas, violadas, asesinadas, o acaso, se encuentren secuestradas.

Desde allí, Dolores Reyes, con un género entre el realismo mágico y el policial, teñido de un manto onírico, presenta una serie de casos con finales diversos donde la pregnancia de las imágenes a partir de los relatos de la protagonista es inevitable.

En el medio, el amor. Con un chico, con otro, otra mujer, con el hermano, y la angustiante experiencia de tener un cuerpo e inventar una vida.

Esa línea argumental es solo la puerta de ingreso a mostrar la vida de una mujer, que podrían ser muchas o podrían ser todas.

Algo más. El padre que no aparece pero está. Impactante ese juego, que sobre el final al modo de un *witz* nos sorprende y de un modo lacaniano –servirse de este para prescindir– permite, no sin angustia, ir más allá. ¿Cómo? Con la clave de lectura que desde el título nos invita a pensar. La tierra como metáfora del origen, el lugar en el que se asienta la existencia, y el nombre. El nombre que a modo de injuria la signa: «Levántate, cometierra, levántate de una vez".[4]

Por eso mismo, la tierra como barrio, como geografía, como topos, es también el lugar propicio para hacer de un destino necesario uno contingente, que se refleja en el capítulo que cierra la novela. La protagonista, arriba de un colectivo decide partir y dice: "… pensé que yo también quería, ahí afuera, un nombre para mí".[5]

NOTAS

1. Alberti, Ch., "La mujer no existe". Argumento de la Gran Conversación Virtual de la AMP [en línea]. Disponible en https://www.grandesassisesamp2022.com/
2. Reyes, D., *Cometierra*,Editorial Sigilo, Buenos Aires, 2019.
3. Pomerianec, H., "Dolores Reyes y la Historia de *Cometierra*, la mujer que tiene el don de saber dónde están los seres queridos que faltan", *Infobae*, 2019 [en línea]. Disponible en https://www.infobae.com/cultura/2019/05/26/dolores-reyes-y-la-historia-de-cometierra-la-mujer-que-tiene-el-don-de-saber-donde-estan-los-seres-queridos-que-faltan/
4. Reyes, D., *Cometierra, op. cit*., p. 14.
5. Ibíd., p. 173.

SALA DE LECTURA

Apegos feroces

De Vivian Gornick

Gastón Cottino

La ferocidad al vacío

Consideraremos la novela de Vivian Gornick como una pequeña excusa para formular una pregunta clínica. (Entre paréntesis, la novela tiene un alto valor literario, cero pleonasmos, y la precisión de un dardo que da en el blanco.)

La pregunta clínica podría partir de la relación madre-hija desde la perspectiva del estrago. Algo que no es tan lineal ni simple y que será mejor matizar con algunos pasajes.

La historia comienza a escribirse a partir del duelo de la madre por la muerte del padre, su posible depresión, y el punto de enganche, más allá de la culpa, de la protagonista con ello.

Casi al modo freudiano, y tiene más de un guiño a Freud, la novela comienza con un recuerdo de infancia que incluye la conversación entre una puta, a punto de tener sexo con un hombre asqueroso, que es al mismo tiempo su marido, y la madre. Esta partición será significativa en sus modelos, es decir, en su tipo ideal del sexo.

Pero no son estas las únicas relaciones ofrecidas a la niña. Hay todo un edificio del cual solo recuerda a las mujeres para formarse “a su imagen y semejanza”.[1] Entre ellas, no es una más, está el “apego feroz”, su madre.

Hay pasiones e inhibiciones que caben en esta ferocidad. Su madre la asedia con cómo ella le

dice que la odia y el odio hacia los hombres. Es que son “dos mujeres con inhibiciones sorprendentemente similares, unidas en virtud de haber vivido una dentro de la esfera de la otra casi la totalidad de nuestras vidas”.[2]

Luego, la otra pasión, el amor. Para la madre es el sacrificio por el padre, es el Todo, pero para la hija, eso no es más que un concepto, un signo de la evasión, entre el deseo y el sexo. De una pelea en torno a ello surge la frase que daría cuenta del estrago: “… una de las dos va a morir a causa de este apego”.[3]

En esa línea se escribe el guion que “pierde” a la protagonista hasta hacerla “desaparecer”, objeto de insatisfacción y tapón insuficiente para el duelo detenido. Le dice la madre: “Tú no puedes proporcionar consuelo, placer, ni mejora. Pero tú eres mi más preciado tesoro. […] tu destino es vivir sabiendo que no bastas para sanar mi vida de sus carencias”.[4]

Por suerte, del otro lado, una vecina, Nettie, que hace de puta, le hace también de madre, estableciendo un fuerte contrapunto en las cosas del goce.

