

Joaquín Caretti, Gabriela Medin,
José Alberto Raymondi y Mónica Unterberger
(comps.)

Elecciones del sexo

De la norma a la invención



© Joaquín Caretti, Gabriela Medin, José Alberto Raymondi y Mónica Unterberger, 2015.

© de esta edición digital: RBA Libros, S.A., 2018.

Diagonal, 189 - 08018 Barcelona.

www.rbalibros.com

REF.: GEBO503

ISBN: 9788424938161

Composición digital: Newcomlab, S.L.L.

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Todos los derechos reservados.

Índice

Prólogo, Joaquín Caretti Ríos y Mónica Unterberger

Introducción: Marcos de una elección, Antoni Vicens

Apertura: Heteroelecciones, Miquel Bassols

1. CAPITALISMO SEXUACIÓN FAMILIASC

CAPITALISMO HASTA EN EL SEXO por Marta Berenguer

Pornografía y discurso capitalista. ¿La subversión aún?, Paloma Blanco Díaz

Nymphomaniac 2 vols. Lars von Trier. Dinamarca (2013-2014) ,José Luis Chacón

Shame: apuntes sobre la sexuación en la era de la eclosión del capitalismo, Irene Domínguez

Diferencia sexual: desencuentros entre ciencia y sujeto, Elisa Giangaspro

La homoparentalidad: entre la norma y la invención, Iván Ruiz Acero

Sexo y capitalismo: la nueva erótica digital, José R. Ubieto

Ciencia derecho y diferencia sexual, Antoni Vicens

2. ¿HETERO? ¿HOMO? ¿«QUEER»?...

¿Qué elección? Un caso de transexualismo femenino, Andrés Borderías

Una mujer/Un trans, Myriam Chang

Invenções del sexo, Fabián Fajnwaks

Pornosofemos: pensar la teoría queer y el psicoanálisis a través de la pornografía, Jorge Fernández G

La conversación teoría queer-psicoanálisis, F. Manuel Montalbán Peregrín

Identidad sexual y relación de objeto, José Rubio

Anton Reiser: la ironía esquizofrénica y la no elección de sexo, Howard Rouse

Yo no soy homosexual ¡soy una niña!, Leonora Troianovski

La elección sexual en la infancia, Gabriela Medin

Asumir el sexo e identidad de género, Eugenia Insua

3. ENCUENTROS CON LO REAL DE LA SEXUALIDAD

La a-normalidad del sexo Joaquín, Caretti Ríos

Hallazgos y herejías de la sexualidad: variaciones sobre el objeto sexual, Félix Rueda

Resistencias y vulnerabilidades en las normas de sexo/género/deseo: los límites de la invención, Daud

La sexualidad y el amor como defensa ante lo real, Esperanza Molleda

El objeto (a)sexuado, Miquel Bassols

Sobre sexualidad hoy Mercedes de Francisco

Sobre la invención del objeto sexual, Vicente Palomera

El precio de la normalidad. Un caso literario: Riobaldo Araceli Teixidó

¿Hay a-normalidad sin elección?, Eduard Gadea

4. ERÓTICAS CONTEMPORÁNEAS

Eróticas de nuestro tiempo. De la equivalencia simbólica al equivalente general, Enric Berenguer

La máquina soltera de Marcel Duchamp, Julio González

La erótica de James Joyce bajo el escabel, Gabriela Galarraga

El amor copia de lo real. A propósito del filme Copia certificada (Abbas Kiarostami 2010), Shaila Gar
Tiresias en la ciudad del espectáculo, Rosa Godínez
El demonio del pudor, Amanda Goya
Más allá de los nombres del padre: ¿el principio del fin?, Luis-Salvador López Herrero

5. DEL CUERPO Y SUS GOCES

Apuntes para una clínica de la pornografía, Rosa López
... sabes tú que las almas / distancia ignoran y sexo, María Navarro
El cuerpo en disputa: apuntes para una antibiología lacaniana José, Alberto Raymondi
De imagos y lalangue en los cuerpos sexuados, José Ángel Rodríguez Ribas
Trazos sobre el cuerpo, Mónica Unterberger
El porno sus extravíos y su Real, Oscar Ventura

6. BORDES DE LO FEMENINO

Equivocar «la pretendida frigidez», Anna M. Castell
Figuras actuales de la feminidad, Vilma Coccoz
El goce femenino: ¿solo ellas?, Marta Davidovich
La histérica y su intérprete, Lucía D'Angelo
Desigual, Araceli Fuentes
Deseo amor y otredad, Patricia Tassara
¿Qué uso hacen las mujeres de la pornografía? Transformaciones en el siglo XXI, Hebe Tizio

7. TESTIMONIOS AE

Carnaval, Anna Aromí
Hay algo más que no te puedo decir, Santiago Castellanos
Un espíritu de hombre en un cuerpo de mujer, Michèlle Elbaz
En el límite de mi no sé, Débora Rabinovich

8. CIERRE

Género y Goce, Éric Laurent
Alocución del nuevo presidente de la ELP en el cierre de las Jornadas

NOTAS

PRÓLOGO

por

JOAQUÍN CARETTI RÍOS Y MÓNICA UNTERBERGER¹

Concluidas en diciembre de 2014 las XIII Jornadas de la ELP en Madrid, dedicadas al tema «Elecciones del sexo: de la norma a la invención», decidimos elaborar un libro con el material trabajado en las mismas. Ha sido nuestra intención reunir en una publicación, por primera vez y con la idea de iniciar una serie, los distintos trabajos aportados por aquellos que componen nuestra comunidad analítica y por amigos del psicoanálisis, que reflejan lo que el tema fue capaz de suscitar.

El consejo de la ELP propuso el eje temático del encuentro teniendo en cuenta lo que se escucha frecuentemente en nuestra praxis: la interrogación sobre la identidad sexual y sobre qué es ser un hombre o una mujer, cuestión en la que se insiste, ya que no hay en el inconsciente fórmula escrita que permita al sujeto ubicarse como tal. Asimismo fue instigador lo que en la cultura está muy presente, desde hace muchos años, alrededor de las teorías de género y de lo *queer*, debates actuales sobre la sexualidad que suscitan preguntas que interrogan el sostén epistémico del psicoanálisis. Es sabido que este nace contemporáneo de una época que ha cambiado radicalmente y con ella el síntoma que — como solución y envoltura de un real— se presenta bajo formas cada vez más *aggiornadas* por el discurso del amo, discurso que lo baña y le es propio.

Los textos que integran este libro han surgido, como dijimos, de lo producido en las jornadas pero, también, se han incluido algunos escritos que, de modo preparatorio, se presentaron a lo largo del año y fueron publicados en *Tiresias*, el boletín de las mismas. Su selección se orientó por las siguientes condiciones: mantener una línea que responda con claridad al tema de las jornadas; no incluir casos clínicos; incorporar, como novedad, diferentes discursos que operaron como contrapunto en el debate, tal como se conciben en otros campos del saber y, finalmente, dar cuenta de la diversidad de la enunciación que —sobre el tema— declinan los psicoanalistas de nuestra comunidad y cuyo soporte se asienta en la clínica y en su experiencia, como no podría ser de otra manera.

Leer el conjunto de los textos da, si bien no toda, una más que precisa cuenta del

estado en el que se halla la cuestión de la elección del sexo para cada ser hablante. Al mismo tiempo, permite abordar los modos singulares en los que el encuentro contingente entre la lengua y lo real del sexo deviene argumento, montaje, construcción o ficción. Modos con los que se inventa aquello que permite establecer algo en lo imposible de escribir entre el goce del Uno y el goce del Otro.

Lacan se adelantó a la época con su lógica de la sexuación y la preeminencia dada al goce femenino más allá de las identificaciones sexuadas. Por lo tanto, el psicoanálisis no permanece indiferente ni petrificado en su discurso ante las sucesivas conmociones que provocan los discursos actuales sobre la identidad de género o el más allá de ella, tal como señala la teoría *queer*. La subjetividad se las arregla a su manera con esos horizontes, a los cuales se subordinan los semblantes a fin de dar vehículo a lo real que presiona. Se constata cómo el *parlêtre* responde al desafío de la elección del sexo con nuevas articulaciones, indispensables para tratar el malestar que lo constriñe y con nuevas envolturas del goce que no se ajustan ni a la tradición ni a lo que parece convenir a la anatomía. Dicho de mejor modo, tradición y anatomía parecen no resultar ya suficientes para anudar las dimensiones en las que habita el ser que, hablando, goza.

Se observa que a la degradación de la función del padre responden, se inventan, nuevas prácticas de goce acordes a la moda, a la socialización de lo íntimo, a la técnica y sus propuestas, a los nuevos lenguajes que exigen a su vez nuevas maneras de leer.

Pensamos que este libro puede proporcionar un buen modo de adentrarse en el debate sobre las elecciones del sexo y sobre cuáles son sus determinantes inconscientes, los aportes y diferencias con las teorías de género y lo *queer*; para introducirse en el debate de una supuesta heteronormatividad del psicoanálisis y encontrar algunas respuestas, para pensar el tema de la pornografía, para reflexionar sobre las nuevas formas familiares, para tomar en cuenta lo que dice el derecho y la ciencia con respecto a las anomalías de la anatomía y, en último término, para valorar qué efectos ha tenido el capitalismo y su deriva neoliberal en las identificaciones y en los modos de goce.

Queremos agradecer especialmente a Pablo Reinoso, el excelente artista franco-argentino afincado en París, que nos autorizara a utilizar como portada del libro su cuadro *Marco firulete d'angolo semplice*, del año 2012, hecho en madera. Esta obra fue también la imagen de las jornadas, un marco que subordinado a los cánones habituales de rectitud y simetría muestra la plasticidad a la que se puede prestar su configuración. Las cuatro ramas que lo componen se separan y adquieren formas creativamente compuestas

que se entrelazan y salen de lo esperado —superando los límites del marco, transformando lo establecido en algo imprevisto e inquietante— para finalmente volver a encausarse en esa forma, la norma-marco, en la que se soporta. Lo leemos como una imagen de la sexualidad humana: lo que se ordena por la norma, fálica, y lo que va más allá de ella —sin leyes ni reglas y a la vez enmarcada—, el goce femenino no-todo normativizable.

Queremos asimismo agradecer a Vicente Palomera y a la Editorial Gredos su generosa disposición para hacer posible que este libro viera la luz, y a todos los autores que aceptaron que sus textos fueran publicados.

En la portada constan los nombres de los cuatro colegas que hemos compilado, revisado y finalmente construido el libro que van a leer: Joaquín Caretti Ríos, Gabriela Medin, José Alberto Raymondi y Mónica Unterberger. Fue un trabajo intenso, de varios meses, conducido por el convencimiento de poder acercar a los psicoanalistas y a los lectores interesados en estos temas lo actual del pensamiento psicoanalítico con relación a los avatares de la sexuación. Es nuestro deseo que resulte de interés para continuar pensando y que contribuya a su vez a nuestra práctica como analistas.

INTRODUCCIÓN

MARCOS DE ELECCIÓN

por

ANTONI VICENS

Quizás hubo un tiempo en que la relación con el falo equivalía a toda la sexualidad. Al menos, el valor interpretativo de la significación fálica en el psicoanálisis parecía sostener tal suposición. Cuando Freud situó la diferencia de los sexos a partir de la lógica diferente que suponía el ser y el tener, empezó a tratar el falo no ya como simple realidad anatómica, sino como una significación específica que define una posición del sujeto en esa diferencia. Lacan describe el valor real de esta significación como aquello que organiza la cópula sexual y las formas diversas del juego que la anticipan. Su valor simbólico es el del verbo copulativo, esto es el ser sostenido por una realidad de escritura. Su valor imaginario es el «del flujo vital, en tanto pasa a la generación». Lacan lo transforma luego en una función lógica, y con ello rehace la lógica de la diferencia de sexos, liberada al máximo de la realidad anatómica. Como función, Φ permite escribir, más allá del supuesto naturalismo de la diferencia sexual, y como una forma de cuantificación formal, el todo, la excepción, el no-todo, y el uno. Gracias a esto, muchas confusiones se aclaran: la mujer no es una excepción en el campo del ser, la totalidad supone siempre la función excepcional del padre, el no-todo aparece como condición previa de la letra y de la creación. Y, finalmente, es uno a uno como elegimos nuestra relación con el ser —también con el ser sexuado.

Estas proposiciones, que parecen abstractas, son muy concretas en la clínica lacaniana, nos permiten prescindir de todo ideal de normalización y nos evitan confundir la anatomía con el destino del sexo o con la elección de género. La cura psicoanalítica se orienta por aquella insondable decisión en la que el sujeto eligió su participación en la diferencia de los sexos, sabiendo que esa elección no respondía a ninguna normalidad previa. No existe la norma sexual; o, mejor: la norma del sexo no cesa de no escribirse del todo. El Otro que dictaría una buena elección sexual no existe. A partir de esto

podemos escuchar las formas diversas de elección a las que el ser hablante no puede dejar de hacer frente.

En lo que se refiere a lo más directamente fisiológico, podemos ver ampliada hoy la elección como jamás lo fue. La amplitud y la variedad de los conflictos subjetivos de toda forma de cambio de sexo llevan a ver que la elección anatómica, que es, para empezar, y como decía Freud, una cuestión de destino, ahora parece factible reescribirla. Lo cual redundará, para todos, en una mayor responsabilidad en su elección sexual.

La introducción por parte de Lacan de la articulación fundamental del goce y el sentido, puesto aquel más allá del placer de órgano, muestra bien cómo el ser hombre no es la premisa universal a partir de la cual se define la sexualidad, sino una de sus posibilidades, quizá la más restrictiva. Se revelan así las formas de goce femenino que quedaban ocultas por el machismo generalizado. El cuerpo, más que ser la percha para el uniforme que garantizaría la universalidad de la identificación, pasa a ser lugar de inscripción de toda clase de creaciones. El sujeto puede elegir no solamente sus vestimentas y sus maquillajes, sino sus tatuajes, escarificaciones, implantes, transformaciones quirúrgicas, etc.

Una elección de cuerpo es entonces uno de los avatares por los que un ser hablante deviene sujeto: por su elección de sexo, de género, de objeto de amor, de objeto fetiche, de identificación sexual, de vida sexual, de forma de procreación.

Jacques-Alain Miller resumía la enseñanza de Lacan en su *Seminario 23. El sinthome* como «aquella que sitúa como esencial la consistencia del cuerpo». Y sigue diciendo que la consistencia se apoya en una relación del ser hablante con el nudo. Eso permite la adoración del cuerpo, que nos ocupará en el próximo Congreso de la AMP. Y también reescribe el estadio del espejo.

Para ilustrar todo esto tenemos el magnífico cartel de estas jornadas, en el que vemos un marco, que podría ser de un cuadro, o de un espejo, pero con unas formas que lo desbordan. En esta obra impresionante que el escultor Pablo Reinoso ha cedido para las XIII Jornadas de la Escuela, vemos un marco exterior, perfectamente rectangular, que no consigue contener el desborde de otros tres marcos. Pero ¿son tres? No: es uno nada más, un nudo de trébol continuo, lo que Lacan denomina también «nudo de tres», que entra y sale del primer marco y que simboliza lo femenino del ser hablante en tanto puede desbordar el viejo marco del espejo sin perder nunca la consistencia. No es entonces la consistencia imaginaria del espejo, sino otra forma de hacer Uno del cuerpo,

con sus bordes transformados en un nudo que no se deshace aun cuando, pasada la raya, ya no hay límites.

Así es pues la elección del sexo: no guiada por la identificación, sino por la capacidad infinitamente plástica y creativa de un nudo de goce sentido o de sentido gozado que siempre estuvo ahí, no siempre visible, pero que el talento artístico de Pablo Reinoso transformó en una escritura, bien elocuente para quien se acerque a la sexualidad sin dar palos de ciego contra la mujer ni clamando por el automatón, esto es, sin poner al poderoso *fè-ti-che* contra la errática *ty-che*, la diosa del encuentro singular.

APERTURA

HETEROELECCIONES

por

MIQUEL BASSOLS

Elecciones del sexo es, en efecto, el título de nuestras XIII Jornadas de la ELP. Y me parece un título muy bien escogido para poner al día nuestras investigaciones sobre el tema tan de actualidad.

Cuando supe que este era el título recordé, en primer lugar, el tema que nos convocó hace ya algún tiempo —nada menos que veinticinco años— en las que fueron las Sextas Jornadas del Campo Freudiano en España, realizadas también en Madrid. Algunos de ustedes recuerden tal vez el título: «Elección de objeto y condición de amor». Fui entonces uno de los responsables de la redacción del documento de trabajo preparatorio y al revisarlo ahora me ha dado la medida del cambio de perspectiva que hemos experimentado durante este tiempo en la investigación y la experiencia clínica de esta comunidad epistémica que llamamos Escuela.

De un título a otro, la temática queda, sin embargo, declinada de otra forma. Se repite el término «Elección», pero pasamos del singular al plural. Y si me permiten una lectura equívoca, podemos decir incluso que el título de este año implica que el sujeto agente de la elección es el sexo mismo, y no tanto lo elegido. «Elecciones del sexo», como quien dice: es el sexo quien me elige. Hacia ese punto me gustaría acompañarlos en esta intervención, sobre el fondo de lo que hemos aprendido desde la que les evocaba con el otro título, mucho menos equívoco de «Elección de objeto».

Tratábamos entonces sobre las condiciones que determinan la elección de un objeto, las condiciones que Freud designó con el término de *Liebesbedingungen*, y que puede traducirse como «condiciones de amor» o como «condiciones de goce». El término *Liebe* mantiene, en efecto, esa ambigüedad en el texto freudiano: puede ser tanto el amor como el goce, aunque el término *Begierde* venga muchas veces a modular el campo que solo Jacques Lacan distinguirá como tal: el campo del goce como distinto, incompatible

incluso muchas veces con el vínculo de amor. El goce no hace vínculo, repetimos ahora, para comentar esa perspectiva lacaniana según la cual el goce es lo menos adecuado para la existencia de la relación sexual, la reciprocidad entre los sexos. La elección del objeto de amor se encuentra entonces muchas veces en franca contradicción con las condiciones que determinan el goce, la satisfacción de la pulsión, para el sujeto. Se ama en un lado, se goza en otro: esa es la degradación de la vida amorosa contemporánea que Freud diagnosticó ya en su época y que no parece cambiar mucho, especialmente del lado masculino pero también hoy del lado femenino, siguiendo la famosa cuestión planteada en el *Eclesiastés*: ¿cómo gozar de aquello que amo? ¿Cómo amar aquello de lo que gozo? Señalemos, sin embargo, que siguiendo el fenómeno que hemos designado en nuestro campo como «la feminización del mundo contemporáneo», esa condición se acompaña también con la misma disyunción que se encontraba del lado masculino. También hoy escuchamos, cada vez más, la disyunción entre amor y goce como una condición del lado femenino. Puede parecer una paradoja que cambiaría la localización del goce y del amor en los ejes de coordenadas señaladas en los años cincuenta por Lacan: fuerza centrífuga (hacia afuera) del lado masculino en la pulsión que se separa del objeto de amor, fuerza centrípeta (hacia adentro) del lado femenino que hace gravitar ese objeto hacia la fuerza de la pulsión. ¿Debemos resituar los ejes de coordenadas para dar cuenta de este desplazamiento que va a la par de las nuevas formas de identificación sexual que se convierten en formas del llamado «género»? Es en todo caso una cuestión que trabajaremos en estas jornadas.

En los años ochenta se anunciaba ya una reordenación de las mascaradas en el baile de las identidades sexuales, pero no es seguro que el eje de coordenadas que Lacan había elaborado la década anterior, repartido entre el eje del Goce Fálico y el Goce del Otro, haya cambiado mucho. Encontrábamos entonces esas condiciones de amor y de goce en lo que la experiencia analítica nos enseña a aislar en la lógica y en la construcción del fantasma, verdadera máquina de metabolizar el goce para hacerlo adecuado a esas condiciones. La pulsión no tiene, en efecto, un objeto predeterminado, ni por la naturaleza ni por la misma educación. Hace falta el marco del fantasma para ofrecerle un objeto que será siempre un semblante, un trasunto que viene al lugar del objeto perdido, del objeto que falta por definición en la adecuación entre los sexos.

Para Freud y su teoría falocéntrica, el mundo simbólico que organiza esas condiciones de goce y de amor en el fantasma y en la trama de identificaciones sexuales se daba en

efecto a través de lo que se conoció como el Complejo de Edipo, regido por ese Nombre del Padre cuyo poder vemos fenecer, pero que a la vez se pluraliza en una serie de nuevas invenciones sintomáticas que intentan ordenar el goce, en una serie siempre infinita y sin una ley previa de nuevos símbolos. Encontramos hoy esta paradoja: la diseminación y multiplicación de símbolos que se proponen para ordenar el goce, serie resultante del declive del Nombre del Padre, no sigue por sí misma una ley, es una *lawless sequence*, como se define en lógica una serie que se desarrolla sin ley previa. Las contingencias de lo simbólico convergen aquí con la condición de un real que hemos aprendido a definir con Lacan como un real sin ley.

De modo que cualquier proyecto o protocolo para adecuar el goce a la no relación sexual se demuestra de entrada destinado al fracaso, pero a un fracaso distinto y mucho peor que el que el psicoanálisis tiene como punto de partida, porque se anuncia como un éxito, terapéutico o pedagógico, incluso en lo que el cientificismo propone hoy como una modificación del cuerpo del ser sexuado que estaría más de acuerdo con sus ideales de armonía en la relación entre los sexos. Veremos el tema en varias de las intervenciones de estas jornadas.

En el marco restringido de la teoría freudiana del Edipo, retomada por Lacan en los años cincuenta, la cuestión se planteaba en efecto de un modo simple: es la estructura simbólica del Complejo de Edipo, comandada por el significante del Nombre del Padre, la que provee a cada sujeto de las identificaciones para la elección de un objeto que no está dado de entrada, ni para el hombre ni para la mujer. Y el significante del falo es el pivote, el punto central de las significaciones que ordenan la sexuación del lado masculino y del lado femenino. Ese marco, aunque restringido, sigue dándonos una orientación muy precisa en muchos fenómenos de la clínica, pero agota sus virtudes en buena parte de los nuevos fenómenos que estudiaremos en estas jornadas. Basta con ver el programa.

Recordemos el campo que hizo estallar ese marco en la enseñanza de Lacan y que Freud había designado como el «continente negro» en su obra: el goce llamado femenino y la pregunta ¿qué quiere la mujer? Es la cuestión de lo femenino, y la de su lugar en el campo del goce abierto con ese término por la enseñanza de Lacan, la que plantea un nuevo paradigma para dar cuenta de los fenómenos de la nueva clínica. Al igual que la teoría de Newton de la gravitación universal se vio sobrepasada y subsumida a la vez en el nuevo marco de la teoría de la relatividad de Einstein, podemos muy bien decir que la teoría edípica y falocéntrica freudiana se vio sobrepasada y subsumida a la vez por la

elaboración lacaniana de su última enseñanza, desbrozada por Jacques-Alain Miller, con la pluralización de los Nombres del Padre, la orientación hacia lo real sin ley y la reordenación del campo del goce resultante de esa nueva elaboración.

La llave de vuelta del goce femenino ha sido precisamente el tema de las tres recientes jornadas, tan exitosas las tres, en nuestras escuelas de la AMP. La NEL (Nueva Escuela Lacaniana) realizó en Lima el pasado mes de octubre sus jornadas con el tema «Lo femenino, no solo asunto de mujeres». La ECF (École de la Cause Freudienne) lo ha abordado en sus jornadas de noviembre en París por el lado de la maternidad, «Être mère». ¿Hay una maternidad que pueda derivarse de lo femenino en su disyunción con el deseo de la madre? Finalmente, la EOL (Escuela de la Orientación Lacaniana) acaba de realizar en Buenos Aires el fin de semana pasado sus jornadas sobre «Bordes de lo femenino. Sexualidades, maternidad, mujeres de hoy». En efecto, lo femenino da que hablar en la clínica actual en la medida que hace presente la alteridad radical del sexo y sus elecciones.

Tal como Jacques Lacan lo situó en su «Alocución sobre las psicosis del niño» en 1968: «Hay en el psicoanálisis una [presencia] que se suelda a la teoría: la presencia del sexo como tal, que hay que entender en el sentido en que el ser hablante lo presenta como femenino».¹ El ser hablante, ese *parlêtre* de la nueva clínica del inconsciente real que encontraremos en el tema del próximo Congreso de la AMP en Río de Janeiro en 2016, ese cuerpo hablante hace presente el sexo como femenino, lo femenino como la alteridad radical del goce.

Y es una alteridad ante la que tanto la masculinidad como la feminidad quedan confrontadas de manera tan asimétrica como fuera de toda reciprocidad posible, según la idea lacaniana que sitúa a la mujer no solo como Otra para el hombre, sino como Otra para sí misma como lo es para él. Una joven me lo decía sabiamente hablando de su experiencia en el baile del tango, una experiencia en la que se confronta con su propia soledad, la de su cuerpo, con el otro. «Un hombre baila el tango con una mujer. Una mujer baila el tango con ella misma». Todo el problema de la elección del sexo es cómo se sitúa cada uno, hombre o mujer, ante esa alteridad radical del goce del cuerpo que en la frase queda designada por ese «ella misma».

El tango parece moverse, en efecto, más allá del falocentrismo, en el espacio femenino entre centro y ausencia, para retomar la expresión que Lacan toma a su vez del poeta Henri Michaux y que hemos comentado en otra parte.

La teoría freudiana sobre lo femenino partió de un supuesto que se ha denominado, con razón, un falocentrismo. La lógica del falo, binaria, siguiendo la lógica del significante entre presencia y ausencia, define y ordena una buena parte del territorio de la vida sexual del ser que habla, de la significación fálica de sus elecciones, de sus *impasses*.

Es Jacques Lacan, como se ha señalado también en numerosas ocasiones, quien ha ido más allá de la lógica fálica, de la lógica del Edipo en la que todo se debería ordenar según el par falo y castración, 1 y 0, presencia y ausencia.

Más allá del falocentrismo de la teoría freudiana, se plantea en efecto el lugar de los bordes de lo femenino. Ni la maternidad, ni la encarnación del falo en el hijo o en el sexo del *partenaire*, ni ninguna de las diversas formaciones simbólicas donde el velo fálico sugiere, y solo sugiere, Otro goce, el goce como alteridad, ninguna de esas formaciones agota el territorio de lo femenino. *Terra incognita* para Freud, continente negro lo llamó para intentar hacer su topografía.

Más allá del falocentrismo, de la figura de un universo circular en el que los cuerpos gravitan alrededor de un único punto, el falo simbólico, Lacan acude al poeta para realizar una segunda revolución copernicana, si podemos decir así, segunda con relación a la primera realizada por Freud con el descubrimiento del inconsciente.

Más allá del falocentrismo, lo femenino plantea un universo en el que los cuerpos giran en una trayectoria elíptica, siguiendo la figura de la elipse que, como es sabido, tiene dos focos. Esos dos focos son el falo como centro y el goce del Otro como el Otro punto ciego, como también se llama al segundo foco. Se trata en el otro foco, o el Otro lado, del goce del Otro, el que no sería el goce fálico, el goce que haría falta que no o que no haría falta, según la expresión de Lacan en su *Seminario Encore*.

Entre centro y ausencia, se abre así un espacio que no puede ya funcionar según la lógica de la presencia y de la ausencia, del 1 y el 0. Entre el Uno y el Cero, hay un espacio imposible de recorrer. Hay el Uno y el Cero, sí, hay el lado del Uno y el lado del Otro, pero entre Uno y Otro hay un espacio que no se puede recorrer con la lógica binaria del Uno y del Cero.

Recordemos la paradoja de Aquiles y la tortuga: Aquiles que sigue paso a paso el espacio métrico con sus pasos que siguen la contabilidad de los números naturales 1, 2, 3..., los números naturales, infinitos pero contables, y del otro lado la tortuga que camina en Otro espacio, el de lo real que anida entre 0 y 1, pero también entre 3 y 4, donde viven por ejemplo seres tan extraños e irrepresentables como el famoso número pi.

Entonces, una versión de la relación sexual que no existe es esta relación imposible entre Aquiles y la tortuga que se mueven en espacios del goce distintos. Aquiles se mueve en el espacio ordenado por el goce fálico, que sigue la lógica binaria del significante, Uno-Cero, S1-S2. La tortuga se mueve en ese Otro espacio que llamamos, siempre provisionalmente, el espacio del Goce del Otro (o de la Otra), más allá o más acá del falo como significante que lo simboliza.

Pero hay más, hay algo más, algo más todavía, *encore*. No solo Aquiles no puede alcanzar a la tortuga con la lógica métrica del falo, no solo la pierde en una ausencia tan irreparable como irreductible —solo la alcanza en la infinitud, dice Lacan—. Pero esa constatación no deja de ser tributaria de la propia lógica fálica: o presencia o ausencia.

El verdadero problema, como indica Lacan, es que la tortuga es tortuga para ella misma, es que ella también se ve sometida a la misma paradoja que el hombre Aquiles al intentar atraparla. El verdadero problema —mejor dicho, el problema real— es que la mujer, en el terreno de lo femenino, es Otra para sí misma como lo es para él.

Hay que imaginar entonces a la tortuga siendo tortuga para ella misma (¡qué suprema lentitud y qué arte de lo instantáneo a la vez!). Y hay que intentar imaginarlo —en realidad es imposible— en cada sujeto. Porque esa tortuga, Otra para sí misma, es la que habita en cada uno, en cada sujeto de la experiencia analítica, ya corra como Aquiles o no, ya se sepa tortuga o no para sí misma. En realidad, uno siempre es tortuga para sí mismo cuando se trata de lo real del goce, más allá o más acá del goce ordenado por el falo.

Entonces, el espacio de lo femenino se produce, ex-siste, entre centro y ausencia, entre el centro simbolizado por el falo, por el goce simbolizado por el falo, y la ausencia más radical, la que se produce especialmente en la soledad del goce femenino, cuando el sujeto queda confrontado a su propia ausencia, la ausencia que resulta de ser tortuga para sí misma, en una soledad, si se me permite decirlo así, elevada a la segunda potencia. En realidad, es una ausencia para nadie, porque es para otra ausencia que es ausencia, porque es una ausencia para alguien que ya no está ahí tampoco. Esta ausencia elevada a la segunda potencia es también un modo de entender la relación sexual que no existe, que no puede escribirse en lo real.

A veces puede parecer o resultar un poco trágico, y tenemos múltiples ejemplos en la experiencia analítica de la dimensión trágica de este espacio del goce «entre» centro y

ausencia. Antígona, sin ir más lejos, y su experiencia en el espacio definido por Lacan como el espacio entre dos muertes.

Pero como dice muy bien Woody Allen, «comedy is tragedy plus time», la comedia no es más que tragedia añadiendo un poco de tiempo (más o menos, solo hay que saber esperar un poco).

Entonces esta versión trágica de la no relación sexual se parece un poco a aquella inolvidable escena de los hermanos Marx en la que los dos hermanos espías, Chico y Harpo, deben seguir el rastro de un tal Firefly. Se ponen a trabajar enseguida y al final le pasan un informe al jefe, que dice así: «El lunes vigilamos la casa de Firefly, pero él no salió, no estaba en casa. El martes fuimos al béisbol pero nos engañó: no se presentó. El miércoles fue y nosotros le engañamos a él: no nos presentamos». El malentendido es fabuloso, pero el día más interesante, el más cómico también, es el jueves. «El jueves fue por partida doble: nadie se presentó», ni ellos ni Firefly. Ese día es precisamente el día del Goce del Otro, el día en el que finalmente la relación sexual podría existir, pero es precisamente el día en el que cada uno está ausente para sí mismo, en el que cada uno es tortuga para su propio ser de tortuga. Es el día del Goce del Otro... si existiera, porque ese día, como ustedes pueden comprender ahora muy bien, puede ser cualquier día, a condición de que ese día nadie se presente, por supuesto. La relación sexual que no existe, la que no puede escribirse en lo real, es de este orden, al estilo hermanos Marx.

En las relaciones sexuales que sí existen, en realidad cada uno se presenta a la cita con su fantasma, cada uno hace el amor con el marco y la escena de su fantasma, un fantasma que viene al lugar del Otro, del goce del Otro... si existiera. Y esta relación sexual que no existe, que no puede escribirse en lo real, pero que a la vez hay que intentar escribir en cada acto que se pretenda acto verdadero, esta relación no existe gracias a (más que por culpa de) lo femenino, de lo femenino que habita ese extraño lugar de la elipse entre centro y ausencia. Es lo femenino, más allá o más acá del goce fálico, lo que introduce la no relación sexual, la relación que no puede escribirse, «entre centro y ausencia».

Digamos entonces que lo femenino como alteridad irreductible a la lógica significativa de los géneros y de las identidades sexuales reordena cada vez de nuevo todo su campo marcando el paso, siempre a contrapié, en su baile de máscaras.

Esas identidades se multiplican en una serie que tiende al infinito. Facebook, en su edición argentina, propone hoy 54 opciones para definir el género «personalizado» para

un sujeto que ya tenía cierto trabajo con las dos clásicas (masculino/femenino): «Trans», «torta», «trans femenino», «trans masculino», «transgénero», «transexual», «transgénero femenina», «transgénero masculino», «trava», «travesti» son diez de las opciones a las que se accede cliqueando solo la letra T. Sorprende que en la profusión de géneros, siempre «más uno», la diferencia masculino/femenino subsista como irreductible. Parece que la cosa no puede dejar de ser cosa de «ellos y ellas»: «C'est bien d'eux qu'il s'agit dans le langage?», insistía en preguntar Lacan marcando el equívoco de la palabra «d'eux/deux»: «¿Se trata siempre de *ello(a)s/dos* en el lenguaje?». ² En otros lugares, tal vez siempre un poco más pragmáticos, las opciones se agrupan en tres, en lo que parece casi una nueva tópica freudiana: Él, Ella y Ello. *Him, Her and It*. Pero todo el mundo sabe que el relativo éxito de la película *Her* hubiera disminuido notablemente si se hubiera titulado *Him* o *It*.

Se trata en todo caso de intentar escapar de la diferencia de la alteridad del sexo, del goce femenino como tal, multiplicando esa diferencia al infinito. En realidad, es un intento de rellenar esa diferencia que se abre entre el 0 y el 1, ese real imposible de simbolizar que sella para siempre los encuentros y desencuentros de Aquiles y la tortuga, y de la tortuga consigo misma, la diferencia de «ellos dos», los genericemos como queramos.

Una vez llegados a este punto, podemos entender muy bien la línea que atraviesa la enseñanza de Lacan de cabo a rabo y que distingue la elección de objeto, las identificaciones que determinan también su género, de la posición de goce del sujeto, y de lo femenino que anida en cada posición como esa porción de goce que escapa al goce fálico y a su métrica, a su lógica binaria. Señalemos solo dos momentos de esa enseñanza para ver las consecuencias fundamentales de esta línea para el tema de nuestras jornadas.

Primer momento. *Seminario I*, junio de 1954. Estamos en el inicio de la enseñanza de Lacan cuando comenta las condiciones de la elección de objeto a propósito de la perversión. Y evoca el caso de Marcel Proust en los siguientes términos: «Recuerden ustedes el prodigioso análisis de la homosexualidad que desarrolla Proust en el mito de Albertina [personaje central de la novela *En busca del tiempo perdido*]. Poco importa que este personaje sea femenino, la estructura de la relación es eminentemente homosexual. La exigencia de este estilo de deseo solo puede satisfacerse en una captura inagotable del deseo del otro...». ³

La naturaleza y estructura de la elección de objeto no viene entonces definida por el

«género» de ese objeto. En realidad, veremos que para Lacan el objeto, en su estructura más íntima y fundamental, es siempre el objeto a-sexual. No son los caracteres secundarios del objeto, como se suele decir, los que definen la estructura de la relación, la posición de goce del sujeto, sino lo que Lacan llama aquí, de un modo tan sutil como evocador, «la exigencia del estilo de deseo». Y, en efecto, hay que recorrer el texto de *En busca del tiempo perdido* para situar ese rasgo de estilo del deseo y del goce de Marcel Proust que define las condiciones de su elección. Se puede comprender entonces que es posible para un hombre elegir una relación homosexual con alguien del género opuesto.

De hecho, parte del problema puede entenderse si diferenciamos dos modos gramaticales de la clásica expresión: «elección de objeto». Existe la «elección homosexual de objeto», o bien la «elección heterosexual de objeto», pero tanto la una como la otra pueden ser distintas estructuralmente de lo que entendemos por una «elección de objeto homosexual» o una «elección de objeto heterosexual». ¿Dónde recae el rasgo del adjetivo calificativo? Lo que define la posición del sujeto no es la naturaleza del objeto, sus caracteres de género, sino la posición de goce que el sujeto sostiene con respecto a este objeto.

No estará de más recordar aquí, intercalada entre los dos momentos en la enseñanza de Lacan, una sutil observación de Freud, ya en su obra *Tres ensayos sobre teoría sexual*, de 1905, en una nota a pie de página, añadida cinco años después, a propósito de las condiciones de amor en la posición del sujeto como respuesta a la pulsión. Escribe allí: «La diferencia más honda entre la vida sexual de los antiguos y la nuestra reside, acaso, en el hecho de que ellos ponían el acento en la pulsión misma, mientras que nosotros lo ponemos sobre su objeto. Ellos celebraban la pulsión y estaban dispuestos a ennoblecer con ella incluso a un objeto inferior, mientras que nosotros menospreciamos el quehacer pulsional mismo y lo disculpamos solo por las excelencias del objeto».⁴

Cada vez es más cierta esta condición de la vida erótica y de las elecciones de sexo bajo sus distintas formas: cantamos las excelencias del objeto intentando pintarlo con todos los colores posibles del arcoíris, inventando todo género de imágenes y rasgos para situar la alteridad radical del goce, sin conseguir apenas un pequeño paso de Aquiles sobre la tortuga. Y es que el color sexual de la libido, tan formalmente mantenido por Freud en la «celebración de la pulsión» que ennoblece cualquier objeto, ese color es, como indicará Lacan en otra sutil expresión, «color-de-vacío: suspendido en la luz de una hiancia».⁵ Resigamos por los rasgos de ese color de vacío en cada objeto: encontraremos

los rasgos mismos de ese Goce del Otro, más allá o más acá del Goce Fálico, de ese Goce del Otro... si existiera.

Segundo momento en la enseñanza de Lacan. Dieciocho años después, en su complejo texto de 1972 *L'étourdit*, traducido como «El atolondradicho»: «Lo que se llama el sexo [...] es propiamente, por sostenerse en *notoda*, el *Eteros* que no puede saciarse de universo. Llamemos heterosexual, por definición, a lo que ama a las mujeres, cualquiera que sea su propio sexo. Así será más claro».⁶

El sexo de la elección, digamos incluso el sexo como causa de la elección, es según esta fórmula siempre heterosexual en la medida que ama esa alteridad encarnada por las mujeres, aún sin saberlo —y sobre todo sin saberlo—, en lo femenino más allá del falo, más allá del «paratodos» de la lógica fálica. La traducción mantiene muy bien el sujeto de la elección: «llamemos heterosexual a lo que ama» (*ce qui aime les femmes*) y no «a quien ama» (*celui ou celle qui aime*). Es la Cosa neutra, el objeto a-sexual el que está como causa de la elección del sexo, más allá de la naturaleza o género del objeto. Por supuesto, después se trata de saber cómo localiza o no esa posición el significante fálico en el Otro, en el *partenaire* de esa elección. Y decimos bien, el *partenaire* es *partenaire* de la elección de sexo del sujeto, es su «partenaire sinthome», como decimos a veces siguiendo la última enseñanza de Lacan. Lo que quiere decir que se hace síntoma de esa elección.

Así, podemos muy bien concluir con el rasgo de la elección señalada por este párrafo de Lacan y que ha dado título a mi intervención para abrir el trabajo de estas jornadas. Una elección de amor es, por definición, una heteroelección, más allá de la naturaleza del objeto, más allá incluso de su carácter siempre algo narcisista, más allá del ideal de fusión narcisista con el objeto, elección de objeto narcisista que es siempre una suerte de homoelección. Una elección de amor lacaniana, si me permiten la expresión, es entonces una heteroelección en la medida en que apunta a lo femenino que hay en cada ser que habla, en ese cuerpo hablante que nos convoca ya para el Congreso de la AMP en Río de Janeiro para el año 2016.

CAPITALISMO, SEXUACIÓN, FAMILIAS

CAPITALISMO HASTA EN EL SEXO

por

MARTA BERENGUER

Capitalismo hasta en la sopa. El capitalismo parece haberse introducido ya en cualquier esfera de la subjetividad humana y, evidentemente, no se ha olvidado del sexo. En realidad, este «capitalismo hasta en el sexo» no es nuevo: la prostitución, las alianzas matrimoniales o los regalos para las amantes los vemos ya desde hace varios siglos. La historia de la cultura da buena cuenta de ello. Encontraríamos numerosos casos en la literatura y las artes, por ejemplo.