Cierto día, en el que la hija se iba a juntar para caminar con su madre, decide comenzar sola, para hacerlo “a su aire”.[5] Entra a un museo y da con una pintura de Nolde, se trata de unas flores que ya había visto, pero que esta vez le revelan la importancia de los contornos y nota “la clara y terca concentración del artista en el sujeto”. Entonces siente, por primera vez que

> … el espacio que hay en mi interior aumenta de tamaño. Ese rectángulo de luz y de aire que hay en mi interior, donde el pensamiento se esclarece, el lenguaje brota y la respuesta se vuelve inteligente, ese famoso espacio rodeado de soledad, ansiedad y autocompasión, se abre de par en par mientras contemplo las flores de Nolde.[6]

Justo en ese momento, se avergüenza al oír hablar de una segunda infancia. Pero no es la evocación de un recuerdo, sino más bien, el escuchar algo que produce un pequeño corte en el tiempo, un acto discreto que introduce una discontinuidad en el presente [7] lo que ensancha su espacio interior. Y se siente libre, en paz y emocionada, con ese espacio, ahora corporal, que empieza en su frente y termina en sus ingles. Espacio que volverá, aunque jamás a voluntad, con el mismo efecto, siendo ocasión del pasaje hacia lo femenino, entre tantas mujeres y madres.

Este rectángulo irá acompañado de un fuerte gozo que la hace sentir “segura y erótica, emocionada y en paz”,[8] aunque a veces le dé miedo. Es una apertura que, si bien es sentida en el cuerpo, abre el espacio para una imagen que, a su vez, es una frase. De allí que pueda usar esto como inspiración para su trabajo de escritura.

Todo bien con este espacio, pero las historias con los hombres se escribían con evasiones y fracasos amorosos, entre triángulos, inhibiciones y el goce sexual. Por ello consulta a una te-

rapeuta, a quien le contaba todo a cambio de una pregunta: ¿por qué? "¿Por qué te limitas a ese rectángulo? [...] ¿Por qué ese espacio no se amplía y se expande hasta llenar tu vida?" [9].

La insistente estrategia de la terapeuta, encuentra al malestar y la siguiente explicación como respuesta: "Ese rectángulo es un fugitivo, un subversivo, un inmigrante ilegal en el país de mi ser. No tiene derechos civiles. Siempre está escapando".

Sigue la psicóloga: "¿Y una mujer con marido? ¿Es ella la ciudadana natural del país?"

—... tal vez sí. —Y me quedé sorprendida por la tristeza de mi voz—. Tiene razón.

—Pues entonces habrá que casarte.

—¡No! [10]

Surge allí la imagen de su madre y de Nettie (su otra madre), abrazándola y confirmándole que sí, que debe hacerlo, debe trabajar y amar.

No sabemos más del curso de esta terapia. Con el correr de los días, le surge el querer un poco de amor y la localización de un espacio respecto de su madre, a partir de la siguiente conclusión: ella comienza y termina en sí misma. Nada mal.

Finalmente, ¿qué es lo que la intervención soslayó con sentido, con un sentido a favor de un determinado ideal de mujer (de allí el resultado obtenido por el lado del deber, enunciado por las dos madres)? Propongo considerar la experiencia del rectángulo como algo del orden de un vacío, como modo de gozar en femenino.

Sigo aquí la investigación que realiza Marie-Hélène Brousse [11] con sus tres modos de vacío, según cada registro, aunque compatibles para dejar sentir un goce hetero. Por un lado, tanto la ocultación de sí, el tratamiento imaginario de la frase, como la ausencia de tiempo y la desaparición. Y luego, la desobediencia del sentido y la soledad dibujan los bordes imprecisos de ese espacio, agrego, vacío, sentido en el cuerpo deslocalizadamente.

Fue para mí la novedad y el saldo de saber, siempre como hipótesis y un poco por fuera de la palabra, como pasa con toda poética, lo que dejaron estos apegos feroces. Y si esto fuera así, ¿cuál es la posición que le conviene al analista?

BIBLIOGRAFÍA

- Lacan, J., *El Seminario*, *Libro 20*, *Aun*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Gornick, V., *Apegos feroces*, Sexto piso, Madrid, 2021.

- García, G., *En torno de las identificaciones: claves para la clínica*, Otium, Tucumán, 2009.
- Brousse, M.-H., *Lo femenino*, Tres Haches, Buenos Aires, 2020.
- Bassols, M., *Lo femenino, entre centro y ausencia*, Grama, Buenos Aires, 2017.
- Laurent, E., *El psicoanálisis y la elección de las mujeres*, Tres Haches, Buenos Aires, 2016.

NOTAS

1. Gornick, V., *Apegos feroces*, Sexto piso, Madrid, 2021. p. 14.
2. Ibíd.,p. 52.
3. Ibíd., p. 108.
4. Ibíd., p. 122.
5. Ibíd., p. 100.
6. Ibíd., pp. 100-1.
7. Cf. García, G. *En torno de las identificaciones: claves para la clínica*, Otium, Tucumán, 2009, p. 36.
8. Ibíd., p. 145.
9. Ibíd.,p. 180.
10. Ibíd.
11. Ibíd., pp. 100-1.
12. Brousse, M.-H., "En torno al vacío, un modo de gozar en femenino", *Lo femenino*, Tres Haches, Buenos Aires, 2020, pp. 221-247.

SALA DE LECTURA

Manual para mujeres de la limpieza

De Lucia Berlin

Silvana Facciuto

Un libro debería impactar, producir al menos una marca, dejar al menos una cicatriz, de esas que ubican el corte y lo que se hizo con eso, que hubo lastimadura y que, aunque uno se empeñe, no desaparece. Nueva piel recubre, pero nunca es la misma, nunca se vuelve al comienzo.

Lucia Berlín no cierra, no recubre los cortes, los muestra, al igual que los arreglos. Cuando creemos que ya está, que ya lo vimos todo, los vuelve a abrir para dejarnos mirar un poco más. ¡Y el final! ¿Cuánto tiempo tardará cada uno para recuperarse? Es el último w*hat if*... pero la repetición lleva al mismo lugar. Decir algo del final, arruinaría el viaje: "Todo lo bueno o malo que ha ocurrido en mi vida ha sido predecible e inevitable, en especial las decisiones y los actos que han garantizado que ahora esté completamente sola".[1]

Se me ocurre que hay al menos dos modos de abordar este libro. Podríamos abrirlo en cualquier página, avanzar o retroceder hasta un punto final, hasta un nuevo título y leer cada cuento como uno. De este modo, podríamos recortar la historia de una mujer, una voz particular. Son mujeres que hacen y deshacen, que sufren, aman, arruinan, planchan, limpian. Ocupan, al parecer, todos los lugares que históricamente han sido otorgados a las mujeres: madre, esposa, hija, nieta. Y todas las profesiones también: enfermera, maestra, mujer de la limpieza, telefonista. Resume todos los semblantes sospechosos que el Otro recomienda. Con esta técnica de lectura, uno podría pensar que Lucia Berlín escribe con simpleza pero también con dureza de cada una de esas mujeres y narra lo que cada una tiene para contar.

¿Son historias que solemos escuchar? Algunas seguramente si, otras certeramente no. Tocan el cuerpo, los cuerpos, la religión, la maternidad que no llega a recubrir para nada. Hay amor,

pasión, locura, excesos propios y ajenos, y hasta un filicidio como única salida posible. Por momentos todo parece lejano, de golpe y sin saber cómo estamos tan cerca que podríamos pensar que entendemos lo que pasa. Entendemos a esa madre que tiene que pedirle dinero al hijo para comprar licores, a esa niña que responde a las demandas locas del abuelo, a las hermanas que odian y perdonan para volver a odiar a su madre. Y de pronto, Lucia Berlín cambia de dirección, brusca e imperceptiblemente y el punto que estábamos mirando se aleja y "lo femenino insiste como un real imposible de saturar".[2]

Ahora bien, y esto nos llevará a un recorrido diferente: ¿qué pensarían si yo les dijera, *spoiler alert*, que cada una de esas mujeres es una sola mujer, que cada una de esas voces cabe dentro de una sola? Una sola voz, pero también algo de la *Una-sola* que se pone en juego y que jamás podrá entrar en el universal. Una ola (así sin s, porque lo inmenso y profundo del mar también juega su partida) que no puede confundirse, complementarse ni fundirse con ninguna otra.

Este libro es extraño y se pierde, te pierde. Es infinito, no cierra, no limita, a veces choca. La última historia que nos cuenta resignifica todas las anteriores, ubica las marcas, marcas en el cuerpo, en la historia, marcas de goce, pero no cierra. En eso se parece mucho a un análisis. De golpe aparece algo que reescribe la historia una y otra vez hasta que ya no se puede más. Pero la historia no termina. Lo predecible y lo inevitable.

Podríamos pensar que Lucia Berlín nos muestra la construcción de una mujer, una, que hizo con esas marcas lo que pudo. No se queja, no reivindica, no niega. Solo exagera a veces, nos dice. Nos muestra todo el tiempo que no hay forma de decir ella en su historia, hay una y una y una.

Ingenuamente diríamos, ok, construye entonces una mujer, y cada parte nos va a dar una pista, una guía, un orden, como esos puntos numerados que si uno sigue con un lápiz terminan descubriendo una imagen. Pero no se confundan, los puntos de este libro están mezclados, faltan, se mueven y se escriben en distintos lenguajes y códigos. ¡Y eso cuando algo pueda escribirse! Nuevamente... ese último cuento... "¿Qué más me he perdido? ¿Cuántas veces en mi vida he estado, digámoslo así, en el porche de atrás y no en el de adelante? ¿Qué me habrían dicho que no alcancé a escuchar? [...] Son preguntas inútiles".[3]

Paso a paso y cada vez, nos enfrentamos a que la totalidad no existe, y que cada mujer, la protagonista, pero también las otras, una por una está siendo y haciendo con lo contingente de su historia. Una palabra, un sonido, el frío que cala los huesos. ¡Y el humor! Oscuro... Alguien por morir que piensa: ¡nunca volveré a ver un burro!