Pero situémonos en el siglo XXI. ¿Qué hay de nuevo entre sexo y capitalismo? ¿Existen nuevos fenómenos en lo social que anudan sexualidad y discurso capitalista? Intentaremos esbozar si no la respuesta, al menos la dirección de una búsqueda.

EL (DES)ENCUENTRO ENTRE LOS CUERPOS

«El Imperio de los sin sexo»¹ es un documental del programa *Documentos TV* de TVE que nos relata el hecho de que Japón tiene el récord mundial de abstinencia sexual, pero la industria pornográfica es muy lucrativa. Fumiyo es un hombre de cuarenta años que lleva tres sin mantener relaciones sexuales con su novia. Según relata él mismo: «Cuando empecé a salir con mi novia hacíamos el amor todos los días pero después, cuando terminó la pasión, no me atrevía a contarle mis fantasías sexuales. Entonces me di cuenta de que las películas porno eran más divertidas y que los *sex shops* eran más prácticos».

Que este hombre no haga el amor con su novia no quiere decir que haya renunciado al sexo. Acude a menudo a lo que en Japón se conocen como *video box* para ver, en una sala solitaria, películas porno y desplegar ahí su actividad sexual. No es el único. En Tokio hay casi 500 cabinas de este tipo a las que acuden hombres a diario. Fumiyo cuenta algo más: «Para obtener placer no tengo que hacer el amor. Me basta con eyacular. Si me preguntan por qué se me hace tan pesado tener que hacer el amor quizá

sea porque, cuando hago el amor a una chica, no puedo evitar pensar en su placer. Al final, me pasa como con mi novia».

Jacques-Alain Miller nos presenta una posible orientación sobre el tema del porno en su texto «El inconsciente y el cuerpo hablante»:² «¿Qué es el porno sino un fantasma filmado con la variedad apropiada para satisfacer los apetitos perversos en su diversidad? No hay mejor muestra de la ausencia de relación sexual en lo real que la profusión imaginaria de cuerpos entregados a darse y a aferrarse. [...] De vuelta de Italia, tras una gira por las iglesias que Lacan llamaba bellamente una orgía, advertía en su *Seminario Aún*: “Todo es exhibición de cuerpos que evocan el goce” —este es el punto en que nos encontramos en el porno—. Sin embargo, la exhibición religiosa de los cuerpos extasiados deja siempre fuera de su campo la copulación misma, del mismo modo que la copulación está fuera de campo, dice Lacan, en la realidad humana». En el testimonio de Fumiyo vislumbramos algo de la angustia que supone encontrarse con el otro cuerpo y su goce. Según parece, para él es «más cómodo» pagar para entrar en un *video box* y satisfacerse con un goce autoerótico centrado en la pornografía que encontrarse con el cuerpo y el goce femenino. El imperativo de la imagen gana la partida.

CAPITALISMO DE LOS AFECTOS

Sin movernos de Japón seguimos en Tokio para hablar ahora de otro documental. «Alquila una familia, S.A.»,³ nos presenta la historia de Ryuichi Ichinokawa y su curiosa forma de vida. Ryuichi es un hombre japonés de cuarenta y cuatro años. Está casado, es padre de dos hijos y todos los días va a trabajar a la oficina de correos. Desde fuera, la familia Ichinokawa parece llevar una vida aparentemente «normal». Sin embargo, hay un lado secreto de Ryuichi incluso desconocido para su familia: posee una empresa llamada Hagemashi Tai («quiero levantarte el ánimo»), uno de los negocios más peculiares de Japón, dedicado al alquiler de parientes, amigos, colegas o parejas falsas. A lo largo del documental se van desgranando varios temas: los sujetos alquilan los servicios de la empresa para esconder un secreto, o bien para mantener un simulacro que les ayudará a conseguir algo que supuestamente quieren, y no tienen en la realidad. El dinero es el vehículo para conseguirlo. Si no se tiene una familia estereotipadamente feliz, se puede comprar.

Además de empresas como las de Ryuichi, en Japón existe también un negocio paralelo a la industria del sexo.⁴ Se ofrecen servicios como *Moedate*, que asegura proporcionar experiencias emocionales de romance real donde las relaciones sexuales quedan prohibidas.

En Estados Unidos existen los denominados *cuddlers* o abrazadores profesionales. Es el caso de Samantha Hess, que ofrece contacto físico a 45 euros la hora. Las personas que pagan por los servicios de la empresa *Cuddle Up to Me* priorizan los mimos y el cariño a las relaciones sexuales.

¿Ante una sociedad donde el sexo está presente y ofertado como mercancía por todos lados qué ocurre con los afectos? Afectados están, por supuesto. Sigmund Freud nos habla en su texto *Tres ensayos sobre teoría sexual*⁵ de la inhibición, por ejemplo. ¿Qué ocurre con esos diques de contención (el asco, la vergüenza, la moral) de los que nos habla Freud ya en los inicios del año 1900? ¿Han desaparecido estos diques en la actualidad? ¿Se trataría más bien de un desplazamiento que se enlaza por el lado de lo afectivo? Sea como sea, de esto se aprovecha también el capitalismo. No todos los sujetos están dispuestos a consumir el sexo como mercancía. Algunos estarían dispuestos a pagar para que los abracen como a un bebé. Algunos. He ahí lo que vengo a llamar el capitalismo de los afectos.

Volviendo al testimonio de Ryuichi, vemos que esconde en su síntoma en forma de empresa que «levanta el ánimo» un secreto para su propia familia. Según él, sus servicios tienen el objetivo de «ayudar a sus clientes para que se acerquen a la felicidad». ¿Vendría el dinero a tapar esa falta en ser de la que nos habla Lacan? En cualquier caso se impone un segundo imperativo de la época: el de la felicidad o del todo es posible.

LA DIMENSIÓN DE LA PREVISIÓN Y EL CÁLCULO

Un estudio⁶ asegura que correlacionando datos de usuarios de redes sociales su algoritmo puede llegar a predecir la «orientación sexual» de un sujeto. Junto al capitalismo encontramos hoy el denominado *big data*, o el análisis de datos, supuestamente capaz de predecirlo todo. Todo. Incluso las «preferencias sexuales». Pero el reduccionismo tecnológico se extiende también a otros campos. La genética sería otro

de ellos. *Singldout*⁷ es una página web de citas que ofrece la promesa de encontrar al «*partenaire* perfecto» mediante una prueba de ADN.

Aseguran que se puede encontrar pareja mediante lo que ellos denominan «compatibilidad biológica». Hecho y pagado el test, en una semana los resultados aparecen en el perfil del usuario y pueden ser comparados con los resultados de otros, con la finalidad de garantizar el «encuentro perfecto». La página, obviamente, está patrocinada por unos laboratorios químicos que se encargan de elaborar la prueba genética con la máxima celeridad posible.

En Silicon Valley encontramos otro ejemplo de la dimensión de la previsión y el cálculo. Apple y Facebook pagarán la congelación de óvulos a las empleadas que lo soliciten.⁸ Según las dos empresas, la medida tiene el objetivo de aumentar la presencia de las mujeres en Silicon Valley. Bajo esta idea falsa de supuesta igualdad podríamos debatir varios puntos. El que interesa destacar es cómo el capitalismo invade la esfera de la maternidad queriendo controlar también la vida de los sujetos. ¿También cuándo van a tener hijos?

En el artículo «El porvenir de una ilusión: el culto de la previsión»,⁹ Éric Laurent nos orienta sobre esta dimensión del cálculo y la previsión: «Los algoritmos del cálculo masivo de lo íntimo [...] matan al sujeto porque ya no le dejan ningún lugar para una angustia integrante de la soledad del acto. [...] Algunos están encantados de una manera casi maniaca por el reacomodamiento de la gestión de las poblaciones debido a un futuro eternamente previsible. Estaríamos finalmente en condiciones de evacuar el problema de los futuros contingentes».

Los algoritmos del *big data* o la genética como promesas para encontrar al «*partenaire* perfecto» nos hablan de un tercer imperativo contemporáneo ligado al neocapitalismo: el del cientificismo.

Oscar Masotta en su libro *Lecciones de introducción al psicoanálisis*¹⁰ escribe una frase que nos sitúa en un punto clave para entender la problemática que para el sujeto supone el sexo. Casi a modo de trabalenguas dice así: «El sujeto no sabe sobre aquello que está en el origen de los síntomas que soporta (he ahí al inconsciente) porque nada quiere saber de que no puede saber que no hay Saber sobre lo sexual».

Masotta nos presenta aquí, de una manera muy clara, la dimensión enigmática del

sexo. A ese respecto sigue su exposición diciendo: «O bien las cosas sexuales deben ser incluidas en la clase de las cosas ininteligibles, o bien hay cosas sexuales que nos introducen a la idea de que son enigmáticas. Pero un enigma no es un ininteligible, sino algo que plantea una cuestión y exige una respuesta».

Llegados a este punto y volviendo a la pregunta del inicio: «¿Qué hay de nuevo entre sexo y discurso capitalista?». Hemos visto a lo largo de este recorrido en lo social la presencia de tres imperativos: el de la imagen, el de la felicidad y del todo es posible y el del cientificismo. ¿Nos hablan estos tres imperativos del binomio sexo y capitalismo de hoy? Probablemente, pero no únicamente. Los tres tienen en común la insistencia ilusoria que la relación entre los sexos fuera posible, armónica, placentera. Ignoran también la dimensión enigmática del sexo y con ello al inconsciente. Pero el enigma del sexo persiste. ¿O acaso Fumiyo, Ryuichi y otros tantos testimonios que podríamos citar saben algo de este enigma? Dicho enigma persiste en el hombre, persiste también en la mujer que, como diría Oscar Masotta: «Es más recóndita que el camino por donde en el agua pasa el pez».¹¹ El enigma del sexo tiene también algo de recóndito, aunque el discurso capitalista y sus nuevas eróticas e imperativos se empeñen en ignorarlo. Pero no podemos precipitarnos porque, aunque en lo social observemos que el capitalismo y con él el dinero pareciese invadirlo todo, habría que desmenuzar qué significación tiene la palabra «dinero» para cada uno de los sujetos citados. Su historia, seguramente, nos daría algunas de las coordenadas para encontrar una respuesta.

PORNOGRAFÍA Y DISCURSO CAPITALISTA.

¿LA SUBVERSIÓN AÚN?

por

PALOMA BLANCO DÍAZ

El psicoanálisis es una clínica de la subjetividad, es decir, no hay psicoanálisis sin el trabajo sobre el síntoma. Por ello decimos que nuestra política es la del síntoma, y lo que nos orienta es este real de la dificultad intrínseca del goce con sus correlatos de placer y sufrimiento.

Partimos de estas acotaciones para poner de relieve, en primer lugar, que el psicoanálisis no es una ideología sino un discurso efecto de una lectura en la escucha orientada por lo real que atraviesa la subjetividad de los seres hablantes. Este real es lalengua, más allá y más acá del lenguaje, del significado, del sentido, de la comunicación. Efectivamente, y tal como afirman pensadores como Judith Butler,¹² el significante es performativo, genera significados y contribuye, por cierto, a deconstruir el binarismo sexual porque deconstruye la naturalización de la diferencia sexual. Pero no es esto todo lo que muestra la enseñanza de Lacan; además del Lacan estructuralista, y sin invalidarlo, su última enseñanza demuestra que la palabra genera e introduce goce en el cuerpo, lo vivifica y mortifica. Incluir el goce en la sexualidad rompe, sin remedio ni cura, con la posibilidad de normativizar la sexualidad. No hay norma que resista al goce, de hecho, como Freud demostró, la norma acaba vehiculizándolo. La pulsión está hecha de palabras que trazan itinerarios de goce en el cuerpo, escrituras bizarras, raras, sin retórica ni narrativa. Marcas, letras mudas sin significado, grafías sin otra tipografía que una letra que toma cuerpo, cuerpo de letra.

Desde el psicoanálisis no consideramos la normalidad como un referente de lo correcto, lo oportuno, lo saludable, lo moral, «lo que corresponde», lo que es conveniente. Tratamos la normalidad simplemente como lo que atañe al sentido común, y no le damos a este más valor que el de ser el sentido de la mayoría; es decir, el sentido neurótico. Este sentido de la mayoría no nos sirve para acotar y nombrar lo que a los psicoanalistas nos interesa y nos incumbe, el deseo que es nuestra causa y que sostenemos en nuestro acto. Se trata de la diferencia absoluta, lo que cada uno de

nosotros traemos al mundo con nuestro nacimiento, que no estaba antes y que no volverá cuando no estemos. Hay un sentido común, un ideal de *para todos*, porque los seres hablantes no tenemos un articulador automático entre satisfacción y bienestar, como ocurre en el reino animal, a través del instinto que orienta en el cuidado de sí o de la especie. Lo que para ellos es instinto natural, para nosotros es pulsión que empuja a una satisfacción que va más allá del bienestar, a la que no le importa el cuidado de sí o de la vida. Cuerpos atravesados por la lengua que nos conduce ineludiblemente al incurable de esa vida desordenada, ese malvivir que es la existencia humana. Por eso inventamos normas que parten siempre de una ausencia irreductible y, por ello mismo, la norma es siempre insuficiente para lo singular de cada vida y hay que seguir inventando.

Esa singularidad no tiene precio porque está por fuera del sentido, y es lo que le da el valor a esta vida parlante, sexuada y mortal. Diríamos incluso que la vinculación de estas tres condiciones tiene una estructura borromea; cada una de ellas descompleta a las otras dos a la vez que no se sostiene sin ellas. En el centro, un agujero que nunca se colma y en torno al cual la pulsión traza sus itinerarios.

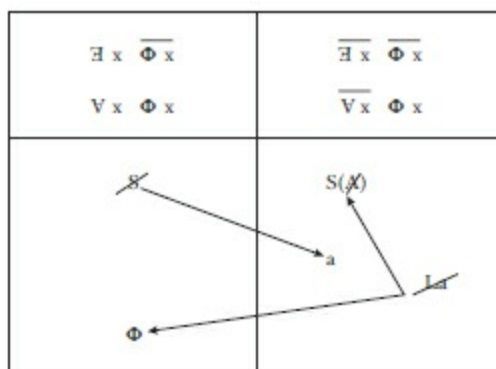
En este trabajo nos ocupamos de la segunda condición. Queremos interrogar, siempre desde la perspectiva clínica mencionada al comienzo, la articulación contemporánea entre sexualidad, goce, erotismo y pornografía, porque no son lo mismo. Son términos que pueden solaparse pero no se recubren por más que el capitalismo tardío que habitamos, en interés del mercado, muestre un furibundo empuje en reducir y equiparar la sexualidad al sexo, el erotismo a la pornografía, para soslayar la pregunta por el amor, el deseo y la falta y su vinculación con la erótica. Esta tendencia la entendemos como otra declinación de la determinación del discurso capitalista para producir subjetividades y expropiar al sujeto la posibilidad de hacer la experiencia de su singularidad. Tal vez podemos apreciar todavía más esta profunda discordancia entre el uso performativo de la pornografía por parte del amo contemporáneo y la singularidad de la condición sexuada de los seres hablantes si recordamos sucintamente la teoría del deseo en Sigmund Freud:¹³ él nos habla del anhelo paradójico, la nostalgia por la pérdida de un objeto que nunca existió. Se trataría de una primera experiencia de satisfacción mítica y primigenia en la que lo que quedó libidinizado es la huella de aquella experiencia, siendo entonces toda satisfacción alucinatoria. El deseo persigue la huella de un fantasma, la pérdida de lo que nunca se tuvo; el deseo es extraño, errático, insensato, no tiene que ver con el ideal, el bienestar, tampoco con el capricho. Es más bien una causa tan rara como única, que

no proporciona la satisfacción que esperamos pero sin lo que la vida no puede sostenerse.

El término «pornografía» reúne dos significantes, porno y grafía. Se trata de un cultismo creado en el siglo XIX, de etimología griega, referido a libros de alto contenido sexual, y que se extiende posteriormente, además de a la escritura, a la imagen, prevaleciendo actualmente esta última. Procede de *porne*, prostituta, y *grapho*, escritura. A su vez, *porne* proviene del verbo griego *pornemi* que significa «vender».

Resaltamos que nos encontramos ante un significante en el que comparece un modo de abordaje de la feminidad mediante su transformación en mercancía y un intento de escritura de esta operación. Asimismo, no debemos dejar pasar por alto que es un término que aparece en el siglo de la revolución industrial y los antecedentes, no del capitalismo en sí, sino de lo que dará lugar al capitalismo contemporáneo que transitamos en la actualidad. Consideramos que la pornografía es, desde esta perspectiva, un modo de tratamiento de esa dimensión enigmática del sexo que no se cancela, porque el inconsciente se funda en una elucubración de saber (no-saber) que pretende dar una medida común, un sentido común al goce. Para los dos sexos una sola significación, la fálica: (Φ) que no debemos confundir con el órgano pene y que nombra un goce parcial, contable y localizable. Para cualquier otro goce, incluido el femenino, un vacío de símbolo y significado. No hay traducción, *lost in traslation*. En el lado derecho, el que correspondería a la significación del goce nítidamente femenino, un vacío de símbolo y sentido; es lo que conocemos como S (A).

Desde la perspectiva del psicoanálisis la sexualidad humana no está regida por el determinismo biológico sino por la elección inconsciente que hace cada sujeto de su posición deseante como hombre o como mujer. Se trata de una elección no determinada ni por la anatomía ni tan siquiera por la elección del objeto erótico, sino por un modo de satisfacción, de deseo y goce, tal como acabamos de mencionar. Jacques Lacan¹⁴ formaliza estas posiciones electivas lógicamente a través del siguiente cuadro de las fórmulas de la sexuación que vamos a desarrollar muy brevemente.



En el lado izquierdo, masculino de las fórmulas, la excepción se constituye a partir del todo; así pues, el todo siempre puede ser descompletado ya que la excepción está tanto fuera como dentro. La excepción es el principio fundador del universal; por ello, el universal humano está siempre algo mellado. En el lado derecho de las fórmulas, el femenino, el Otro está tachado por su alteridad irreductible que lo hace inconsistente. La barra en el Otro es per-se. El Otro es abierto y no se puede clausurar desde su interior. El significante de la falta del Otro es suplementario y viene del exterior, como punto de capitón que crea el paréntesis y dota al Otro de un continente. Decir el Otro que no existe es aludir a la precariedad de este cierre.

Lacan puso el *objeto a*, finito y contable, del lado masculino porque nombra la pulsión, el descompletamiento del Otro, su inconsistencia en la lógica edípica del Uno-todo. El goce no-todo, más allá del falo, no queda sometido a esta lógica edípica y lo que lo hace bastante imposible de ser pensable es que no haya excepción y, por tanto, tampoco todo. A partir del libro 20 del *Seminario*, la lógica de la significación, el paratodos y el *objeto a* pertenecen al mismo campo. La vía del *objeto a* conduce al tope de un falso ser, tope que veta el acceso a lo más propio, al goce rebelde al sentido, que no se deja significar ni negativizar. Para el psicoanálisis solo hay ser fantasmático, afirmamos «yo soy» desde el fantasma, pero el ser únicamente es un supuesto al *objeto a*. Lo real y el goce quedan situados más allá de la significación, del semblante, más allá del *objeto a*; es el ámbito del no-todo y de la singular soledad de sí misma de cada mujer que se sitúa del lado femenino. No todas lo hacen, o no todo el tiempo, o no todo su goce. La cuestión se complejiza también si consideramos que algunos hombres no son del todo ajenos a esto.

La madre y la puta han sido nombres, y lo son, del innombrable femenino por cuanto una u otra pueden tener de funcionabilidad, contabilidad, utilidad... Se trata de

designaciones de aquello que se puede nombrar de la feminidad y hacer entrar en la serie de intercambios significantes, a lo cual no es por supuesto ajeno el hecho de tomar de este modo su lugar objetal en el fantasma. El término pornografía acoge en su núcleo esa imposibilidad estructural del lenguaje para describir por completo la sexualidad humana porque no puede escribir del todo el goce.

El ultracapitalismo contemporáneo sabe que la subjetividad es el nuevo botín para el neoliberalismo, el filón es la producción de subjetividades. Hay un progresivo anudamiento de biopolítica y psicotecnica para colonizar el eje estructural y ontológico de la constitución subjetiva. En términos foucaultianos y tal como podemos rastrear en su *Historia de la sexualidad*¹⁵ podríamos afirmar que la sexualidad es un gran campo para el ejercicio de la biopolítica. El discurso capitalista captura las fantasías, el fantasma y los hace mercancía. Este es el núcleo duro, el real en juego en la pornografía.

El porno tiene hoy la posibilidad —que el ultracapitalismo promueve— de erigirse en el paradigma de la sexualidad contemporánea. Desde esta perspectiva nos resulta especialmente interesante pensar el valor performativo de la pornografía transformada en una útil herramienta de mercado al servicio del capital. Es muy interesante, por ejemplo, problematizar la aparente gratuidad del porno en muchas de sus presentaciones, porque el hecho mismo de ser espectador ya produce dividendos sin que el usuario deba pagar por su consumo. El espectador es un engranaje en el funcionamiento de la maquinaria como ocurre en el visionado publicitario durante la proyección de una película o durante la audición de un álbum de música en Spotify, por ejemplo.

La industria armamentística, la farmacéutica y la pornografía en Internet son hoy las más potentes del mercado, y las dos últimas tienen la ventaja sobre la primera de ser un mercado sin límites, además de llevar las marcas de un empuje al goce como forma de consumo propia de esta época. El porno por Internet es, además, de acceso fácil, barato y permite evitar el encuentro con otro cuerpo. Ahora que la actividad sexual no se dirige a la reproducción, incluso ahora que la reproducción queda muchas veces desconectada de la actividad sexual y se convierte en una mercancía que genera enormes beneficios económicos, hay ciertamente una nueva economía de los cuerpos mediática, estética, sexual... de un gran valor para la mercadotecnia, una potentísima economía productiva.

La no relación sexual se manifiesta, de modo privilegiado, cuando el goce de cada cual comparece en el encuentro de los cuerpos, cuando un cuerpo hace gozar a otro y, sin embargo, ese goce no va a hacer ninguna proporción, ninguna equivalencia, ninguna

correspondencia. Tu cuerpo goza con el mío, el mío con el tuyo y ello no construye ningún nosotros. Porque dos nunca alcanzan a hacer uno, el uno en el nosotros no cesa de no escribirse. Esa escritura que no cesa de no, no cesa de dejar huellas, marcas que eventualmente se pueden hacer escritura cuando alguien lee. Lee en ellas la infinita elucubración que todas las mitologías versionan de lo inabarcable del goce para los seres que hablamos.

Esta es la mal-dición humana, que el goce no se deja atrapar por las palabras y, sin embargo, lo provocan y evocan; el goce está en sus huecos, entre ellas, entre los dichos, a veces, inter-dicto. Surge de aquí la relación paradójica entre pornografía y erotismo, como la de Aquiles y la tortuga en la carrera en la que Aquiles acaba quedando atrás. El erotismo posee un mayor alcance con relación a lo Real, por su vinculación a la palabra y a lo imposible de decir, que la pornografía en su vocación de que todo pueda comparecer.

Hay ciertas cuestiones en cuanto a la clínica de lo social respecto a la pornografía y el goce que no podemos dejar de mencionar y que merecerían un mayor desarrollo que el de los límites expositivos que el presente trabajo nos impone. Mencionaremos como muestra el fenómeno del posporno que se propone como un modo de reivindicación y cuestionamiento de la norma sexual clásica; sin embargo, al detenernos en sus propuestas no dejamos de observar diferentes versiones más o menos sofisticadas o bizarras de la fantasmática neurótica clásica, que muestran incluso muchas veces un núcleo de convencionalismo así como de conservadurismo evidente al proponerse como oferta, si no universal, sí para un determinado o determinados grupos «para compartir», en un intento de romper el carácter singular e incomparable de la sexualidad humana. La propuesta de esta aparente transgresión retorna a otra versión de la casilla de salida de una nueva norma sexual.

No queremos dejar de aludir a otro aspecto de elevada relevancia como es el hecho clínico del menor interés entre las mujeres por el porno a secas. Y es que «la feminidad», por su reactividad estructural y lógica a ser atrapada por la definición, escapa siempre de algún modo a la norma. De esta cuestión clínica, el discurso capitalista contemporáneo también ha hecho mercado. Esto queda patente, por poner solo dos ejemplos, en el auge de cierto tipo de literatura erótica dedicada especialmente a las mujeres, que conocemos bajo el epígrafe genérico de *porno soft*, así como la proliferación de revistas *para adultas*

que combinan sexo con arte, belleza, moda, filosofía y corrientes orientalistas como el *Oming* o meditación orgásmica.

Estas reflexiones no tienen como pretensión ser un recorrido exhaustivo por las diferentes interrelaciones y consecuencias del uso de la pornografía por parte del capitalismo contemporáneo. Surgen como vocación de abrir interrogantes que, además, no permitan dar las preguntas por respondidas. Ciertamente, es muchas veces un acto de valentía en estas coordenadas históricas atreverse a querer saber un poco más sin el conformismo de darse por servido, pero es sin duda aun más atrevido empujar esa pregunta a interrogarse por las condiciones que nos conciernen como seres hablantes. Es un camino que nos llevará de una apuesta por querer saber a encontrarnos con esa falla estructural en el saber, un no-saber, que está vinculada a nuestra propia falla como sujetos. No es ajeno a ello la diferencia radical entre erotismo y pornografía y la paradoja del mucho mayor alcance del primero para poner en juego el nudo entre deseo y goce. Lacan caracterizó el discurso capitalista como aquel que rechaza la imposibilidad, la castración y el amor. Es notoria la presencia de este rechazo en la industria del porno, y tal perspectiva nos permite considerar que encontramos tal vez un cuestionamiento más radical y subversivo de la norma sexual no en la pornografía, sino en el amor como revalidación, cada vez, de una nueva invención más allá de la norma.

NYMPHOMANIAC, 2 VOLS.
LARS VON TRIER. DINAMARCA (2013-2014)

por
JOSÉ LUIS CHACÓN

Lars von Trier, el controvertido *enfant terrible* del cine europeo actual, logró sorprender una vez más tras ser considerado persona non grata por sus declaraciones filonazis en Cannes: allí mismo —quizá para demostrar que es ante todo un cineasta—, en la edición del Festival de 2015, estrenará en exclusiva su versión íntegra de *Nymphomaniac*. Mientras tanto, a comienzos de 2014 tuvimos la oportunidad de ver en las salas de cine su adaptación resumida y censurada de esta película, que consta de dos entregas y ocho capítulos, con un total de más de cinco horas y media de duración. Y ello muy a pesar de algunos críticos mediáticos de España.

Como ha sido habitual desde sus inicios como cineasta, en *Forbrydelsens Element* (*El elemento del crimen*, 1984) o *Medea* (1988), y más concretamente en los dos últimos filmes que conforman la *Trilogía de la depresión*, hace una lectura del vínculo social en la que el psicoanálisis, las aportaciones de la clínica analítica, está muy presente. Es conocida su fobia a los viajes y las crisis melancólicas en las que, según él, se sume cuando no rueda, cuando no hace cine. Así pues, gracias a su síntoma, podríamos decir, es apreciado como cineasta. Quizás alguna vez haya sido analizante o es lector de Lacan. Nada de esto importa porque, ciertamente, parece llevar la delantera a la clínica psicoanalítica con su obra en algún aspecto, como señalaba Jacques Lacan a Marguerite Duras en el Homenaje que le tributó.¹⁶

Lo que apreciamos en los tres filmes que conforman su última trilogía, *Anticristo* (2009), *Melancolía* (2011) y *Nymphomaniac* (2013-2014), es una pregunta abierta por el goce específico de la mujer. Y esta cuestión apunta a lo que, siguiendo la enseñanza de Lacan, se inscribe como goce no localizado, diferente del goce fálico. Al *impasse* freudiano: «¿Qué quiere una mujer?», Lacan responde en su enseñanza, en primera instancia, con la dialéctica del deseo. Sin embargo, el deseo no es una función biológica, no está subordinado a un objeto natural, sino fantasmático. Ello lo lleva a preguntarse por

el semblante y, desde finales de los sesenta, a su vez, por los cuatro discursos^{17,18} que explicaban cómo gozar, pensar o sentir. Los cinco discursos, si incluimos el del capitalista, permiten hacer extensible el plus de goce a formaciones sociales concretas y hablar de malestares en la cultura de una forma más precisa.

Después arribarían las fórmulas de la sexuación y la ausencia de relación sexual que, aunque bien podrían leerse entre líneas en las obras de Freud o Lacan, nunca llegarían a formularse con esa rotundidad hasta que Jacques Lacan lo explicitó en el *Seminario 20. Aún* (1972-1973). Su última enseñanza a partir del *Seminario 23. El sinthome* (1975-1976) permite vislumbrar una clínica heterogénea de la del Nombre del Padre, que hasta entonces había sido referente primordial. Y ese sesgo de la declinación del Discurso del Uno permite vislumbrar al Padre como un síntoma.

Creemos que Lars von Trier retoma y cuestiona como artista estos aspectos, coincidiendo así con el signo de los tiempos y con eso que el psicoanálisis viene interpretando y denunciando a partir de la clínica lacaniana: el derrumbe de la virilidad que parecía inmutable y el ascenso de una lógica femenina que se impone en la actualidad de la igualdad de oportunidades a Internet y las redes sociales, de la tecnociencia a las nuevas representaciones alternativas de organización social, del desprecio a la tradición al empuje al goce, sin apenas acotaciones. Esta lógica del no-todo, del goce-Otro, está presente en la *Trilogía de la depresión* de Lars von Trier. Y, más allá del estrago femenino clásico, nos introduce en el «ser Otra para sí misma» de ciertas mujeres, a las que Lacan se refería cuando utilizaba el neologismo *surmoitié* en «L'Etourdit».¹⁹

Este «más allá del Edipo» puede rastrearse de manera especial en sus últimas películas: si en *Anticristo* el personaje que encarna Charlotte Gainsbourg le dice a su pareja (William Dafoe), con cierto tono jocoso y aires lacanianos: «Freud ha muerto», en *Nymphomaniac*, Joe (de nuevo su última musa, Charlotte Gainsbourg) representa, quizás, a la mujer más allá de Freud, aunque no pueda calificarse de lacaniana; ¿podría ser un tipo de «mujer verdadera» contemporánea, más allá de Medea o la esposa de André Gide? No, más bien Joe vive el estrago de su propio goce, que la domina y la sobrepasa siguiendo el mandato del superyó contemporáneo a través del mandato de goce de la voz. En la enseñanza de Lacan puede rastrearse esa doble faz del superyó que prohíbe, por un lado, y llama al goce y «al crimen», por otro. Joe vive alejada del amor y

apegada al goce que la excede en una formación social, una contemporaneidad que, precisamente, promueve el exceso.

No es demasiado arriesgado avanzar en esa tesis lo que Lacan esbozaba a través de «La esfinge»,²⁰ que parte del goce y no de la verdad, y de la que pueden extraerse consecuencias clínicas muy precisas: existen proposiciones verdaderas que no es posible verificar, y solamente restándoles consistencia, incluso con el humor, pueden descompletar al Otro, primar la lógica del no-todo. ¿Cómo resuelve Lars von Trier este bricolaje que afecta directamente al cuerpo de la mujer? A diferencia de otros títulos actuales, como *La vida de Adèle* (2013), y en las antípodas de *Cincuenta sombras de Grey* (2015), el director danés sitúa la marca y el mandato del goce en un amplio espectro de prácticas sexuales resueltas desde el propio rodaje. Si atendemos, por ejemplo, al movimiento Dogma que promovió en una época o a las advertencias del guion, podemos hacernos una idea: «Todo se hará de verdad». «Lo que estrictamente sea ilegal, se rodará fuera de foco». Es revelador también lo que uno de los actores secundarios declaraba: «La película es lo que crees que es: Lars von Trier haciendo una película sobre lo que está haciendo... Todo está ocurriendo... es peligroso. Me asusta. Y solo trabajo así, como él lo pide, aterrorizado».

La estructura de las dos partes en que Lars von Trier ha dividido *Nymphomaniac* recurre a algo muy clásico que nos recuerda a los relatos eróticos de *Las mil y una noches* o el *Decamerón*: Joe, moribunda debido a los excesos sexuales y sus consecuencias, es acogida por Seligman (Stellan Skarsgård), un piadoso profesor erudito de ascendencia judía, mayor y virgen. Ella, como Sherezade a las puertas de la muerte, cuenta diferentes episodios sexuales de su arriesgada vida. Él la invita a hablar y, mientras cuida sus heridas, se permite ciertas escansiones, intervenciones que pasan por Edgar Allan Poe, la polifonía, la pesca, la música de Bach, la sucesión de Fibonacci, el espejo, las diferencias entre la Iglesia oriental y occidental... metáforas todas, que confrontarán la práctica sexual sin freno de Joe a la sublimación de Seligman. Frente al mandato del superyó: «Goza» (*Jouis*), Seligman opone «Oigo» (*J'ouïs*), tal como expresa Lacan, utilizando el equívoco en francés. Las técnicas de pesca sirven para asociar las primeras técnicas de seducción adolescente; el Club de Rebeldía para enfrentarse a la imposibilidad de relación..., el superyó materno por aquellas palabras oídas en el lecho de muerte: «Tu padre no es quien crees que es», la adoración e identificación con ese padre muerto también por el exceso...

En todo caso, en el transcurso del relato, en las ocho partes en que está dividido, Seligman despeja dichos de Joe, restándoles su consistencia y logrando primar la lógica del no-todo. Progresivamente Joe se apropia y responsabiliza de su ruina moral y física a pesar de que promueva un alegato feminista al preguntarse —invirtiendo la pregunta de *Tiresias*— qué hubiera sido de ella, de su goce, si fuera un hombre. Desde luego, no hubiese sido tan desgraciada a partir del goce discreto. Así, el fantasma masculino de mantener múltiples y variadas relaciones sexuales no se saldría de la norma; la ninfomanía, en cambio, ha supuesto para ella un gran sufrimiento, un exceso de goce insoportable para todos.

En el último capítulo, titulado «The gun», Joe, que perdonó la vida de manera inconsciente a uno de sus brutales *partenaires* sexuales, ha logrado con su relato excitar —quizá por primera vez— al pobre Seligman. Este, creyendo que podría ser un hombre más en la serie, intenta violarla y Joe lo mata. Paradoja última porque, después de décadas de desenfreno ninfomaniaco, ella ha comprendido, por fin, la marca de sus primeros encuentros de goce y la repetición que la ha llevado a entregarlo todo para asegurarse el lugar del Otro. En ese acto se percata de que hay algo más que el goce mortífero instaurado por el superyó; que el deseo es la única defensa verdadera contra el goce, ese que, como Lacan decía, no sirve para nada.

SHAME: APUNTES SOBRE LA SEXUACIÓN EN LA ERA DE LA ECLOSIÓN DEL CAPITALISMO

por

IRENE DOMÍNGUEZ

«SHAME»: apuntes sobre la sexuación

Es muy posible que la aparición del psicoanálisis en el mundo pusiera por primera vez sobre el tapete la cuestión de cómo los seres hablantes devenimos seres sexuados. Si como ya lo anunció Freud nada de natural hay en la relación del ser humano con su cuerpo, la sexualidad va a constituir el campo del síntoma por excelencia, en tanto este es respuesta a la sexuación. Estamos de lleno en el campo de la invención. Más tarde Lacan, en su última enseñanza, afinará diciendo que todo acontecimiento es un acontecimiento de cuerpo.

Las transformaciones contemporáneas nos enfrentan a pensar en las nuevas formas que toman las lógicas de dichas invenciones. El psicoanalista, sensible a las aportaciones del arte, se deja enseñar por estas. Hasta cierto punto, podríamos pensar en el propio psicoanálisis como la aparición en el mundo de una invención, una nueva forma — producto de una exquisita sublimación freudiana— que devino el borde del discurso científico.

El cine, cuando es expresión artística, puede servirnos de instrumento para continuar pensando la puesta al día del psicoanálisis al servicio de su necesaria reformulación. Presento a continuación el extracto de una reseña que escribí sobre la película *Shame* de Steve Mc Queen con unas breves reflexiones.

Shame, más que narrar, muestra la vida de un hombre contemporáneo: treinta y tantos, trabaja, vive solo en un pisito aséptico de Nueva York, no depende de nadie y está perpetuamente enchufado a una pantalla de ordenador. No ambiciona grandes lujos, ni nada en particular. Su actividad fundamental, además de ir a trabajar de no se sabe qué, puesto que tampoco importa lo más mínimo, gira en torno al sexo. Pornografía en todos sus soportes: revistas, películas y páginas webs. Sus relaciones sexuales se alternan entre prostitutas y mujeres que encuentra y se folla en cualquier lado. No suele repetir.

Todo esto intercalado por continuas masturbaciones en casa, la oficina o donde le pillen las ganas. El amor está deliberadamente excluido de su vida, igual que los otros. Lo que no quiere decir que no salga a tomar copas con amigos, sino que lo más parecido a su otro es una imagen virtual.

La monótona cotidianidad de Brandon, un hombre por lo demás perfectamente normal, adaptado y hasta educado, se ve mínimamente alterada por dos mujeres que irrumpen en su vida: una es su atolondrada hermana que acude a verlo para pedirle posada en su pisito, es decir, afecto. Accede a dejarle unas llaves y soportarla temporalmente. La otra es una compañera de trabajo con la que acude a una cita. Impecable momento de la película.

Estas dos mujeres hablan, le preguntan, quieren saber de él, de sus proyectos, de sus sueños, pero obviamente no encuentran nada. No es por nada trágico, ni traumático, ni siquiera por un particular resentimiento con la vida y menos con un pasado que parece no existir —no sabemos si porque lo ha borrado o porque siempre vive en el mismo escenario—, tampoco con su familia. Simplemente no hay nada. Generar una relación con una mujer: una estupidez, habiendo tantas. Comprometerse con algo o alguien: un absurdo. Sin las ataduras del dramatismo personal se puede ser hiperpragmático. Ningún ideal turba su sueño frío. Él es un genuino producto del capitalismo.

Pero la compañera de trabajo logra, por unos segundos, hacer despuntar en él una pequeña fisura que deja pasar algo del deseo del Otro: entonces resulta impotente. Que estando en la cama esta mujer tome su rostro para seguirle los rasgos de su fisonomía, escudriñándolo como sujeto más allá de su función fisiológica, lo deja inoperativo para el sexo. Ni la cocaína puede acudir en su auxilio. La angustia, rápidamente, será remediada sodomizando a una puta ante una cristalera transparente, emulando así a su querida pantalla del ordenador.

Esta película muestra la vuelta de rosca de las condiciones de goce contemporáneo, haciendo surgir un destello de los efectos del cambio en el orden simbólico actual. Brandon no es heterosexual, ni homosexual, porque no hay en juego ninguna elección de objeto. Ya no se trata de la famosa «degradación de la vida amorosa» de Freud, en donde el neurótico obsesivo se procuraba la separación del deseo y el amor, ni siquiera se trata de la perversión, menos de la psicosis... Sus relaciones sexuales son la puesta en acto de una masturbación que no se detiene nunca, imposible de saciar. No hay elección de objeto porque es él un puro objeto de goce. Una de las pocas frases que salen de su

boca nos da la clave: «... todo por experimentar la relación entre “eso” y yo», siendo «eso» Das Ding, el agujero oscuro de la vagina materna. Por eso Brandon es todo yo. Atrapado en el más primario narcisismo, necesita continuamente tocarse, admirar su cuerpo, mostrarlo, exhibirlo, simulando las imágenes virtuales que conforman su realidad psíquica. No responder a la más mínima demanda de amor o de palabra no tiene tanto la función de barrar al Otro como de proteger su libertad absoluta de la amenaza del deseo del Otro.

La única palabra formulada por la hermana después de abrirse las venas tras haberlo llamado durante horas sin obtener ninguna respuesta es su nombre de sujeto: canalla. Y así, bajo la lluvia gris del pavimento polvoriento, su división subjetiva corriendo hacia ninguna parte muestra el rostro de alguien desesperado que no puede con la vida de ser hablante. Pero se le pasa pronto: el tiempo de llegada del próximo vagón de metro le vuelve a dar la oportunidad de volver a escapar al deseo para proseguir, interminablemente, sus circuitos autoeróticos.

La irrupción de las pantallas y de Internet en la subjetividad humana han modificado profundamente los modos de constituir la realidad psíquica. La presencia física como soporte de la constitución del Otro pareciera no ser una condición imprescindible. La discontinuidad, característica propia de lo simbólico, pareciera poder ser cancelada. El cuerpo goza, la imagen unifica un yo. La dialéctica entre sujeto y objeto se problematiza si el cuerpo tiene la opción de prescindir del lenguaje. ¿Podemos con Brandon seguir pensando en la diferencia sexual? ¿O bien esta logrará ser reducida a la condición de organismo pluricelular internauta?