Lucia Berlín aclara que es su vida, pero exagerada, retocada, rehecha. Un relato con las licencias de escritora. No importa si son verdaderas o no porque la historia es lo que se cuenta.

Son cuentos, no infantiles, sino ficciones que buscan hacer algo con el vacío que existe. No da sentidos, ni siquiera se preocupa en buscarlos. Por momentos asoman identificaciones, pero rápidamente se deshacen.

No hay respuestas a los porqués que podemos formularnos, no hay explicación, solo relato, corte y cicatriz.

NOTAS

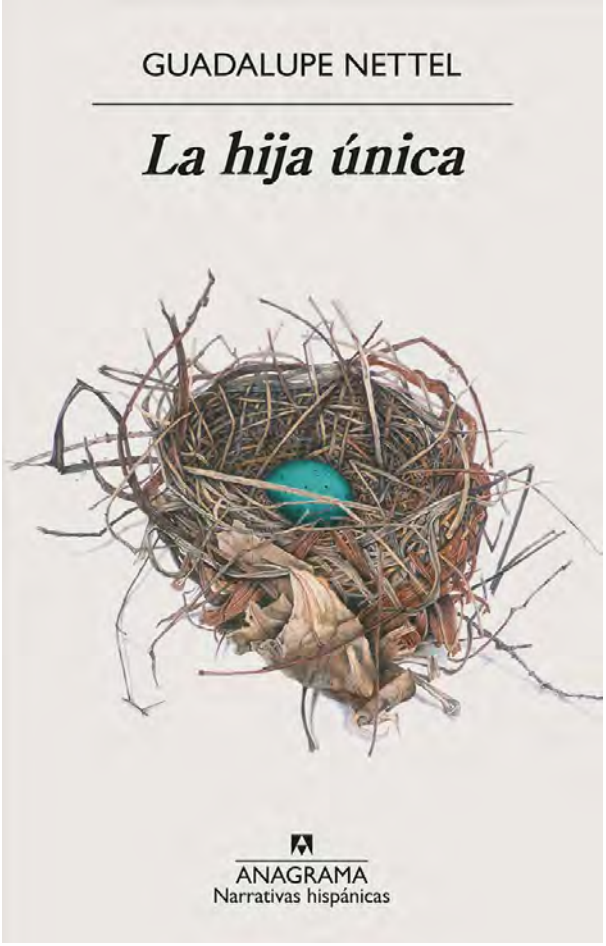
1. Berlin, L., *Manual para mujeres de la limpieza*, Penguin Random House, Buenos Aires, 2017.
2. Brousse, M.-H., *Lo femenino*, Tres Haches, Buenos Aires, 2020, p. 25.
3. Berlin, L., *Manual para mujeres de la limpieza, op. cit*., p. 414.

SALA DE LECTURA

La hija única

De Guadalupe Nettel

Gabriela Spina



La hija única es la última novela de la escritora mexicana Guadalupe Nettel. A través de un estilo transparente y agudo sin caer en lugares trillados, describe con una audaz naturalidad distintas formas de vivir la experiencia de la maternidad y la relación madre-hijo sin tonos dramáticos. En un esfuerzo por eludir los conformismos del mandato social, ya sea por el empuje a convertirse en madre —tal como ha dicho la autora en una entrevista, "Muchos aún creen que una mujer sin hijos está incompleta"— [1] o por su decisión de no serlo porque coarta la libertad y desarrollo personal, correlato del feminismo político.

Aborda diferentes modos de vivir el desdoblamiento del sujeto femenino entre la Mujer y la Madre a partir de tres mujeres cuyas historias se van entrelazando. Laura la narradora, su amiga Alina y Doris, vecina de Laura.

Laura ha renunciado a la maternidad definitivamente luego de que su *partenaire* de ese momento le expresara su deseo de tener un hijo, se liga las trompas y al tiempo se desliga de él. Durante años milita en contra de la reproducción y logra convencer a sus amigas. Alina también es una de las que cree que la secta de las madres convierte a las mujeres en seres sin vida propia. Sin embargo, después de un tiempo y del inicio de un análisis, ha tomado la decisión de tener hijos. Laura se decepciona y toma distancia de esta amistad de tantos años, pero gracias a la insistencia de Alina siguen en contacto.

Mientras el bebé de Alina se va gestando se muda al edificio de Laura, Doris con su pequeño hijo, Nico. Las crisis del niño empiezan a irrumpir los tiempos apacibles de Laura que destina a escribir su tesis doctoral de literatura y que alterna con una visita semanal a lo de su madre donde comparten, además del desayuno y el gusto por la literatura, un particular gusto por el control de la vida de la otra que han aprendido a morigerar manteniendo una óptima distancia.

El embarazo de Alina va creciendo al tiempo que crecen las crisis de Nico. Pero al octavo mes, la futura madre recibe el diagnóstico de microlisencefalia de la niña por venir y el tintineo de la muerte por pronóstico.

Nace la niña, llamada Inés, y resuena una reflexión de la autora en la voz de Alina: “Ninguna mujer que vuelve a casa después de parir su primer hijo retoma su vida anterior, mucho menos en esas circunstancias. La maternidad cambia la existencia para siempre”.[2] Es así como el niño no solo colma, sino también divide el deseo femenino.[3]

Este es el acontecimiento que produce una escansión del texto en dos partes.

Los padres de Inés comienzan un derrotero de consultas hasta que dan con una médica en estimulación y con Marlene, una niñera que tendrá un importante papel en la vida de esta familia no solo para la niña, sino para Alina y su marido, esa otra mujer pondrá a prueba su deseo de mujer. Marlene tiene pasión por los niños, aunque no puede tener los propios, privación que compensa con un cuidado y estimulación meticulosa de niños con dificultades que evoca la educación de Mrs. Sullivan con Hellen Keller. Es la primera que recorta la subjetividad de la niña, a tal punto que sus padres no se referirán a ella como su niñera, sino como la mejor amiga de Inés. Más allá de los dictámenes médicos esta niña se aferra a la vida con una fuerza inusitada.

En todo el relato se pone en tensión la maternidad en sus facetas más extremas, Alina con un amor incondicional y Doris con una carga insoportable.

Doris no puede contener las crisis de su hijo, la sumergen en una profunda angustia. La relación estragante que ha tenido con su marido muerto en un accidente unos años antes, estraga la relación con el niño. El fantasma del padre muerto se hace presente en el ser del niño como un real inamovible e indiferente a la dialéctica simbólica.

Antes de casarse, Doris había sido cantante de un grupo, pero después de la boda el marido comienza con celos, reclamos y violencia. Aplasta su deseo de mujer y se ubica más como un hijo que como padre de Nico. Miller lo llama “falso padre”, aplasta en el hijo al sujeto y lo obliga a encontrar refugio en el fantasma materno negada como mujer.[4]

La narración del proceso de construcción de un nido de palomas en el balcón de Laura atra-

viesa toda la novela con la particularidad de que el huevo que empollan las palomas es de otra especie. El fenómeno se llama "parasitismo de puesta" frecuente en el cucú hembra que intrusa otros nidos destruyendo a veces los huevos que allí estaban para asegurarse el cuidado de su pichón.

Laura empezará a acercarse a su vecina para ayudarla a cuidar a su hijo y propiciará además que Doris recupere su deseo femenino no sin consecuencias en la mutación de su propio deseo.

Al final del libro Doris y Laura se topan con el alboroto de una manifestación de mujeres que han tomado la calle y han interrumpido el tránsito para hacer oír sus voces.

Freud descubre el psicoanálisis haciéndose eco de la palabra y los síntomas de las mujeres, subvirtiendo el orden establecido de una dura época victoriana que solo las veía como progenitoras. El régimen androcéntrico, después de una larga y pesada tradición condenaba a las mujeres a un estrecho lugar; ellas comienzan a levantar su voz en la proclama de igualdad de derechos. Desde el feminismo clásico de los 70 a los actuales más diversos, los movimientos de mujeres no han bajado sus banderas y han tomado las calles en un río interminable de color verde y morado.

Una parte de lo femenino no consigue encontrar su lugar en el mundo, es completamente insituable el no-todo, goce suplementario, indecible, que resiste al sentido, esa parte que hace de cada mujer una excepción, una por una, que como tal, no pueda colectivizarse.[5]

La toma de la palabra de las mujeres en análisis y, en este caso en la literatura, dará cuenta de lo que cada mujer se inventa allí, una por una, más allá que se convierta en madre o no.

NOTAS

1. Wajsczuk, A., Entrevista a Guadalupe Nettel: "Muchos aún creen que una mujer sin hijos está incompleta", *Clarín*, 9 de diciembre de 2020 [en línea]. Disponible en https://www.clarin.com/cultura/guadalupe-nettel-creen-todavia-mujer-hijos-incompleta-_0_hgzZyYPSI.html
2. Nettel, G., *La hija única*,Anagrama, Barcelona, 2020, p. 106.
3. Miller, J.-A, "El niño entre la mujer y la madre", *Virtualia* #13. *Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana* [en línea]. Disponible en http://www.revistavirtualia.com/articulos/562/virtualia-13/el-nino-entre-la-mujer-y-la-madre
4. Ibíd.
5. Alberti, Ch., "La Mujer no existe". Argumento 1. La Gran conversación virtual Internacional de la AMP, *AMP-UQBAR*, 28 de mayo de 2021.