Retomemos la reflexión sobre la sexuación. Brandon, pues, también elige, aun cuando fantasee escapar. Su obstinada posición de no elegir *partenaire* sexual — pragmáticamente justificada— es solo aparente, porque él ya tiene un *partenaire*: su compulsividad, asociada a Das Ding. ¿Podríamos pensar que la compulsividad es su síntoma? Dudoso. Si así fuera sería un síntoma en los límites del inconsciente, un síntoma que no es pregunta, que no lo divide, que solo es respuesta. Brandon, ciertamente habla, pero parece hablar una suerte de lenguaje informático que ningún sujeto enuncia. Sin embargo, tampoco podemos decir que es un *sinthome*, porque esa respuesta no es una invención, puesto que esta no alberga ningún atisbo de imposibilidad.

Paradójicamente, su posición de sujeto es completamente objetal. Su determinación en forcluir cualquier resquicio de encuentro con el Otro es radical. Quizás eso muestre un

rasgo de los efectos del capitalismo sobre el sujeto contemporáneo. Brandon es un ser atrapado en la más pura norma del capitalismo: «Goza siempre, nunca te detengas, no hay límite a tu goce...». Amante incondicional del discurso científico solo le queda el retorno a la barbarie, la cancelación de cualquier aventura posible. Por eso en Brandon el camino de su sexuación, por el momento, está abortado, está completamente por recorrer. No obstante, hablamos de un personaje de ficción y sabemos que siempre, en algún momento, mientras podamos seguir enredados en los equívocos del lenguaje, la vida nos dará ocasiones para tropezar. Por eso, hasta cierto punto, lo que es fallido es el discurso capitalista, en tanto la imposibilidad no puede ser cancelada por más que soñemos con ello. Siempre fallaremos y en cada fallo tendremos la posibilidad de elegir iniciar la aventura de la búsqueda de nuestro ser sexuado. La vía del síntoma, como lo muestra el psicoanálisis, jamás podrá esquivar lo imposible pues es invención singular del encuentro con lo que no va, con la ausencia de relación sexual.

DIFERENCIA SEXUAL: DESENCUENTROS ENTRE CIENCIA Y SUJETO

por

ELISA GIANGASPRO

Hablar de diferencia sexual partiendo de lo biológico permite afirmar que nos diferenciamos muy poco de los animales. Como ellos, nos reproducimos sexualmente y esta modalidad favorece la diversidad de nuestra especie, dado que tiene lugar un encuentro entre dos. El ser humano es el resultado de la unión de dos dotaciones cromosómicas haploides, las cuales a su vez son portadoras de una variedad añadida en cada una de ellas por el proceso de recombinación meiótica. Además, como en otras especies, efectuamos uniones en las que desempeña un papel la atracción de los individuos y formamos familias —frecuentemente monógamas— que facilitan el crecimiento y la maduración de la descendencia. Se establece muy precozmente en la vida fetal un dimorfismo sexual que puede conocerse mediante el estudio cromosómico del corion con tan solo nueve semanas de vida del embrión, y ha avanzado notablemente el conocimiento de la reproducción humana en todas sus etapas. Sin embargo, la sexualidad humana va más allá de la función reproductora, y el uso de medidas anticonceptivas, cada vez más eficaces, evidencia el papel relacional del sexo y la búsqueda de un placer desligado de la reproducción; se aprecia en este sentido una especial atención a la educación sexual desde la infancia.

Como el sexo no es solo fuente de placer sino también origen de trastornos, la ciencia se permite intervenir, tanto para explicar como para buscar soluciones. Valen de ejemplo los estudios de los trastornos del desarrollo sexual, amplio abanico de patologías originadas por anomalías en alguna de las etapas del desarrollo embrionario y fetal, las cuales resultan imprescindibles para el desarrollo normal del sexo genético, gonadal y/o genital —interno o externo—. Por su baja frecuencia, se las ha incluido dentro de la definición de «enfermedades raras», entendidas como poco frecuentes, y su etiología es genética y monogénica en su mayor proporción.

La determinación del sexo genético se produce en el momento de la fecundación, en

tanto que la determinación del sexo gonadal y genital se produce durante la vida fetal. Cada etapa está sujeta a posibles alteraciones que pueden causar anomalías en todos o en alguno de los tres niveles de diferenciación sexual: cromosómico, gonadal y genital. Dentro de las anomalías de la diferenciación sexual (ADS), se llaman estados intersexuales a aquellos donde la diferenciación genital externa es ambigua o discordante con el sexo genético o gonadal. Comporten o no un estado intersexual, estas anomalías han sido clasificadas de diversas formas y hay una clasificación en uso —derivada de un consenso internacional alcanzado en Chicago en 2006— en la cual se evitan los términos de hermafroditismo y pseudohermafroditismo masculino o femenino. Se formulan asimismo algoritmos para las actuaciones diagnósticas y se insiste en el interés de equipos multidisciplinarios para la terapéutica.

Por recomendación de los expertos, la sustitución terminológica evita el significativo hermafroditismo, ya que existe una incertidumbre en el momento de estudiarse la determinación sexual, que se acompaña de una importante angustia parental. A pesar del dramatismo social y cultural que comportan estos diagnósticos, esta actitud paternalista parcial —ya que no se oculta la información sino determinados significantes— no sabemos cuánto beneficio, en verdad, es capaz de proporcionar a cada situación particular. Diferencia sexual e identidad sexual están íntimamente relacionadas, pero cualquiera que sea la diferencia sexual existente, nunca puede asegurarse por ella la identificación sexual que tendrá lugar en cada sujeto y esto amplía el horizonte para pensar la sexualidad más allá de cualquier voluntad científica o de cualquier anatomía.

El enfoque biologicista de la sexualidad no se conforma con sostener que somos sexuados para tener hijos, que cualquier alteración de la reproducción es una enfermedad y que las alteraciones de la diferenciación sexual han de tratarse respetando la norma del dimorfismo sexual: masculino o femenino. Avanza también en las diferentes áreas de la identificación sexual y de las conductas sexuales realizando investigaciones genéticas y estudios funcionales cerebrales —que ciertamente abundan en serias publicaciones científicas— para dar cuenta de cuestiones como la homosexualidad, la reproducción, la atracción sexual y hasta la fidelidad en la pareja. La homosexualidad sería una enfermedad que tratar, aunque no haya ninguna confirmación al respecto, y si ha dejado de considerarse así y ha desaparecido del DSM como trastorno, lo ha sido por la presión social de los colectivos homosexuales y no por la ausencia de demostraciones científicas. También se han explorado algunos genes, responsabilizándolos de codificar estructuras

genitales y cerebrales, que harían elegir la mejor pareja según la complementariedad genética y el resultado inmunológico en la descendencia. Asimismo se han vinculado genes y neurotransmisores a la promiscuidad, y en parejas, sin otra causa evidenciada de esterilidad, se ha relacionado la misma al tamaño del pene, a la disfunción eréctil y a la disfunción sexual femenina, relacionando esta última con alteraciones cerebrales y no obviamente con la anatomía de los genitales.

El biologicismo ha devenido en la religión de nuestra época, en la que el pecado y la culpa del cristianismo se sustituyen —en el caso de la sexualidad— por la genitalización del sexo, el determinismo genético y las enfermedades que tratar. Es fácil comprender lo bien que cuajan las explicaciones científicas y los avances de la técnica con el momento neoliberal actual, donde el poder y el saber que le sirve se aplican a los desarrollos que sean de necesidad para el secuestro de los sujetos y la producción de nuevas subjetividades, empujando conductas dirigidas al máximo rendimiento y competitividad y propugnando una vida en relación con todo lo que excede.

Aunque inauguramos el texto tomando el toro de la biología por los cuernos, es interesante debatir —sin dejar de lado la complejidad, la preocupación y la intensa angustia que produce el diagnóstico de una anomalía de la diferencia sexual— que no hay una sexualidad humana normal ni siquiera en el caso de una correcta anatomía. Excepto en pocos casos, como el de una hiperplasia suprarrenal congénita, capaz de producir la muerte de un neonato, no hay una urgencia real para la intervención médica y para decidir medidas radicales que son irreversibles y que se demuestran sobradamente ineficaces a largo plazo en la literatura al respecto. Los cuerpos ficticios que puedan construirse no resuelven una conmoción que se produce a múltiples niveles y los apremios en actuar no tienen otro fundamento que el adecuar lo anómalo al imperativo categórico del dimorfismo sexual que se impone como norma. Contra él han luchado y luchan diferentes colectivos como el feminista, el de lesbianas, gais, transexuales y bisexuales (LGTB) y las multitudes *queer*, aunque su intervención desde una posición sociológica podría comportar —más allá de su deseo— un nuevo «para todos» en la sexualidad humana. La ciencia y el derecho —a través de sus actores— deben apoyarse en su saber para intentar, cuanto antes y si es factible, un diagnóstico cierto de las anomalías a las que se enfrentan, pero se hace muy difícil dejar de escuchar que —al mismo tiempo— siempre estará presente un no saber que no puede ignorarse.

No somos monos y aunque muchos de nuestros semblantes bien poco nos separen de

ellos, carecemos del instinto que aporta genéticamente al animal las representaciones necesarias y las respuestas a la necesidad, a la sexualidad y a los fines de la vida: nacer, crecer, reproducirse y morir. En el ser humano cada uno de estos conceptos es origen de un conflicto individual, es una pregunta donde la respuesta de otro no sirve, y allí donde hay un vacío de significación el hombre puede responder con un síntoma o generando una invención, lo que es siempre resistente a dejarse nombrar por cualquier discurso. Se podría decir quizá que los hombres, en su evolución, han transformado el objeto específico en causa, en motor de creación, y la necesidad en deseo.

Los seres humanos hablamos, lo cual subvierte las leyes de la naturaleza porque modifica sus fines naturales y, así, la ley sexual natural es transformada por las palabras que recibimos de los que nos transmitieron el lenguaje y que vehiculizan destinos, designios, anhelos e ideales. En tanto que seres de lenguaje habitamos un cuerpo que goza de forma totalmente singular, lo cual lo hace inclasificable e inatrapable en su totalidad por el saber, por mucho que este progrese. La ciencia segrega lo más íntimo del sujeto —su forma de gozar— que podríamos considerar éxtimo, siguiendo la topología propuesta por Lacan, y el lenguaje se resiste a la norma que intenta colocar fuera lo absolutamente singular, por mucho que insista la biología. El modo de goce excede la ilusión de que la sexualidad puede elegirse conscientemente y aunque podemos optar por cómo nos vestimos, cómo nos llamamos e incluso a qué género queremos pertenecer, sin embargo, no podemos elegir cómo gozamos. Concluiremos diciendo que el ser humano —en tanto que ser de lenguaje y sujeto de un goce singular— escapa al afán normativo de la ciencia y a su pretensión de un universal para la sexualidad humana, es decir, el ser humano es siempre a-normal en su sexualidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUDÍ PARERA, L., R. GRACIA BOUTHELIER, L. CASTAÑO GONZÁLEZ, A. CARRASCOSA
LEZCANO, J. BARREIRO CONDE, J. A. BERMÚDEZ DE LA VEGA *et al.*, Grupo de trabajo sobre anomalías de la diferenciación sexual de la Sociedad Española de Endocrinología Pediátrica, «Anomalías de la diferenciación sexual», *Protoc diagn ter pediatr*, 1, 2011, págs.1-12.
- DIAMOND, M., H. G. BEH, «Changes in the management of children with intersex conditions», *Nat Clin Pract Endocrinol Metab*, 4, 2008, págs. 4-5.
- FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad del saber*, Madrid, Siglo XXI, 3ª ed., 1980.
- HUGHES, I. A., C. HOUK, S. F. AHMED, *et al.*, «LWPES Consensus Group; ESPE Consensus Group. Consensus

statement on management of intersex disorders», *Arch Dis Child*, 91, 2006, págs. 554-563.

LACAN, JACQUES, *El Seminario 20. Aún*, cap. 1 «Del Goce» y cap. 6 «Dios y el goce de la / mujer», Barcelona, Paidós Ibérica, 1985.

WIESEMANN, CLAUDIA, SUSANNE UDE-KOELLER, GERNOT H. G. SINNECKER, UTE THYEN, «Ethical principles and recommendations for the medical management of differences of sex development (DSD)/intersex in children and adolescents», *Eur. J. Pediatr.*, 169(6), junio de 2010, págs. 671-679.

LA HOMOPARENTALIDAD: ENTRE LA NORMA Y LA INVENCION

por

IVÁN RUIZ ACERO

En las calles de Nottingham, una ciudad del *middle* del Reino Unido, podía verse recientemente una campaña publicitaria, lanzada por su ayuntamiento, con el fin de incentivar la adopción. Algunos de los paneles visibles en la ciudad presentaban a un niño junto a sus padres, dos hombres, de quienes se citaba la siguiente frase: «We wanted to make a positive difference». ¿Qué encontramos hoy en la llamada homoparentalidad? Pues bien, encontramos la diferencia, esto es lo «hetero». El discurso psicoanalítico que sostenemos desde las implicaciones de la última enseñanza de Jacques Lacan nos permite plantear que cualquier forma de familia se constituye como la «función residual» de una diferencia, la diferencia irreducible que Lacan situó entre los sexos. Su conocida frase «Il n'y a de rapport sexual» («No hay proporción entre los sexos») es, entonces, perfectamente aplicable hoy a las sexualidades, ya sean *homo* o *hetero*.

Lacan no tenía ninguna ilusión acerca de la familia. «No somos de aquellos que se afligen con un pretendido relajamiento de los lazos familiares»,²¹ decía en su texto sobre los complejos familiares, que apareció publicado en la *Encyclopedie française*, en 1938. Allí se refería ya a la «teoría de la familia» elaborada por Freud a partir de la disimetría que se encontraba en «la situación de ambos sexos en relación con el Edipo». ²² En efecto, el Edipo freudiano contenía las vías de identificación de un sujeto con el ideal de su propio sexo, la constitución subjetiva con relación a una ley de la que el sujeto solo puede estar en falta, y la elección del objeto sexual con el que orientarse en la vida adulta. Si el psicoanálisis ha sido convocado en ocasiones a defender el Edipo fijado a lo «natural» es porque la sentencia de Napoleón, «la anatomía es destino», fue para Freud un punto de partida. Pero a la vez, fue él mismo quien abrió la vía de la pluralización de la elección de objeto sexual. En sus *Tres ensayos sobre teoría sexual*, la pulsión y el objeto sexuales no son presentados ya en estricta correspondencia, hecho que sitúa a la supuesta norma sexual en una elección como cualquier otra. Esta no correspondencia

entre la pulsión sexual y el objeto sexual, o, lo que es lo mismo, entre las modalidades de goce y la elección de objeto, hace que toda elección sexual sea en sí misma una desviación con respecto al objeto sexual que le convendría.

Pero el Edipo, dirá Lacan más tarde, fue un sueño de Freud. Y eso le permitió ir más allá del Edipo y de su falocentrismo. No hay nada natural, de hecho, para hacer lazo entre un padre, una madre y un niño. Tampoco para hacer lazo entre dos padres o dos madres y un niño o una niña. El lazo que se produce entre un niño y aquellos que ejercen la función paterna o materna no tiene justamente nada de natural porque está profundamente afectado por el lenguaje. En su texto «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», Lacan escribe que el Edipo marca «lo que el sujeto puede reconocer de su participación inconsciente en el movimiento de las estructuras complejas de la alianza».²³ Es el lenguaje el que permite a un sujeto preguntarse «de dónde vienen los niños», «de dónde vengo yo». Y este enigma que Freud mostró es lo que funda la deuda simbólica que todo sujeto contrae con sus padres. No por el hecho de haberle «dado la vida» sino porque en su función de padres le han transmitido esta falta, la de no poder responder, si no es por medio de la palabra, de la aparición de un ser hablante en lo real.

¿Qué queda entonces del Edipo si los agentes del complejo no deben corresponder necesariamente al hombre y a la mujer? En el volumen *El matrimonio y los psicoanalistas*, Daniel Roy dice precisamente: «La función paterna indica solo una cosa: ¡La necesidad de la castración! Ya es mucho porque se trata de encarnar una autoridad que no tiene garantía, salvo en la palabra. La función materna indica la necesidad de transmitir la marca de un interés particularizado, es decir, la presencia de un deseo. ¿Entonces, estamos en la casilla de inicio (un papá + una mamá)? Para nada: cada ser hablante puede hacerse el soporte de estas dos funciones, está abierto. La única certeza es que lo hará a su costo. Por este hecho, no es para nada seguro que aquellos nombrados “los padres” hagan la tarea: en ese caso el niño se las arreglará de otra manera».²⁴

Nos encontramos hoy ante nuevas formas jurídicas de la paternidad: familias adoptivas, de acogida, monoparentales, familias mixtas (término acuñado por Irène Théry), homoparentales, etc. Entre todas ellas, las familias homoparentales han sido el centro de un debate encendido. Uno de los más recientes, en Francia, en el que se acuñó la expresión «Mariage pour tous» y con el que un sector amplio de los movimientos gais

y lésbicos franceses reclamaban una ley que superase el llamado «Pacto civil de solidaridad» y permitiera finalmente a dos personas del mismo sexo casarse y ser padres. Muchos, también los psicoanalistas, seguimos de cerca este debate, pues algunos colectivos contrarios a la regularización del matrimonio homosexual pretendieron hacer uso del discurso psicoanalítico para defender una supuesta naturalidad a la unión de un hombre y una mujer, y a los perjuicios que tendría sobre los niños no ser educados en una familia que no surgiera de esta unión. Jacques-Alain Miller encabezó la presencia de los psicoanalistas lacanianos en este debate para mostrar justamente cómo la familia es para cada uno la resultante de una invención que contradice la norma, una invención que se sirve de la norma para ir más allá de ella. ¿O es que la presencia de un niño que convierte en unidad familiar a la pareja entre un hombre y una mujer permite a ese niño hablar de su familia como de una familia «normal»? No es precisamente lo que escuchamos de los niños, que lejos de hablar de la normalidad de la unión entre sus padres, de lo que hablan es de lo que no funciona en ellos, del síntoma que ellos, los niños, son para sus padres, y de lo normal, que creen, que sí existe en las familias de sus compañeros de colegio, por ejemplo.

¿Qué despierta, entonces, el rechazo a los modelos de familia entre personas del mismo sexo? La etnóloga francesa Anne Cadoret se refiere así a lo que centra el debate en torno a la homoparentalidad: «Cuando las parejas homosexuales reivindican el reconocimiento de una posición parental para cada uno de los dos miembros de la pareja, no exigen únicamente el reconocimiento de una función de parentalidad (“somos padres tan buenos como los demás”), sino la proclamación de su posición de parentesco y de su acuerdo de pareja, que ya no pasa por la complementariedad sexual, espejo de la complementariedad del engendramiento. No niegan la diferencia de sexo, no niegan la existencia diferenciada de lo masculino y lo femenino, pero rechazan considerarla como el único fundamento del deseo, de la sexualidad, de la familia... de la alianza y de la filiación».²⁵

Sin duda, la movilización sostenida por las comunidades gays y lésbicas ha hecho posible reconocer nuevas expresiones del deseo de ser padre o madre. Ellas han forzado lo que Lacan denominaba «el imaginario callejón sin salida de la polarización sexual» promoviendo en algunos países, como el nuestro, cambios legislativos de peso, haciendo aparecer, como dice Lacan, en esa polarización heterosexual/homosexualidad «las formas de una cultura, los hábitos y las artes, la lucha y el pensamiento».²⁶ Pero

sabemos también que toda comunidad humana se conforma como un límite al goce. Lo autoriza, busca su reconocimiento en el otro de la ley, pero a la vez lo limita. Es lo que encontramos en las comunidades que reclaman una justicia distributiva del goce que le convendría a cada uno. Si la salida a la norma que pretende regularizar la relación entre los sexos es la profusión de una nueva norma, lo que vamos a encontrar entonces es el borramiento de la diferencia, de lo «hetero» que el sujeto encuentra en el goce del Otro. Y eso hará de nuevo existir lo que Lacan, irónicamente, declinaba como lo *normâle* (*norme mâle*), la «norma macho». El debate sobre la regulación legal para todos de las uniones entre los sexos corre el riesgo de solaparse, de nuevo, con lo que cada sujeto puede inventar como su modo de tratar la alteridad radical del goce del cuerpo del Otro.

El caso de Javier ilustra bien de qué modo un niño puede hacer de agente real de la desunión que insiste irremediabilmente en la relación entre los sexos, del goce autista que se resiste a la unión, también entre personas del mismo sexo. Javier fue adoptado al año de vida, después de un proceso rápido de adopción nacional, del que los padres, dos hombres, no saben bien las razones. La mayor dificultad para Javier, que ahora tiene seis años, es lo que hoy llaman algunos su trastorno de conducta. Pega en la escuela a los otros niños, se burla de los profesores, los insulta, no obedece a los «límites» —dicen sus padres—, llevando al adulto a una situación sin salida en momentos de suma angustia. Javier ha crecido desde el año de vida con su «papá» y su «papito», así llama él a sus padres. Con su papito, Javier tiene una relación muy intensa. Es con él con quien pasa las tardes después del colegio, de quien obtiene más afecto y con quien las cosas «van bien», hasta que llega su padre, después, para cenar los tres. Sin entrar en el relato detallado del caso, me referiré a una escena que condensa algunas de las cuestiones que he mencionado. Para Javier, entonces, las cosas se complican cuando aparece un tercero que perturba la pareja que hacen él y su «papito». Nada de lo que su «padre» dice sirve de regulador en la relación privilegiada que Javier tiene con su «papito», y el modo como termina la cena es habitualmente con una discusión entre sus padres.

Para Javier, hay una clara disimetría entre su *padre* y su *papito*, hecho que le permite elegir mayoritariamente a uno de los dos, aunque a costa de dejar al otro fuera. Es este un rechazo de él al ideal educativo con el que estos padres decidieron adoptar: «Ofrecerle el afecto de una familia en la que, como padres, fuéramos a la una». «Ir a la una» forma parte hoy, de hecho, del ideal de algunas parejas, no solamente homoparentales, eludiendo que el lugar que el hijo ocupa en su subjetividad es, efectivamente, uno, pero

uno que no hace dos, o que no lo hace para los dos. Para el «papito» de Javier, la historia del sufrimiento de su hijo antes de la adopción hace que no pueda ejercer desde su función el límite que regule la exclusividad entre él y su hijo. ¿Qué puede entonces servir de regulador del goce del niño que incida mínimamente su cuerpo, si no es la palabra del padre con relación a una ley, la ley que hace función de tercero, por ejemplo, lo que su pareja pueda decir? En eso estamos en el trabajo con Javier, a quien, por cierto, le interesa venir a las sesiones a dibujar niños y niñas, y a explicarme todo aquello que los hace diferentes.

El libro de José Ignacio Pichardo, *Entender la diversidad familiar. Relaciones homosexuales y nuevos modelos de familia*²⁷ es el resultado de una tesis doctoral para la que entrevistó a un número importante de personas que se prestaron a contar, entre otras cosas, su posición con relación al deseo o no de ser padres o madres. Es interesante destacar de sus historias el modo como las identificaciones, no ya en torno a las figuras de padre o madre, sino a la propia orientación sexual de cada uno, se mueven entre la pertenencia militante a un movimiento de defensa de los derechos de un colectivo hasta el rechazo a cualquier término que los identifique con un tipo de práctica sexual y constriña su libertad individual. Es posible pensar que exista una relación determinada en cada uno de estos sujetos entre el tipo de identificación al o a los significantes que determinen sus prácticas sexuales y el tipo de familia que algunos de ellos han creado o han proyectado para un futuro. Incluso, y es algo que me llamó la atención leyendo las presentaciones que de estos sujetos hace José Ignacio Pichardo, que no hay, apenas, menciones al tipo de familia del que cada uno es producto, por aceptación o por oposición a él. Del trabajo de campo que realizó, ¿se podrían establecer relaciones entre las normas familiares de las que cada sujeto es producto y la invención que algunos de ellos hicieron en la configuración de su modelo nuevo de familia?

Hay además un aspecto también interesante que recorre este libro, novedoso, por cierto, en la literatura existente en castellano hasta el momento. Se trata del término «elección» y que José Ignacio aplica en concreto a las familias: «Una de las características específicas de las familias de gais y lesbianas, si no “la” característica específica de las mismas, es la elección».²⁸ Es cierto que es un término tomado del volumen de la antropóloga Weston *Las familias que elegimos*,²⁹ pero se puede extraer de la lectura de su libro que cuando la norma «familiarista» se tambalea, cuando se

confirma «el declive de la imago paterna», otras formas surgen. Deben ser entonces inventadas y escogidas en el uno por uno.

La cuestión que se plantea, entonces, ante estos nuevos modelos de familia es lo que Maurice Godelier se pregunta en su libro *Métamorphoses de la parenté*: «Ahí está, que ahora los hombres se proponen crear el parentesco intercambiándose hombres entre ellos. ¿Qué sucederá si las mujeres se ponen a hacer otro tanto intercambiándose mujeres entre ellas? ¿Cómo el niño construirá su identidad con dos padres y ninguna madre, o con dos madres pero sin padre? ¿Y de dónde nacerá el niño, por otra parte, ya que las relaciones entre dos hombres o dos mujeres son estériles? Reivindicándose ser reconocido como un derecho —continúa—, el parentesco homosexual es visto por muchos como una práctica subversiva, incluso terrorista, que ataca los fundamentos mismos de la sociedad y de las ciencias sociales».³⁰ El libro de Godelier, que es una referencia fundamental para la antropología social, es hoy revisado gracias a los cambios sociales que se han producido en los casi veinte años que han pasado desde su publicación.

Podemos sostener, en efecto, que la homoparentidad como tal no existe, que en cualquier forma de familia, el parentesco simboliza la diferencia entre las funciones que cada sujeto ejerce con relación al niño o la niña. Aquellos que temen la desaparición de la castración, es decir, lo radicalmente Otro, en el caso de matrimonios del mismo sexo es porque imaginan esta función. Pero la castración es inherente al lenguaje y eso da la disimetría entre los sexos, aunque sean el mismo. Así, la ley del hombre es la ley del lenguaje antes de ser la ley del derecho. Y es en el relato de cada sujeto, que inventa su propia familia, en el que podremos escuchar lo que queda fuera de toda norma, esto es: de qué modo el niño que fue uno se hizo síntoma de la pareja parental, dónde ubica el deseo particularizado y no anónimo, o quién operó el elemento que permitió no quedarse en la relación exclusiva entre el padre o la madre y el niño. En definitiva, de qué modo su familia se hizo soporte del nudo entre el deseo, el amor y el goce.

SEXO Y CAPITALISMO: LA NUEVA ERÓTICA DIGITAL

por

JOSÉ R. UBIETO

«La codicia es buena» (*Greed is good*), lema del Gordon Gekko de la película *Wall Street*, anunciaba en los ochenta la era del darwinismo social. Richard Sennett lo corroboró más recientemente al declarar de manera contundente que el capitalismo en los últimos veinte años se ha hecho completamente hostil a la construcción de la vida.

La exacerbación de ese lado salvaje se inicia con la desregulación de los años ochenta, liderada por Margaret Thatcher y Ronald Reagan, como nos lo ha mostrado de manera rigurosa Thomas Piketty (2014). En nombre de ideales democráticos y de progreso (libertad, autonomía, crecimiento), y con el apoyo de las nuevas tecnologías, se enmascara esa voluntad de goce que no conoce límites y cuyo resorte pulsional y entrópico es evidente: no tiene otra finalidad que ella misma.

Hoy ya percibimos con claridad que no solo se trata de liquidar formas de trabajo o de creación, sino de constatar que el propio sujeto consumidor es ante todo un consumible.

Esta tesis ha sido dicha de muchas maneras y uno de los que la anticipó a finales de los sesenta fue Jacques Lacan cuando señaló los rasgos de este discurso que ambiciona la anulación de cualquier pérdida —de allí su pasión por reciclarlo todo, incluida la protesta— y tiene la convicción cínica de que en la vida finalmente se trata solo del goce. Por ello el amor —que siempre presupone la existencia de una falta, de un anhelo— no tiene lugar en el discurso capitalista, salvo en su condición de mercancía consumible.

Esta es la lógica que parece imponerse en nuestras vidas: la obsolescencia programada de bienes y sujetos, sacrificados en el altar del dios *money*. Al falso dilema de la desregulación o el furor de la normativización —propia de una moral victoriana que solo halló alivio en la carnicería de la Primera Guerra Mundial— habría que oponer una fórmula que, como el propio papa Francisco declaraba, no alimente «la cultura del descarte». Regular es aceptar una pérdida (pagar impuestos, consensuar normas colectivas) y ese límite es constitutivo de un lazo civilizado. Lo otro —digamos las cosas por su nombre— es la jungla salvaje de la pulsión de muerte.

Esta lógica se hace visible en los avatares de la sexualidad contemporánea. Cada época tiene su erótica con sus objetos y sus ficciones acerca de la pasión amorosa. La erótica cumple una función básica: velar la inexistencia de la relación sexual, llenando ese vacío con palabras, imágenes y objetos que lo cubran. El amor cortés o el romanticismo son hitos en esta historia, ficciones donde cada uno de los sexos tiene asignado un rol.

Hoy la erótica es múltiple, se sirve a la carta y a la medida de la fantasía de cada uno. Hay tantas como fantasmas sexuales: voyeristas, masoquistas, sádicos, incluso *sexless*, aquellos que exigen precisamente la ausencia del acto sexual.

Dentro de esta diversidad hay una característica común: la incidencia de la lógica capitalista confiere hoy a toda erótica su carácter de producto, su condición de mercancía existente en el mercado. El oficio más antiguo del mundo se disfraza para ello con eufemismos como el beneficio mutuo³¹ o bajo lemas pseudomasoquistas como el exitoso Grey o la web de manservants³² donde el hombre-criado sirve a la señora con su código de caballero moderno.

En la web de citas <www.seekingarrangement.com/es> los *sugar daddies* (papis chulos), varones maduros con recursos y miembros de la élite, prometen «relaciones de beneficio mutuo» a *sugar babies*, jóvenes estudiantes «atractivas, inteligentes, ambiciosas y orientadas a sus metas». Bajo el eufemismo del beneficio mutuo se oculta una práctica de prostitución que bien pudiera considerarse como la forma actual del derecho de pernada feudal. Aquí son los padrinos quienes lo ejercen, velado por esas buenas intenciones y el consentimiento de las jóvenes: «Sabes —les exhortan desde la web— que te mereces salir con alguien que te consienta, que te haga crecer y te ayude tanto mentalmente como en el ámbito emocional y financiero».

La iniciativa goza de gran éxito en muchas ciudades de Estados Unidos y en otros países. También en Cataluña donde la proporción de chicas por padrino es de 5 a 1 y como se señala en la web: «¿Qué otro sitio para hombres ricos tiene números tan impresionantes como estos?». Ni Étienne de La Boétie (2010) hubiera imaginado una servidumbre voluntaria tan genuina.

Como todo producto, su acceso debe regularse por un contrato y tanto si se trata de prostitución encubierta como simplemente de web de citas, la clave está en eliminar la sorpresa, minimizar el riesgo del encuentro sexual, que cada uno sepa exactamente qué puede esperar del otro y limitar así el rechazo.

Una de las webs más exitosas llega de Francia, donde tiene más de cinco millones de

usuarios registrados y ahora ya en versión española: <www.adoptauntio.es>. El concepto es simple: «El cliente manda y, en este caso, las clientas. ¡Las damas primero! En el supermercado de las citas, las mujeres encuentran buenos chollos». Su símbolo, presente ya en muchas estaciones de metro, es un carrito de supermercado donde las mujeres van tirando los chicos «chollos». La metáfora de la compra no es solo —como pretenden— una broma ingeniosa, sitúa la relación bajo la lógica del mercado.

La novedad es que aquí, como en la web de manservants, son ellas quienes eligen aunque paguen ellos. Sus promotores no dudan en presentar como uno de sus objetivos fundamentales «la igualdad de género» [*sic*]. Ahora ellas dan el primer paso: «Deja a un lado los prejuicios, complejos, miedos y saca ese poder de seducción que todas las mujeres poseemos. Tú eres quien lleva las riendas».

Esta nueva erótica parece concebir la relación sexual como una transacción comercial: fácil, rápido y seguro. Ya Lacan (2013) describió al capitalismo como contrario al amor por el hecho de que no deja ningún margen para la falta, que todo en él, sexo y ternura incluidos, aparece reciclado en mercancías-fetiches.

«En la sociedad de consumidores nadie puede convertirse en sujeto sin antes convertirse en producto, y nadie puede preservar su carácter de sujeto si no se ocupa de resucitar, revivir y realimentar a perpetuidad en sí mismo cualidades y habilidades que se exigen a todo producto de consumo». Esta afirmación del sociólogo Z. Bauman (2007) explica muy bien esta nueva violencia a la que se ve sometido el cuerpo y el sujeto, que exige convertirse en un producto.

ADOLESCENTES GEOLOCALIZADOS

En el caso de los adolescentes, los nuevos semblantes sexuales, muy ligados al enjambre digital, nos interrogan acerca de su función con relación a ese punto de partida: no hay relación sexual.

Esta verdad, atemporal, ha estado más velada en otros momentos por una serie de significantes amos que ofrecían sin ambigüedades un perfil claro de los tipos sexuales, una respuesta a las preguntas de cómo ser un hombre o cómo ser una mujer. Ahora constatamos una crisis en la masculinidad, rebote del propio declive de la imago paterna y un aumento de los estilos viriles entre las féminas.

La tesis de Serge Cottet (2008) nos sirve de guía: hoy lo reprimido no es el sexo sino la confesión amorosa, ya que las palabras no existen más que para «decir bien» esa inexistencia. El sentimentalismo y la historia de amor, que la recubrían, siguen funcionando como ficciones pero con menos fuerza. Podemos decir que eso va por barrios y que en los nuestros vemos cómo cierto tipo sexual, bien encarnado por algunos jóvenes latinos, tiene éxito por remedar ese sentimentalismo, obsoleto en otras clases sociales, a veces acompañado de actitudes de dominio y/o violencia incluso.

En el lugar de ese vacío lo que vemos es un cortocircuito de la palabra y la proliferación de objetos, entre ellos el propio sexo como *performance* contable. La App Tinder, especialmente usada por adolescentes, es un buen ejemplo de este funcionamiento. Montada al calor del éxito de Grindr (App para homosexuales), se trata de una aplicación que permite localizar a otros usuarios de la red social que se encuentran cerca. En la pantalla aparecen los usuarios cercanos y cada uno puede aprobar o rechazarlos. Cuando hay aprobación mutua se abre la posibilidad del encuentro.

Aquí no hay amigos ni *followers*, aquí solo se trata de conectar —a partir de una imagen— a los *lazy singles* para que ellos decidan qué hacer después. Los usos son por supuesto diversos y particulares a cada uno. Muchos de ellos no llegan nunca al contacto real y se dedican tan solo a mirar, hablar o intercambiar las fotos con otros usuarios. Una joven paciente, usuaria habitual de Tinder, me explica que «lo que me gusta es que me puntúen, saber a cuántos gusto, lo del sexo no me interesa».

La popularidad contabilizada es un rasgo común a todas estas propuestas, donde se produce una sucesión metonímica en la que fácilmente se puede saltar, con un simple *touch*, de un perfil a otro, casi sin lugar para la palabra. Otro usuario, esta vez varón, me cuenta cómo comparte las «conquistas» con sus amigos al comprobar que en algunos casos tienen, dice, «cromos repetidos» para aludir al hecho de que hay chicas que los han aprobado a varios de ellos.

Realizar el acto sexual no es, pues, la finalidad última y única de estas Apps ni, sobre todo, del uso *off label* que hacen muchos de los jóvenes. Hasta tal punto que los responsables de estas aplicaciones animan a sus usuarios a testimoniar sus encuentros reales para que los otros usuarios del servicio se convenzan de que la App sirve para el propósito para la que fue creada.

Incluso existe ya, con éxito en Estados Unidos, una especie de Tinder para acurrucarse

sin que haya sexo de por medio: Cuddler. Inspirada en los *cuddle parties*, fiestas muy populares que nacieron en 2004 donde se ofrece cariño sin sexo.

¿Qué estatuto dar, entonces, a estos usos y encuentros digitales? Podríamos tomarlos como ficciones, semblantes digitales, que, como otras eróticas analógicas, tratan de bordear el agujero de la inexistencia de la relación sexual. Ficciones marcadas por la idea de concebir la relación sexual como una transacción comercial: fácil, rápido y seguro, pero ficciones al fin y al cabo.

En ellas se observa, como estrategia general, la evitación de la castración tratando de eliminar la sorpresa, minimizar el riesgo del encuentro sexual, que cada uno sepa exactamente qué puede esperar del otro y limitar así el rechazo al multiplicar las oportunidades. Como si se tratase de un cásting amoroso (Ons, 2012) donde prima la evaluación del sujeto reducido al fetichismo de la mercancía. En cierto modo «limpiar» lo sexual de sus impurezas, convertir lo que podría ser deseo oscuro en una transparente voluntad. La App Good2go,³³ creada por una madre de estudiantes, se propone como una herramienta para tener relaciones sexuales consensuadas «previniendo o reduciendo así el abuso sexual», lo que incluye un test de sobriedad y el «sí quiero» explícito.

Incluso el propio acto sexual tiene esa función de velo. Un paciente relata un triple encuentro sexual con usuarias de Tinder en el intervalo de un «finde». En el trasfondo de esa metonimia está la novia que ha dejado por no traspasar el tabú de la virginidad. Hacerlo con otras, desconocidas, le permite mantener la ficción de esa armonía entre los sexos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMAN, Z. (2007), *Vida de consumo*, México, Fondo de Cultura Económica. COTTET, S. (2008), «El sexo débil de los adolescentes: sexo-máquina y mitología del corazón», revista *Virtualia*, n.º 17. [Consultado el 11/03/2015] <<http://virtualia.eol.org.ar/017/default.asp?dossier/cottet.html>>. LA BOÉTIE, É. de (2010), *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Tecnos.
- LACAN, J. (2013), *Hablo a las paredes*, Buenos Aires, Paidós.
- PIKETTY, T. (2014), *El capital en el siglo XXI*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España.
- ONS, S. (2012), «Casting amoroso», revista digital *El Sigma* [Consultado el 11/03/2015] <<http://www.elsigma.com/columnas/casting-amoroso/12500>>.

CIENCIA, DERECHO Y DIFERENCIA SEXUAL

por

ANTONI VICENS

Cuando de un recién nacido no se puede decidir a simple vista si es un niño o una niña, se activan, junto a los prejuicios identitarios, una serie de resortes médicos y tecnológicos dirigidos a zanjar la duda. Ahí aparecen dificultades de todo tipo que exigen tratar cada caso como algo singular. Al mismo tiempo, y asociado a lo anterior, está el problema de la inscripción legal del bebé, que suele exigir una decisión inmediata en la atribución del género.

Todo esto no se produce sin apremio para los profesionales ni sin angustia para los progenitores. No siempre es fácil hacer un diagnóstico y tampoco la aceptación por parte de los adultos llega de una manera inmediata. Y surgen aún nuevas dificultades. Por ejemplo, la urgencia de ciertas intervenciones, que serán irreversibles, impide esperar, no ya a que llegue la mayoría de edad del sujeto, sino siquiera a que tenga uso de razón.

Más adelante puede surgir otro problema, cuando el sujeto, en pleno uso de razón, decide cambiar su inscripción sexual. Una vez más, se trata de un problema médico y jurídico. En ambos casos hay que tener confianza, ora en la ciencia, ora en el derecho civil, para resolver la cuestión.

Pero ¿quién tiene capacidad de decidir? ¿Dónde está la certeza? ¿Cuál es la garantía del resultado de un cambio de sexo? Todos los esfuerzos dedicados a elaborar categorías, definiciones, criterios y protocolos para diagnosticar las ambigüedades, así como el auge en la investigación y desarrollo de nuevas tecnologías biomédicas para corregir ese «no saber», revelan la inquietud que provoca dentro de nuestro orden sociocultural la ambigüedad y lo clasificable de nuestra relación con el sexo.

En algunos casos, diagnosticados como «dimorfismo sexual», resulta obligado disponerse a actuar sobre el cuerpo y a reconstruirlo según un orden que ya no puede ser considerado del todo natural —si es que el orden natural existió alguna vez—. Los expertos a los que se apela para resolver la cuestión utilizan un amplio despliegue de intervenciones tecnológicas en busca del sexo «verdadero» que estaría detrás de la

ambigüedad. Cuando interviene la decisión del sujeto respecto de su cuerpo, los juristas resuelven la cuestión proponiendo al legislador posibilidades de inscripción nueva. Pero ahí intervienen diferencias de civilización. En los países con regímenes más liberales se puede sostener el derecho a elegir cualquier tipo de goce del propio cuerpo; en el otro extremo, en los regímenes tiránicos, se aplican castigos corporales, se obliga a mutilaciones o incluso se castiga con la pena de muerte a quienes se desvían de la norma. Por supuesto, nos ponemos del lado del primer caso; pero queda aún por saber cómo es subjetivada esta libertad. Nuestra experiencia nos demuestra que la ciencia y la técnica no tienen respuesta para esta cuestión; y que la libertad de mercado no puede aparecer ahí como un señuelo organizador de la diferencia de los sexos.

La genética, la anatomía, la endocrinología son ramas de la ciencia a las cuales se apela generalmente, pero que no siempre pueden dar una respuesta definitiva. Los espectaculares progresos de la cirugía nos llevan a veces a creer en una omnipotencia creadora casi divina. Por su parte, la legislación, en su modo actual de confundir la fuerza de la ley con el universo de las normas, alimenta la creencia en un campo de posibilidades casi infinitas de reacomodación de lo real.

Y, sobre todo, queda siempre sin resolver, porque no lo está para nadie, la relación entre la sexualidad y el amor. En este, la cuestión no está en el cuerpo anatómico ni en el registro legal, sino en una relación con el Otro en la que todo está por escribir.

A la hora de inscribir la diferencia sexual, parece imponerse una base natural a la vez que un fundamento jurídico que definirían la posición de hombre o la de mujer. El cuerpo, con toda su complejidad, es portador de signos y de particularidades anatómicas que lo hacen expresión, con mayor o menor claridad, de una determinación sexual. El código civil arrastra el peso de los fantasmas que han querido leer en él una justificación, y muestra siempre estar por detrás de una liberalización que no acaba de encontrar el discurso que la haga hegemónica.

Quizás el psicoanálisis pueda aclarar alguna cosa en esta complicación; la enseñanza de Lacan nos dejó la magnífica constatación de que, para los seres hablantes que somos, la cosa sexual no tiene formulación natural, que la diferencia entre los sexos no guarda ninguna proporción, que entre el hombre y la mujer no hay trato sexual. Más aún, el intento de imponer cualquier tipo de normalidad es una manifestación de partidismo masculinizante, según el juego de palabras que Lacan acuñó, y que dice bien la cosa de la

que se trata: la normalidad es *norme-mâle*, norma macho; lo que significa que excluye las posibilidades variadas de reinención de la sexualidad femenina.

Y si ni el cuerpo biológico ni el código jurídico pueden registrar una razón última de la diferencia sexual, se impone la necesidad de tomar los casos uno por uno, sin juicios previos de existencia ni de atribución. Ser hombre o ser mujer proviene de una decisión más que íntima, inconsciente, insondable (para seguir términos propuestos por Lacan), que encuentra siempre obstáculos para desarrollarse en un espacio simbólico e institucional bien regulado. La queja sobre las discordancias del primero puede tomar la forma de síntomas que demandan una interpretación. Las instituciones, por su razón misma de ser, siempre quedan más acá o más allá de la demanda del sujeto que espera encontrar en ellas algún reconocimiento.

El psicoanálisis reconoce que el primer obstáculo proviene de la naturaleza. Nacer con atributos viriles o femeninos es una determinación sobre la cual, o contra la cual, el sujeto debe ejercer su libertad; pero la naturaleza no es siempre tan sabia como suponemos, y puede dejar en cierta vaguedad la realidad anatómica u hormonal que determinaría la atribución del sexo. Por su parte, y en el mejor de los casos, el legislador intenta recoger ese espacio de libertad que, de manera más o menos militante, más o menos traumatizada, uno por uno realizamos en nuestra vida sexual.

De manera sumaria, podemos introducir algunas de las determinaciones que, en el tema que nos ocupa, debe tener en cuenta cada sujeto. A pesar de los intentos de recuperar las formas reaccionarias del machismo, tanto la que impone una dominación sobre el llamado sexo débil como la que propugna de manera paternalista una falsa simetría, las decisiones de los sujetos de nuestra época evidencian más y más las variaciones que pueden realizar en la sexualidad y en temas conexos, como la constitución de la familia, la procreación de nuevos seres, o el otorgamiento de un apellido a estos.

La primera determinación debería venir del aspecto exterior del recién nacido, como respuesta a la pregunta que se formula inevitablemente: ¿es niño o niña? Si ahí surge una duda, la situación es embarazosa para todos los que están presentes en el parto. En este sentido, las gónadas pueden estar más o menos desarrolladas, y aparecer como testículos (visibles) u ovarios (que no se ven a simple vista); algunas variaciones serán modificables quirúrgicamente, pero otras más difícilmente; en ambos casos se inscribirán como obstáculos para una identificación que se quiera presentar como natural. Más secreta aún

es la presencia de la matriz; el descubrimiento de su eventual ausencia puede quedar aplazado hasta la pubertad, cuando la ausencia del período lleva a un examen médico más preciso. Una peculiar variedad en la disforia de género es el llamado síndrome de Morris, que consiste básicamente en tener un cariotipo masculino, pero caracteres sexuales externos femeninos. También existen variaciones hormonales en la distribución de los estrógenos y de los andrógenos (como la testosterona); en estos casos, la intervención médica puede comportar una medicación de por vida de esos sujetos. Todas estas variaciones, que no son sumamente excepcionales, exigen una intervención médica, tanto en lo que se refiere al momento del nacimiento como posteriormente. A menudo la intervención debe hacerse cuando el sujeto es bebé, o menor de edad; se plantea entonces el problema legal del consentimiento. Y, en cualquier caso, el legislador exige una inscripción en la certificación del nacimiento —varón o mujer—, que va a pesar en la identidad del sujeto como un acto que difícilmente será rectificado si llega el caso.

Habría que suponer que la sociedad liberal ha aflojado la presión sobre la distinción radical hombre/mujer, en la cual todos los marcadores coincidirían; pero lo cierto es que se mantiene una urgencia sobre la identificación. Lo que proponemos es prestar atención, más que a la identidad, a la elección de género que cada sujeto, sea cual sea su realidad fisiológica, ha efectuado. Esta elección es de orden inconsciente, y corresponde a formas de goce cuya inscripción el psicoanálisis puede descifrar e interpretar. A esa elección, que es la de cada cual, uno por uno, pueden añadirse las complicaciones que hemos mencionado más arriba. Pensemos, por ejemplo, en cómo vive su sexualidad una mujer que no puede concebir un hijo; no es imposible, naturalmente, pero algo de su cuerpo se inscribe de manera particular en ella y en su *partenaire*, a partir de la forma de don de amor que es la concepción misma. Vemos también los estragos que comporta fiar toda la situación a un problema identitario; la segregación, la marginación, incluso la condena, pueden llegar a hacerse insostenibles. En los casos en los que la cirugía se hace imprescindible, y a pesar de sus progresos, hay que subjetivar el rastro que deja. Cuando la elección sobre el cuerpo de un niño, incluso un bebé, está en manos de los médicos o de los padres, y sobre todo para estos últimos, se pueden encontrar ante la urgencia inesperada de una decisión que no estaba en el programa y para la que estaban más o menos preparados. Luego, en la escuela, en los juegos, en los deportes, en el uso del retrete, puede hacerse presente una mirada, cuando menos, de incomprensión. Si durante la adolescencia hay que intervenir quirúrgicamente, la decisión, que es de mucho peso,

recae sobre un sujeto que está en ese momento envuelto en los problemas de la identificación de género.

El psicoanálisis no es una doctrina fabricada para siempre de una sola pieza. A los psicoanalistas nos interesa lo que las personas que han tenido que luchar con un cuerpo y con una sociedad para defender una identidad sexual —o sea, que no han tomado la imagen de su cuerpo en su valor facial— nos enseñan sobre la capacidad de invención de la que es capaz el ser humano, a través de los actos y de la palabra. Estas personas pueden hablar de su travesía del desierto con mucha propiedad. También podemos atender a las expresiones de quienes han sufrido heridas en la lucha por el reconocimiento de su identidad. De otro lado, atendemos también a las obras, o actuaciones, de los artistas contemporáneos. Algunos de ellos se dedican de manera esforzada a explorar el campo de las transformaciones corporales, en las que suele hacerse presente, a veces de manera dramática, la discordancia, que se acerca a lo imposible, entre el cuerpo y el sexo.

Para el psicoanálisis, la escucha de las demandas, de las quejas, o incluso de la angustia que se presenta como respuesta muda a estas situaciones, son los pasos que hay que dar. En primer lugar, se hace presente el discurso del Otro. Aquí está formado por todo lo que se presenta como orden simbólico para cualquier sujeto, además de las peculiaridades que hemos mencionado más arriba. En el campo del Otro, donde el sujeto decide y encuentra su deseo, es decir, aquello que lo hace vivo y defensor de su existencia, la ciencia y el derecho nos enseñan a reconocer las singularidades como nuevas inscripciones posibles, y no solo como maldiciones.

Frente a ese Otro siempre renovado, el sujeto encuentra las vías de su deseo: las formas en las que se hace deseable para otro y en las que el deseo del Otro no le resulta enemigo. Nuestro tiempo presenta formas nuevas con las que un sujeto puede hacerse atractivo para otro; más que nunca, nada es natural ahí, sino obra de la decisión más íntima que podemos reconocer. Y es a través de la exploración por la palabra de ese Otro como se encuentra el límite donde la determinación puede pasar de ser tomada como una condena a ser leída como expresión radical de la libertad del sujeto. Es ahí donde la diferencia de sexo o las modalidades del género entran a formar parte de la responsabilidad de un sujeto que se conducirá según su identidad y conforme a los modos de goce que haya elegido, sin que haga falta apelar a un derecho a gozar, siempre equívoco cuando se trata del sexo.

2

¿HETERO?, ¿HOMO?, ¿*QUEER*?...

¿QUÉ ELECCIÓN? UN CASO DE TRANSEXUALISMO FEMENINO

por
ANDRÉS BORDERÍAS

El 25 de septiembre de 2014 el diario *El País* publicaba una noticia relativa al interés de la fiscalía del menor de Madrid por establecer un protocolo de atención a los menores transexuales, encaminado a facilitar su tratamiento hormonal en la sanidad pública. Este tratamiento hormonal, que ya se aplica en otras comunidades, detiene el desarrollo de los rasgos secundarios del menor a la espera de que tenga edad legal para decidir sobre su identidad. «¿Cómo saber si tu hijo o tu hija, que apenas empieza a vivir, es realmente transexual?», apunta el artículo. Por otro lado, se planteaba el derecho de un adolescente a decidir respecto de su identidad sexual civil a partir de su «sentimiento de identidad», así como la existencia de protocolos de valoración psiquiátrica sobre este punto. La noticia transmite la preocupación actual para orientarse respecto a las razones que inciden en la identidad sexual y el lugar que le corresponde a la libertad de elección del sujeto. Pero ¿de qué elección hablamos, cuál es su estatuto cuando introducimos la dimensión del inconsciente?

El debate entre determinismo y libertad es antiguo, conoció momentos especialmente agudos, si recordamos lo que implicó la disputa sobre el libre albedrío. Ese debate se plantea en la época actual bajo otros parámetros. El determinismo social y cultural, junto con el determinismo biologicista, generan nuevas paradojas en la época de la extensión y confusión entre derechos civiles y derechos del consumidor. La influencia de la lógica del mercado y la extensión del derecho al goce parecen borrar que una elección es siempre relativa al discurso que la constituye, y a los términos de la elección. No se elige el sexo como se elige un objeto del mercado, ni es esta una elección del yo, aunque el mundo virtual contribuya a la idea de que se construye una nueva identidad como se construye un avatar, o una identidad en Facebook. La etimología misma del término elección nos recuerda que esta depende de una «lectura» —*legere*— de lo previamente escrito. En lo

relativo a la sexuación, se trata del modo en que el *parlêtre* «leerá» los Unos del goce escritos en su cuerpo.

Este abordaje, que Lacan despliega en el tramo final de su enseñanza, es anticipado en su *Seminario 11* en el que desarrolla la *elección forzada del ser* en la dialéctica de la alienación-separación. Por su parte, J.-A. Miller señala en *Los signos del goce* los fundamentos trazados ya allí por Lacan para la inscripción de este Uno en la lógica de la sexuación, lógica que culmina los desarrollos freudianos.

Freud alteró profundamente la idea de una determinación naturalista al introducir la idea de un proceso de identificación en la que el sujeto interviene, con la aceptación o el rechazo de la castración materna. En una dirección parecida, Freud evoca la «elección de la neurosis» cuando habla de las psiconeurosis de defensa, pues la noción misma de defensa implica una posición del sujeto respecto de la pulsión.

Incluso si se mantuvo fiel a la máxima de Napoleón, «la anatomía es el destino», Freud mostró el papel desempeñado por el orden simbólico en el complejo de Edipo, y la idea de un largo proceso, tanto para el niño como para la niña, hasta su acceso a una identificación sexual más o menos estable. El determinismo anatómico quedaba así modulado por un nuevo determinismo simbólico, vinculado al orden paterno.

Pero Freud no desarrolló el acceso a la identidad sexual solo como el resultado de una identificación edípica, que podría interpretarse como el acceso del *infans* a un determinado «rol social», una identificación a un ideal-tipo. Freud tomó como eje central de su desarrollo el camino seguido por la satisfacción pulsional, desde su modalidad polimorfa perversa en la infancia, asexuada e indiferente respecto al objeto, hasta su articulación con la identidad sexual adulta, homo o hetero. Fue este aspecto de la sexualidad el verdaderamente desdeñado incluso por las corrientes que luchaban por las libertades civiles: el de una sexualidad en su origen fragmentada, autoerótica, indiferente al objeto, previa a su inclusión en los avatares de la significación fálica de la diferencia sexual, incapaz, por tanto, de aportar una identidad de género.

Freud resuelve la articulación entre ambas caras de la identidad sexual, la del goce corporal y la del inconsciente, al proponer la premisa simbólica del Falo como clave —única— de la interpretación del goce pulsional y corporal. El inconsciente conoce un único sexo, posee una única clave interpretativa de los Unos pulsionales, lo que llevó a Lacan a declarar el inconsciente *hommosexual*. Introdujo Freud así la idea de un proceso evolutivo, el Edipo, encaminado a la adquisición de una posición heterosexual asumida

finalmente por el yo. De modo que el sujeto, partiendo del oscuro campo de la pulsión, debía desembocar en el dominio de una identidad, siempre susceptible de verse afectada por los restos de las exigencias pulsionales. En este proceso, Freud otorgó un papel decisivo al sujeto en el momento de su encuentro con la castración, que consideró como clave en el destino del *infans*.

Así, en el caso del «Hombre de los lobos», Freud afirma: «El sujeto se decidió por el intestino y contra la vagina [...] la nueva explicación fue rechazada y mantenida la antigua teoría, la cual suministró entonces el material de aquella identificación con la mujer, surgida en forma de miedo a morir de una enfermedad intestinal».

Sergei se comportaba como un varón desde el punto de vista de su semblante, y ese era «su sentimiento»; también parecía ubicarse en ese lugar por su modalidad de goce sexual, genital compulsiva, orientada por un rasgo fetichista. Esta identidad coexistía con una identificación con la madre, fijada en la escena primaria del coito a tergo entre los padres, escena interpretada fuera de la lógica fálica, y que operó como núcleo de la sintomatología intestinal y de un empuje feminizante de difícil ubicación para Freud. ¿Cuál es entonces la posición sexuada de Sergei Pankeyev, que Freud no alcanzó a precisar desde la lógica edípica? Nos encontramos aquí con un problema similar al de la asexuación de la pulsión, antes de su captura por la lógica fálica. Este caso es ejemplar para mostrar las consecuencias de la decisión del sujeto en su rechazo forclusivo de la castración: virilidad imaginaria, pero identificado con la madre a partir de una teoría pulsional anal del coito, hipocondríaco, hasta la eclosión de su paranoia.

Lacan propondrá el término sexuación para abordar de otro modo la identidad sexuada. Se trata, en definitiva, de una nueva mirada al final de su enseñanza sobre el problema planteado por Freud. La sexuación introduce una temporalidad lógica en la que debe articularse la anatomía del *parlêtre*, la pulsión —efecto de lalengua sobre el cuerpo que se inscribe como un Uno—, y el discurso que le precede, vehículo de deseos y errores comunes de interpretación sobre el sexo, ordenado bajo el significante amo fálico. Es el azar de los encuentros el que decide la inscripción traumática de lalengua en el cuerpo. Tampoco decide el sujeto por la respuesta de excitación corporal. Ni sobre el discurso que le precede. Sin embargo, de alguna manera, *misterio del cuerpo hablante*, el *parlêtre* juega su partida en «la oscura decisión» de su inscripción —o de su no inscripción— en uno u otro lado de las dos opciones sexuadas. Es así como podemos situar la afirmación de Lacan cuando enuncia: «Tienen elección entre el lado hombre y el

lado mujer» y «El ser sexuado no se autoriza más que por sí mismo... y por algunos otros».

Lacan señala en su seminario ...o *Peor* que la pasión del transexual es, precisamente, la de querer liberarse del error común, el que no ve que el significante es el goce y que el falo no es más que su significado, de modo que el transexual ya no quiere ser significado por el discurso sexual. Rechazando su sexuación —fálica— demanda y necesita el reconocimiento de su identificación imaginaria, o bien la rectificación real en el cuerpo, cuando la primera no alcanza para sostener su frágil equilibrio.

Este fue el caso de C., una mujer transexual a la que atendí hace casi treinta años y que acudió a mi consulta con la siguiente demanda: «Vengo para adecuar mi cuerpo a mi mente», esperando obtener un certificado que facilitase la operación esperada de cambio de sexo. Su semblante masculino le había servido durante casi treinta años para apuntalar una identidad viril que recordaba «desde siempre», y sobre la que no tenía duda alguna. Desde los dieciséis años había mantenido relaciones con varias mujeres, alguna sostenida en el tiempo durante años. Su versión del amor clásica, basada en el entendimiento, la fidelidad, el respeto. En el cuerpo a cuerpo, para C. lo verdaderamente fundamental era «meter», significación imaginaria del goce, «sentir que su pareja gozaba profundamente». Para que ambas condiciones, de goce y de amor, fuesen posibles, C. necesitaba «ser vista como un hombre por su pareja». La mirada, su imagen ante el espejo y la idea de sí habían pasado a ser el principal punto de preocupación de C., tanto en sus relaciones de pareja como en la vida social, y alrededor de este elemento habían girado durante años sus preocupaciones, y también sus inventos. Evitaba mirarse desnuda en el espejo, se protegía con gafas de sol cuando sentía la amenaza escudriñadora de otros y buscaba rodearse de personas que la «veían» como varón. Del discurso previo, destacaré un elemento fundamental. Su madre quedó embarazada de ella de un hombre ya casado que formuló la siguiente ley, antes de su nacimiento: «Si nace varón, será para mí; si nace mujer, será para ti» (en referencia a la madre). Esta ley, insensata, fuera de cualquier dialéctica del don y de la *perversión*, es una exigencia del padre de la horda primitiva. C. permaneció más bien capturada en la sombra del deseo materno, sin llegar a separarse de modo efectivo de ella, hasta el momento en que falleció, instante en el que se abrió un serio episodio melancólico, con preocupantes ideas suicidas. Esa fractura se vio agravada por las dificultades que atravesaba su relación con su pareja del momento, una prostituta, que no respondía a su ideal amoroso, y por sus

graves dificultades para reubicarse, tras la pérdida de su trabajo a causa del severo episodio depresivo. En esa coyuntura, C. encontró un cirujano ansioso por ser el primero en realizar en España la operación deseada por ella. El resultado de la misma fue, al menos en el tiempo que siguió viniendo a mi consulta, el de una estabilización notable, y C. se encaminó entonces a la obtención de un cambio en su identidad civil.

UNA MUJER/UN TRANS

por

MYRIAM CHANG

«Su mujer fue la primera en saberlo». Así da comienzo David Ebershoff a su novela *La chica danesa* publicada en lengua original el año 2000. Se trata de la versión particular de un novel escritor californiano sobre la vida de un hombre que realizó su paso por la transexualidad, en las primeras décadas del siglo XX. Se llamaba Einar Weneger y adoptó la transformación femenina bajo el nombre de Lili Elbe, apellido tomado del río Elba.

Pero la historia de este pintor paisajista danés no va sin la de su compañera y esposa, también pintora, Greta o Gerda Weneger quien triunfó en París en los años veinte y treinta como ilustradora pero sobre todo por sus cuadros de una enigmática mujer.

Aunque es una obra de ficción «libremente inspirada» en el caso de esta pareja, David Ebershoff ha recurrido a buenas fuentes para su documentación. En primer lugar, los artículos de prensa de la época que en todo el mundo se hicieron eco sobre el caso del primer transexual de la historia que murió en 1931, a los cuarenta y nueve años, a consecuencia de la serie de operaciones a las que se sometió en su gran deseo de ser madre. Y *Man into Woman*, un libro no autobiográfico pero que contiene parte de los diarios de Einar/Lili quien escribía sobre sus experiencias como una forma de terapia y de dar a conocer su «problema», cartas entrecruzadas entre la pareja, así como también su propia nota necrológica. Recopilados por un amigo tras su muerte, se publicaron bajo el pseudónimo de Niels Hoyer en edición danesa y una en alemán en 1933, con el subtítulo de *La verdadera historia de una milagrosa transformación*.

La versión novelada de Ebershoff intenta «explorar el espacio íntimo que definía su insólito matrimonio...». Pues en efecto, uno puede preguntarse no solo por él/ella que lleva su transformación hasta la misma muerte, sino también por ella, su pareja que le acompaña hasta el momento mismo en que por decreto real se ven obligados a separarse.

Pero ¿solamente lo acompaña? Lo que ha trascendido y se comenta en toda

información que se busque es que Lili nació por un pedido de ella. Cuando la cantante de ópera que Greta estaba pintando le falla en su sesión de modelaje, ella le pide a su marido que se ponga el vestido y las medias de seda y que pose para poder terminar el retrato. ¿Sabía ella ya algo de la indefinición sexual de su marido? En todo caso, consintiendo a esta demanda, él encontró algo de un goce ignorado del que luego no pudo ya prescindir.

En la novela es también Greta quien, entre bromas, le da el nombre de Lili. Es así como nace Lili Elbe, que cobra vida propia incluso para el propio Einar, transformándolo no solo a él sino también la vida de la pareja. Al convertirse en escandalosa la vida que llevaban en Copenhague, se trasladan a París, donde Greta, pintora mediocre en Dinamarca triunfa con sus cuadros de Lili, quien para entonces ha dejado de pintar para convertirse en modelo exclusiva para su mujer, pero por qué no decirlo también, en «modelo de mujer» o incluso «mujer modelo», en esa aspiración a la mujer que un transexual persigue: «Me siento pequeña y mona: en realidad no soy nada pequeña ni muy mona tampoco, pero la feminidad conspira para hacerme sentir que sí lo soy. Mi blusa y mi falda recién planchadas son ligeras y brillantes. Mis zapatos hacen que mis pies parezcan más delicados de lo que en realidad son, además de darme una sensación de vulnerabilidad que no me desagrade en absoluto. Cuando salgo a la calle me siento conscientemente preparada para los elogios del mundo, de una forma en que nunca he sentido como hombre».¹

El libro sobre el que se basa, *Man into Woman*, se convirtió en polémico en los círculos que estudiaban la sexualidad. Pues aunque Einar fue diagnosticado primeramente como homosexual, su deseo sexual sorprendía a todos: vestido de hombre deseaba a las mujeres y como mujer gustaba de atraer a los hombres, de ahí que fuese considerado importante en tanto que separa la orientación sexual de la identidad de género.

La empresa cinematográfica ha anunciado que estrenará pronto en la pantalla esta historia novelada. Con Nicole Kidman en el papel de transexual y Charlize Theron como Greta. El filme estará dirigido por Anand Tucker con un guion de Lucinda Coxon y producido por la propia Kidman.

Aunque ficción, en *La chica danesa*, David Ebershoff nos entrega una inquietante versión de ese «espacio íntimo» entre una pareja que se enfrenta al enigma de la sexualidad y sus dificultades. En él, «algo parecía haberse levantado de repente dentro de Einar, igual que la persiana de la ventanilla, y le permitía ver, más claramente que nunca,

que no era más que una máscara. Con solo quitarse los pantalones y la corbata... aparecía Lili».² En ella, para «su pobre y pequeña Lili», «había un pozo sin fondo de tolerancia por todo cuanto hiciera el hombre a quien amaba. Nunca lo cuestionaba, fuera lo que fuese, y esa era la razón de que hubiese permitido a Lili invadir sus vidas. Cualquier cosa con tal de hacer feliz a Einar, solía decirse. Cualquier cosa».³

Ficción o no, no se aleja demasiado de una realidad particular.

INVENCIONES DEL SEXO

por

FABIÁN FAJNWAKS

¿Dónde se sitúa el psicoanálisis lacaniano en el debate actual entre constructivismo y esencialismo respecto de la sexuación de un sujeto y cómo considerar a la luz de este debate el término «elecciones del sexo»? Es decir, entre una posición que defiende que la sexualidad y el género resultan de una construcción social y cultural, como lo defienden los estudios sobre el género y los estudios *queer*, contra una posición esencialista que ve en la determinación genética o neuronal la única causa en el origen de una elección sexual. Es esta posición esencialista la que defienden actualmente las neurociencias, buscando mostrar, por ejemplo, las diferencias existentes entre un cerebro femenino y masculino, o aun entre la homosexualidad y la heterosexualidad epigenéticas, como lo intentó hace poco un científico de la Universidad de California,⁴ aunque busquen moderar sus posiciones con el concepto muy controvertido de neuroplasticidad.

Si situamos las elecciones del sexo del lado más bien de una «invención» frente al «*trou-matisme*» de la sexualidad, juego de palabras que permite a Lacan nombrar el agujero en lo real que esta implica en la significación, se tratara aquí de ver qué puntos comunes y qué diferencias separan el abordaje *queer* del psicoanálisis respecto de estas invenciones.

NOMINACIONES MÁS ALLÁ DEL EDIPO

En uno de los textos fundadores de los estudios sobre el género, «La circulación de las mujeres» («The traffic in women» de 1975), que debatía con Lévi-Strauss la pertinencia de este término una vez abordadas las cosas en términos de género, Gayle Rubin indicaba que la diferencia sexual no puede ser abordada ni anatómicamente ni en términos de posición del sujeto respecto a un discurso: como un hecho discursivo. Evocaba ya allí Rubin al psicoanalista francés Jacques Lacan, que en sus seminarios hace valer un abordaje justamente discursivo de la sexualidad, que la antropóloga rechazaba.

Y señalaba Rubin un hecho fundamental: lo que llamaba la «fetichización de la anatomía por los psicoanalistas americanos».⁵ Este hecho coincide con la crítica incesante de Lacan desde los años cincuenta de la deriva normativa y naturalizante de la «psicología del Yo». Nos permite pensar esta observación de Rubin que hasta cierto punto los *gender studies* y los estudios *queer* han surgido y se han desarrollado no solamente contra la tendencia a la normalización que buscaban las comunidades gais y lesbianas al finales de los años setenta en California, sino también como reacción a esta normalización presente en el sexo, de la cual los analistas, junto a los médicos, se hicieron los vectores. Robert Stoller significó un destello en los años cincuenta, al permitir diferenciar, por vez primera, al sexo del género. Pero se puede entender entonces que los estudios sobre el género y su deriva *queer* se hayan erigido contra el saber médico y psicoanalítico que funcionaba en aquellos años como una arista del Discurso del Amo. Esto como una sintomatización, una histerización incluso, contra este imperio del discurso médico, en el lugar del Amo, en el que participó el psicoanálisis en la veta de una «psicología del Yo». Los estudios sobre el género se constituyeron también como un foco de protesta contra la institucionalización de los movimientos gais y lesbianos, en San Francisco y en la Costa Este. Como una búsqueda de nominaciones alternativas a la hegemonía del Uno presente en estos movimientos que, como se sabe, querían calcar los «modos de vida», los *lifestyles* de los heterosexuales.

El psicoanálisis lacaniano no tendría, de hecho, mucho que objetar a la teoría *queer* respecto a la búsqueda de una nominación por fuera del Nombre del Padre, en tanto que no busca, como se le hace decir a veces a Lacan, «normalizar al sujeto», sino más bien «normalizar al deseo dándole una medida fálica» como se expresa en los *Escritos*. Jacques-Alain Miller señala este punto en la contracubierta del *Seminario 6*, recientemente traducido al castellano, diciéndonos que el Edipo para Lacan, ya en este seminario temprano de su enseñanza, «no es la solución única del deseo, solo es su forma normalizada por el Nombre del Padre y no agota el destino del deseo». De donde se entiende el elogio que Lacan hace hacia el fin de este seminario de la perversión, señalando su «valor protestatario» respecto de las normas establecidas.

En un coloquio organizado en Niza en marzo de 2003, Miller señalaba el movimiento dialéctico que lo *queer* operó sobre los movimientos gais y lesbianos cuando decía que «el *queer* objeta al gay que este quede en los límites del Edipo, en los límites del significativo amo, mientras que el *queer* acentúa que existen homosexualidades y modos

de gozar múltiples que no caen necesariamente bajo el reino del Uno universalizante. Que el goce siempre está en infracción, lo que no está, en principio, muy lejos de lo que Lacan decía de la indignidad del goce de la pulsión. El *queer* subraya sobre todo que el goce es fundamentalmente rebelde a toda universalización».⁶

Pero allí donde las teorías *queer* promueven nuevas identidades sexuales por fuera de ambos géneros, dando estas identidades lugar a nuevas formas de nominaciones fundadas en torno a modos de goce sexual (las prácticas S/M de diverso tipo, los *drag-queens* o *kings*, las comunidades gais «cuero», «osos», *top-bottom*, politoxicomanos, etc., lesbianas «fem», *butch*, *vamp*, *daddy*, Barbie, las prácticas con arneses, las prácticas sexuales con *piercings*, con modificaciones del cuerpo con sustancias o hormonas), hay que señalar que estas nominaciones se hacen en nombre y a partir de un modo de goce sexual particular.

Aquí el abordaje *queer* presente en estos tipos de nominación se diferencia claramente del psicoanálisis, ya que si un análisis puede llevar a fundar nuevas nominaciones a partir del núcleo de goce irreductible presente en los síntomas de un sujeto, una reducción que se constata hacia el final de un análisis, estas nominaciones se constituyen en tanto tales a partir de un proceso de desidentificación del sujeto con estos núcleos condensadores de goce, y esto, entonces, en el sentido exactamente contrario al sentido de la promoción *queer* del goce sexual permitiendo estos tipos de nominación, dando así lugar a insignias originales. Insignias en el sentido que le diera Jacques-Alain Miller en su curso «Lo que hace insignia»: un modo de goce elevado a la calidad de un significante amo, permitiendo así hacer lazo social.

El libro de Javier Sáez *Teoría queer y psicoanálisis* evocaba ya el malentendido que lleva a decir a los autores de los estudios sobre el género que el psicoanálisis sería una teoría sobre el género.⁷ «La capacidad subversiva del psicoanálisis lacaniano reside principalmente en que Lacan no teoriza a la sexualidad en términos de género, sino en términos de goce. Si uno de los principales esfuerzos de la teoría *queer* es pensar a la sexualidad por fuera de las categorías de género, tenemos justamente aquí un buen ejemplo de eso».⁸ Sáez nombraba allí uno de los múltiples malentendidos existentes entre las teorías *queer* y la teoría lacaniana, ya que los autores *queer* leen mal a Lacan: lo leen haciéndole decir lo que no dice (que se ubica del lado de la norma hetero, el falocentrismo de la teoría y el Nombre del Padre como horizontes últimos del análisis) o bien leen solamente los primeros seminarios. Pocas veces citan al Lacan de *Aún*, y

menos aún el del *Sinthome*. Es como si hubiera un «desconocimiento concertado»⁹ del hecho de que es la enseñanza misma de Lacan la que permite verificar que no hay nada más *queer* que el goce mismo, y el analista lacaniano que de ningún modo busca ordenar este goce según una pretendida norma de cómo deben ser las cosas para cada uno de los sexos.

¿DIFERENCIA O DIVERSIDAD?

Judith Butler discute con la antropóloga Gayle Rubin acerca de qué se entiende por diferencia sexual,¹⁰ ubicando a esta cada vez del lado de «posiciones simbólicas respecto a lo que es masculino y femenino». Es este, por supuesto, un punto fundamental en los debates aún actuales entre los defensores de los estudios sobre el género y el psicoanálisis. Está claro que esta diferencia no es anatómica para ellos ni para nosotros. Siendo los movimientos feministas herederos del abordaje emancipatorio que ve en la clasificación sexual una forma de opresión social, Monique Wittig lo enunciaba ya claramente en su obra princeps *El pensamiento straight*, la perspectiva del género busca deconstruir la oposición binaria presente en la diferencia sexual, para multiplicar las posibilidades de nombrarse sexuado: de la diferencia sexual se pasa de este modo a la reivindicación de la diversidad sexual.

Cabe preguntarse si la diversidad sexual reivindicada por las *cultures queer* supone también una multiplicación de goces posibles, entendidos estos no como goces sexuales, sino en su conceptualización lógica que Lacan permitió esclarecer. Por ejemplo, en una lista no exhaustiva de esta variedad de los goces que Eve Kosofsky Sedgwick, la célebre autora de la *Epistemología del armario*, nos presenta en su texto «Construir significaciones queer»:¹¹ «Maricas místicos, fantasmadores, *drag queens* y *drag kings*, clones, cueros, mujeres en esmoquin, mujeres feministas, mujeres femeninas, hombres feministas, locas, divas, *snaps*, viriles sumisos, “tías”, “*daddys*”, camioneras, hombres que se definen como lesbianos, lesbianas que se acuestan con hombres». Si esta lista se presenta como la famosa lista de clasificación de los animales de la Enciclopedia China que Borges imagina en *El idioma analítico de John Wilkins* donde se dividía a los animales 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, no es seguro que la lista de goces *queer* tenga realmente esa estructura, ya que probablemente podríamos reagrupar aún algunas de las significaciones aisladas por Sedgwick según el tipo de goce en juego en muchas de ellas. La lista de Borges corresponde más bien, como lo hiciera resaltar Éric Laurent hace ya algunos años, a la clasificación paradójal, ya que imposible en el fondo, de los «dispersos desparejos» que son los analistas, nombrados cada uno a partir del nombre de goce presente en el síntoma, reducido al máximo por la operación de un análisis. El psicoanálisis no ha permitido inventar goces nuevos, Lacan lo constataba diciendo que «el psicoanálisis no ha permitido crear una nueva perversión», sino verificar los que ya existen, y nombrar aquellos que los seres hablantes por un bricolaje siempre singular logran hacer existir.

En este sentido podemos preguntarnos si las nominaciones que aspiran producir los estudios *queer* corresponden a las clases paradójales que Jean-Claude Milner proponía en su trabajo sobre «Los nombres indistintos» en 1983. Las clases paradójales son aquellas que nombran las multiplicidades reales que no se dejan clasificar en ninguna otra clase, y que por este hecho resisten a toda comunidad. Cuando decimos «neurosis», «psicosis» o «perversión», enunciaremos clases que permiten alojar sujetos que presentan la misma estructura psicopatológica. Distinto es el caso cuando nombramos a un sujeto a partir no de lo que los neuróticos presentan de mutuamente sustituible, sino del rasgo que presentan en tanto que insustituible, de su rasgo más singular. Cuando el análisis permite reducir el síntoma al modo más particular de goce que presenta un sujeto, logramos producir una clase paradójal. Pero ¿por qué llamarla aún clase, ya que solo permite reunir a un elemento o a elementos completamente dispares, lo más dispares posibles? Ya que esta singularidad se establece, recordémoslo, a partir de un agujero y de un imposible que vale para todos, en el goce. Es esta condición la que le permite erigirse en un rasgo universalizable, al origen de una «clase», aunque esta sea «paradójal». Podemos decir que el conjunto de los analistas constituye una clase paradójal, ya que ellos se encuentran reunidos en lo que tienen de más dispar, su nombre propio de goce, producido en el análisis. Podemos preguntarnos si los goces producidos por las culturas *queer* responden a esta estructura, a este real.

Los psicoanalistas deberemos seguramente en un futuro cercano hacer valer en la plaza pública qué entendemos por sexuación en la perspectiva del *sinthome*, definida esta como el hecho de ubicarse el serhablante en una relación particular al goce, por fuera de toda norma edípica, para explicar que lejos de poner en cuestión los montajes singulares en los que incurren diferentes sujetos, el psicoanálisis los sostiene. Creo que ninguna acusación de preservar el orden heteronormativo o la bipartición de la experiencia sexual del ser hablante, en los términos que Eve Kosofsky-Sedgwick ha podido leer en el psicoanálisis en su *Epistemología del armario*, resiste a esta perspectiva.

Dejar me recordar aquí la anécdota documentada de un travesti hombre que iba a analizarse con Lacan y que este invitaba a pasar a la consulta diciéndole : «Venez, ma chère...».¹² A su manera, Jacques Lacan era un *queer avant la lettre*: él, que tomaba en análisis sujetos homosexuales en el París de los años cincuenta cuando sus colegas de la Internacional se resistían a hacerlo, bajo la idea de que los homosexuales eran perversos. Y ni hablar de devenir analistas. ¿Somos hoy los analistas lo suficientemente *queer* para atender a los arreglos singulares que el serhablante establece con el goce?

PORNOSOFEMOS: PENSAR LA TEORÍA *QUEER* Y EL PSICOANÁLISIS A TRAVÉS DE LA PORNOGRAFÍA

por

JORGE FERNÁNDEZ GONZALO

¿Es posible trazar un marco de relaciones entre la teoría *queer* y el psicoanálisis desde un límite exterior a cada una de estas disciplinas (es decir, desde más allá del activismo de género y del psicoanálisis como práctica médica)? En estas líneas se pretende considerar algunas de las pautas en las que sea posible este encuentro a través de un punto de conexión/distorsión entre ambos fenómenos. Y el nexo que proponemos es el de la pornografía.

En primer lugar, hemos de concebir el porno como un dispositivo con el que subvertir algunas de las definiciones habituales que manejamos sobre la sexualidad o la identidad sexual. La pornografía no constituye exclusivamente un muestrario de poses eróticas y actividades sexuales reproducidas técnicamente, sino también un espacio para la creación performativa de la sexualidad y de la identidad de género, un laboratorio de creación sexopolítica que actúa como una suerte de «fase de la pantalla», por jugar con un concepto lacaniano, en donde los sujetos dan forma a sus placeres y configuran políticamente sus cuerpos.

Tal y como propone la teoría *queer*, con la pornografía es posible problematizar el modo en que construimos las categorías de cuerpo, sexo y género, hasta situarnos en el nudo no simbolizable de lo raro, lo dúctil, más allá de lo anatómico como destino incuestionable (según la conocida frase de Freud, a menudo mal interpretada por sus detractores). Tanto nuestra sexualidad como nuestro cuerpo se construyen performativa y culturalmente; no representan compartimentos estancos, sino elaboraciones, productos renegociables. Pongamos un ejemplo: Michel Foucault, en su obra *Historia de la sexualidad*, llegaba a una conclusión tan simple como decisiva, y es que la homosexualidad no existe. Se trata de un invento reciente, un dispositivo ligado a una serie de estrategias médico-jurídicas y configurado durante la modernidad para sumir el catálogo de la sexualidad humana bajo un régimen disciplinario de control de la

corporalidad y de sus placeres. Con el Antiguo Régimen, insiste el autor, nos encontramos con la sodomía, es decir, el pecado contra natura y la práctica pecaminosa como tal. Los sodomitas no «salían del armario», no existía todo un aparato de gestión política que ligara nuestra sexualidad a una identidad específica. Hoy, por el contrario, la homosexualidad constituye una carta de presentación dentro de un registro de parámetros identitarios bien definidos. Alguien no «hace» cosas homosexuales, sino que «es» homosexual (he ahí el cambio sustancial que sobreviene con la era moderna). Pongamos aún otro ejemplo para caracterizar este cambio de paradigma en lo que refiere a la construcción del sexo, la sexualidad y el género. Monique Wittig, filósofa y feminista lesbiana, asegura que las lesbianas «no son mujeres» (lo cual puede recordar, equivocadamente, al lema lacaniano «La mujer es un síntoma del hombre»). Para la autora, el concepto de mujer es una creación heteropatriarcal, un molde prefijado dentro de una economía masculina que utiliza a sus congéneres como objetos de placer y depósitos para la producción de más hijos. Wittig aduce que la lesbiana logra salir de este marco de represión heteropatriarcal en donde la mujer no es más que un objeto destinado al consumo masculino. La lesbiana se rige por otro régimen identitario y deconstruye el binomio político que opone la masculinidad y la feminidad.