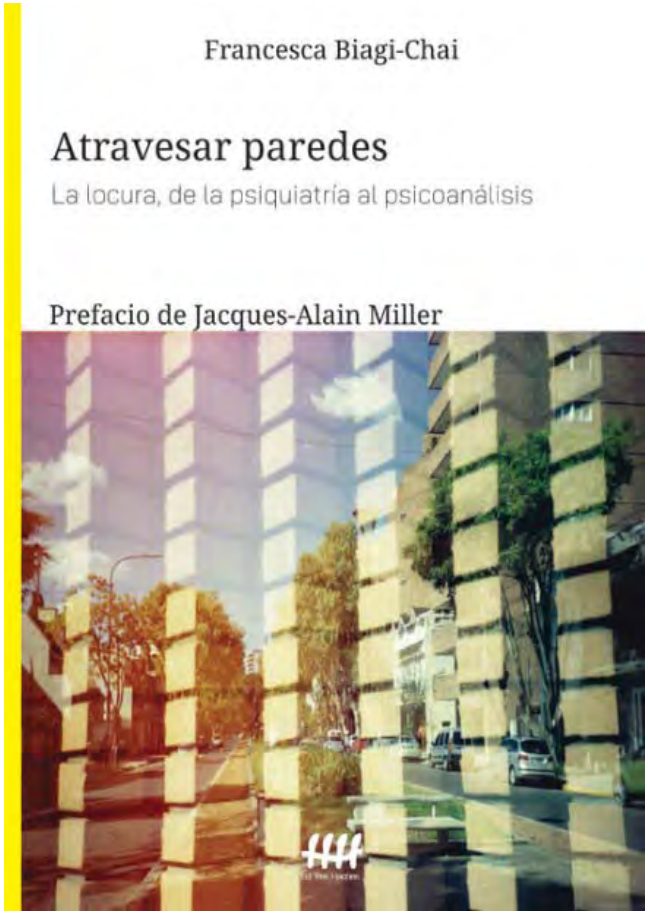
SALA DE LECTURA

Atravesar paredes

La locura, de la psiquiatría al psicoanálisis

De Francesca Biagi Chai

Perla Drechsler



Atravesar paredes: la locura, de la psiquiatría al psicoanálisis es, sin duda alguna, un libro mayor. Su autora, Francesca Biagi-Chai, psicoanalista y psiquiatra hospitalaria, nos brinda un testimonio sólido de la eficacia del psicoanálisis lacaniano en el hospital y, más aún, de su utilidad pública.

El texto "Enseñanzas de la presentación de enfermos" de Jacques-Alain Miller,en su nueva traducción al castellano, abre el libro. En su epígrafe, Miller expresa seguir con gran interés, desde largo tiempo, el trabajo de la autora. ¡Qué mejor auspicio para su libro!

Las entrevistas reunidas en el libro que Elina Quinton y Nathalie Leveau realizan a la autora le confieren al volumen una construcción original, pues puede leerse sin seguir un orden preestablecido, como en *Rayuela* de Cortázar.

En el capítulo "Fundamentos", encontraremos desplegados los conceptos teóricos de Freud, Lacan y Jacques-Alain Miller: la distinción entre lo real y la realidad, los desencadenamientos, las muletas imaginarias, las psicosis ordinarias y extraordinarias, las respuestas a qué significa ser responsables de nuestra posición de sujetos, y tantos otros conceptos fundamentales respecto de la psicosis.

Para Francesca Biagi-Chai, el loco es un *desalienado*, lejos de ser un alienado como se lo considera a menudo. Un *desalienado* que debe encontrar un amarre y, a veces, un lugar físico para que el lazo a la vida se restaure. Es de este *lugar* o desde este *más allá de las paredes* y del discurso analítico lacaniano, que Biagi-Chai dará cuenta a lo largo de su extensa trayectoria.

Inspirándose en Freud, Lacan y Miller, F. B.-Ch. nos dará múltiples viñetas clínicas que ilustrarán cada concepto, teoría y lógica de cada caso. ¿Cómo operar en la psicosis sin interpretar? ¿Cómo operar en acto sirviéndose de las herramientas institucionales? ¿Cómo poner a distancia el pasaje al acto? ¿Cómo orientarse a partir de lo real singular de cada sujeto?

Ya que no se tratará solo de conocer la teoría de la forclusión del Nombre del Padre, sino de cómo operar en cada uno de los pacientes, la autora ejemplifica, con brillo y maestría, la pragmática de su práctica hospitalaria.

Su concepción de la institución y el lazo de por vida dan cuenta de su trabajo sobre el tratamiento de la psicosis en el hospital, y más puntualmente, de los fundamentos de una creación: el hospital de día, pero tomando este lugar desde una perspectiva moebiana. Se trata de la clínica en los lugares de atención psiquiátrica, ya que la clínica psicoanalítica de la psicosis rara vez es pensada en su relación con la institución y es precisamente a partir de la elaboración de esta articulación, que F. B.-Ch. lleva a cabo su práctica.

¿Qué lugar se le otorga actualmente al discurso económico? ¿Al de la ciencia? ¿y a la verdad? ¿Cuáles son las consecuencias? ¿Qué lugar ocupa el psicoanálisis en ese contexto? De qué manera el hospital psiquiátrico es un *más allá de las paredes*. La práctica psicoanalítica de F. B.-Ch. sostiene que esos lugares ofrecen un lazo de por vida para cada sujeto.