Con estas pequeñas pistas, es posible trazar al menos tres frentes de batalla en donde el porno se desliga de algunas de nuestras concepciones habituales sobre la sexualidad, el cuerpo o el uso de los placeres, tres líneas de trabajo que en parte se oponen a Freud y a un psicoanálisis clásico, pero que, al mismo tiempo, echan mano de los estudios psicoanalíticos de Jacques Lacan. En el primero de estos frentes se reconfigura el cuerpo y la anatomía de los placeres: ahora la genitalidad no es el culmen de la evolución del sujeto, sino que, desde esa feliz conjunción entre porno y teoría *queer*, es posible afirmar que «la *performance* es el destino». Por otro lado, y como consecuencia de esta reconfiguración de la corporalidad y de sus núcleos de placer, el porno constituye un canto contra el proyecto represor que limita la esencia de la sexualidad a sus resultados exclusivamente reproductivos. Se genera una economía del derroche, del gasto, que atenta contra la idea decimonónica de que el cuerpo malgasta su energía con el onanismo o que los individuos se pervierten cuando su actividad sexual no está dirigida hacia la procreación. Muy al contrario, podemos hablar de una energía pornológica no reproductiva, de una nueva economía mediática de los cuerpos. Por último, ambos fenómenos (la reconfiguración erógena de la anatomía y el abandono de los designios

reproductivos de la especie) dan como resultado una nueva percepción de la construcción de los sexos y de la llamada «diferencia sexual».

DESHACER LA ANATOMÍA

Como es sabido, Freud propuso una serie de fases para definir la configuración libidinal del sujeto (fase anal, oral y genital). Junto a esto, propuso también una hipótesis inusitadamente novedosa para su época, y es que los niños estaban imbuidos de sofisticados deseos sexuales. Estos perversos polimorfos, según su famosa definición, se veían en la necesidad de descubrir su cuerpo y sus localizaciones erógenas desde los pocos meses de vida, por lo que no ha de extrañarnos ver diferentes manifestaciones de deseo sexual desde la más tierna infancia. Los padres y el conjunto de la sociedad se encargan de redirigir sus impulsos y de configurar artificialmente sus apetencias, pero el mensaje freudiano es claro: lo original es lo perverso, primero estaba el desvío, la multiplicidad de lo sexual, y solo con el tiempo y a través de medidas correctivas se lograba implantar (o no) una sexualidad heterocentrada (el término, obviamente, no es del propio Freud). No obstante, el cuerpo es un espacio voluble, completamente maleable, que permite reconfigurar la anatomía de placeres, sus localizaciones específicas y las inclinaciones sexuales ligadas a diferentes puntos erógenos distribuidos a lo largo y ancho de la corporalidad. Un libro de hace más de cuatro décadas, *Psicoanalizar*, de Serge Leclair, describía minuciosamente los procesos de «erogenización» de zonificaciones específicas desde los primeros años: una madre acaricia a su niño, juega con sus manitas, presiona su piel, etc., lo que crea un espacio somático «agujereado», con múltiples interrupciones entre interior y exterior. El placer no es otra cosa que aquello que agujerea nuestro cuerpo, crea espacios de apertura y cierre, por lo que ciertas formaciones anatómicas sirven perfectamente para activar la experiencia placentera en la medida en que constituyen hendiduras o salientes, accidentes morfológicos privilegiados. Podemos hablar aquí del concepto de Letra lacaniana: nuestro cuerpo está lleno de significantes, de huecos que señalizan la falta del otro cuerpo. El porno, en su inmenso catálogo de perversiones, permite dar visibilidad a expresiones no normativas de placer erótico en donde la genitalidad no actúa como núcleo de las manifestaciones sexuales, es decir, en donde existen otros «huecos», otros significantes, más allá de los órganos

reproductivos como encarnaciones privilegiadas. En este punto, cabría hablar de al menos tres de estas manifestaciones: el fetichismo, el sadomasoquismo y el *bondage* (véase también Fernández Gonzalo, 2014).

En primer lugar, es posible definir al fetichista como el gran constructor de la corporalidad del otro. En términos psicoanalíticos, se trata de una mentira que nos permite sostener una insoportable verdad. Freud daba una versión más escueta de esto mismo: el fetichista (varón, principalmente) utiliza otras partes del cuerpo de su pareja femenina para sustituir su insoportable falta de pene. De este modo, construye al otro en sus zapatos, sus prendas y olores, en las manos o en un mechón de cabello, significantes sustitutos para evitar enfrentarse al vacío insondable de la genitalidad femenina. Como consecuencia de esto, su *partenaire* encarna una realidad mayor, es «más que ella misma» en la medida en que su esencia resuena fantasmáticamente en la punta del tacón, en un perfume o en la textura de una prenda directamente asociada con ella. La lectura que se propone aquí pasa por no ver en este proceso una reducción del otro: muy al contrario, el fetichista despliega un universo de analogías, de reminiscencias para un puzle mucho mayor en donde se acumulan sensaciones extremadamente refinadas.

El sadomasoquismo sería otra de las más importantes escenificaciones no heteronormativas del porno, popularizada recientemente gracias a cierto tipo de literatura que copa las estanterías de *best sellers*. Lo más destacable de esta tipología de prácticas sexuales, a pesar de todo el aparato del dolor, de los artefactos que sostienen su teatralidad fantasmática, etc., es justamente el hecho de desvincularse de la genitalidad como núcleo de la sexualidad humana. No se precisa necesariamente de eyaculaciones, erecciones o penetraciones entre los *partenaires*, justamente porque el sádico actúa como falo, es decir, como operador simbólico del poder, y el propio órgano se vuelve prescindible. El punto clave es que el sadomasoquismo no trata de invertir las coordenadas del dolor y del placer, sino de renegociar sus intensidades y localizaciones en cuerpos concebidos como organismos enteramente maleables y plásticos. Por ello mismo, como ya apuntara Deleuze en su famosa presentación a la obra de Sacher-Masoch, no hemos de ver una «pareja ideal» en el sádico que ejerce dolor y el masoquista que exige ser dominado. En ambos casos opera la hegeliana dialéctica del amo y del esclavo, solo que, tanto el sádico como el masoquista, se posicionan en el mismo lado de la balanza, esto es, en el lugar de los amos. El masoquista nunca podrá gozar de la compañía de un sádico porque el masoquista controla a su pareja a través de

un sistema de demandas específico. Por decirlo en términos lacanianos: «Il n'a pas de rapport sadomasochiste». La conjunción de sadismo y masoquismo en un único término (el «sadomasoquismo») únicamente sostiene la imposibilidad misma de dicha relación.

Por último, otra de las novedades en pedagogía sexual que se ha popularizado con el porno sería las prácticas de *bondage*, que a menudo suelen combinarse con el anterior grupo (en lo que se conoce como BDSM, *bondage* sadomaso). Nos encontramos aquí ante una forma desconcertante de interacción sexual en donde no es necesario el desnudo o la penetración, pues la potencia de excitación depende, nuevamente, del lenguaje: si el fetichista escribía, por un desplazamiento metonímico, la sexualidad de su compañera en todo tipo de prendas y artefactos, y si el sadomasoquista reescribía directamente los significantes erógenos del cuerpo y sus intensidades, ahora la práctica *bondage* nos va a ofrecer todo un arsenal de recursos para «llenar» las letras abiertas en el cuerpo a través de cuerdas, cintas o cadenas en una nueva nomenclatura del placer que deja atrás el viejo lenguaje de la genitalidad heterocentrada. El *bondage* consiste en inmovilizar el cuerpo para obtener un determinado efecto placentero y estético; cada lazada recibe un nombre determinado en una suerte de retórica del cierre que, en cierto modo, actúa a manera de significantes (la letra lacaniana) que taponan el cuerpo, lo cubren y amordazan las cavidades, aperturas e intersecciones, hasta configurar una poderosa maquinaria erótica.

DESHACER LA ECONOMÍA DE LOS PLACERES

El segundo punto o línea de choque entre el psicoanálisis y la teoría *queer* lo encontramos con relación a la economía productiva de los cuerpos. Con los albores de la revolución industrial tuvo lugar un proceso determinante: al mismo tiempo que se creaban máquinas que hacían de forma rápida y eficaz las tareas del hombre o de las bestias de tiro, se «mecanizó» al ser humano, configurándose así toda una serie de discursos y de dispositivos médico-jurídicos que ligaban el uso de los placeres a las exigencias de la reproducción. Una figura clave en este punto es la del médico Samuel-Auguste Tissot y su obra de 1758 *L'onanisme, dissertation sur les maladies produites par la masturbation* («El onanismo, disertación sobre las enfermedades producidas por la masturbación»). El onanismo pasa de ser un pecado contra natura (poco penado durante la Edad Media y apenas vigilado por las instituciones eclesásticas) a convertirse

en un derroche innecesario, patológico, ante el cual médicos y padres debían permanecer alerta. En el siglo XIX se crearon sofisticados corsés, cinturones y mecanismos con ataduras y pinchos que evitaban que el niño se tocara o tuviera erecciones nocturnas, tal y como especifica Foucault en su imprescindible *Historia de la sexualidad*. Con el porno no solo se hace apología de la masturbación, sino que se redirigen hacia la pantalla las energías «desperdiciadas» según una lógica de mecanización capitalista de los cuerpos. Cabe rescatar aquí un interesante concepto creado por la teórica *queer* Beatriz Preciado, la «*potentia gaudendi*», una fuerza agenérica, virtual y material, masculina o femenina, animal o humana, partícula deconstruida y deconstruible para garantizar la excitabilidad y mostrarla. Una energía que no se posee ni puede ser conservada; no es privada ni reductible a la materialidad de un objeto. Es simplemente evento, devenir. Estamos, por tanto, ante una nueva economía del deseo que se apoya en el flujo fantasmático de imágenes. Pensemos, por ejemplo, en el fenómeno de la *sexcam*, el intercambio (recíproco o no) de actividad sexual a través de un aparato de reproducción de imágenes: un cuerpo elabora una energía pornológica, de excitación, y otro cuerpo lo capta a través de la cámara o incluso participa del intercambio. Este caso ofrece una lectura lacaniana fácilmente reconocible. ¿Cómo no ver en esta relación incorpórea de los amantes el correlato del famoso «no hay relación sexual» de Lacan al que antes aludíamos? El único modo de sustentar la relación sexual es mediante un suplemento fantasmático que nos permita componer nuestro objeto de deseo, un marco que configure la proximidad del otro. Con la *sexcam* este elemento fantasmático aparece en primer plano, se muestra en forma material, como tecnología: de este modo, se saca a la luz el componente «imposible» de la interacción sexual, o dicho de otra forma, el porno delata, en líneas generales, nuestra incuestionable fidelidad hacia un soporte fantasmático de goce.

DESHACER LA DIFERENCIA

Finalmente, analizamos el concepto de «diferencia sexual» y su utilización tanto en la teoría *queer* como en las tesis lacanianas. Para la teoría *queer*, en primer lugar, el sistema sexo/género se muestra como una construcción impostada, un refinado producto histórico elaborado a partir de la conjunción de diferentes posicionamientos ideológicos y poderes coercitivos. Judith Butler es quizá la más notoria representante de esta posición.

Frente a la idea tradicional de que el sexo es algo dado biológicamente y el género un conjunto de prácticas sociales que se solapan al sexo (una especie de significante vacío sobre el cual imponemos un significado), Butler lleva a cabo —paradójicamente— un giro propio de posestructuralismo lacaniano: para Lacan, el significante asume el protagonismo dentro de una estructura, y es su propia dinámica la que genera significados mediante relaciones de oposición, gradación, etc. El significante, por tanto, genera sus significados específicos, del mismo modo que las diferentes categorías de género configuran, performativamente, el sexo. Lo que nos deja la teoría *queer* es la noción de que nuestros cuerpos están sometidos a lógicas binomiales de masculinidad y feminidad, heterosexualidad y homosexualidad, genitalidad y perversión, etc., y que debemos trascender dichas dualidades. El porno, por tanto, constituye una máquina que permite reforzar estas lógicas o que, por el contrario, da espacio a la resistencia pornoterrorista y a una transgresión de las sexualidades *mainstream*. Un subgénero de porno, el posporno, representa justamente esto mismo: un intento por trascender las dualidades establecidas. La antítesis hombre-mujer constituye una oposición puramente metafísica elaborada a través de milenios de prácticas discursivas e institucionales que muy dificultosamente llegaríamos a descomponer con estas reflexiones puramente teóricas. Lacan hablaba en este punto de la «ley de segregación urinaria». Efectivamente, el hecho de que un lavabo se determine como espacio exclusivo «para hombres» y otro «para mujeres» no da certeza alguna sobre qué significa exactamente cada uno de estos términos que entran en oposición, pero permite que quien acuda a ellos pueda —o deba— decantarse por una opción u otra.

No obstante, la lectura que hace Lacan de la diferencia sexual adquiere otros matices mucho más refinados. Para el autor, existe un antagonismo de género, una asimetría insalvable, entre el hombre y la mujer. Es decir, no hay dos géneros enfrentados, sino dos modos de apropiarse de lo Real de la condición humana. Pongamos, para desarrollar rápidamente esta idea, un ejemplo que no hemos de encontrar en las prácticas posporno o en la teoría *queer*, sino en un raro tipo de *porno soft*, porno blando o «porno para mamás», como se suele decir despectivamente. Nos referimos a un subgénero de novelas románticas en donde aparece un encuentro entre un hombre y una mujer de épocas distintas que se reúnen a causa de algún tipo de viaje en el tiempo o distorsión cuántica. Citemos algunos casos: la escritora Diana Gabaldón es autora de la serie de libros *Outlander*, en donde una enfermera de la Segunda Guerra Mundial es misteriosamente

transportada a la Escocia de 1743. Allí conoce al líder de un clan, con el que vivirá una apasionada relación. En el mismo escenario tiene lugar la saga *Highlander*, un conjunto de libros firmados por la autora Karen Marie Moning. En dicha saga se ponen en contacto nuestro presente y la Escocia del siglo XVI: las protagonistas de los diferentes libros se encuentran en sus viajes temporales con una figura masculina que completa sus anhelos más profundos. La novela de Lynn Erickson *Atrapada en el tiempo*, por su parte, describe la vida de una mujer inteligente y preparada que es transportada al siglo XIX para acabar felizmente convertida en ama de casa, con un hombre encantador y unos hijos adorables a los que cuidar. En *No olvides el pasado*, de Jude Deveraux, se hace más evidente aún que el viaje en el tiempo constituye un modo de completar determinadas fantasías femeninas: una mujer lleva varias noches soñando con la figura de un apuesto jinete. Al inspeccionar un polvoriento arcón con recuerdos del pasado y un viejo traje de novia, es mágicamente transportada al siglo XIX, en donde se reunirá con el hombre que aparecía en su imaginación. En la obra *Hasta la eternidad*, de Johanna Lindsey, el viaje en el tiempo se produce a través de una vieja reliquia, una espada escandinava adquirida por una profesora de historia, con la que puede invocarse a un rudo y musculoso vikingo cuya misión es satisfacer todas las exigencias de su nueva ama y señora. Sandra Hill, en su saga *Vikingos*, se mueve entre las mismas épocas y hace viajar a un portentoso amante del siglo X hasta la cama de una investigadora de la cultura noruega del siglo XXI. Por último, en el caso de la profesora universitaria que protagoniza la novela *Guerra y pasión*, de Judith O'Brien, el viaje en el tiempo se produce a partir de su obsesión por un viejo retrato de un general que vivió en esa misma casa cien años antes que ella.

No hemos de dejarnos engañar por el aparente tradicionalismo de estas novelas y su retrógrada doctrina, en donde la mujer (a menudo una ejecutiva, una doctora o una investigadora) necesita recuperar las raíces tradicionales de lo femenino o directamente reencontrarse con una masculinidad tosca y primaria que ha quedado difuminada de su horizonte de experiencias (o con su reverso, un caballero de buenas maneras que acabe por cosificarla según las reglas estereotipadas del amor cortés). Junto a esta lectura más evidente, hemos de estar preparados para la radicalidad de su mensaje. Lo que está en juego es la irrelación de los sexos, la no-contigüidad entre uno y otro, el antagonismo fundamental. Podemos echar mano en este punto del *best seller* de John Gray *Los hombres son de Marte y las mujeres de Venus*. La idea que subyace en este título es que

la diferencia sexual es simétrica, esto es, que existe un punto de encuentro espacial entre el planeta masculino Marte y el femenino Venus, y ese punto es la Tierra. Nuestros ejemplos nos hablan, sin embargo, de una brecha cuántica, asimétrica, entre dos épocas. La lectura correcta de este tipo de encuentros transtemporales sería interpretar dicha separación cronológica como la brecha constitutiva de la relación entre hombres y mujeres, el núcleo de su antagonismo, según el cual la diferencia temporal actúa no solo como metáfora idónea para representar las fricciones entre sexos, sino como auténtico esquema de una diferencia no simbolizable. A esto responde la propuesta lacaniana sobre la diferencia sexual: mientras que el hombre constituye la universalidad de la cual hay que extrapolar excepciones, la mujer responde a la lógica del no-todo (no existe la clase mujer, el conjunto que aglutine una universalidad, sino la suma de cada una de ellas). De este modo, tanto la lógica fálica de la exclusividad masculina como la clase abierta de lo femenino constituyen, por razones distintas, un todo fallido que impide que la diferencia sexual pueda inscribirse en la red simbólica (frente a lo que había indicado el constructivismo *queer*, que la concibe como una etiqueta simbólica contingente). Este sería el nudo irresoluble en el que convergen ambas posturas, la teoría *queer* y el psicoanálisis lacaniano, el nodo de su propio antagonismo teórico, y el punto en el que la pornografía (o al menos cierto tipo de *porno soft*, como decimos) nos permitiría visibilizar fácilmente las condiciones de dicho desencuentro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUTLER, JUDITH, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós, 2001.
- DELEUZE, GILLES, *Presentación Sacher-Masoch: el frío y el cruel*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- FERNÁNDEZ GONZALO, Jorge, *Pornograffiti. Cuerpo y disidencia*, Madrid, Libros de Itaca, 2014.
- FREUD, SIGMUND, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996 (tres tomos).
- FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 2009 (tres tomos).
- LACAN, JACQUES, *Escritos*, vol. I, México, Siglo XXI, 1972.
- LECLAIRE, SERGE, *Psicoanalizar: Un ensayo sobre el orden del inconsciente y la práctica de la letra*, México, Siglo XXI, 1970.
- PRECIADO, BEATRIZ, *Testo Yonki*, Madrid, Espasa-Calpe, 2008.
- TISSOT, SAMUEL-AUGUSTE, *El onanismo*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2003. WITTIG, MONIQUE, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona, Egales, 2006.

LA CONVERSACIÓN TEORÍA *QUEER*-PSICOANÁLISIS

por

F. MANUEL MONTALBÁN PEREGRÍN

Los «estudios *queer*» amalgaman un conjunto diverso de perspectivas que pueden personalizarse en la idea central de Judith Butler acerca de que el sexo mismo es una propiedad cultural (Butler, 1989, pág. 98), y a partir de aquí plantean, con mayor o menor profundidad, una deconstrucción de dicotomías y jerarquizaciones asociadas.

En el entrecruzamiento que la teoría *queer* propicia con el psicoanálisis, se pretende desalojar a este de una deriva heteronormativizada, y conservarlo, sobre todo el de orientación lacaniana, como una teoría que ayude a entender los nuevos procesos de subjetivación. En este proceso de asepsia se corre el riesgo, sin embargo, de perder de vista los elementos de la especificidad de la enseñanza de Lacan.

Así nos centraremos en algunos aspectos que consideramos esenciales.

CAPACIDAD PERFORMATIVA DEL SIGNIFICANTE

Como punto de partida podemos retomar, e intentar ir más allá, la crítica de J. Butler (1993, 1999) al «binarismo» lacaniano respecto a la diferencia sexual. Esta crítica suele venir, sin embargo, en segundo lugar, después del reconocimiento a Lacan por contribuir a subvertir la naturalización de la diferenciación sexual, colaborando a mostrar cómo la matriz de género es fruto de una práctica discursiva, de una construcción político-cultural. Pero este reconocimiento introductorio de Butler a Lacan también podría conflictuarse, pues se realiza obviando la enseñanza lacaniana centrada en el goce, que vincula la posición sexuada a un modo particular de goce, fruto del encuentro contingente cuyo resultado es el sujeto dividido. El significante tiene un claro valor performativo pero al precio también de introducir el goce en el cuerpo, con sus efectos vivificadores y de mortificación. Lacan, siguiendo a Freud, remite la sexualidad humana más que al instinto

a la pulsión, que no es igual para todos sino que se conforma en cada caso de manera particular, según el recorrido trazado por las huellas inscritas en la primera experiencia de satisfacción, primeras coordenadas de satisfacción. La idea de normalidad no pasa entonces de ser meramente estadística (normalidad neurótica). No podemos dejar escapar la ocasión de recordar cómo al final del *Seminario 6*, de reciente aparición en castellano, Lacan «elogia» la perversión, antes incluso de su lectura de la *père-version*, como lo que, en el ser humano, resiste a toda normalización (Lacan, 2014).

BINARISMO EN TORNO AL FALO

La parte central de la crítica de Butler a la noción lacaniana de diferencia sexual es que refuerza la matriz de género heterosexual proponiendo dos posibilidades de identificación, opuestas y complementarias: tener/ser falo. Hay muchas dificultades en algunas de las lecturas críticas respecto al significante falo en Lacan: existe para todo sujeto en tanto que ser hablante y permite significar lo que concierne al deseo y a la falta que lo determina (marco fálico para el deseo que tiende al extravío). Permite, por tanto, como aclara Fabián Fajnwaks (2013), normalizar el deseo, y no tanto el sujeto, dándole una medida fálica, a pesar de que no es la única solución para el deseo, solo es su forma normalizada a partir del Nombre del Padre, que no agota la problemática del deseo y el goce. Desde este marco fálico todo deseo en tanto tal es activo, cuando se desea el sujeto se posiciona del lado fálico. Pero en la lectura freudiana de la sexualidad femenina aún sigue latiendo la pregunta, pero ¿qué quiere una mujer? Lacan relanza esta pregunta en referencia a otro goce, goce suplementario del lado femenino, no circunscrito al deseo y su dependencia fálica. Podemos recordar incluso cómo ya en «Ideas directivas», se pregunta si la mediación fálica conlleva todo lo que puede manifestarse de pulsional en una mujer. El falogocentrismo es otra cosa: uno de los trayectos del falo, la metafísica neurótica que se obstina en imaginar al goce del falo como único posible.

Así cualquier concepción de binarismo está tocada ya. Algo se escapa, y Lacan lo deja respirar, lo toma y retoma a lo largo de su enseñanza. Se trata de un binarismo cuanto menos paradójico: relación del sujeto con su goce, goce como más allá del principio del placer, formulada en el fantasma. El fantasma se ilustra perfectamente en la relación con el fetiche que tiene la pareja-síntoma en el hombre, y su exigencia de un «detalle

pequeño-a». Los seres humanos hacen pareja en cuanto al goce, siempre de manera sintomática. Esto resuena en la expresión «no hay relación, proporción sexual», no existe el goce que convenga a la relación sexual. Entre los sujetos solo hay encuentros contingentes.

Aquí tiene una particular importancia el avance de la elaboración lacaniana de la sexuación: ser y tener, ese primer binarismo, queda del lado hombre de la fórmula de la sexuación, restringido a lo regido por el goce fálico para todos (hombres y mujeres), fundado en la excepción. Del otro lado, lo femenino, la mujer como universal, tachada, presencia del Otro goce, no-todo fálico. El sexo se elige, elección forzada ya por la relación de alienación al Otro, inconsciente, insondable decisión de ser que la elección de goce vehiculiza; más allá de la anatomía uno elige, inventa incluso, de qué sexo (valor sexual entendido casi en sentido matemático) quiere ser. Así no hay que confundir la sexuación con las identificaciones imaginario-simbólicas. Rompe así Lacan con el binarismo del ser/tener (que se transforman en expresiones de lo Uno) e introduce un binarismo imperfecto, imposible, no definitivo. Se abre así un nuevo agujero en el armazón binario con nuevas acepciones para los términos homo-hetero (Lacan, 2012). Esto responde al desmontaje lacaniano, correlativo, tanto del neuro como del heterocentrismo, entendido este último como «norma macho», del lado Hombre de las fórmulas de la sexuación. Lacan rebautiza a esa concepción del heterocentrismo como «hommosexuado», para referirse a un estatuto que concibe el falo como referente universal, semblante fundamental, significante amo capaz de nombrar a todo el goce. Lacan cambia la raíz griega (*omós*=igual) por una raíz latina (*homo*=hombre), impregnando el vocablo homosexual del para-todos propio de la lógica fálica masculina, describiendo así no al que elige un *partenaire* del mismo sexo sino al que paratodea. Sitúa así lo Hommo como paradigma del apego del sujeto al goce del Uno-fálico, forma macho de acceso al Otro sexo. Hommo, uomo, amor a lo mismo, a lo homogéneo, masculino, unisexismo del lado masculino, hombres y mujeres. Eteros, el que ama a lo altero, a las mujeres en tanto que Otro sexo.

Para concluir, no podemos olvidar en el guion que proponemos para esta conversación entre teoría *queer* y psicoanálisis cómo la resignificación lacaniana de conceptos como falo, normalidad, perversión, anatomía, goce femenino, etc., exigiría la tarea de pensar más ampliamente su incidencia política, la tensión entre la política de lo común y la política del síntoma. Puede ampliarse esta agenda a temas candentes como la lucha por

los derechos de las minorías sexuales, el matrimonio igualitario, la aplicación de la tecnología biomédica en el tratamiento de la trans y la intersexualidad, el papel de los profesionales psi, el anudamiento de la triada nominación-elección-invencción en estos procesos, etc.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUTLER, JUDITH, «Imitación e insubordinación de género», en Raúl Giordano y Graciela Graham (eds.), *Grañas de Eros*, Buenos Aires, Edelp, 1989. —, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Londres, Routledge, 1993. —, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londres, Routledge, 1999.
- FAJNWAKS, F., «Géneros lacanianos», *Varité*, junio de 2013, NEL-México, >D.F., 2013, disponible en <<http://www.nel-mexico.org/articulos/seccion/varite/edicion/Un-mundo-feminizado/736/Generos-lacanianos>>.
- LACAN, J., «El atolondradicho», en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012. —, *El Seminario, 6. El deseo y su interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 2014.

IDENTIDAD SEXUAL Y RELACIÓN DE OBJETO

por
JOSÉ RUBIO

1. REFUTACIÓN FÁLICA

La teoría de género, que está muy extendida, realiza una refutación del significante fálico, que vemos aparecer —esta refutación del falo— en dos pasos. Primero, denuncia la naturaleza de semblante de la identidad sexual y las diferencias entre sexos; segundo, al tiempo que muestra la ficción cultural, pretende liberarse, desligarse de la marca, de la división subjetiva operada por el significante. Es interesante, bajo esta perspectiva, situar la teoría de género como una reacción ante la división —sexual— del sujeto.

Como sabemos, las teorías de género se oponen al determinismo biológico, no es la anatomía sino las características diferenciales de orden cultural lo que, por norma, asigna los sexos. En principio es coincidente con la orientación lacaniana, pero de inmediato la rechazan —y con furia— porque para el psicoanálisis el significante fálico, en concreto la función fálica, es el que establece y hace de mediación para el acceso al goce sexual para el ser de lenguaje.

La teoría de género refuta el significante fálico, situándolo —podríamos decirlo en singular— como el obstáculo para la relación con el objeto amoroso, para el acceso al goce Otro. Precisamente al plantear el falo como un semblante cultural, sostiene algo que me parece fundamental y marca la distancia con la orientación lacaniana: la creencia de que «existe la relación sexual» por fuera de los semblantes sexuales. Se podría decir que la teoría de género se decanta claramente por hacer existir la relación de objeto, y se saca de encima la división sexual del sujeto. Es como si dijera: la relación entre los dos sexos es imposible, pero la relación sexual entre dos personas, despojadas de las vestiduras culturales, es posible. Serían las vestiduras sexuales del cuerpo lo que impide la relación —que la teoría de género diría verdadera— de goce con el Otro.

2. OBJECCIÓN LACANIANA

Al principio del *Seminario 20. Aún*, encontramos una frase que marca la posición lacaniana: «Gozar de un cuerpo cuando ya no hay traje deja intacta la pregunta acerca de lo que configura al Uno, es decir, la de la identificación. [...] lo que hay debajo del hábito y que llamamos cuerpo, quizá no es más que ese resto que llamo objeto “a”. El amor [...] es narcisista y denuncia que la sustancia pretendidamente objetal —puro camelo— es de hecho lo que en el deseo es resto, es decir, su causa y el sostén de su insatisfacción». ¹³

Esta posición supone una objeción a la teoría de género, señala que más allá de las «ficciones del significante», es decir, por fuera de las vestiduras de la sexuación, no encontramos la verdadera relación con el otro, sino, al contrario, se trata de la relación con uno mismo, estamos en el campo del Uno. Es la identificación y no la «verdadera» relación de objeto, que, en palabras de Lacan, sería puro camelo, se trataría de relación con el objeto resto.

La objeción lacaniana es clara, despojarse de la relación con el falo no abre el camino de la relación al Otro; no obstante —Lacan no es simplista—, encontramos en la última enseñanza la introducción de un «notodo» fálico. Algunos pueden ver ahí una refutación lacaniana del falo, pero tenemos que tener cuidado y situarlo bien, pues el no-todo es asimismo resultado de la sexuación del sujeto por la función fálica. La vía del no-todo de la sexualidad femenina supone un acercamiento a las posiciones feministas, pero no tanto. Veamos el punto de diferencia:

En la última enseñanza, la relación fundamental de pareja pasa del nivel significante a concebirse como goce, precisamente en esto parece coincidir con las teorías de género que se despoja de las identidades significantes del sexo, pero curiosamente la relación del goce supone necesariamente la diferencia de sexos. Esta vía de acceso al goce Otro, el *partenaire-sinthome*, hacer del cuerpo del otro un medio de goce, fuera de despojarse del vestido —semblante— de la diferencia sexual, al contrario, necesariamente supone la división subjetiva, la sexuación del ser hablante por la función fálica en posición varón, posición mujer.

Sin pretender abusar de citas, me referiré a J.-A. Miller en su curso del *Partenaire-síntoma*: «Desde el momento en que la pareja fundamental es concebida a nivel del goce y no a nivel del significante puro, la diferencia de sexos entra necesariamente en consideración. El significante puro borra la diferencia entre los sexos. Cuando razonamos

con $S \diamond A$, podemos decir que la diferencia de sexos, en este nivel, no entra en consideración. Se trata de pura relación lingüística». ¹⁴

El significante puro —que no es el falo, más bien se trata de las insignias del Otro— borra la diferencia entre los sexos. Cuando Lacan en la cita de más arriba señalaba que «gozar de un cuerpo cuando ya no hay traje —entendamos cuando no está operativa la diferencia sexual— estamos en el Uno, en la identificación, es decir, en $S \diamond A$, en el puro significante.

3. IDENTIDAD SEXUAL Y ELECCIÓN DE OBJETO

Vuelvo, a sabiendas de que los términos «identidad sexual» y «elección de objeto» son propios de la primera enseñanza de Lacan, y sin embargo las citas antes referidas son de un período posterior. No obstante, utilizo estos términos porque la objeción lacaniana a la teoría de género se podría resumir diciendo que en el lugar de la relación amorosa de objeto se instala la identificación al objeto amoroso. Esta operación del psiquismo es central, pero digámoslo con las palabras de Lacan, en el *Seminario 4*: «Freud confiesa su desconcierto, incluso su impotencia para resolver el dilema planteado por la perpetua ambigüedad entre dos términos que precisa, la identificación y la elección de objeto. [...] No es lo mismo que un objeto se convierta en objeto de elección (de amor) o que se convierta en soporte de la identificación del sujeto». ¹⁵ Y vuelve a este mismo punto en el *Seminario 5*, hacia el final del capítulo que llama «Transferencia y sugestión» —el uso de estos conceptos de transferencia y sugestión indica la importancia de lo que está en juego—. Lacan dice: «Se lo repito —está hablando de la tópica subjetiva—, la cuestión esencial es la del paso, comprobado por la experiencia, desde el amor por un objeto hasta la identificación resultante. [...] La distinción [...] remite a la relación con el falo, o sea, la oposición entre el ser y el tener. [...] esta identificación es siempre de naturaleza regresiva». ¹⁶

La cuestión esencial es la del paso, pasar del amor a la identificación. La cita primera de Lacan: «Gozar de un cuerpo cuando ya no hay traje deja intacta la pregunta acerca de lo que configura al Uno, es decir, la de la identificación», vuelve a traer a primer plano, reaviva el dilema del paso desde el amor por un objeto hasta la identificación resultante. Sin duda ahí se localiza una hiancia fundamental, sabemos que el Edipo es un aparato de

sutura y normativo de esta hiancia, la salida del Edipo es por la identificación —en el lugar del Ideal del yo— de aquello que como tercero hace obstáculo a la relación amorosa. Me parece que la desregularización de las elecciones del sexo, norma e invención, remite a las incidencias del cambio simbólico respecto a los elementos que hacen posible este paso.

Para concluir, destacar las indicaciones de Freud y Lacan cuando señalan que en este paso se pone en juego un obstáculo y una regresión. El obstáculo que encuentra el amor sería que para el ser hablante no hay relación sexual, y la regresión consistiría en poner ahí, en lugar del Otro, el objeto pequeño «a», como parte faltante de la identidad.

ANTON REISER: LA IRONÍA ESQUIZOFRÉNICA Y LA NO ELECCIÓN DE SEXO

por

HOWARD ROUSE

En el texto de 1988 «La clínica de la ironía»,¹⁷ Jacques-Alain Miller —siguiendo algunas ideas de lo que dice Lacan en «El atolondradicho»—¹⁸ define al sujeto esquizofrénico, primero, como estando, de acuerdo con sus autodesignaciones, fuera del discurso o del vínculo social, y segundo, como alguien que de forma persistente socava el semblante de este vínculo con su «ironía infernal».

El objetivo de esta breve contribución es mostrar cómo estas dos determinaciones son anticipadas de forma paradigmática en la novela de Karl Philipp Moritz, *Anton Reiser*¹⁹ (escrita y publicada en cuatro entregas entre 1785 y 1790), y lo que esta novela puede, en consecuencia, enseñarnos acerca de la radical no elección de sexo en el esquizofrénico.

En muy pocas palabras, *Anton Reiser* cuenta la historia de la infancia, adolescencia y juventud de un hombre «abandonado» por sus padres —no literalmente, *verlassen* en alemán se refiere a la frase bíblica «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»; y esta palabra aparece en el libro con insistencia repetitiva—; este, por lo menos a primera vista (una vista difícil de separar de los prejuicios de la neurosis), de manera consistente fracasa en encontrar su «vocación» —de nuevo, aquí la expresión es de Reiser— en las distintas esferas de la iglesia, la escuela, el teatro y la vida literaria.

¿Qué se puede decir de esta historia desde la perspectiva que nos convoca en estas jornadas? Me ceñiré aquí a seis puntos básicos.

En primer lugar, la obra describe con todo detalle la oscilación permanente de Reiser —una oscilación que es, siguiendo la especificación de Lacan de lo real psicoanalítico, imposible de soportar—²⁰ entre el ya mencionado «abandono» y lo que él mismo llama su «vanidad», su «resolución» siempre frustrada de incorporarse al mundo social. Una cita del artículo de Miller: «Lo que se llama manía en la clínica psiquiátrica es el caso en el que el objeto *a* no funciona, es decir, un caso de inconsistencia lógica, y que corre

pareja con la inconsistencia percibida del Otro —ya que se trata de un dicho que no se plantea de verdad—. ¿Y por qué no oponerle, como fórmula de la depresión, la consistencia *a*-lógica del objeto, un objeto que ya no es, entonces, causa del deseo del Otro? La falta-en-ser del sujeto solo es ya ser-en-demásía». En una carta de 1918 a su futura mujer, Gershom Scholem identificó esta novela, quizás en última instancia de forma equivocada, como veremos, como «infinitamente triste».²¹ En la medida en que la tristeza existe en el libro, sin embargo, y hay ciertamente mucha, su fuente es esta oscilación.

En segundo lugar, el libro tiene mucho que decir sobre la pluralización, introducida de forma fragmentaria por Lacan en el momento de su excomunión, del Nombre del Padre.²² Ya hemos visto que Reiser se ve a sí mismo como «abandonado» por sus padres. De manera más particular, su padre es un devoto de un devoto —y aquí ya podemos ver en marcha la pluralización— de la secta quietista o separatista de Madame Guyon, una secta que cree en la «aniquilación» de la individualidad en favor del principio del «Todo, Todo, Todo» (incluso el Todo es multiplicado). La madre de Reiser rechaza absolutamente las creencias del padre. Como dice Miller, «el deseo del Otro, de la madre, no está simbolizado en la psicosis y, por eso, está en lo real». Los delirios de Reiser, como veremos dentro de poco, son buena evidencia de este real, pero lo que es aquí interesante es el modo por el que trata de escapar de su «abandono» buscando ser aceptado y reconocido por una serie casi infinita de «padres»: pastores, maestros, profesores universitarios, escritores, poetas, directores de teatro, actores, amigos, viajeros, campesinos, obreros, filósofos artesanos, etc. Ninguno de estos intentos de nombrar algo de su goce tiene éxito, por supuesto, así que la pluralización del Nombre del Padre es revelada *ex negativo*, irónicamente, se podría decir. Es, sin embargo, un tema fundamental. Cuando Reiser escribe una carta a sus padres, «su madre se extrañó de que él llamara a su padre “el mejor de los padres”, siendo así que solo tenía uno».

En tercer lugar, si el padre es un semblante,²³ entonces lo que efectivamente revela esta *via negativa* por medio de los semblantes es la posición de Reiser exterior a los discursos del orden social, una exterioridad que él mismo afirma una y otra vez. En uno de los pasajes centrales del libro —si se pudiera hablar de un pasaje «central» en un libro como este, colapsándose perpetuamente sobre sí mismo en arcos ascendientes y descendientes—, esta afirmación subvierte explícitamente los términos del discurso sectario del padre de Reiser. En la visión de Reiser, la sociedad humana se constituye

como una masa compacta de «Todo, Todo, Todo», de la que él se sitúa irremediabilmente separado como «uno solo». La iglesia es un «todo», la escuela es un «todo», el teatro es un «todo», la vida literaria es un «todo», y en última instancia no tendrá nada que ver con ninguno de ellos. Podemos también ver, entonces, cómo la ironía de Reiser ya está operando en contra de la arquitectónica de la *Bildungsroman* que Goethe, el amigo de Moritz, está desarrollando más o menos simultáneamente en su serie Wilhem Meister.²⁴ La *Bildungsroman* pertenece a la lógica del Nombre del Padre, podríamos decir, y *Anton Reiser* ya está más allá de ella.

En cuarto lugar, en lo que respecta al «todo» de la vida literaria, ¿qué le ocurre a Reiser cuando trata de escribir? Es aquí que su delirio se manifiesta de la forma más clara. Para el esquizofrénico, dice Miller, «lo simbólico es real»; o, más precisamente, «solamente cuando la relación del significante al significante está interrumpida, cuando hay cadena rota, frase interrumpida, el símbolo alcanza lo real. Pero no lo alcanza bajo la forma de la representación. El significante alcanza lo real de una manera que no deja lugar a dudas [...] Esto es por lo que la “esquizofrenia”, tal como está aquí definida de nuevo, puede ser llamada la medida de la psicosis». Esto es lo que ocurre en la escritura fracasada de Reiser. Comienza con conceptos «generales» o «ideales», confronta la imposibilidad de vincular estos conceptos con otros y, debido a esta imposibilidad, experimenta estos conceptos originales como reales. Tal y como nos dice el narrador en una frase devastadora, «como no puede nunca llenar este vacío», el vacío entre significante y significante, «un perpetuo malestar será siempre el castigo del placer prohibido». Esto no significa, sin embargo, el fracaso constante de la escritura de Reiser. En otras ocasiones, compone odas universalistas y oceánicas cuya banalidad socava irónicamente el objeto poético de su imitación, y sus diarios y cartas están llenos de descripciones increíblemente detalladas, simultáneamente fluidas y fragmentarias, de la «realidad» (podríamos recordar aquí los orígenes alemanes del realismo, y su culminación francesa, en la obra de los esquizofrénicos Büchner y Maupassant).²⁵ En estas dos formas de escritura, lo simbólico está completamente desconectado de lo real, y lo imaginario —como la consistencia del cuerpo de Reiser, un cuerpo que permanentemente iguala a la destitución absoluta de su apariencia personal— no llega nunca a entrar en juego.

En quinto lugar, y aquí de nuevo en relación con la posición irónica de Reiser fuera de los semblantes de lo social, una de las cosas llamativas de la novela es la forma en que,

sabiéndolo o no, redobla esta ironía, primero, haciendo que la trayectoria de Reiser sea contada por un narrador con muchas ganas de extraer de ella un sentido práctico pedagógico y, segundo, haciendo que la inusual amistad de Reiser con su tocayo Philipp Reiser sea contada por este narrador. El narrador es un claro discípulo de los principios educativos de Rousseau, y no hace falta decir mucho más sobre la ironía que supone aplicar estos principios, ellos mismos formulados bajo los auspicios de la paranoia, al «caso» de Reiser. (Aquí también podría surgir la acuciante cuestión sobre la relación entre la historia de la vida de Reiser y la del propio Moritz, pero esto excede los límites de esta breve contribución.) La amistad de Reiser con Philipp Reiser es la fuente principal de lo que el libro tiene que decirnos sobre la no elección de sexo del esquizofrénico. Llegado el momento en que Anton conoce a Philipp ya está claro lo que no está en juego para él, puesto que cuando le advierte una de sus muchas caseras, al inicio de la pubertad, sobre los riesgos de ciertos deseos y lujurias, «por suerte, Reiser no comprendió lo que ella quería decir». El segundo Reiser le cuenta al primero sus encuentros convencionales con el sexo opuesto y se da de bruces —en un pasaje que merece la pena citar completamente— con una incompreensión equivalente:

Reiser no sentía el menor interés por todo aquello, pues nunca se había propuesto conquistar el amor de una muchacha, ya que le parecía completamente imposible que, dado su mal atuendo y el desprecio que todos sentían por él, tuviera éxito en una empresa de ese género. Pues así como pensaba que el desprecio de que era objeto su espíritu era en cierto modo una parte integrante de sí mismo, así también pensaba que su pobre vestimenta era parte integrante de su cuerpo, el cual le resultaba tan poco amable como poco estimable le parecía su espíritu. En resumen, que una mujer llegara a sentir amor por él le parecía la idea más disparatada del mundo. Pues los héroes que las mujeres amaban en las novelas y obras de teatro que leía, él los había idealizado hasta tal punto que, en su opinión, jamás podría competir con ellos. Por eso, las historias de amor propiamente dichas le parecían aburridísimas, y lo más aburrido de todo eran las aventuras amorosas que le contaba su amigo Philipp Reiser y que él escuchaba muchas veces solo por complacerle. Hay que decir que los relatos de su amigo tendían siempre a lo novelesco. Todo el proceso, desde el primer amistoso apretón de manos hasta la mutua declaración de amor, con todas las incertidumbres, angustias y lentos progresos que mediaban entre ambos actos, seguía el curso prescrito en las novelas, y lo que Anton había pasado totalmente por alto en las novelas o solo había leído por encima, ahora tenía que oírsele contar prolijamente a su amigo. Por eso, la idea de que él no sufría por un amor sin esperanza sino por cosas muy distintas, era el comienzo más natural en una poesía dirigida a Philipp Reiser. Lo que le agobiaba eran sus incertidumbres y temores relativos a su angustiada e inútil existencia.

La ironía esquizofrénica despliega aquí su naturaleza verdaderamente «infernab» dentro del campo sexual. Desde la perspectiva de un agujero de la no existencia de la relación

sexual que de ninguna manera puede ser negociado, cualquier intento de tal negociación aparece, simplemente, como una broma estéril.

En sexto y último lugar, Anton Reiser acaba, en un *après-coup* extraordinario, con la culminación de esta ironía. Justo cuando piensa Reiser que sus sueños del teatro podrían por fin realizarse, descubre, para su desesperación, que está perdiendo el pelo. Cuando se pone una peluca, cuando peina su pelo hacia atrás por encima de ella y cuando empolva abundantemente ambos, pelo y peluca, puede hacer una especie de retorno a la sociedad humana. Pero el texto de la novela (y podríamos preguntar ¿quién está aquí hablando, Reiser, el narrador o Moritz?) implícitamente iguala esta sociedad con una peluca mal hecha. Un conocido de Reiser confirma esta sospecha cuando, delante de él, «y no sin razón añadiendo una pequeña ironía», le dice a su hijita que en el futuro oírán resonar por toda Alemania el nombre del famoso actor Reiser. «Tampoco esa ironía, dicha sin mala intención, surtió efecto alguno en Reiser», se nos dice. Otro tipo de ironía, sin embargo, se le abre. Cuando llega a Leipzig para conocer a sus futuros colegas, los miembros de una compañía de teatro, averigua que su «digno director» —¡otro padre!— ha vendido todas las propiedades y se ha dado a la fuga con el dinero. La compañía está «deprimida», pero Reiser encuentra esta noticia «consoladora», puesto que ahora pertenece, o no pertenece, a «un rebaño disperso». Antes en la novela se nos informa de que Reiser —como Joyce según Lacan—²⁶ consiguió, deviniendo viajero (*Reiser* en alemán), convertir su nombre propio en un nombre común. Un viajero, o viajeros, entre un rebaño disperso; ¿acaso no hay mejor designación para una «clínica universal del delirio»?

YO NO SOY HOMOSEXUAL, ¡SOY UNA NIÑA!

por

LEONORA TROIANOVSKI

LAS COSAS NO SON COMO SON

Guillaume y los chicos, ¡a la mesa! Escrita, dirigida e interpretada por Guillaume Gallienne, fue estrenada en 2013 en Francia y recientemente en nuestro país.²⁷ Se trata de una película autobiográfica: «El primer recuerdo que tengo de mi madre es de cuando tenía cuatro o cinco años: nos llamaba a mis dos hermanos y a mí a la mesa diciendo: “Niños, Guillaume, ¡a cenar!”», y la última vez que hablé con ella por teléfono, colgó diciendo: “Cuídate, mi niña grande”, Y, bueno, entre estos dos momentos hubo un buen número de malentendidos», reflexiona Gallienne.

En su debut como cineasta, el autor *dice* sirviéndose de elementos y registros diversos: además del guion, la puesta en escena, etc., encontramos otros elementos con los que se sirve de modo sumamente singular para transmitir, como el hecho de que el protagonista, un adolescente, es representado por un hombre más bien mayor; la madre —personaje central— está representada por un hombre —el mismo actor que hace el papel de Guillaume...—, es decir, que desde el primer minuto rompe con cualquier posibilidad de sostener la ilusión de que las cosas «son como son», que la naturaleza nos da la pauta.

Edad, sexo, género... la frase misma del título mostrará finalmente la eficacia del equívoco «Guillaume —y los chicos...—», entonces, ¿qué es Guillaume?

GUILLAUME Y LOS CHICOS...

Sin pretensiones de caso clínico esta película nos ofrece algunos elementos para pensar lo que Lacan afirma cuando dice que «no hay relación sexual [es decir] que el sexo no define ninguna relación en el ser hablante».²⁸

Siguiendo el título, que pareciera ser lacaniano, encontramos que esa relación se lee en los dichos del Otro.

En el *Seminario 19*, Lacan nos pone directamente en relación con el texto, es decir, nos empuja más allá del sentido, que define como opacidad. Dirá que es la referencia a lo textual la que permite salir del sentido y orientarse con el vacío, «único modo de decir con ayuda del lenguaje».

Guillaume y los chicos... se apoya en el texto, en los dichos del Otro para indicar que en el lugar del vacío, el sujeto hizo su interpretación: «soy una niña».

La película borda con fineza las determinaciones que el deseo destila en la lengua, cuestión esta tratada a partir de las ensoñaciones: ser Sissí, los dobles por el que el actor representa el papel de su madre, siendo dos hombres haciendo de mujer: ¡un hombre que hace de mujer, un hombre que hace de hombre que hace de mujer!

Pero como indica Lacan, el lenguaje está lejos de poder ser tomado como una máquina, reducido a su lógica formal en tanto está embargado por «lo real que por él pasa».²⁹ La orientación del psicoanálisis es más bien «ir al agujero del sistema, el lugar donde lo real pasa por ustedes...».

Lacan opone lo que parecería responder a una diferencia notable de entrada entre el niño y la niña —por la que los sexos se repartirían—, a lo que en el *parlêtre* se ordena a partir de una lógica que no es de la naturaleza: «Ellos no se reconocen como seres más que al rechazar esa distinción por medio de toda clase de identificaciones [...] Se los distingue, no son ellos quienes se distinguen». Y más tarde dice: «Huelga agregar que la pequeña diferencia —hurra— ya estaba allí para los padres desde mucho antes, y que pudo ya tener efectos sobre la manera en que fueron tratados como hombrecito y mujercita».³⁰ Es decir que ese reconocimiento pasa por criterios formados bajo la dependencia del lenguaje.

¡YO NO SOY HOMOSEXUAL!

Siguiendo las elaboraciones de Lacan en el *Seminario 5*, Guillaume parece responder bien al tipo homosexual: aquel en el que el padre, en el momento decisivo del Edipo, no interviene suficientemente para separar al hijo de su identificación con el falo: *Je suis une fille!* Pero, curiosamente en la película es la nominación como «homosexual», cierto empuje a identificarse allí, lo que produce la separación, abriendo una brecha entre el «ser homosexual» y el «ser una hija/ ser una niña».

En este punto encontraríamos algún indicio de ese *real que embarga* al lenguaje y que indica algo más de la relación del sujeto con su propio cuerpo, más allá de la imagen... hipótesis que retomaremos al final.

Después de una decepción amorosa su madre lo empuja a la normalización: «No pasa nada, muchos terminan siendo felices...». «¿Muchos qué?», pregunta Guillaume. «Homosexuales», dice su madre. Esta secuencia hace estallar la supuesta correspondencia entre identificación sexual y elección de objeto: *Pero ¿qué dice? ¡Si yo soy una niña!* Momento de desconcierto total.

Su respuesta denota que algo se ha descolocado, la imagen del espejo estalla, se desintegra, cae la identificación. La peculiaridad en interpretar personajes femeninos no parece remitir al enigma que conlleva la mujer sino más bien a la cuestión de la *«fille»* como interpretación del deseo materno, ser la *fille*/hija-niña que desearía la madre.

El equívoco nos indica, por la vía de la letra, dónde la identificación hace carne: «Soy una *hija*»/«soy una *niña*», como índice del deseo de la madre que había orientando al hijo a una identificación como *niña*.

EL EMBRAGUE DE LO REAL

Lacan en el *Seminario 19* se refiere a la sexuación como la manera por la que el *parlêtre* accede a una posición sexuada, es decir, esta no es «natural». Establece tres tiempos en este pasaje y ubica el tercero como aquel que alude a la elección del sujeto, que debe decidir si acepta o no la manera en que la pequeña diferencia fue nombrada por el Otro: «un niño» o «una niña».

Propongo que es en este punto donde podemos ubicar la elección —forzada— por la que «solo será verdad si experimenta el goce correspondiente, un goce todo fálico, es decir, de órgano, o un goce no todo fálico (gocé fálico y no fálico), y acepta inscribirse él mismo en la función fálica».³¹

Así, la identificación que se anudaba al *fille* como hija-niña, interpretándose niña en el deseo de su madre, se suelta definitivamente ante el significante «homosexual»: allí la elección del sujeto dice *no*, revelando que no se trata de eso. Es decir que la elección se jugaría en el punto en el que el significante encuentra eco en una determinada modalidad de goce.

La última enseñanza de Lacan nos enseña a considerar el significante no tanto a partir de sus efectos sobre el significado, o por sus efectos de verdad, sino a partir del efecto de goce en el cuerpo.

Esta película nos invita a pensar que no hay saber relativo al sexo sino en la medida en que cada uno produce un síntoma como respuesta, al mismo tiempo que, más allá de la tendencia contemporánea a la comunitarización del síntoma por la vía de la identificación con la práctica de goce —en este caso bajo el «reconocerse como homosexual»—, lo que está en juego es la contingencia del acontecimiento del cuerpo, el modo de goce que en cada uno escribe su singularidad.

LA ELECCIÓN SEXUAL EN LA INFANCIA

por

GABRIELA MEDIN

«Le gustan los juguetes de niña, le gustan las princesas, ¿qué debo hacer? ¿Se los compro? ¿Esto quiere decir que es gay?. Estas son las preguntas que me dirige la madre de Pedro, de cuatro años, quien padece una enfermedad crónica y al que veo en consulta a causa de dificultades en el aprendizaje y en la relación con otros niños. La pregunta de la madre de Pedro me interroga acerca del tema de la sexuación en la infancia.

Esta misma cuestión, la de los tiempos de la elección de sexo, ha aparecido últimamente en los medios a través de distintas notas sobre los niños llamados transexuales. Una de las notas se refería a un campamento llamado «Tú eres tú». Este campamento se proponía como un lugar donde cada niño podía vestirse de acuerdo a cómo se sentía, vestirse de chica o de chico, independientemente de su cuerpo biológico. En la foto que acompañaba la nota, se veían niños «adornados» con collares y accesorios femeninos. Si hubiera mirado la foto sin leer el artículo podría haber pensado que eran niños jugando a disfrazarse de mayores.

Sabemos que el disfraz tiene una función de cubrir, de velar. En la infancia, el jugar a disfrazarse permite a un niño construir personajes, identificaciones, pero también, en ocasiones, hacerse un cuerpo.

Entonces, ¿es lo mismo un niño que usa vestimentas femeninas que un adulto que se viste de mujer? ¿Cuáles son los tiempos lógicos? ¿Se articulan de alguna forma con los cronológicos? ¿De qué manera podemos pensar la sexuación en la infancia en los registros imaginario, simbólico y real?

A partir de los desarrollos de Lacan, podemos afirmar que tener un cuerpo no es un hecho biológico, sino la consecuencia de que estamos habitados por el lenguaje. De ahí, el cuerpo será identificado como siendo propio y como siendo sexuado. En ciertos fenómenos clínicos de la infancia podemos ver distintas manifestaciones en las que se plantea una dificultad para tener un cuerpo. A veces, cuando hay situaciones que convocan muy tempranamente la posibilidad de muerte, cuando hay un cuerpo enfermo,

hospitalizaciones en los primeros años de vida, la dificultad está en tener un cuerpo para vivir. Y esta dificultad puede manifestarse como no estar a gusto con su cuerpo, no sentir que ese cuerpo le pertenece. Según esto sea escuchado y leído por los adultos, por los Otros significativos puede tener distintos destinos.

Hay una relación particular con el Otro en la infancia, esta relación está determinada por ese momento estructural en que «el sujeto está preso entre el juego de dos líneas, entre enunciado y enunciación. En el niño hay algo que no está aún definido en la estructura».³² La palabra del Otro tiene fuerza de marca y el exceso en la relación con el Otro, consecuencias.

De forma tal que «no es posible un trabajo analítico con el niño sin preguntarse para cada niño el estado de efectuación de la estructura que él presenta».³³ El niño depende del Otro para constituirse como sujeto. Es a través del Otro que se accede al lenguaje. Es el discurso del Otro el que lo instituye y también el que lo traumatiza. *Troumatisme* que toca el cuerpo.

Un cuerpo separado del goce de lo vivo, o sea, mortificado por lo simbólico, deviene el lugar de inscripción del rasgo identificadorio con relación al cual se porta un nombre y un sexo. Es decir, que la identidad sexual del cuerpo viene dada por el registro simbólico.

Ante el agujero de la no relación sexual, hay la respuesta del sujeto. Respuesta que se construye con relación al Otro, al lenguaje y al goce del Otro. Del lado del sujeto, hay una elección tanto respecto de inscribirse en la lógica fálica como de situarse del lado hombre o del lado mujer con relación al goce.

¿Qué implicaciones tiene, entonces, que la madre se pregunte si es gay? ¿Qué implicaciones tendría que la analista respondiera afirmativamente a la pregunta de la madre? La elección está condicionada por el contexto y por la contingencia, nombrar gay tempranamente tiene consecuencias.

No se trata de precisar en qué momento se realiza la elección de sexo. Sin embargo, Freud planteaba la sexualidad humana en dos tiempos.³⁴

La marca del lenguaje en el cuerpo, los recorridos pulsionales, la fijación de ciertas modalidades de goce, las identificaciones son operaciones que acontecen durante la infancia. J.-A. Miller plantea que con los niños uno interviene más cerca de cuando la lengua golpea al cuerpo, momento en que los circuitos de goce aún no están muy fijados.³⁵ Luego, la adolescencia plantea una nueva vuelta de cara a asumir el encuentro con la sexualidad adulta, con lo real del sexo y con la alteridad de un *partenaire*.

Las fórmulas de la sexuación nos orientan, pero la elección requiere un tiempo de despliegue. ¿Cómo no caer en la lógica de la biología pero atender a una diacronía necesaria? Se requieren ciertos tiempos lógicos para concluir en una posición sexuada. Este camino que Freud llamaba complejo de Edipo supone un recorrido en el que el sujeto se posiciona con relación a la castración y con relación al deseo de la madre. Al final de este recorrido el niño hará una elección respecto de su sexuación. Para Lacan, esa elección comporta una toma de posición, hombre o mujer, y por tanto una relación a la falta así como una elección de goce. Pedro aún está en el trabajo de ubicarse. «Es pronto para decir eso. Hay que dar un tiempo», le respondí a la madre.

En la infancia hay «desajustes», el niño no responde ajustándose a una norma, muchas veces las cosas «no encajan». No olvidemos que los desajustes propios de la infancia son también una expresión del «no hay relación sexual», las cosas no «encajan» completamente, sin resto. La relación con el Otro está marcada por el desajuste, desajuste estructural que se expresa en la conducta y el cuerpo del niño. Es un desajuste valioso porque permitirá el advenimiento del sujeto. Cuando la infancia no es desajustada hay algo que no se produce en términos de sujeto y de separación.

En este sentido, definir tempranamente a un niño como gay o como transexual puede suponer un forzamiento y precipitar de forma anticipada una elección.

En la sociedad contemporánea se verifica cierto empuje a convertir a los niños en pequeños adultos. Este empuje lo observamos en las múltiples actividades extraescolares, en la falta de tiempo de juego libre, en la presión hacia el consumo infantil, en las publicidades y productos audiovisuales que adelantan ciertas vivencias propias de la adolescencia a la infancia, en la ansiedad de los padres respecto del rendimiento y éxito futuro. Pero más allá de las consideraciones sociales, hay cuestiones propias de nuestra práctica clínica que nos llevan a interrogarnos acerca de los efectos de este movimiento apresurado. La latencia ha ido desdibujándose en los niños que recibimos hoy. ¿Podemos mantener aún la posición de que hay cierto tiempo de espera en la infancia? ¿Afirmamos que existe un fuera de juego del campo de los adultos que es propicio mantener para no enfrentar al sujeto a la exigencia de dar una respuesta cuando aún no la tiene? Si es así, debemos sostener el trabajo del sujeto, sostener la posibilidad de construcción del niño y evitar un etiquetamiento temprano en cuanto a su elección de sexo.

ASUMIR EL SEXO E IDENTIDAD DE GÉNERO

por

EUGENIA INSUA

1. LA DIFERENCIA SEXUAL

El psicoanálisis indaga sobre las consecuencias de la diferencia sexual, porque está en el corazón de la subjetividad humana. Freud por el camino del síntoma se topa con el campo de lo sexual, planteando que sea cual sea el sexo biológico, es necesaria una implicación subjetiva, que Lacan llamará «asunción».

Hay una distancia entre el sexo biológico y el consentimiento que el sujeto tendría que dar a esta sexualidad biológicamente asegurada. Para el psicoanálisis, hay una elección inconsciente. Al decir que la elección del sexo es inconsciente y como tal particular, nos separamos de la llamada perspectiva de género, feminismo clásico, que surge en los años setenta y separa la biología de las construcciones sociales; son teorías que surgen como un gran relato de la desigualdad. Donde sexo es lo natural y género lo adquirido socialmente, destacando el carácter social del concepto de género.

Este enfoque simplifica la relación de lo social con lo psíquico, y hace pensar que son los factores sociales y no la subjetividad. Viéndose esta diferencia como una de tantas diferencias sociales, reivindicando por eso la igualdad, como si el principio de igualdad fuera a modificar el estatuto de lo psíquico.

2. ESTUDIOS DE GÉNERO

A partir de los años ochenta y noventa aparecen los llamados estudios de género que cuestionan el supuesto de que existen dos géneros. Ya no es el carácter social del concepto de género, sino que se pone el punto de mira en la polaridad sexual: h-m, precisamente para subvertirla.

El libro de Judith Butler, *El género en disputa*³⁶ sienta las bases de las llamadas teorías *queer*. En él, aparecen puntos en común con el psicoanálisis, pero de los que se extraen

consecuencias muy distintas. Es interesante tomarlo como un diálogo productivo, aunque se trata de lugares de enunciación distintos. Sus preguntas son afines a las nuestras, cómo el lenguaje instituye un cuerpo, hablando de lenguaje hegemónico que construye identidad.

Leen en Lacan la heterosexualidad como normativa, proponen géneros múltiples basados en comunidades de goce y se nominan en función de prácticas sexuales, insignias que nombran. Hacen una crítica radical de las categorías de identidad, proponiendo, por otro lado, un proceso de identificación a esas insignias.

Dice Lacan: «El hombre y la mujer, no sabemos lo que son»³⁷ como exponen también las teorías *queer*.

Lo insalvable del psicoanálisis con las teorías *queer* es el lugar que se concede a la diferencia sexual; las teorías *queer* aunque militantes de la diferencia la toman como diferencia simbólica, discursiva y consciente, no contemplan la elección inconsciente de goce, que fuerza a posicionarse.

3. LA SEXUALIDAD EN FREUD

En los *Tres ensayos para una teoría sexual*³⁸ Freud dice que «femenino» y «masculino» son conceptos extraordinariamente complejos. Haciendo un recorrido por las primeras elaboraciones de Freud nos encontramos con que la sexualidad ejerce su actividad por intermedio de las pulsiones parciales. La libido sexual es, de partida, indiferenciada, la misma para los dos sexos. Habla de disposición bisexual y dentro de ella de la diversidad de disposiciones, alejándose de todo concepto unitario en cuanto a la elección del objeto de satisfacción. «La conducta sexual definitiva se decide solo tras la pubertad».³⁹

Jessica Benjamin, autora *queer*, propone acentuar la multiplicidad de identificaciones en el niño y la particular importancia de lo pre-edípico, proponiendo deconstruir las identidades. Si es lo edípico lo que asigna la identidad sexual, hay que retornar entonces a la «perversión polimorfa».⁴⁰

Para Freud, el camino de asumir el sexo le llega al niño mediante preguntas sobre sus propias sensaciones; el origen de la vida, la diferencia de los sexos, las respuestas del

adulto son insuficientes. Sus preguntas tendrán que encontrar una particular respuesta y cada uno elaborará su propia teoría.

En psicoanálisis no hay una teoría de la sexualidad, excepto las teorías sexuales infantiles. Si el adulto balbucea es porque no hay un saber unido al sexo, sino que ese agujero en lo simbólico se rellena con las teorías que cada uno construye. En las teorías que cada niño construye, teorizado como el Edipo, el niño situará el goce de las pulsiones parciales, que conoce, en relación con la diferencia de los sexos. Esto tiene el estatuto de trama.

Lejos de lo que a veces se ha transmitido, Freud no une irremediamente la castración a la mujer, sino que hace de la castración un proceso que es condición de la subjetividad, una deducción ante la cual el sujeto se posiciona, de manera que la diferencia sexual no puede ser negada. De ahí parte la disputa con el feminismo de su época, pues ha sido identificada, la castración, con la diferencia anatómica. Lo que se juega es la relación del sujeto a la castración, que puede ser velada o denegada a través del fetichismo, tanto para heteros como para homos, que el fetiche sea el pene, será un destino particular.

Freud en sus últimos textos se muestra insatisfecho acerca de situar la diferencia sexual en su binomio falo-castración, lo llamó la roca de la castración e impulsó un debate. Analistas posfreudianas lo elaboran dando lugar a lo que se conoce como la querella del falo. La dialéctica tener/no tener resultaba un obstáculo, ya que se desliza un sentido de minusvalía para la mujer. Las primeras teorías de género se enlazarían con este *impasse*.

4. LACAN: PRIMERAS ELABORACIONES Y VIRAJE

En sus primeras elaboraciones sigue a Freud, aunque proponiendo la lógica de tener/ser el falo, para captar la disimetría de los sexos; pero en la misma época de la referencia citada, «El hombre y la mujer no sabemos lo que son», da un giro que abre su última enseñanza: entrevió el goce femenino, dejando atrás la lógica del tener-ser, como captura de la diferencia, desarrollando la disimetría de los goces, ya que, por el lenguaje, es imposible hacer la diferencia.

Que las palabras no logren decir la diferencia es posiblemente una de las causas de ese

intento de inscribir, a partir de los noventa, los grupos identitarios, como un modo de inscribir «lo que no cesa de no inscribirse».

Lacan lo pone a trabajar la dificultad del no saber acerca de las posiciones sexuadas. Femenino y masculino serán respuestas, invenciones singulares ante la imposibilidad de lo enigmático de la sexualidad. Plantea la sexuación a partir de dos lógicas, la del todo fálico para hombres y la del no todo para mujeres. Con dos modos de goce: fálico común para ambos y otro goce más cercano a la posición femenina. Todavía, si se quiere, podría leerse cierto binarismo, pero en su muy última enseñanza, al explorar el más allá del Edipo, no reserva solo ese más allá a la mujer.

5. ASUMIR EL SEXO, ÚLTIMA ENSEÑANZA DE LACAN

De la roca de la castración, Lacan había avanzado hasta establecer la castración generalizada en forma de función fálica, esto es, transformando, reescribiendo la metáfora patera, el Edipo, hasta esa función que viene a inscribir la falta de semántica de la relación sexual, que llama función fálica. Función fálica como escritura: castración por medio de la palabra. Todo sujeto ha de inscribirse en esta función, pero no todo el goce obedece a esa lógica.

Este es el avance que Lacan generaliza para todos; lo que entrevió del goce femenino⁴¹ lo generaliza hasta hacer de él el régimen del goce como tal, un goce por fuera de la función castración, sustraído. Un goce producto de las marcas que la palabra tiene sobre el cuerpo, opaco que no se puede significantizar nombrándolo: *corporización*,⁴² acontecimientos discursivos que marcan, es allí donde se localiza la sustancia gozante. Un «Uno» que parasita, contingente y fuerza para posicionarse.

Hay una operación real del significante, que inscribe una marca de goce en el cuerpo. Un goce mas allá de lo fálico, opaco en cada ser hablante hombre o mujer, singular, acontecimiento de cuerpo. Sexuación, por tanto, como operación real, dando lugar a una elección forzada con relación al falo, una asunción y un consentimiento a la posición sexual.

Asunción sexual, entonces, como elección más allá de las elecciones imaginarias y simbólicas. Sexuación como operación real, que limitará la extraordinaria libertad, ambigüedad y deconstrucción sin fin que los discursos *queer* proponen.⁴³

ENCUENTROS CON LO REAL
DE LA SEXUALIDAD

LA A-NORMALIDAD DEL SEXO

por

JOAQUÍN CARETTI RÍOS

La foto de una bella planta carnívora acompaña al anuncio sobre la presentación de las 13ª Jornadas de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. Sin duda, es una idea que apunta a lo que está en juego de verdad en lo sexual: la carne. Lo que devora a la carne o lo que devora carne. La carne que es un más acá del cuerpo.

A su vez, esta planta me hace pensar en el horror que provoca la visión de algo que escapa a lo habitual de su reino, de su especie. Lo habitual, lo normal: que un animal coma a un vegetal. Lo inhabitual, lo anormal: que un vegetal se coma a un animal. Se sale de la norma de las plantas convirtiéndose en una planta rara tal como lo hace la sexualidad que por más que se la pretenda enmarcar dentro del reino de lo simbólico escapa permanentemente a cualquier proyecto normativizante ya que pertenece a otro reino. Feliz idea entonces la de unir la sexualidad con la imagen de una planta carnívora con forma de tubo de la familia de las sarracenas.

El título «Elecciones del sexo. De la norma a la invención» es ya toda una declaración de intenciones. Implica que con relación a la sexualidad, al sexo, se produce una elección por parte del *parlêtre* y que esta es del orden de una invención. Es, en principio, una elección que estará en relación con su identidad sexual y, más profundamente, articulada a su modalidad de goce. Es una elección inconsciente que tiene una faz decible cuando se refiere a la identidad, es decir, que el sujeto se puede nombrar, según uno de los dos sexos, como hombre o como mujer. Esto siempre ha tenido la contrapartida de aquellos sujetos que se sienten de los dos sexos, o que se experimentan encerrados en un cuerpo que contradice su sexo o que no se sienten de ningún sexo, los de sexo neutro. Esto es lo que sucede hoy en Australia donde un ciudadano llamado Norrie, que nació siendo hombre pero que en 1989 se sometió a una operación de cambio de sexo que no resolvió su ambigüedad sobre su identidad sexual, entabló una batalla judicial, que ha ganado, para poder inscribirse como sexo «sin especificar». O como en el caso de hace dos años donde una pareja de Toronto salió en los medios cuando el *Toronto Star* develó sus

planes para cambiar a género neutro el sexo de su hijo de meses. Los padres querían que el hijo creciera en libertad y que eligiese por sí mismo su sexualidad en la adultez.

Actualmente en el movimiento *queer* hay una lucha por la desaparición de los sexos para pasar a un mundo sin diferencias binarias. Así lo afirma Beatriz Preciado: «Se trata de resistirse a la normalización de la masculinidad y la feminidad en nuestros cuerpos, y de inventar otras formas de placer y de convivencia».¹ De aquí el plural del título que apunta no solo a las identidades múltiples, sino a la cuestión del goce singular: el goce del *sinthome* que no se inscribe en ninguna diferencia sexual sino que es la diferencia en sí misma, la diferencia del Uno.

Vivimos en el siglo XXI en una cultura que acepta y promueve la pluralidad sexual hasta límites desconocidos para el hombre del siglo XX que provenía de una cultura normativa. Como ejemplo de este auge, aparte de los ya mencionados, tenemos uno de los últimos festivales de Eurovisión donde ganó una cantante con barba, que es un homosexual que se traveste, llamada Conchita Wurst, nombre que en su seno aloja las dos caras de la diferencia sexual. Esta declaró al ganar el premio lo siguiente: «Mi triunfo lo dedico a quienes creen en un futuro de paz, tolerancia y libertad. Somos una unidad —en referencia a la comunidad LGBT— y ya nadie puede detenernos». Reparemos en cómo la identidad sexual se convierte en un universal bajo el cual identificarse.

No hace mucho emergió como icono de la moda un joven de apariencia andrógina, Andrej Pejic, que declaraba: «Me siento las dos cosas, hombre y mujer, tengo ambas partes y trato de explotar las dos según el estilo que me pida el diseñador en cuestión. Mi nombre es masculino pero mi mente responde a una dualidad». Hoy ha realizado una operación de cambio de sexo feminizando su nombre a Andreja Pejic.

Esto no es nuevo. En la India, por ejemplo, hay un grupo de hombres trans-género de los cuales algunos son eunucos llamados *hijras* que pertenecen a una comunidad religiosa. Vienen de una leyenda de hace 20.000 años, en la que el dios Krishna se transformó en mujer para satisfacer a un soldado soltero que iba a morir en la guerra y quería desposarse previamente. La comunidad *hijra* tuvo momentos de gran poder en la sociedad. Sus miembros van vestidos de mujer y reivindican un tercer sexo intermedio entre masculino y femenino.²

Esta complejidad en las identidades sexuales la conocen los analistas por lo que escuchan en sus analizantes donde la pregunta acerca de qué es una mujer o sobre la hetero/homosexualidad es una constante. Es lo que señala Lacan en ...*O peor* cuando

dice: «No sabemos qué son el hombre y la mujer»³. O con anterioridad en el *Seminario 9. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, cuando dice que «en el psiquismo no hay nada que permita al sujeto situarse como ser macho o ser hembra».⁴ Ser hombre o mujer, el ser humano debe aprenderlo siempre por entero del significante, son hechos de lenguaje, es decir, contruidos según los avatares de la época. La lengua lo impone al incluir en ella solo «él» o «ella» como modo de señalar la diferenciación entre el género masculino y el femenino produciendo un fenómeno de separación. Esto nos lleva a reflexionar sobre la teorización que tiene el psicoanálisis lacaniano acerca de cómo se elige el sexo y, a su vez, sobre la crítica que se le hace desde la conceptualización *queer* de su supuesta heteronormatividad.

Este es uno de los temas que me interesan: ¿es la teorización psicoanalítica no heteronormativa? Es decir, para el psicoanálisis, ¿no hay una norma sexual? O, en realidad, ¿hay una norma sexual hetero y un más allá de la norma? Para entrar en ello es preciso hacer un breve recorrido por la manera acerca de cómo entiende el psicoanálisis la elección del sexo y luego unas breves consideraciones sobre el Otro y el Uncuerpo.

La elección del sexo para el psicoanálisis es un hecho de lenguaje al que Lacan le dio el nombre de sexuación para separarlo del campo de las identificaciones. Me parece esclarecedor el análisis que hace Geneviève Morel⁵ en tres tiempos: el momento de la diferencia anatómica, el del discurso sexual y el de la sexuación propiamente dicha o elección del sexo, que es una elección inconsciente por el goce fálico o por el notodo fálico. Esta operación se juega alrededor del falo, de tenerlo o no tenerlo, de serlo o no serlo y depende de la asunción de este como el significante que ordena el deseo de la madre mediado por la operación paterna y, a su vez, también, de aceptarlo como el significante del goce. Podemos jugar con estos tres tiempos como los tres tiempos lógicos que describe Lacan: el instante de ver, el tiempo de comprender y el momento de concluir. Sabemos que se puede rechazar el falo y el discurso de la cultura que asigna un sexo según la anatomía, tal como sucede en los transexuales, que buscarán una manera para inscribir su diferencia.

Pero esta elección del sexo encierra, como señalamos, otra elección que es la de una modalidad de goce, masculino o fálico, femenino o notodo fálico. Este sería el momento de la sexuación. Las identificaciones que se darían como efecto de la diferencia anatómica y del discurso sexual de la cultura no terminan de agotar el hecho de la sexuación. Esta sexuación colocaría al sujeto más allá de su anatomía y de su identidad

sexual, de un lado u otro de lo que Lacan llamó las fórmulas de la sexuación. Los lados hombre y mujer orientados por su relación al goce fálico. Tenemos aquí el punto del que se sujetan las críticas del movimiento *queer* para señalar la supuesta heteronormatividad del psicoanálisis. Se sigue llamando y dividiendo la manera de gozar según sea masculina o femenina. La *norme-mâle* atada al falo sigue operando como un separador en un claro binarismo sexual donde se ubica lo normal. El psicoanálisis lacaniano nunca tuvo por objetivo la adaptación a la realidad, la normalización del sujeto, aunque Lacan tenía una idea de normativización articulada a la lógica edípica y al falo como camino para el advenimiento del deseo, tal como lo afirma en *Las formaciones del inconsciente*⁶ donde habla del devenir «más sencillo y normal del complejo de Edipo», señalado por Clotilde Leguil en su artículo «Anormalidad» del último *Scilicet*.⁷ Sin embargo, no podemos olvidar lo que posteriormente dice Lacan en «El atolondradicho» cuando afirma, con respecto a las dos grandes neurosis, que «si ha de tomarse en serio lo normal, nos dicen que es más bien norma mala (*norma male*)» Esta norma, que en realidad normativiza mal, se mueve en un mar de anomalías, tal como concluye Jacques-Alain Miller en *Piezas sueltas*⁸ cuando dice que no sabemos qué es lo normal, pues hace falta una ley de formación previa para que eso funcione con normalidad. Pues nada de eso: el caso normal es el desorden y lo que llamamos la normalidad es una pequeña zona comprimida en la cual «estamos apretados». La normalidad es un caso particular de la perversión, un pasaje de la perversión polimorfa freudiana a la perversión monomorfa, y la neurosis es una restricción de la elección de las capacidades multívocas de la especie humana. En su última conferencia en el congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis en París, Jacques-Alain Miller afirmó: «Uno se pregunta cómo alguien que fue analizado podría imaginarse todavía que es normal».⁹

Hoy en día esta anomalía generalizada busca normalizarse en la cultura por el derecho al goce que cada cual se arroga. Es la norma macho la que es desbordada por el goce, goce que Lacan situó más allá de cualquier ley. La anomalía aspira a convertirse en otra forma de la norma con su anhelo de hacer comunidades de goce e instalar una lógica del para todos, tal como lo vimos en las declaraciones de Conchita Wurst: «Somos una unidad». No podemos dejar de percibir los efectos de segregación que pueden provocarse, una vez más, al transformar una manera de gozar en una identidad que se colectiviza.

¿Cuál es la singularidad del planteamiento psicoanalítico? En su última enseñanza,

Lacan dio un paso en dirección a un más allá del Edipo y del Otro. Para entrar en el terreno de lo real no alcanza todo el andamiaje construido alrededor de lo simbólico ni la articulación entre lo imaginario y lo simbólico que situará como el terreno del semblante. Es el tiempo de descubrir que el sentido no alcanza para dar cuenta de la repetición y del síntoma, pues todo ello no hace más que alimentarlo. Es el tiempo de ir más allá del inconsciente hacia la posibilidad de un inconsciente que sea real, no trabajado aún por el lenguaje. Por ello, emergerá el Un-cuerpo como el lugar donde se hace presente un goce que no está articulado a la diferencia sexual, ya que es absolutamente singular, exclusivo de cada *parlêtre*. Se puede percibir que la separación entre masculino y femenino no alcanza para dar cuenta de lo que agita a ese cuerpo. Al mismo tiempo, y he aquí la diferencia del psicoanálisis con las teorías de género y *queer*, es un goce que no permite dotar al sujeto de ninguna identidad que pueda colectivizarse. Hombres, mujeres, homosexuales, transexuales, sin sexo..., sí pero en cada uno habita un goce que no queda subsumido por nombre alguno y con el cual tendrá que saber hacer más lejos de cualquier compañía.

HALLAZGOS Y HEREJÍAS DE LA SEXUALIDAD: VARIACIONES SOBRE EL OBJETO SEXUAL

por

FÉLIX RUEDA

1

Contrario a considerar el psicoanálisis como una cosmovisión, Freud descarta que sus *Tres ensayos* —una pluralidad— pudieran constituir «una teoría sexual». ¹⁰ Y subraya que estos eran tributarios de la praxis psicoanalítica que le llevó a redactarlos.

Es la praxis que inventa, la que le hace constatar, y así lo refleja en el primero de sus ensayos, *Die sexuellen Abirrungen* (es decir, las «aberraciones» o las «variaciones» sexuales), las variantes frente a la norma sexual.

Al realizar la división entre el objeto y la meta sexual ¹¹ de la pulsión, la experiencia recogida con los casos considerados anormales enseña a Freud que entre la pulsión sexual y el objeto sexual no hay sino una soldadura. Lo cual le hace concluir que concebía demasiado estrecho el enlace entre la pulsión y el objeto sexual. Estableciendo que «debemos aflojar, en nuestra concepción, los lazos entre pulsión y objeto». ¹²

Así la ausencia de simetría, de proporción, entre objeto y pulsión, que la concepción freudiana descubre, introduce, junto con la sexualidad infantil, una profunda subversión en la concepción de la sexualidad humana, al hacer de la variación la norma. Donde cualquier objeto es capaz de satisfacer la pulsión. Poniendo en evidencia que no hay una relación natural entre los sexos ni un saber hacer preestablecido sobre el sexo humano, nada que diga lo que es su posición como hombre y mujer. Encontrándose de inicio, en ese vacío, con la satisfacción de los orificios pulsionales.

Freud ratifica esta subversión, en este mismo ensayo, al negarse a hacer de los homosexuales una especie particular de seres humanos, y al afirmar que la homosexualidad no constituye una entidad clínica, ¹³ tan solo considera susceptible de análisis a aquellos que sientan su sexualidad como sintomática. ¹⁴ Es decir, de manera singular, la cuestión de la elección sexual, sea homo o hetero, responde entonces a la particularidad subjetiva, no estando llamado el psicoanálisis a resolver el problema de la

homosexualidad. Tema que Freud trata irónicamente al afirmar que «la empresa de mudar a un homosexual en heterosexual no es mucho más promisorio que la inversa».¹⁵ La homosexualidad no es, entonces, un concepto psicoanalítico, y Freud la va a definir estrictamente en términos de identificaciones y de elección de objeto.¹⁶

2

El «hallazgo de objeto» que se efectúa en la pubertad es una elección en dos tiempos,¹⁷ es un reencuentro¹⁸ con lo que resta de los primeros vínculos sexuales de la más tierna infancia, que Freud considera los más importantes.

Reencuentro con lo que resta del tiempo en el que la nutrición estaba conectada con la primerísima satisfacción sexual. Donde «la pulsión sexual tenía un objeto fuera del cuerpo propio: el pecho materno. Lo perdió solo más tarde, quizá justo en la época en que el niño pudo formarse la representación global de la persona a quien pertenecía el órgano que le dispensaba satisfacción».¹⁹ Este momento de la pérdida del objeto, del seno, que nunca se tuvo, se produce cuando se realiza la representación del Otro. Y se reencuentra durante el período de latencia.