Este libro contribuye con esta rica transmisión y con sus enseñanzas a que cada uno encuentre en esta obra una nueva y estimulante dilucidación del tratamiento de la psicosis. Sin el psicoanálisis, la psiquiatría contemporánea silencia con la psicofarmacología —aun cuando esta sea necesaria— y con la psicoterapia, lo real en juego del *parlêtre*.

La lectura del libro de Francesca Biagi-Chai resulta indispensable no solo para los psicoanalistas, sino para todo profesional de la salud.

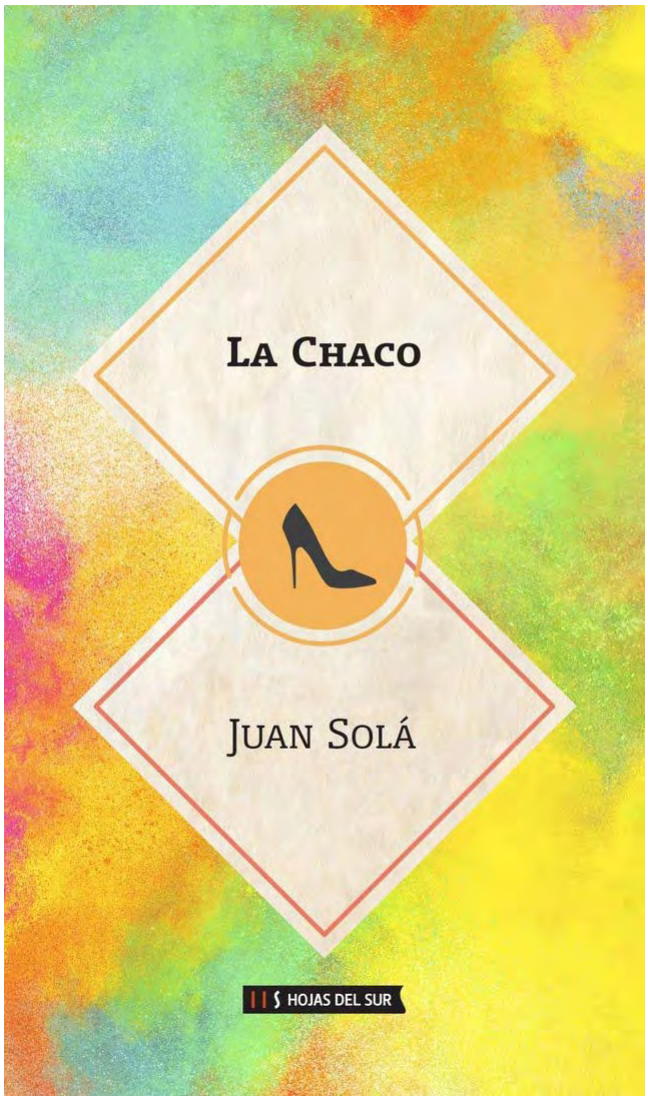
SALA DE LECTURA

La Chaco

De Juan Solá

Paula Ferder

Identidad -no sin- cuerpo hablante



La chaco[1] cuenta la historia de Ximena y sus amigas, Galaxia, Carina, Hiedra y Lucy.

La pregunta que las acompaña, y a nosotros lectores con ellas, es cómo habitar el cuerpo, y sobre todo, cómo habitarlo entre otros. En este trayecto, vamos a ver cómo hace una travesti en el mundo y lo que el mundo hace con una travesti.

F. Ansermet orienta: "Los movimientos trans más progresistas nos interpelan a nosotros psicoanalistas, en la medida en que ponen en crisis la noción misma de identidad, es decir que la identidad está vacía, y este vacío está en el centro de algunas preocupaciones de los trans, en su forma de arreglárselas con este vacío, es un *bricolaje* con este vacío, hacen algo con este vacío, buscan soluciones".[2]

Solá cuenta la historia, la construcción de la identidad de cada una de ellas.

La Chaco es Ximena, la conocemos recién llegada a la ciudad con la ilusión del anonimato (desprenderse de Sergio, el hijo que avergüenza a Don Sosa) y la nueva vida. En su infancia la nombran "nenita" y eso la entusiasma. Pero

rápidamente concluye que debe pertenecer a un grupo especial de nenas ya que no puede usar el baño femenino y en ese grupo, a esas nenas, se les puede pegar. Si pensamos en las teorías sexuales infantiles, para Ximena los penes se pueden caer. Y el sangrado esperado es reemplazado por el de los golpes del padre sorprendiéndola vestida de mujer frente al espejo.

Lucy la recibe en Buenos Aires, la ayuda con los primeros tratamientos corporales. Lucy, criada con madre y abuela, sin padre, había tenido una infancia tranquila. Sin embargo, al iniciar la universidad, el impedimento de firmar los trabajos como Lucía Quiroga le cerró los caminos. Las ganas de progresar terminaron por deprimirla. Lloró entera su primera noche como prostituta.