El objeto elegido viene al lugar del objeto perdido. La fijación primera, real, va a ser la condición del objeto elegido en la pubertad. Objeto elegido que Freud situará de inicio «en la esfera de la representación [...] en el espacio de las fantasías».²⁰ Es por tanto un señuelo, un *ersatz*, que sustituirá, pero nunca será el original. Como plantea Miller, es la barrera del incesto freudiano la que aparece como un fondo de imposible, un no cesa de no escribirse, sobre la que se realiza la condición necesaria, sintomática, la que no cesa de escribirse.²¹

Años más adelante, ya en la segunda tópica, en la que el inconsciente se articula al ello, a la pulsión, en su Moisés, Freud realiza una analogía entre la aparición de la religión monoteísta y la formación de síntomas, también en dos tiempos, mediados por el fenómeno de la latencia. Apareciendo en el primer tiempo, en el lugar de la fijación a la pérdida del objeto que aparecía en los *Tres ensayos de teoría sexual*, el trauma. Trauma que define como vivencias en el cuerpo propio de percepciones sensoriales, de lo visto y de lo oído.²²

Estas marcas traumáticas en el cuerpo que dejan lo visto y lo oído son comparadas en *Construcciones en análisis* con las alucinaciones, salvando el hecho de que no se da la creencia en su actualidad. Tras la comunicación de la construcción, no es el contenido de la construcción lo que retorna, sino lo visto y lo oído, desplazado y desfigurado en los sueños, por las fuerzas contrarias a ese retorno.²³ Lo que en *Tres ensayos de teoría sexual* es la pulsión sin objeto, es en la segunda tópica la pulsión dotada de un cariz traumático que produce marcas en el cuerpo.

Este fenómeno primerísimo, de lo visto y lo oído con sus efectos traumatizantes sobre el cuerpo, nos evoca el *shock* pulsional del puro encuentro de la lengua y sus efectos de goce sobre el cuerpo. Y en el que la simbolización de dicho real, de este agujero, donde no hay saber sobre la relación de los sexos, es ya una construcción secundaria, en la que la lógica se introduce después con la elucubración del fantasma.²⁴

3

Esta elucubración secundaria incluye la «asunción» subjetiva del sexo, la «sexuación», que tiene dos vertientes: por un lado, la que respecta a la inscripción del goce en la función fálica, y por otro, al cuerpo.

La significantización da una posición inconsciente que permite la identificación con el tipo ideal de su sexo, si bien hay algo que la mediación fálica no drena, no alcanza, no sabe. A este agujero traumático, responde el síntoma que produce la sexuación.

Ya que, como plantea Miller, hombre y mujer son dos razas efecto de discurso, en lo que hace a la relación inconsciente con el goce. Lo cual no es un puro efecto de bla-bla-bla, sino la localización en el orden del goce del modo de uso de este. Lo cual es lo que marca las diferencias.

Es a este modo de uso de goce a lo que llamamos sexuación.²⁵ Y cuyas formas hoy en día están en un creciente desorden.

4

Para finalizar una nota sobre las «herejías de la sexualidad». La mención a las «herejías de la sexualidad» que propone este eje temático resuena a algo más que a las clásicas variantes frente a la norma sexual; en primer lugar, con la posición de varios pensadores del movimiento LGTB, que reivindican su posición sexual como una herejía frente a la ortodoxia. Si bien es una posición que fomenta el *lobby*. En segundo lugar, resuena con la afirmación de Lacan quien en su *Seminario El sinthome* dice ser hereje al igual que Joyce. Porque, como dice, el hereje se caracteriza precisamente por la *haeresis*, que en griego significa «el que elige», y que solo con el cristianismo tomó un carácter de posicionamiento prohibido frente al dogma.

Lacan propone que ser hereje de la buena manera es elegir el camino por el cual alcanzar la verdad, es decir, la que «habiendo reconocido la naturaleza del *sinthome*, no se priva de usarlo lógicamente, es decir, de usarlo hasta alcanzar su real, al cabo del cual él apaga su sed». ²⁶

Alcanzar el inconsciente real podría entonces calmar la sed de verdad que tiene el inconsciente transferencial. Herejía, cuya homofonía en francés es RSI, que apunta a este uso lógico del *sinthome* que anudaría los tres registros y permitiría ir más allá de una concepción religiosa del psicoanálisis fundamentado en el Nombre del Padre.

Podríamos decir que frente a la reivindicación de la posición sexual Lacan apunta a la radical asunción de la misma.

RESISTENCIAS Y VULNERABILIDADES EN LAS NORMAS
DE SEXO/GÉNERO/DESEO:
LOS LÍMITES DE LA INVENCION

por
DAUDER GARCÍA

1. DESDE DÓNDE

He decidido escribir este texto a modo de *flashes* como pre-textos para comenzar este encuentro y diálogo entre el *psicoanálisis lacaniano*, la *teoría queer* y la *heteronormatividad*. Las epistemologías feministas me han enseñado el valor político de comenzar situando desde donde hablo. Creo que es importante situarnos social, biográfica y corporalmente (y evitar la ilusión de objetividad del conocimiento desde ninguna parte), como ejercicio reflexivo sobre nuestras posiciones de poder y nuestras posiciones de vulnerabilidad. Provengo de la confluencia entre una formación académica en psicología social y en teoría feminista, un activismo desde los movimientos sociales (colectivos feministas y feministas lesbianos), una trayectoria de investigación y activismo frente a las regulaciones psicomédicas de los cuerpos sexuados y las violencias de los dualismos y, desde hace dos años, una experiencia subjetiva y corporal de transición de género. Soy una persona privilegiada por mi formación, por no tener conciencia de mi piel en mi cotidianeidad, por tener asegurada mi ciudadanía y por tener un empleo que me permite seguridad. Considero que un encuentro entre el psicoanálisis lacaniano y las teorías feministas *queer* se facilitaría desde los conocimientos situados y responsables (que diría Dona Haraway); y un buen punto de partida para ponerlos/nos en diálogo sería la reflexión (a modo de ejercicio práctico y a partir de situaciones que experimentamos) sobre las diferentes relaciones de poder que se ponen en juego desde la posiciones múltiples y complejas que habitamos.

Mi acercamiento en este encuentro es desde mi lenguaje y formación en políticas feministas y políticas de diversidad sexual en un sentido amplio (considero que «lo *queer* es feminista o no será», aunque no solo). Mis preguntas para el debate son de tipo político y parten de una visión muy particular de lo *queer*. Soy ajeno al psicoanálisis

lacaniano, más allá de pequeños acercamientos desde el feminismo o estudios sobre cine. Por ello, agradezco especialmente la invitación a este espacio porque para mí es una oportunidad para romper con la frustración (por incomprensión) y el extrañamiento que me provocan muchas lecturas lacanianas. Agradezco la oportunidad, pero también por ello dudo de si seré un buen interlocutor para estas jornadas. En todo caso, vaya por delante mi voluntad de encontrar puntos de encuentro y diálogo, pero también mi necesidad de traducciones y mi disculpa por posibles equívocos por desconocimiento.

2. LO «QUEER». APARICIÓN, REAPROPIACIÓN, IMPORTACIÓN Y USOS POLÍTICOS DE UN CONCEPTO

Lo *queer* apareció en el contexto estadounidense como un insulto. Un insulto que hería a personas y vidas que ocupaban lugares sociales considerados desde la norma como abyectos y raros. Lo potente de su uso político fue la reapropiación «*in your face*» como forma de adelantarse a la calumnia y la reutilización y resignificación del término cargado esta vez de fuerza y reivindicación política. El término no tenía una identificación de género clara y poseía el valor de incluir la amplia variedad de diversidades sexuales excluidas de los intentos de normalización de la comunidad gay institucionalizada. Venía a representar «los etcéteras» de los colectivos de gais, lesbianas, bisexuales y a los sujetos invisibilizados cuando se daba por hecho quién estaba detrás de esas etiquetas identitarias en términos de género, «raza», edad, clase social, diversidad corporal, etc.

En el contexto español, sus primeras importaciones traicionaron su potencia política para aludir a la diversidad, al traducirse como «marica», aunque poco a poco fue cobrando su significado de *torcidx* o *rarx*, y su crítica a los dualismos homo/hetero y a sus prácticas sexuales normativas. Con los años, y como muchos otros términos que terminan convirtiéndose en adjetivos que acompañan a la palabra *Teoría* con mayúsculas, ha perdido el peso de sus orígenes desde las calles, desde los cuerpos, desde la vulnerabilidad, desde la herida. Los riesgos de despolitización por éxito han obligado a tener que precisar que «No todos somos *queer*».

La memoria de lo *queer* como término nos invita a repensar sobre los usos políticos del lenguaje y sus efectos performativos. Nos invita a repensar sobre las palabras que hieren, sobre los significados en sus contextos y sobre las condiciones necesarias para

una resignificación, en este caso, con poder reivindicativo. Lo *queer* en ese sentido puede ser una invitación al psicoanálisis lacaniano a preguntarse por los usos y efectos de su lenguaje, de términos como «perversión», «fálico», «goce femenino» o, incluso, «elección», etc. No tanto de su significado dentro del psicoanálisis, sino de su capacidad para movilizar dicho significado en otros contextos con un uso político. En caso de que se usen los términos con diferentes significados a los otorgados por el «entendimiento común», la pregunta política es por las posibilidades y los contextos de resignificación cuando se utilizan y por sus posibles efectos en caso de que se manejen en dos niveles de comprensión o bajo dobles mensajes (en el plano lacaniano y en el plano del «entendimiento común»). La importancia de atender a los contextos semánticos de recepción y a los sedimentos de los usos de los términos nos obliga a atender, por ejemplo, a que la palabra «perversión» no tiene el mismo peso subjetivo cuando recae en vidas normativas que cuando recae en vidas bajo la sospecha de lo monstruoso y lo desviado. Aunque se emplee en ambos casos y sin intención de patologizar, sus efectos son diferentes.

3. ¿TEORÍA? DESDE DÓNDE SE GENERA CONOCIMIENTO

Para muchos activistas, «Teoría *queer*» es un oxímoron, o bien una traición a un término que surgió de la movilización política, de la rabia que provoca el insulto, de la exclusión de cuerpos y vidas con VIH, de deseos abyectos, de la calle. Los saberes y los conocimientos *queer* provenían de los cuerpos *rarxs*, de las experiencias colectivas de exclusión, violencia y resistencia, de la supervivencia en algunos casos. La *Teoría* congela los saberes colectivos y situados. Lo *queer*, tal como yo lo entiendo, genera conocimiento desde las experiencias encarnadas, desde los deseos, desde el quiebre y la incomodidad. Es una invitación a romper con el privilegio epistémico del lenguaje y del discurso de «sillón» sin incomodar cuerpos y deseos. En ese sentido, *queerizarse* sería un punto de partida privilegiado para generar conocimiento *queer* (de la misma forma que psicoanalizarse lo sería para analizar). Es más una pregunta que una afirmación.

Una de las principales críticas a la «Teoría *queer*» ha sido precisamente la violencia epistémica que ejerce cuando utiliza un lenguaje no accesible, cuando genera jerarquías de conocimiento, y uno de sus principales retos políticos es transmitir la complejidad

desde un lenguaje sencillo que no genere exclusiones. Cómo compatibilizar herramientas conceptuales que nos ayuden a politizar y problematizar y evitar lenguajes-candado que cierren caminos a posibles voces. Lo político de los saberes *queer* está en cuidar sus condiciones de producción, más que aspirar a una horizontalidad imposible, revisar y reconocer las relaciones de poder y atender a las posibles exclusiones en su generación. Tanto estos debates como el trabajo sobre los dualismos teoría/ práctica, activismo/academia, etc., pueden ser un punto de encuentro y diálogo entre la «Teoría *queer*» y el psicoanálisis lacaniano.

Por otro lado, cuando empaquetamos lo *queer* como «Teoría», lista para ser consumida, como mínimo requerimos (si asumimos que debe ser una teoría crítica) de una reflexión sobre cómo se construyen su genealogía y su historia: atender a las inercias hacia genealogías blancas y masculinas cuanto mayor legitimidad «académica» toma una teoría (que cada vez tiende más hacia la mayúscula). Reivindicar el legado de conocimientos y saberes colectivos desde los feminismos negros y lesbianos que complejizaron la articulación de opresiones más allá de la sexualidad, o de transexuales y travestis que problematizaron la normalización. Plantearnos la importación de la Teoría *queer* como producto occidental con efectos colonizadores cuando aterriza en otros contextos ajenos a su producción. De nuevo, las reflexiones sobre lo *queer* son una invitación a la reflexión sobre los legados históricos de las Teorías y quiénes son los sujetos de conocimiento que adquieren el estatus de merecedores de construir escuelas o ingresar con nombre propio en los archivos disciplinares. Y qué sujetos de forma sistemática quedan excluidos como sujetos con autoridad epistémica. ¿De qué contextos de producción provienen los saberes «expertos»?

4. FUGAS DE LO «QUEER»

Si tuviera que resumir las provocaciones *queer*, señalaría los siguientes puntos como pre-textos para el diálogo y la discusión:

- *Lo queer se plantea como una teoría radical de la sexualidad* (como señaló Gayle Rubin), más allá de la (hetero/homo)normatividad, que rompe con las clasificaciones de actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual que los divide según criterios de moralidad, norma médica o delito. Lo *queer* nos interroga sobre dónde está la línea divisoria de la aceptabilidad sexual. Los feminismos *queer* nos cuestionan sobre los

dilemas y conflictos políticos cuando intersectan sexualidades «sin barandillas» y desigualdades de género (por ejemplo, los debates en torno al trabajo sexual, el BDSM, el posporno, etc.).

- *Lo queer viene a problematizar el sujeto «homosexual» y los feminismos queer el sujeto «mujeres», pero, a su vez, plantea la exigencia de movilizar «el necesario error de la identidad».* Los feminismos lesbianos negros y chicanos (*bell hooks*, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Barbara Smith, Patricia Hill Collins, etc.) ya venían criticando un sujeto estable y universal «mujer/es». Cuando Teresa de Lauretis introduce la Teoría *queer* en la academia en su artículo de *Differences* de 1991, problematiza algunas construcciones discursivas y silencios contruidos en torno a los estudios de gais y lesbianas, que tomaban por defecto como sujeto incuestionado un sujeto varón y blanco, y al resto como variaciones. Lo *queer* viene a criticar el dualismo hetero/homo y su efecto normalizador al excluir cualquier forma de existencia que rete la lógica binaria en la que se basa. Los debates dentro de los feminismos *queer* nos invitan a reflexionar sobre las posibilidades o imposibilidades políticas de la deconstrucción de las identidades, las desidentificaciones y vaciamientos de identidades, o las estrategias paradójicas de simultaneizar la deconstrucción con políticas basadas en términos entrecomillados. Los baños públicos son probablemente uno de los mejores ejemplos para analizar cómo se regula el dualismo sexual y de género. Personalmente, me plantean una «elección» de género cada vez que tengo ganas de mear, elijo el género «mujeres», no porque me identifique con él (tampoco me identifico con el de varones), sino por mis sedimentos subjetivos de miedo a la violencia sexual, y porque huelen mejor. Cada vez que una mujer me interpela diciéndome «este baño es de mujeres» instándome a que salga, entiendo la amenaza que supone una presencia masculina en el baño de mujeres, es una frase que carga historia, pero, a la vez, es una frase que hiere y genera violencias frente a quien no encaja en el dualismo. Los baños representan la paradoja política de la necesidad del sujeto «mujeres», como un sujeto social con historia, y la necesidad de deconstruir los dualismos y sus violencias. Considero que es una paradoja a la que también se enfrenta el psicoanálisis lacaniano.
- *Los feminismos queer nos plantean el análisis articulado de diferentes opresiones.* Suponen un cuestionamiento a la homogeneización invisibilizadora del sujeto del feminismo o del sujeto de las políticas LGTB y nos invitan a analizar las «múltiples opresiones que intersectan». Según esta teoría, los ejes de «diferencia» y los modos de opresión que derivan de ellos no están alineados o son paralelos, sino que se sobreponen y entrecruzan unos con otros, se convierten en la condición o en el trasfondo no marcado para la acción del otro. Por ejemplo, los análisis del feminismo decolonial nos animan a reflexionar sobre cómo la idea de raza y diferencia sexual se produjo simultáneamente en el proceso de colonización: el sistema de sexo/género es un sistema moderno colonial de género (Lugones). El género fue una invención de un tipo de relación reservada al mundo humano (entre el varón blanco europeo poseedor de derechos y su compañera mujer que servía a los fines de su reproducción como especie), de la que quedaba exento el resto de gentes extraeuropeas bajo la categoría de lo no humano. Las políticas *queer* surgen de las encrucijadas de opresiones, en versión simultaneidad de opresiones (migraciones o diásporas *queer*) o «cruces perversos» (los «homonacionalismos» o las subjetividades neoliberales-*queer*). Por otro lado, lo *queer* evidencia la materialidad de lo «meramente cultural» (la sexualidad es un eje de redistribución, no solo de reconocimiento).

Esta complejidad nos plantea las posibilidades de movilización y articulación política a través de conexiones parciales que no renuncian a las diferencias anulándolas y disolviéndolas en supuestos ideales englobadores o vaciadores; pero tampoco se resguardan en la garantía de una determinada identidad estática y fija.

- Frente a la asimilación y normalización de las políticas LGTB institucionales, *lo queer pretende dislocar el orden vigente dualista y su normalidad corporal y de género.* Plantea rupturas, ambigüedades y transiciones

dentro de los dualismos de sexo/género/deseo y sus correspondientes alineaciones. A través de la proliferación de géneros y deseos incongruentes (el estallido hiperidentitario de osos, *butch*, *femme*, perras, transgénero, *drag king*...), a través de la parodia o de la mimesis excesiva, lo *queer* pretende romper los dualismos de género naturalizados (masculino/femenino), mostrándolos como copias sin original que *hacen* mujeres y varones a través de actos cotidianos de género reactualizados hasta convertirlos en *sustancias*. Cuestiona no solo los dualismos de género y deseo, sino el propio dimorfismo sexual aparentemente «natural» y, con ello, la distinción sexo-género asentada en la distinción naturaleza-cultura. Como señala Butler, «finalmente el sexo fue siempre género desde el principio». Lo *queer* cuestiona el sexo genitalizado y propone la prótesis (el sexo *cyborg*) como espacio natural de placer; reclama el uso del espacio público de cuerpos y deseos abyectos. En sus formas *crip* es un ataque y pretende desnaturalizar la normalidad corporal y sus capacidades. El cuerpo normal como un *imposible*, pero un imposible regulador y violento con la diversidad corporal y funcional.

Pero lo *queer* no habla de elecciones de sexo, habla de vulnerabilidades, de relaciones de poder y resistencias, de violencias, habla de supervivencias. Si eligiéramos el sexo no se nos diagnosticaría desde el nacimiento, no estaría tan regulado su cambio o no habría tantos cuerpos de hombres y mujeres tan parecidos en su fisionomía. La gran mayoría no solo no lo elige sino que no es consciente de ello. Y quien toma decisiones de género fuera de las normas se encuentra con el peso de las miradas, las violencias y la falta de reconocimiento social que sostiene a mi modo de ver en gran medida las identidades vivibles.

Con el desarrollo de las tecnologías biomédicas, nos encontramos con la maleable artificialidad del sexo natural y la sedimentada naturalización del género cultural: los cuerpos parecen más flexibles a «corrección» que las normas sociales («el sexo es a la cultura lo que el género a la naturaleza»). En este curioso panorama de determinismo neurosexista (de cerebros de hombres y mujeres) y de retórica de libertad de elección en «tiempos de igualdad», nos encontramos con el recurso a la biomedicina (vía hormonas y cirugía) como salida vivible en una sociedad que violenta cualquier cuerpo o identidad que no sigue los cauces de los dualismos alineados y sus normas. El precio es la corrección de la diversidad.

En este contexto, lo *queer* interroga el papel de los profesionales *psi* como policías aduaneros de tránsitos y ambigüedades de sexo/género, como puntos de paso obligado en trayectorias vitales valientes y difíciles que rompen las normas de sexo/género esperadas. Como *diagnosticadores* de género, de *patologías* de género, de trastornos de *identidad* de género. ¿Desde dónde tiene sentido un diagnóstico de género? ¿Por qué solo se realiza a las personas que no se adaptan a las normas de género? ¿Por qué las decisiones de género o sobre el cuerpo sexuado requieren de expertos *psi*? ¿Por qué en estos casos se exige una *identidad de género* desde la narración «de la impronta» desde la niñez, coherente e irreversible, sin fisuras, como pasaporte hacia un cambio deseado? ¿Por qué la salud mental se alineó con el ajuste de la norma y no con la apertura normativa? ¿Por qué la patología recayó en la ruptura de la norma y no en las rigideces ante la diversidad y variabilidad? ¿Es posible hacer políticas la *queer* desde la clínica individual? Lo *queer*, como el feminismo, plantea lo personal como objeto de discusión política, pero ¿cuál es el riesgo de reducir asuntos políticos a cuestiones psicológicas individuales, el riesgo de convertir lo político en personal? ¿Es posible una terapia feminista o una terapia *queer*? ¿Sobre quién/qué se interviene?

- *Las vidas queer hablan de negociaciones constantes en marcos restrictivos de género y plantean muchos interrogantes subjetivos.* Me interesan especialmente: ¿cómo se interviene con los malestares que provocan violencias o rechazos hacia las personas que rompen lo esperado según las normas de género? ¿Cómo se interviene con la inquietante extrañeza, con las miradas y deseos desubicados ante la ruptura de los dualismos, miradas que *abyectan* lo que no encaja y violentan lo que cuestiona su seguridad? ¿Cómo se interviene ante la

violencia por un deseo que provoca revulsión, por el peligro de una atracción que cuestiona los límites de la normalidad? • ¿Qué hay detrás de un nombre propio? ¿Qué parte de la persona se pierde ante los seres queridos con un cambio de nombre? ¿Qué efectos subjetivos tienen los pronombres que usamos? ¿Hasta qué punto la legitimación corporal e identitaria depende de miradas, reconocimientos y deseos? ¿Es posible una identidad vivible sin ellos? ¿Hablamos de «elecciones de sexo»? ¿Cuáles son los márgenes vivibles de la invención?

LA SEXUALIDAD Y EL AMOR COMO DEFENSA ANTE LO REAL

por

ESPERANZA MOLLEDA

Para el psicoanálisis, desde sus inicios, el sexo es, junto con la muerte, una de las localizaciones clásicas de los padecimientos humanos. ¿Por qué? Podríamos decir que en los alrededores del sexo y de la muerte el *parlêtre* se encuentra demasiado cerca de lo Real; el *parlêtre* se ve en esos confines enfrentado con los límites de lo simbólico y de lo imaginario para tratar el mundo humano.

En el sexo, el cuerpo se ve afectado de un modo irreversible, innegable y, hasta cierto punto, incontrolable. El sexo «expone» al ser humano a la urgencia de la excitación sexual, al exceso del goce sexual y al enigma de la procreación. Como nos explica Lacan en el *Seminario 20*, al ser imposible de inscribir lo que el sexo horada se abre una brecha, una brecha que aloja el goce y el malentendido, una brecha que lleva al ser hablante a «reproducirse». Lacan juega con el significante: reproducirse como especie, reproducir su goce, re-reproducirse «errando lo que quiere decir».²⁷ Un circuito inacabable de «reproducción» que, como no es querido, nos dice Lacan, lleva al sujeto a sublimar: «sublima todo el tiempo y a todo meter, ve la Belleza, el Bien, sin contar lo Verdadero, y es aun entonces, como acabo de decir, cuando más se acerca al asunto. Pero lo verdadero es que la pareja del otro sexo sigue siendo el Otro».²⁸

Este proceso de «sublimación» transforma lo real del sexo y de la reproducción de la especie en el mundo de la sexualidad humana: la sexualidad, por tanto, como algo propiamente humano. En sentido estricto, no podemos decir entonces que los animales tengan sexualidad.

¿Tiene sentido hablar de la sexualidad como la sublimación de lo real del sexo? Puede resultar esclarecedor si hacemos de la sublimación una lectura amplia. Freud nos habla de la sublimación como uno de los caminos de la pulsión, un camino que se caracteriza por realizar una desviación respecto a lo puramente sexual a partir de las creaciones que el ser humano puede hacer con los medios de representación de que dispone para poder

obtener una satisfacción sin poner en juego la represión, sin poner todavía en juego la represión, diríamos.

La brecha de lo sexual nos asoma a la vez a una sobrecarga pulsional y a un vacío de saber, algo informe antes que perverso polimorfo, algo que nos empuja a cada uno a crear nuestro propio artefacto singular con el que acercarnos a lo real del sexo. Está pues en juego la «creación» del *parlêtre*. La brecha de lo sexual es un territorio inhóspito. Para poder «colonizarlo», al menos parcialmente, los seres humanos hacemos un uso singular, inventado, inédito, fuera de nuestro control, de las elaboraciones simbólicas e imaginarias que vamos encontrando a nuestro paso. Estas elaboraciones no pueden ser cualesquiera. Por un lado, son elaboraciones que deben servir de puerta de entrada para acceder a cierta satisfacción sexual, elaboraciones surgidas a partir de los contingentes encuentros del sujeto con el goce sexual a lo largo de su vida y de las circunstancias concretas a las que están ligados esos encuentros. Por otro lado, son elaboraciones que deben entrar dentro del circuito social, que deben ser socialmente validadas, elaboraciones que el entorno se ve obligado a aprobar en la medida que son «de utilidad pública»,²⁹ dirá Lacan. Estas elaboraciones serán admitidas con mayor o menor grado de exhibición o de ocultamiento por el grupo que las sostiene y por el sujeto que las inventó y ahí es donde entra en el juego la represión. De esta manera, la sexualidad posible siempre estará ligada a un entorno concreto, a un entorno histórico y socialmente localizado, y a las coordenadas subjetivas de cada cual.

La sexualidad como artefacto permite a cada uno manejarse con los avatares de un cuerpo que desea y se excita más allá de su voluntad, que imagina que solo determinado objeto podrá atemperar su desazón, y que se encuentra con las dificultades que ineludiblemente se tejen alrededor del goce sexual: si es mucho o poco, si es adecuado o patológico, si se alcanza demasiado rápido o cuesta mucho alcanzar, si se tiene demasiada sensibilidad o se siente poco, si solo se alcanza de una manera o si demasiadas circunstancias lo provocan, si se anhela o se rechaza. Pero por exitoso que pueda ser el aparato inventado estará siempre habitado por lo indómito del sexo en lo real.

¿De qué está hecho este artefacto? Partiendo de lo más cercano a la experiencia, podemos identificar dos medios prioritarios con los que se intenta envolver lo real del sexo para hacerlo accesible. Por un lado, la imagería amorosa, por otro, la imagería pornográfica. Y un tercer medio, la imagería reproductiva, hoy más relegada, en la medida que el avance tecnocientífico producido desde mitad del siglo pasado ha

permitido separar con bastante nitidez la procreación de las relaciones sexuales y nos ha llevado a asumir colectivamente que la sexualidad nada tiene que ver con el engendramiento de una nueva criatura. Sin embargo, a través del «deseo de tener o de no tener un hijo» la imaginería reproductiva sigue teniendo incidencia como un elemento más con el que ordenar la brecha de lo sexual: en qué momento se debe o se puede realizar el coito o no, qué prácticas se pueden realizar o no, la introducción de los anticonceptivos en la relación sexual o la intervención sobre el propio cuerpo para poder o no poder procrear, la búsqueda de un *partenaire* que acceda a ser padre o madre de un hijo que se desea.

Por los tres medios, se trata de «dar forma» a la pulsión sexual, de introducir las prácticas sexuales en el campo de la representación.

Freud inicia su Conferencia n.º 20 de *Introducción al psicoanálisis*, titulada «La vida sexual de los seres humanos», así: «Señoras y señores, y sin embargo, se creería que no puede dar lugar a dudas qué ha de entenderse por “sexual”. Y bien, ante todo, lo sexual es lo indecoroso, aquello de lo que no está permitido hablar».³⁰ La palabra que utiliza Freud en alemán es *Unanständige*, que efectivamente tiene este sentido de indecencia, de falta de decoro, de obscenidad, y es que hay algo de la brecha de lo sexual que violenta la barrera del pudor, que nos acerca a aquello «de lo que no se puede hablar».

La imaginería amorosa desarrolla a partir de la ilusión de la posibilidad de formar una pareja (desde la media naranja hasta el *partenairesíntoma*) todo un campo de representaciones que permite velar lo *Unanständige*, que ayuda a orientar el deseo sexual y las prácticas sexuales en sintonía con ciertos ideales. El fantasma amoroso franquea el paso al deseo y a la satisfacción sexual cuando, con el enamoramiento correspondido, podemos sostener durante un tiempo esta ilusión del compañero posible, pero está destinado a la frustración, ya que se busca un complemento al íntimo mundo de cada uno y se encuentra otro cuerpo-hablante con sus propias determinaciones y exigencias. Llegado este punto, la indocilidad de lo sexual en bruto deja de ser tan fácilmente domeñada por las representaciones amorosas.

A través de la imaginería pornográfica intentamos domar el núcleo duro de lo *Unanständige* del sexo. A través de retazos de imágenes y narraciones, imaginadas, filmadas, relatadas o actuadas intentamos captar lo que hace gozar a nuestro cuerpo, lo que es nuestro cuerpo gozando, cómo se hace gozar a otro cuerpo, tratamos de reproducir ese límite entre lo imposible de aprehender de la brecha de lo real y la

experiencia del deseo y del goce sexual. Por medio de la imaginería pornográfica, hacemos nacer, de lo informe de lo sexual en lo real, lo perverso polimorfo. El fantasma pornográfico permite un acceso directo al goce sexual, pero alejado de todo ideal; satisface sin excepción, una y otra vez, pero avergüenza al sujeto en su relación con los otros por su cercanía con lo *Unanständige*, y tiene una vocación autista que tiende a encerrar al sujeto en la repetición de un goce solitario.

Ni por un lado, ni por otro, el ser humano logra representarse de una vez por todas lo que sería la relación sexual satisfactoria, por ello se ve empujado a una continua producción, reproducción, incluso superproducción de palabras e imágenes siempre fallidas, de pruebas y errores en sus relaciones con los otros en las que la brecha de lo sexual está en juego. Con esto se encontró Freud en el inicio del psicoanálisis, con esta disfunción del ser humano en lo sexual que provoca sufrimiento y síntomas. Lacan lo pone en palabras en su *Seminario I*: «Como sabemos, las manifestaciones de la función sexual en el hombre se caracterizan por un desorden eminente. Nada se adapta. Esa imagen, en torno a la cual, nosotros, psicoanalistas, nos desplazamos, presenta, ya sea en la neurosis o en la perversión, una especie de fragmentación, de estallido, de despedazamiento, de inadaptación, de inadecuación».³¹

¿Por qué tanta importancia de la sexualidad y del amor? ¿Por qué causa sufrimiento el encuentro con las limitaciones del amor y de la sexualidad? ¿Por qué se producen síntomas complejos alejados aparentemente de la sexualidad y del amor a partir de sus disfunciones?

En la brecha de lo sexual se aloja el desamparo original vivido por todo ser humano a causa de su incapacidad, desde su nacimiento, para encontrar por sí mismo las maneras de apaciguarse. Un desamparo que le lanza hacia el otro (su semejante) y hacia el Otro (el tesoro de los significantes) para intentar encontrar allí respuestas.

El juego del For-da es el paradigma de cómo el ser hablante se protege del desamparo. En un primer lugar, inventa un juego, un juego que le permite una primera elaboración simbólica de la presencia y de la ausencia del sujeto del que depende su satisfacción pulsional, un juego que le permite recrear un nuevo objeto (el carretel) y una acción (el juego mismo) con los que conseguir una satisfacción sustitutiva. Y en segundo lugar, el invento mismo del juego le permite alternar entre satisfacción primaria por mediación del sujeto del que depende y la satisfacción sustitutiva del juego con el carretel. Y es que presencia y ausencia del objeto de amor y deseo pueden ser igualmente inquietantes.

Los particulares modos en que cada uno hace con la sexualidad y el amor son versiones sofisticadas del juego del Fort-da, con ellos se construye la defensa frente a la brecha de lo sexual, una frontera que a la vez separa y acerca a lo Real. Debido al carácter fronterizo con lo Real de las elucubraciones sobre el amor y la sexualidad, según la consistencia y la textura de estas elucubraciones, habrá sujetos para los que el amor y/o la sexualidad sean la vía sintomática preferida para protegerse de lo Real y habrá otros para los que sea este un terreno peligroso, al que no es posible acercarse o solo es posible hacerlo con mucha dificultad por la amenaza subjetiva que supone la proximidad con lo real. En el amor y en la sexualidad, el *parlêtre* siempre se encuentra a la orilla de la angustia.

La brecha de lo Real está habitada por el cero absoluto de saber y el fuego frío de la insistencia pulsional,³² ante ello no hay respuesta. Hay, en cambio, otros *parlêtres* con los que establecer vínculos; cuerpos que padecen, que gozan y que hacen con la pulsión; elucubraciones de saber y creaciones que constituyen las vidas humanas, el mundo, la historia de la humanidad.

EL OBJETO (A)SEXUADO

por

MIQUEL BASSOLS

¿Cuántos sexos llegarán a contarse en este nuevo siglo? La pregunta tiene todo su interés porque desde distintos frentes parece anunciarse el final de la era de los dos sexos y el principio de su multiplicación al infinito. Una vez sobrepasado el dos, ese dos en el que se fundaba la diferencia sexual como algo irreductible, la ciencia empieza a perder ya la cuenta de los sexos posibles. Y es sabido que una vez se descubre una posibilidad, por excepcional que sea, no tarda en aparecer la reivindicación del derecho al goce de esa misma posibilidad. Esta cuenta de los sexos es también, por lo tanto, la cuenta de los sexos que podrán elegirse por medio de las técnicas llamadas de «reasignación de sexo».

¿Cuántos sexos llegarán, pues, a reivindicarse en este nuevo siglo, ya sea en nombre de la ciencia o de la multiplicación de los llamados géneros?

Nuestra colega Graciela Brodsky ha subrayado recientemente el recurso operado por los defensores de la distinción entre «sexo» y «género» a esta nueva contabilidad, por ejemplo, en las teorías de la bióloga americana Anne Fausto-Sterling. La polémica suscitada por esta autora hace unos diez años enumerando al menos cinco sexos no parece anecdótica y prosigue hoy al hacer de ellos un «sexual continuum», una continuidad donde la diferencia entre sexos tiende a desvanecerse en una multiplicidad llevada al límite. Y, en efecto, la ciencia disuelve hoy en lo real la diferencia misma en la que se sostenía la noción clásica de estructura. Fausto-Sterling revisa así su propuesta de un sistema de cinco sexos: además de machos y hembras, incluye «herms» (llamados después verdaderos hermafroditas, personas nacidas tanto con testículos como con ovarios), «merms» (pseudohermafroditas machos, nacidos con testículos y con algún aspecto de genitales femeninos) y «ferms» (pseudohermafroditas hembras, con ovarios combinados con algún aspecto de genitales masculinos).³³ La lista queda abierta a nuevas combinatorias.

Observemos que, curiosamente, en los rasgos anatómicos de este nuevo muestrario de identidades sexuales no se nos dice absolutamente nada sobre la presencia o no del falo.

Un observador imparcial, un marciano por ejemplo, no deduciría de él la existencia de este órgano que parece más bien suplementario a la hora de definir lo real del sexo. ¿Se trata de una elisión colateral al objeto en cuestión, más bien inquietante si seguimos la lógica de la elisión del falo que Jacques Lacan señaló en la estructura de la psicosis? ¿O se trata más bien de una verdad que la ciencia no puede incluir todavía en su seno, una verdad solo desvelada por el propio psicoanálisis al hacer del falo el símbolo por excelencia que marca la sexualidad humana con el sello de la falta, de la castración? El niño freudiano, nuestro marciano imparcial, una vez confrontado con la nueva multiplicación de los sexos, echará sin duda a faltar el falo en la serie de Fausto-Sterling y la podrá resumir entonces en no más de dos figuras: las «mems», a las que siempre les falta el falo, y los «moms», aquellos que siempre podrán perderlo.

En efecto, la significación del falo, ya sea por su presencia o por su ausencia, sigue siendo aquello que introduce la diferencia en el continuum de lo real del sexo, y aquello que da al objeto su significación sexual para el sujeto. La multiplicidad de los llamados géneros, índice de nuevas identificaciones, no podría entenderse sin su referencia a la multiplicidad de las significaciones del falo, a sus velos y desvelos para significar el deseo. A falta de esta significación, es el cuerpo del sujeto el que vendrá a ser soporte en lo real de la diferencia imposible de simbolizar. El resultado es una suerte de transformación continua de un cuerpo en otro que aboliría la diferencia, una suerte de *morphing*, para tomar el término de la técnica informática que hace de esta transformación topológica un juego virtual.

¿Diremos, pues, que a falta de la diferencia introducida por el falo como significante, lo que aparece en todo su relieve es el continuum de lo real y un *morphing* propuesto a los cuerpos? ¿Será el futuro de la sexualidad, una sexualidad con la elisión del falo en lo real? En realidad, nada indica que sea esta la orientación en la promoción de la diversidad de las identidades y los objetos sexuales. Se trata más bien de un *morphing* del falo, en especial ahí donde brilla por su ausencia, que reduplica al infinito, en un verdadero juego de espejos, la dialéctica freudiana entre el falo y la castración.

Digamos entonces que la multiplicidad de colores y significaciones de los objetos sexuales responde a esta multiplicidad de las significaciones del falo que recubren su falta y no a una supuesta multiplicidad de identidades del ser sexuado que, en esta vertiente, siempre seguirá la lógica binaria y dicotómica del falo y de su ausencia. Ocurre, sin embargo, que ninguna descripción fenomenológica podrá nunca dar cuenta de esta

estructura de la sexuación, tal como Jacques Lacan lo señalaba en su texto de 1961 de homenaje a Maurice Merleau-Ponty cuando escribía:

Pero está claro que nada en la fenomenología de la extrapolación perceptiva, por más lejos que se la articule en el empuje oscuro o lúcido del cuerpo, puede dar cuenta ni del privilegio del fetiche en una experiencia mundana ni del complejo de castración en el descubrimiento freudiano.

Los dos se conjuran, no obstante, para obligarnos a hacer frente a la función de significante del órgano señalado siempre como tal por su ocultación en el simulacro humano, y la incidencia que resulta del falo en esta función en el acceso al deseo tanto de la mujer como del hombre, al estar ahora vulgarizada, no puede ser desdeñada como desvío de lo que puede muy bien llamarse en efecto el ser sexuado del cuerpo.³⁴ Vulgarización de la función del falo en sus múltiples transformaciones, conversión del órgano en significante por su ocultación en otros tantos «simulacros» —este término de «simulacros» nos parece hoy más conveniente que el de «géneros» para entender de qué se trata en su promoción—, privilegio del fetiche y del complejo de castración en la experiencia que el sujeto hace del ser sexuado de su cuerpo; estos son los términos con los que Jacques Lacan propone descifrar en 1961 las significaciones de los objetos sexuales en los que el sujeto sigue buscando su identidad.

Distingamos por nuestra parte, para introducir una disyunción que será decisiva, la vertiente que corresponde a los simulacros del falo y la vertiente de lo que Lacan llama ya aquí el «ser sexuado del cuerpo», el ser que no puede reducirse a dichos simulacros. Si el falo es el «significante del ser sexuado», la vertiente que vincula al sujeto con el deseo del Otro, la vertiente del cuerpo remite al goce separado del Otro, y a un objeto que deberemos considerar finalmente fuera de su significación fálica.

Si consideramos ahora más de cerca los nuevos simulacros de la sexualidad y sus objetos, vemos que esta disyunción entre el significante del falo y el goce del cuerpo aparece de modo más claro: la significación fálica vinculada al deseo del Otro tiende hoy a separarse cada vez más de los fenómenos de goce del cuerpo considerado como un goce autista, separado del Otro. Es en esta disyunción donde podemos situar el recurso creciente a la intervención en lo real del cuerpo para dar soporte al simulacro de la sexualidad: desde la extensión del *piercing* en las zonas más variadas para localizar el goce hasta la inyección de hormonas para modelarlas según la imagen ideal.

Por el contrario, la diferencia que hoy tiende a desvanecerse es la que sirvió en las pasadas décadas a la «*queer theory*» (lo que se ha traducido como la «teoría torcida») y a los estudios de género para distinguir el sexo (supuestamente biológico) del género (supuestamente cultural)³⁵ y postular la multiplicación de identidades sexuales. En realidad, lo que vemos en esta adición y multiplicación que parecía anunciar el declive de la diferencia de los dos sexos, el masculino y el femenino, es un modo de hacer existir al Otro como el Otro sexo, un nuevo modo de dar consistencia a la sexualidad como alteridad del sujeto. Es así una perspectiva basada en la idea de que el Otro existe, debe existir necesariamente para sostener la diferencia del goce sexual. Pero hay aquí una paradoja cada vez más evidente: la reivindicación de la diferencia llevada al límite reduplica en lo real la propia dimensión fálica del goce, ahí donde más elidida suponíamos esa dimensión del falo; véanse, por ejemplo, los movimientos de las *drag queens* y los *drag kings* (las reinonas y los reinones, como se han traducido), donde el *morphing* fálico de los cuerpos reproduce hasta la caricatura los tipos ideales de identificación: desde el hombre transformado en flamante reina de carnaval hasta la mujer transformada en barbudo camionero. Se habla hoy así de las «tecnologías de género» desde el cine o la publicidad para indicar este variado campo del *morphing* fálico.