Galaxia, será mucho más que una compañera de departamento para Ximena, será un gran amor. Así nombrada por la lluvia de estrellas que solo veía su abuela en la profundidad de sus ojos, Galaxia junta plata satisfaciendo el morbo ajeno. Sin embargo, el borde entre amor, morbo y muerte fue cada vez más débil.

Duilio tiene, a sus 15 años, un fallido debut sexual de cabaret. Sin embargo, es allí que mantiene la conversación más importante de su vida con Valeria, puta/travesti con la que debía debutar. Valeria es capaz de transmitir que la ropa y el pelo no alcanzan, que el cuerpo no se sostiene sin amor. Y es ella quien la nombra Carina por primera vez.

Vemos nacer a Hiedra oculta en su cuarto, soñando con el amor de William Godoy, mientras acomoda su cuerpo con las mallas y maquillajes robados para desfilar por el premio de Miss Santa Cruz.

Dos puntos intentaré dejar planteados a partir de esta historia:

1. la segregación

2. lo que la identidad no logra atrapar

1. “Vos no sos quién decís que sos”. El primer odio que aparece en cada una de las historias es el del padre al hijo. Padres cuyos ideales se fueron convirtiendo en frustración y odio hacia esos hijos varones que no se ajustan a lo esperado en el linaje masculino, que no van a pescar, no juegan a la pelota, no esperan ansiosos su debut en el cabaret. Hijos varones que no los orgullecen y a quienes no pueden investir amorosamente porque les dan vergüenza, el goce de esos hijos hiere la propia imagen. Las mamás protegen a escondidas.

En la escuela, en la comisaría, en el hospital, no solo aparece el odio a través del golpe. El uso del nombre de nacimiento se constituye como injuria. Su correlato es el abandono de lugares que se hacen imposibles de habitar. Aparecen entonces afirmaciones en relación a los sí y los no para la vida de una travesti. Una travesti no estudia. Una travesti no consigue trabajo. Una

travesti no compra casas. Una travesti no se enamora. Se indigna Zulema, la vecina, interrogada por los periodistas: "¡Antes por lo menos andaban a la noche! Ahora salen a plena luz del sol, te los cruzás en la plaza. ¡En el supermercado!". ¿Será que los travestis tampoco comen?

Frente a los golpes, burlas, insultos, violaciones, ellas se preguntan: ¿es por negra? ¿es por peruana? ¿es por travesti?

Vemos a nuestras protagonistas buscar permanente, casi desesperadamente, aquello que las haga parte y les permita congraciarse con los otros. El álbum de los *Caballeros del Zodíaco* es un recurso desesperado para salir del margen/frontera del cual se caen una y otra vez. El intento de poner un borde a la crueldad generalizada será en la calle y con una incontenible estampida de colores.

2. ¿La identidad es solución?

¿Qué localiza Ximena como salvación? "Salíamos a comer a lugares lindos en el centro y Galaxia me regalaba vestidos y zapatos. No voy a mentir, comprábamos muchas ofertas y casi todo era de Once, pero yo salía del probador una y otra vez y Galaxia me aplaudía y los chinos del local nos miraban y se reían y con eso me alcanzaba para mantener a raya mis monstruos y dejar de preguntarme todo el tiempo si la gente que me observaba notaba o no mi nuez de Adán". Allí hay un retorno insoportable en la imagen que no cierra, retorno en la nuez de Adán, en la presencia del órgano masculino, por los dedos no diseñados para anillos femeninos. Dice Marie-Hélène Brousse: "Alguien que quiera ser operado para convertirse en un género que le convenga, esta persona elimina la noción de cuerpo hablante, se define a sí misma solo por su corporeidad biológica. Pero toda la experiencia analítica va en la dirección del hecho de que este corte nunca marchará. Nunca marchará en el sentido de que jamás esta ruptura constitutiva, esta división, esta figura de división entre el cuerpo hablante, nadie podrá deshacerse de ella, aunque se haga operar de todas las maneras".[3]

¿Qué puede aliviar del dolor de ser travesti, qué es para *La chaco* tener una vida ficticia con un nombre ficticio, ser *medio alguien*? Ser medio alguien es pura mortificación.

En ese retorno insoportable, ese desfile improvisado separa, gana terreno, enfrenta. Son las risas y los aplausos, que inyectan energía, los que ponen finalmente a raya los monstruos de Ximena.

Hacia el final, en plena marcha del orgullo, el cuerpo es el cuerpo propio, como cada quien logra sentir que se lo tiene, con tetas y barba, con pito y vestido. Pero sobre todo, con un profundo deseo de sobrevivir.

NOTAS

1. Sola, J.. *La chaco*,Hojas del sur, Buenos Aires, 2016.
2. Ansermet, F., *El psicoanálisis y las travesías contemporáneas, Consecuencias. Revista digital de psicoanálisis, arte y pensamiento*, N° 24, octubre 2020 [en línea]. Disponible en <http://revconsecuencias.com.ar/ediciones/024/template.php?file=arts/alcances/entrevista-a-francois-ansermet.html>
3. Brousse, M.-H., *Les modes du sexe*. Disponible en YouTube.