Pero ¿basta la referencia a la significación del falo para dar cuenta de esta inercia hacia la disolución de la diferencia en la multiplicación de los objetos y de las identidades sexuales? ¿Qué sostiene esta multiplicación? Sostiene el derecho al goce que el sujeto de nuestro tiempo ve como un nuevo derecho insoslayable, el derecho en realidad por antonomasia si entendemos, con Jacques Lacan, que en el derecho se trata precisamente de «repartir, distribuir, retribuir»³⁶ lo que corresponde al goce para cada uno.

Pero cuando se trata del goce, la cuestión de la diferencia se plantea desde otra perspectiva, desde la perspectiva precisamente del Otro que no existe. Es la perspectiva que Jacques-Alain Miller nos ha enseñado a leer en la última enseñanza de Lacan como la clave de su lógica y que permite situar en esta enseñanza lo que él mismo ha denominado «el sexto paradigma del goce».³⁷ En este último paradigma de la enseñanza de Lacan se trata del goce Uno, de un goce que no implica al Otro sino que es más bien autista y que vuelve problemática, incierta, la existencia misma del goce del Otro. Y tal como indica Jacques-Alain Miller al comentar este último paradigma del goce, «al comienzo, el goce Uno, solitario, es profundamente asexuado»,³⁸ no implica a la

sexualidad como diferencia y como relación con el deseo del Otro. Estamos ahora en un registro distinto al registro del significante del falo como significante del deseo del Otro que daba significación sexual a ese deseo y a sus objetos; estamos en el registro del goce autista, del goce Uno que no implica al Otro. En lugar de este Otro, lo que el sujeto encuentra es el objeto que está en el núcleo de su goce más ignorado y que es finalmente un goce asexuado, que no está significado por la diferencia sexual. Es este objeto el que importa realmente en la experiencia analítica cuando es llevada hasta su final y es el objeto que hace pareja con el Uno del goce en el síntoma del sujeto.

Volvamos entonces a plantear nuestra pregunta inicial, pero ahora desde esta nueva perspectiva. ¿Cuántos sexos cuenta el inconsciente freudiano? Podría pensarse que ante la multiplicación al infinito promovida por los discursos de la intersexualidad, ante este $n+1$ al que tiende la lógica de las identificaciones de los objetos sexuales, el inconsciente freudiano nos devolvería a la tranquilizadora diferencia, tan criticada por otra parte, de los dos sexos, nos devolvería al dos del hombre y de la mujer. Pero, precisamente, el inconsciente freudiano no dice nada de eso, en realidad, el pobre no sabe contar ni hasta dos. En el inconsciente no hay inscripción de la diferencia de los sexos, repetimos con frecuencia. Pero ¿qué quiere decir eso sino que el inconsciente freudiano solo sabe contar hasta uno, que en el mejor de los casos solo sabe contar uno por uno? Encontramos este postulado freudiano dicho de diversas maneras: que solo hay una libido y que es masculina; que solo hay un símbolo para la sexualidad y que ese es el símbolo fálico. Es la paradoja del inconsciente freudiano, principio de la significación sexual pero en el que no existe inscripción de la diferencia sexual. Cuando se trata de contar sexos, en lugar de los dos supuestos o de los múltiples promocionados a escala global, el inconsciente freudiano sigue contando uno, solo uno, cada vez.

Lacan reactualiza este postulado del uno del inconsciente freudiano a lo largo de su enseñanza con varias fórmulas conocidas: «La mujer no existe» o «No hay relación sexual» o, sobre todo, «Hay Uno (*Il y a d'l'Un*)», el Uno en el que se funda el goce sin relación con el Otro, con el goce Otro, si este existiera. Y se complacerá en el juego homofónico en francés que hace que el dos (*deux*) de los dos sexos no sea más que un *d'eux*, de ellos, de aquellos entre los que resulta imposible establecer la relación.

Detengámonos entonces en la fórmula que encontramos en el *Seminario 20. Aún*, para dar cuenta de la sexuación del sujeto: «El objeto es (a)sexuado». En la lógica del Otro que no existe, del Uno del goce, el objeto queda desligado de las significaciones del

Otro, las que le han dado su color sexual y aparece en su vertiente de objeto asexuado, lo que quiere decir sin diferencia, marcado por el Uno del goce, pero causa él mismo de la elección sexual del sujeto. Que el objeto es (a)sexuado quiere decir que ese objeto queda fuera de la significación sexual producida por el símbolo fálico, que ese objeto queda entonces en la parte no-toda de la sexuación, en la parte femenina de las fórmulas elaboradas por Lacan en su *Seminario Aún*, en la parte que descompleta al Uno de la lógica fálica para abrir una serie infinita.

El color de este objeto que descompleta al Uno del goce había sido ya anunciado por Lacan en 1964 como un «color-de-vacío: suspendido en la luz de una hiancia».³⁹ Este color de vacío, una vez el objeto ha sido desprendido de las significaciones del falo, es lo que hace de este objeto un objeto finalmente (a)sexuado, fuera de toda significación. Es lo que quedará, por ejemplo, como lo más real del fetiche una vez desvestido él mismo de su significación fálica, es también lo que quedará de cualquier objeto que venga a eclipsar la castración, pero es también y sobre todo el objeto, resto o simulacro, en el que se condensa el goce del cuerpo.

Ante este objeto no se trata ya de las identificaciones que han hecho de pantalla o de coartada, sino de la elección del sujeto como respuesta al goce pulsional, al objeto (a)sexuado. Digamos más bien que si hay elección sexuada en el sujeto es precisamente porque las identificaciones edípicas no pueden decir la relación entre el sujeto y el Otro, no pueden escribir la relación entre los sexos.

Señalemos finalmente algunas consecuencias de la lógica de este objeto (a)sexuado y del Uno del goce tal como Lacan los introdujo en la última parte de su enseñanza.

1. El psicoanálisis no es, en efecto, un pansexualismo como se supone muchas veces. No todo queda recubierto por la significación sexual. El psicoanálisis es un no-todo sexualidad, o dicho de otra manera, encuentra la sexualidad como no-toda. Y precisamente, lo que aísla en la causa de la sexualidad es este objeto (a)sexuado, objeto del goce Uno que no se vincula con el Otro sexo y que se revela en su función de resto.

2. Lo que se manifiesta como las «identidades sexuales» sigue la lógica de las identificaciones como una multiplicación de los unos diversos en los que la sexualidad se complace en instituir sus simulacros. Pero la lógica binaria del falo no basta, en efecto, para situar el nuevo real de la sexualidad y del goce que el psicoanálisis ha descubierto. Para situarlo es preciso partir del axioma del Goce Uno, distinto al axioma del deseo

como deseo del Otro, y situar en el paradigma del goce la función preeminente del objeto inventado por Lacan, el objeto (a), definido como objeto (a)sexuado.

3. Desde este paradigma la clínica analítica no es una clínica de las identificaciones normativas, donde hay tantos géneros sexuales como unos posibles quieran proponerse. La clínica analítica es una clínica de la elección del sujeto causada por el objeto a, que es un objeto (a)sexual, un objeto sin Otro, fundado en el Uno del goce.

4. Si el goce es goce autista de lo Uno, lo que en la sexualidad lleva a la relación con el Otro será del orden de lo Eterox, de la alteridad, de aquello que no puede ser reabsorbido en lo Uno. Es la idea de Lacan en su texto «L'Étourdit» donde escribe: «Lo que llaman el sexo [...] es propiamente, al soportarse en *notoda*, el Eterox que no puede saciarse de universo». Y si el objeto causa de la elección sexual está siempre del lado no-todo de la sexuación, del lado Eterox, del lado que llamamos femenino, entonces podemos entender la sorprendente frase de Lacan, conclusión precisa de esta lógica: «Llamemos heterosexual, por definición, aquello que ama o gusta de [*ce qui aime*] las mujeres, sea cual sea su propio sexo. Así será más claro». Lacan no define aquí lo «heterosexual» como un quien, como un género o identidad sexual producto de una identificación, sino como un que, como aquello que en la sexuación del sujeto apunta al lado del Eterox, al lado no-todo, no fálico, del objeto (a)sexuado.

5. La única cuenta sobre los sexos que llegamos a echar así con Lacan, y nada parece indicar que vayamos a contar más allá, es la que resulta del Uno del goce con la (a) de este objeto (a)sexuado. Uno más a, es la fórmula que propone en el mismo *Seminario 20. Aún*. Fórmula que no dará nunca ni el Todo único, continuo y sin falta, soñado por la ciencia ni tampoco aquel nuevo sexo que diría la relación del Uno del goce con el Otro que no existe.

SOBRE SEXUALIDAD HOY

por

MERCEDES DE FRANCISCO

1. SEXUALIDAD, TECNOCENCIA Y CAPITALISMO

Como plantea Jacques Lacan de manera irónica, el psicoanálisis no logró inventar una nueva perversión, y nos preguntamos si hoy hay alguna nueva perversión en el terreno estricto de la sexualidad y nuestra respuesta es: no.

Lo nuevo es que la tecnociencia va incidiendo en los cuerpos y lleva a transformaciones que antes hubieran sido impensables. La posibilidad del cambio de sexo, los distintos avances en el campo de la reproducción, las nuevas tecnologías que permiten experiencias sexuales en el campo de lo virtual, afectan a la relación de los sujetos con su sexualidad.

Los cuerpos han entrado a ser parte de la mercancía y es de ellos en su conjunto de los que se extrae riqueza. El poder a partir del siglo XVIII comienza a centrarse en el terreno de la vida, y es el cuerpo el elemento privilegiado de intervención. Tanto la salud del organismo como la sexualidad pasan a ser un factor de la política y del mercado. La salud del cuerpo, que incluye la mental, la sexual, genera dividendos cada vez más jugosos. La pornografía, los juguetes sexuales, los fármacos que aumentan el placer, las intervenciones estéticas, junto a la industria de la reproducción asistida, producen excelentes ingresos.

Es Foucault quien nos muestra cómo el poder ha ido controlando la vida y los cuerpos y, para ello, uno de sus vehículos privilegiados ha sido la sexualidad, con dispositivos psiquiátricos y psicológicos que han permitido promover un higienismo normativizante de la intimidad.

Es en este cambio de época donde el psicoanálisis hace su aparición. Aunque en Freud aparecen una y otra vez los signos de la imposibilidad de normativizar la sexualidad humana, también están los ideales de los cuales Freud no se pudo desembarazar y a partir de los cuales los posfreudianos se alienaron a un ideal de madurez sexual, convirtiendo su práctica en una reeducación.

La crítica a la IPA hecha por Lacan toma todo su valor. Si en Freud, había luces y sombras, valga la metáfora, parece que sus discípulos se quedaron del lado de las sombras. Promovieron una idea de salud psíquica y sexual afín a los intereses de la época y, como nos advierte Lacan, en la dirección de la cura cargaron con «el fardo de la madurez genital» a los sujetos.

2. JACQUES LACAN FRENTE A LA DERIVA NORMATIVIZANTE DEL PSICOANÁLISIS. EL GOCE

Frente a esta deriva del psicoanálisis, Jacques Lacan, a lo largo de su enseñanza y leyendo exhaustivamente a Freud, va poniendo en primer plano la imposibilidad de la relación sexual como respuesta a este ejercicio del poder a través de los divanes. No nos es posible a los psicoanalistas lacanianos guiarnos por una idea higienista y normativizante de la sexualidad, cuando sabemos que es imposible ninguna proporción en términos de goce. Lacan nos dice: «Lo que yo llamo goce en el sentido en el que el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña».⁴⁰ Vemos aquí anudado el goce, el cuerpo y el gasto, tres elementos fundamentales que el poder intenta controlar y regular.

Es la experimentación del propio cuerpo lo que se define como goce y es en ello en lo que se intenta incidir a través de las ofertas pornofarmacológicas del mercado. Se trata de mantener esa tensión en el cuerpo, de aumentarla; la drogadicción está también al servicio de esto. No debe ser casual que las drogas que proliferan en el mercado sean estimulantes, drogas que permiten estar toda la noche bailando sin parar, etc. ¿Por qué sería un problema esto? Los tratamientos cognitivos conductuales basan su intervención en el circuito estímulo-respuesta. Beatriz Preciados plantea que la farmacología aplicada a la sexualidad se sostiene en el circuito «excitación-frustración-excitación».

Lacan en la última época de su enseñanza, cuyo comienzo lo marcamos a partir del *Seminario 20. Aún*, comenzó a generalizar el goce, a positivizarlo, a considerar que se goza de cualquier manera, pues en el goce está comprometido el cuerpo. Pero hasta llegar aquí Lacan transitó el desarrollo freudiano que sostenía la lógica falo-castración como brújula de la sexualidad y que nos mantenía en esta polaridad del más y menos, del tener y no tener.

Lacan avanza en la lectura de Freud y se desembaraza de esta lógica que lleva a un

callejón sin salida, pues ¿qué encuentra Freud y más tarde Lacan en su clínica, que se le presenta como obstáculo al avance de la cura para un sujeto? En la reacción terapéutica negativa Lacan supo ver un elemento que no era circunstancial: hay algo en los seres parlantes, sexuados y mortales que es incurable. El nombre de este incurable es el goce.

El goce de los seres hablantes no hace relación, es en sí mismo autístico e imposible de gobernar, de educar y de psicoanalizar. La falicización del goce es una estrategia de la lengua para desterrar al olvido la imposible relación sexual. Jacques-Alain Miller, en su último curso de orientación lacaniana, plantea que Lacan puede hablarnos del goce generalizado en los términos de acontecimiento en el cuerpo posteriormente a plantear la cuestión del goce femenino.

3. ¿QUÉ LUGAR PARA EL PSICOANÁLISIS?

La pregunta que a esta altura se me plantea, renovando la pregunta foucaultiana, es entonces qué lugar hay para el psicoanálisis, si como he dicho antes se trata de la política y el poder interviniendo sobre los cuerpos. Es la existencia de la diferencia que nos trae el cuerpo de la mujer en el mundo lo que hace que la proporción sexual sea imposible. Y el hecho del decir, de que hablemos, surge de esta imposibilidad, que a la vez olvidamos cuando hablamos. La significación se rige por la lógica fálica, el significante privilegiado que es el falo «dominará» la significación, y las posiciones sexuales tendrán como punto de referencia la relación con este significante.

Más que nunca el falo está entronizado por los poderes, se hace de este goce un universal para todos. Los productos químicos y todos los juguetes sexuales están al servicio de ello e incluso en el *best seller Cincuenta sombras de Grey* trata de esto, el objeto sexual más interesante de los que usa esta pareja es «la polla» de Christian.

El discurso capitalista, si podemos seguir llamándole discurso en sentido estricto, habría llevado al cenit al objeto «a», pero bajo su semblante fálico. Tratar de que este sea el goce homogeneizante, no lo hace más proclive al lazo, y por ello nos encontramos la pornografía del portátil, más extendida que nunca, con la consecuente promoción del solipsismo masturbatorio.

El lazo entre los seres hablantes es el intento de hacer algo con este goce del cuerpo que no entra en sintonía con el goce del cuerpo del semejante. El lazo en un sentido

estricto ha sido una suplencia. Una forma que los humanos se daban para hacer con el otro a pesar de esta diferencia absoluta, irremediable e incurable.

El capitalismo no ha alumbrado una nueva práctica perversa en sentido estricto, lo que intenta es un borramiento de la imposibilidad y, por tanto, de esta singularidad única que la existencia de cada uno supone en el mundo, a través de este goce singular que no puede homogeneizarse en un para todos.

Que ciertos movimientos de mujeres, consideren un signo de reivindicación de su sexualidad una masturbación filmada con un consolador muestra hasta qué punto hombres y mujeres han quedado subsumidos en esta estrategia del poder.

Se trata en el psicoanálisis lacaniano de que el analizante consiga con este goce singular «hacerse una conducta» a favor del lazo que es la única forma de tratar nuestro desamparo más radical. Por ello el psicoanálisis es subversivo y no revolucionario, porque trata con lo más radical e ingobernable de cada uno y no se propone como poder alternativo.

SOBRE LA INVENCION DEL OBJETO SEXUAL

por

VICENTE PALOMERA

¿Cómo inventan los seres humanos su objeto sexual? En su artículo sobre el fetichismo (1927), Freud nos da una importante pista al mostrar que la elección del objeto sexual debe ser descifrada como un síntoma. Freud informa haber encontrado la solución a un enigmático «brillo en la nariz» que un paciente necesitaba ver en las mujeres para lograr su satisfacción sexual. Esta singular elección pudo ser explicada por el hecho de que había sido criado primero en Inglaterra, pasando luego a Alemania, donde había olvidado por completo su lengua materna. El fetiche, derivado de su más temprana infancia debía descifrarse en inglés y no en alemán: el «*Glanz auf der Nase*» («brillo sobre la nariz») era, en realidad, «a glance at the nose», una «mirada a la nariz». La nariz brillante que sirve para seleccionar al *partenaire* había acabado sustituyendo la «mirada a la nariz». Freud comprobó que el fetiche era un significante y una condición material puesta en imágenes en la realidad.

El caso mostraba además que en los seres hablantes la relación sexual está condicionada por el lenguaje o, más exactamente, por la práctica de lo que Lacan llama «lalengua». En efecto, se verifica que ese *Glanz* alemán (brillo) y *glance* inglés (mirar) acabaron conectados con una parte del cuerpo. Es posible que la curiosidad sexual del niño le hubiese llevado a mirar cuando no debía o estaba permitido y su madre le pudo responder con alguna amenaza si lo volvía a hacer. El hecho es que el caso muestra cómo se puede extraer sentido de algo que, en principio, no lo tiene. En consecuencia, la vida sexual de ese hombre estaría dedicada a transliterar del inglés al alemán. De hecho, la nariz acabó siendo un órgano que tomó el valor de significante omnipresente y portador de múltiples significaciones. Lo que estructuraba la relación de este hombre con el Otro era el hecho de identificarse con esa mirada. Su goce quedó cautivo de esa mirada y la elección del objeto «*Glanz auf der Nase*» se constituyó como la condición necesaria para poder sostener su posición fálica.

Sabemos que Freud sitúa la emergencia de este fetiche en el momento de descubrir la

ausencia de pene en la madre. Ese encuentro es siempre un momento crucial. No es el momento en que el niño descubre la desnudez materna, porque bien puede tenerla todos los días delante de los ojos, sin que tome jamás ningún sentido para el sujeto. El instante de descubrimiento de la falta de pene de la madre es en verdad el momento en que la anatomía se pone a significar. Dicho de otra manera, lo que se revela en ese instante crucial de la infancia no es la anatomía femenina, sino «la naturaleza del falo en tanto es un punto de falta en el sujeto».⁴¹

La expresión «punto de falta» significa que el sujeto responde a ese descubrimiento sin ningún saber previo, sin el Otro que lo asista, razón por la cual entra en un momento de vacilación, es el «paso vacilante» («*pas-hésitation*») del que habla Lacan en el encuentro con la ausencia de pene («*pas-de penis*») de la madre y traduce la ausencia de saber («*pas-de-savoir*») en juego. Lacan juega con el equívoco existente en francés en el «*pas-de*», que implica tanto la «ausencia de» como el «paso de» y, por tanto, puede significar tanto «no hay pene» y «no hay saber», como «dar un paso» o «adquirir un saber». Por ello el falo como significante instruye al sujeto sobre la falta del Otro y adquiere un saber, si bien no dice nada sobre el goce del Otro. El «paso vacilante» es, por tanto, una vacilación sobre el saber del Otro, sobre lo que quiere el Otro.

El «*Glanz auf der Nase*» muestra el paso dado por un niño en el momento de revelarse ante él la falta en el Otro materno, construyendo una ficción de la relación sexual gracias a un fetiche que jugará su partida solo, como «la nariz» de Gógol, «*Il pecho*» de Roth⁴² o «el gato» de Kipling.

Ya en los *Tres ensayos sobre una teoría sexual*, Freud había señalado que los seres hablantes distinguen en sus cuerpos órganos que toman valor significativo, como el pecho tomado del cuerpo materno, las heces excretadas del cuerpo, o el órgano masculino de la reproducción. Puede ocurrir lo mismo con dos objetos de una materialidad certera, aunque menos evidente como la mirada o la voz. Como señala J.-A. Miller, estos objetos tienen el valor de significantes imaginarios. Al tener el valor de significantes, pueden ser portadores de significaciones individuales y aleatorias, aunque no necesarias.⁴³ Vemos que en el caso del «*Glanz auf der Nase*», las significaciones surgidas a partir de la nariz interferían «necesariamente» en el establecimiento de la relación sexual, hasta el punto que parece que el paciente tenía más relación con el «brillo en la nariz» que con el *partenaire* sexual propiamente dicho.

A falta de una norma de toda relación sexual, los seres hablantes dependen de la

contingencia de los encuentros que pueden tener en su entorno y de los enunciados prescriptivos que pueden ir al lugar de la relación que no se inscribe.

Una vez instalado a partir de una contingencia inicial, el modo de gozar se convierte en necesario, en el sentido de que no cesa de escribirse, es decir, se repite. La invención aleatoria de «*Glanz auf der Nase*» viene a cubrir tanto la contingencia real como la necesidad subsiguiente, aunque pueda darle al sujeto la ilusión de haber elegido libremente.

La elección del objeto sexual se realiza siempre sobre el fondo de una falla en lo real de la relación sexual. Es en el lugar de esa falla donde se producen las fantasías, los delirios, las ficciones que cada sujeto inventa para cubrirla. En efecto, en 1908, Freud trata esta cuestión en un texto dedicado a «Las teorías sexuales infantiles» donde aborda el modo por el que los seres hablantes llegan a inventar su objeto sexual. Resumiendo la idea, diremos que Freud comprueba que, en el momento de dar cuenta de la vida y del sexo, el discurso que se le transmite a un niño es tan pobre y vacío que este se ve obligado a convertirse en un inventor de teorías sexuales infantiles o, mejor aún, a inventar lo que no sabe y lo que no se le dice. Freud observa que, cuando la niña o el niño no saben «lo que ocurre entre un hombre y una mujer» inventan una ficción, aunque no de la nada, sino a partir de un goce que ya conocen. Dado que ya han experimentado algunos goces «orales» o «anales», inventan que entre un hombre y una mujer debe ocurrir algo en ese mismo nivel. Las «teorías sexuales infantiles» están orientadas, pues, por sus pulsiones actuales cuando inventan sus teorías. La tesis es que el goce —se trate de la existencia o del sexo— no está inscrito en lo simbólico, es decir, que no hay lenguaje alguno que responda allí.

En este sentido, se entiende mejor la sorprendente fórmula que Lacan propuso para traducir el descubrimiento de Freud: «No hay relación sexual». En primer lugar, esta fórmula está escrita en singular, porque es un hecho que existen relaciones sexuales entre hombres y mujeres y, además, para cada uno existe una relación con la sexuación. Por lo tanto, esta frase requiere algunas puntualizaciones. Por un lado, «no hay relación sexual» significa que no hay «norma sexual» preestablecida, y que a los seres hablantes les falta ese saber en lo real sobre el goce sexual. Los animales saben el comportamiento que deben seguir para copular, es lo que llamamos instinto. Nosotros no disponemos del instinto, más bien al contrario, tenemos que encontrar respuestas que serán cada vez particulares para poner en juego el goce sexual. Este es un primer significado del «no hay

relación sexual», que no hay relación natural, calculada por la naturaleza, de lo que debe ser la relación entre un hombre y una mujer. Por otro lado, la fórmula «no hay relación sexual» significa que, si bien existen relaciones posibles de amor y de deseo (entendiendo por «relación» aquello que los vincula y pone en contacto entre sí), en lo concerniente al goce, incluso al goce propio de la relación sexual, no hay relación. Es decir, más que unir, el goce separa. Se puede decir que el goce es siempre «autista», que siempre se goza solo e, incluso, si se goza al mismo tiempo que el otro, no se puede gozar en el lugar del otro. Se puede morir por el otro, en el lugar del otro, pero nunca gozar por el otro, es decir, en su lugar. Y, si bien es cierto que el amor sueña con la unión con el otro, con ser «una sola carne» con el otro, siempre habrá una disyunción del amor y del goce.

En el *Seminario 20. Aún*, tenemos un nuevo foco de luz sobre el amor: «Todo amor encuentra su soporte en cierta relación entre dos saberes inconscientes [...]. Hablé, en suma, del reconocimiento por signos siempre puntuados enigmáticamente de la forma como el ser es afectado en tanto sujeto del saber del inconsciente».⁴⁴ No hay relación sexual pero sí hay una relación de amor posible cuando se reconoce al *partenaire* en la forma en que le afecta el saber inconsciente. Por tanto, el amor es un afecto que reúne seres perfectamente desparejos en relación con los semblantes que los rigen, es una sensibilidad que permite detectar la afinidad existente entre los efectos de la lengua en dos inconscientes, efectos que perpetúan para cada cual las contingencias originales de los primeros años, las formas que, como dijimos al principio, son aleatorias y que dieron lugar a la invención del objeto sexual y su carácter necesario.

EL PRECIO DE LA NORMALIDAD. UN CASO LITERARIO:

RIOBALDO

por

ARACELI TEIXIDÓ

No existen respuestas universales a las preguntas que promueve el tema de la elección de sexo: hay casos, hay historias y modos singulares que nos permiten saber alguna cosa más. La trama de *Gran Sertón: Veredas* de Guimarães Rosa servirá de motivo para una reflexión que complejice la normalidad.

LO IMPOSIBLE DE SABER

Riobaldo, protagonista de la novela, narra a un interlocutor, el encuentro con una sexualidad que rehúye. Hombre con gusto por la cultura, se hizo *yagunzo*⁴⁵ por circunstancias relativas a su historia, aunque no era su verdadera vocación. Es un hombre identificado a ser hombre. La relación con mujeres es o guiada por el ideal o realizada con las prostitutas. Se trata de una historia extraña en la que el relato de las aventuras de los *yagunzos* se escande con el desconcierto del protagonista. Desconcierto provocado por la atracción percibida hacia un hombre de su grupo, Diadorín. El deseo físico y el amor que siente por este hombre le sobrecogen. Están en el registro de lo impensable. Lo que no puede ser acogido en sus coordenadas simbólicas e imaginarias es rechazado. Percibir una atracción y rechazarla es un gesto que condena al que lo vive a la tensión de ir detrás de aquello de lo que huye.

La novela narra los trayectos de los *yagunzos* por el Sertón. Causas diversas, el bien, el mal, luchas entre bandas y los trayectos seguidos configuran la acción de la obra y constituyen el marco simbólico de esos hombres. Trayectos que se escriben bajo el signo de lo imposible de saber.

¿Cómo podrá el bandolero saber del objeto que fija su deseo?

En el caso de esta historia se trata del momento en que algo de lo que venía pasando llega a ser pensable: diez páginas antes del final de la novela, Diadorín muere y cuando Riobaldo visita el cadáver, resulta ser el de una mujer. Entonces, todavía un real, algunas palabras pueden salir de su boca por primera vez: «No sabía cómo llamarle, dije amor mío». ⁴⁶

Amor mío será la articulación significativa que permitirá comenzar a dar sentido por primera vez al trayecto interior realizado en la más absoluta soledad. Y a falta de siete páginas para el final, considerará que la historia ya está acabada. ⁴⁷ Pero podemos pensar que en realidad empieza en este punto, dado que es a partir de este momento que puede narrar, que puede saber.

El protagonista explica esta historia cuando ya conoce el final, no durante; es decir, que cuando la explica conoce el final que a nosotros solo se nos revela al acabar. Pero, además, cuando al final de la novela se produce el encuentro que le permite, o quizá le obliga a poner palabras a lo que ha vivido, la experiencia corporal se desencadena incorporándose a la historia, es decir, reconociéndose su precio en el cuerpo. En este momento, cuando se ve empujado a empezar a hablar, sus palabras le atraviesan. Arrastran con ellas lo que estaba a la espera y enferma.

Al encontrar un elemento pensable, puede recoger lo que aquello fue para él, la falta de proporción absoluta que el sentimiento no sentido ponía de relieve.

Hay dos momentos, anterior y posterior a la muerte de Diadorín, donde el cuerpo es protagonista y atravesado por el saber no sabido, aún por hablar pero ya esbozado: el primero, cuando durante la batalla final, Riobaldo desde la ventana se da cuenta de que sus hombres han decidido enfrentarse en un cuerpo a cuerpo con el enemigo; van a luchar Hermógenes, encarnación del mal, y Diadorín. Entonces, Riobaldo, queriendo disparar desde el lugar donde se encuentra para salvar a Diadorín, no puede. Y se pregunta, en el momento posterior del relato, no en ese momento: ¿por qué? Su respuesta es: «¡Mi honor de hombre valiente!». ⁴⁸ Es su identificación al hombre lo que le impide salvar al amigo: solución de compromiso en la que el horror y el síntoma conversivo le permiten sufrir por él, pero, al mismo tiempo, no mover ni un dedo y dejar que muera.

El segundo anuncia la muerte de Diadorín con su desaparición del campo visual de

Riobaldo: «¡Diadorín! En aquello, yo entonces pude, en el corte del dolor: me moví, mordí mi mano hasta redoler, con ira de todo [...] Me desvanecí». En el corte que traza el dolor, recupera el movimiento para a continuación perder el sentido. Movimiento inverso al anterior. Cuando vuelve en sí, el hilo de su narración no será Diadorín, sino la guerra.⁴⁹ Entretanto, lo que todavía no entra en el discurso permanece como enfermedad. Es decir, está el síntoma conversivo cuando la lucha precipita la muerte, el desmayo cuando la muerte se confirma, el encuentro con el cadáver y la enfermedad en los días posteriores cuando el trauma tramado a lo largo de la historia y vislumbrado al saber que Diadorín es una mujer toma finalmente el cuerpo de Riobaldo.

UN SABER POSIBLE

Será por la estima de sus compañeros que le cuidan que el cuerpo sobrevive, pero no se cura hasta que empieza a intentar tramar una historia. Es al narrar y poder poner en palabras la experiencia cuando se curará. Narración en dos tiempos. En aquel momento y unos años después de nuevo. Queda un resto que no agota y todavía lo narra a un nuevo interlocutor muchos años más tarde. La novela es este segundo relato. Con él espera encontrar una verdad propia que cree que la historia posee, pero que él no llega a poder formular.

Para el protagonista, la historia sigue siendo un enigma hasta el final. Espera del interlocutor un conocimiento que él desconoce a pesar de haber explicado lo que vivió. Esto también recorre el texto como un real. Y es que el hecho de que Diadorín fuese una mujer no agota la causa de su amor por él. ¿Por qué le amaba? Como un analista, el interlocutor calla, convocando un sentido posible. Como un analizante, Riobaldo se esfuerza en saber.

CONCLUSIÓN

El goce en su límite es «asexuado, no está significado por la diferencia sexual»;⁵⁰ sin embargo, se busca al otro sexo para tramitar algo en juego en la experiencia. La identificación sexual es uno de los nombres que recubren eso. Un semblante que toca un real y por ello es sostenido más allá de la experiencia contradictoria que se pueda percibir.

En este relato, nombre sostenido con formaciones de compromiso conversivas, que evitarán la confrontación con el acto que «real»izaría de otro modo ese algo.

Ser, entre comillas, normal no evita los malos encuentros con lo real. El semblante *hombre* no solo no se conmueve, sino que se sostiene *sinthomáticamente* y a un precio elevado. El caso relatado —no es sencillo— permite observar los avatares de Riobaldo que no puede saber qué le ocurre. Característica de la esencia de lo real: solo padecerlo en soledad, sin que nada convoque al desciframiento. Hará falta algo que desestabilice la quietud de su real,⁵¹ en este caso, el descubrimiento del verdadero sexo de Diadorín, para iniciar el movimiento que permita a las palabras «capturar un real».⁵²

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEZERRA DE MENESES, A., «Grande Sertão: Veredas e a “Psicanálise” de Riobaldo», *Cores de Rosa, Ensaios sobre Guimarães Rosa*, Cotia, Ateliê, 2010.
- FREUD, S., *Más allá del principio del placer* (1920), *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1984.
- GUIMARÃES ROSA, J., *Gran Sertón: Veredas*, Madrid, Alianza, 1999.
- LACAN, J., *El Seminario 23. El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- , «Lituraterre», *Autres écrits*, París, Éditions du Seuil, 2001.
- BASSOLS, M., «El objeto a-sexuado» en <<http://jornadaselp.com/2014/06/elobjeto-asexuado/>>, [consultado el 26/10/2014].

¿HAY A-NORMALIDAD SIN ELECCIÓN?

por

EDUARD GADEA

Hace ya al menos un par de décadas, desde comienzos de los años noventa del siglo pasado, que el psicoanálisis no es el único en criticar la naturalidad del sexo. Como reacción a los movimientos de liberación gay y lésbico, en boga durante los años setenta y ochenta, surge la Teoría *queer* que cuestiona en primer lugar que exista ninguna identidad sexual hetero u homosexual. Si el movimiento gay se había centrado en la reivindicación de los derechos civiles de los ciudadanos homosexuales y en su normalización, especialmente en el ámbito de los países de tradición cultural occidental, la Teoría *queer* propondrá un ir más allá de dicha conquista al cuestionar no solo la histórica marginalidad de las minorías homosexuales, sino la propia normatividad heterosexual en que se basaba todo tipo de homofobia. La radicalidad de su programa pone en jaque a las recientes comunidades gais y lesbianas que a modo de nuevas minorías étnicas, según el modelo de coexistencia de diversidad de origen y cultura, se han constituido en los países de tradición anglosajona. Para los autores *queer* aceptar esa nueva identidad sexual, que en todo caso sigue las pautas de la clase media blanca, no es sino perpetuar el modelo heterosexista y su dominio. Se podría decir que el movimiento gay fue un intento de salir de la marginalidad social a través de la reivindicación de la normalidad de las comunidades gais. Los gais podían ser padres, tan buenos ciudadanos como cualquier otro, dar el salto a la vida política... «Salir del armario» no significaba solamente hacerse visible, sino también ciudadano respetable de una comunidad capaz de acoger nuevas identidades sexuales. A pesar de que las reivindicaciones de derechos civiles y las luchas por la integración del movimiento gay y lésbico bien podría considerarse una conquista en el plano de la dignificación de los sujetos homosexuales, parte de las generaciones posteriores, aun habiéndose podido beneficiar de los cambios producidos, no han considerado que se tratase de ningún tipo de avance. El significante gay con el que los homosexuales se habían autodenominado, tras centurias de

denigración, no dejaba de ser una nueva coerción social normalizadora que imponía una identidad no deseable para algunos.

Para subvertir el orden heterosexista, los teóricos *queer* entienden que es preciso cuestionar toda identidad posible y, como consecuencia, el binario heterosexualidad-homosexualidad. Los sujetos, término al uso por parte de quienes en gran medida se inspiran en autores postestructuralistas, no tienen ninguna identidad sexual que esté definida ni por su anatomía ni por el género, que es una construcción social y discursiva, ni por su deseo sexual, dentro del cual integran la elección de objeto. Lo que hay es un conjunto incoherente, incluso contradictorio, de identificaciones variables, inestables y exclusivas, unidas a prácticas diversas. En plena coherencia con ello, su concepto de sexualidad no se limita tampoco a la genitalidad, y el cuerpo no resulta ser un dato biológico determinante, sino que es también una construcción discursiva y el catalizador de procesos de identificación.

Si bien el recurso a las identificaciones, en vez de la presuposición de una identidad de origen biológico o cultural, y la reivindicación de la diferencia ante la universalidad de lo normativo pueden ser próximos a los planteamientos del psicoanálisis, hay algo al leer a los autores de dicha teoría que queda siempre en el aire y plantea una pregunta. Para ellos el deseo sexual, tan diferenciado como se quiera de lo genital, es autónomo, desregularizado, no se satisface con ninguna representación, es imposible de nombrar, involuntario... Pero ¿no sigue ninguna lógica, ni hay nada que explique su singularidad más allá del rechazo a la normatividad? Solo plantean una y mil veces su interés por subvertir el orden normativo heterosexista y patriarcal, para lo cual reivindican la marginalidad, por ejemplo, de las prácticas sadomasoquistas y el ejercicio de una bisexualidad entendida como más allá del binario hetero-homo. En esta militancia de la diferencia, la defensa de lo marginal adquiere el valor de una resistencia conscientemente elegida.

Para el psicoanálisis todo sujeto se enfrenta a tres elecciones sexuales fundamentales: la de su propia sexuación, la de la elección de objeto y como trasfondo la elección de la singularidad de su goce. Se trata de tres elecciones que tienen que ver con el goce y que, por lo tanto, ni son conscientes, ni son completamente libres, sino forzadas. El encuentro con el goce, si bien implica una elección por parte del sujeto y la correspondiente responsabilidad, es contingente y fuerza a posicionarse. No hay en los teóricos *queer* ninguna mención a esta elección que aclare lo que ellos llaman el deseo sexual. Y no

solamente ese deseo se presenta completamente desregularizado en oposición o más allá de toda referencia edípica, sino que la urgencia de satisfacción que le atribuyen hace pensar más en una voluntad de goce que en el deseo.

En síntesis, parece que se haya entendido el «la relación sexual no existe» de Lacan, que algunos mencionan, a la manera de una invitación a seguir el imperativo inmediato de goce como si este no fuera problemático y no implicase elecciones y rechazos. Eso es muy diferente de la subversión que el psicoanálisis propone y que consiste en un saber hacer con el propio goce, es decir, con una invención. Reivindicar la singularidad de cada cual no es lo mismo que lanzar al ser de palabra al imperio de la pulsión acéfala.

A modo de anécdota: un profesor universitario de un departamento de estudios del género que trabaja intensamente por conocer en profundidad la obra de Foucault y Judith Butler para sus clases comentaba, con tono de sorpresa y resignación a un mismo tiempo, que sus alumnos, muy concernidos e implicados en sus estudios, últimamente le pedían referencias de Freud y Lacan en sus exposiciones. No hay nada de sorprendente en ello, pues si durante tantos años se ha insistido en la existencia de identidades sexuales, normales o anormales, habría que plantearse el porqué, de la misma manera que todo intento de acabar con ellas tiene que dar algún lugar a las razones de su pretendida existencia. Estamos de acuerdo con los teóricos *queer* en que ninguna naturaleza, ni biológica ni social, puede explicar el posicionamiento sexual de ningún sujeto, pero ello no quita que dicho sujeto tiene que poder anclarse en alguna posición para poder sostenerse. Parece que el intento de eliminación de toda identidad posible abriría el camino a cualquier identificación al alcance de la mano sin más y de forma aproblemática. Ante dicha pretensión, hay que recordar que el goce no es lo mismo que lo gozoso y que para cada sujeto hay algo del orden de lo insoportable ante lo cual se ve obligado a tomar una decisión que le permita vivir su sexualidad. Todo intento de combatir la exclusión y la marginalidad en el plano de lo social, sin contar con lo insoportable por un lado y lo irrenunciable por el otro, no tiene en cuenta la imperiosa necesidad del sujeto de consentir o rechazar determinados tipos de goce. Hablar de sexualidad, de identidades o identificaciones sexuales, solo como un asunto de normalidad o anormalidad social no tiene en cuenta el sufrimiento singular del sujeto ni tampoco sus singulares condiciones de goce.

El psicoanálisis vio la luz a finales de la época victoriana, es decir, de una sociedad hipernormativa. Gracias al tratamiento de las neurosis, el discurso psicoanalítico fue

desvelando elementos que empezaron a cuestionar la normalidad. Posteriormente, ese camino se ha proseguido con las aportaciones sobre la sexualidad femenina, la elección homosexual de objeto, las psicosis... Hoy ya no hablamos de normalidad. Lo generalizado es la anormalidad, pero para ello el sujeto, cada sujeto, tiene que haber elegido su singularidad. No hay manera de combatir el imperativo normalizante, y su consecuencia de exclusión para muchos, si a la no existencia de la relación sexual no se le añade las elecciones que cada sujeto ha hecho.

Volviendo a la anécdota, ¿cómo podrían esos estudiantes no pedir referencias de Freud y Lacan para sus trabajos? El psicoanálisis ya se ha hecho un lugar en el mundo y con él la hipótesis del inconsciente. Tenemos indicios de un saber que no sabemos y que nos concierne de una forma muy especial como sujetos. Si los discursos social o biológico no pueden darnos razón de eso, no cabe nada más que interrogar con seriedad nuestra relación con el significante.

A pesar de la insuficiencia de sus explicaciones, a la Teoría *queer* hay que reconocerle que con su rechazo a las identidades sexuales refleja fenómenos contemporáneos de este nuevo siglo que no hace tanto que hemos inaugurado. Cada vez son más, especialmente entre los jóvenes, los sujetos que se definen como bisexuales sin que ello signifique la adscripción a ninguna identidad, sino más bien que rechazan las categorías de heterosexual exclusivo y de homosexual exclusivo. Es decir, que hacen efectivo el lema de vivir la sexualidad más allá del binario heterosexualidad-homosexualidad. Se trata de esa misma generación, combativa y exigente, que pide referencias a Freud y Lacan en los estudios de género y ante ello cabe decir que el psicoanálisis encuentra un nuevo reto que afrontar. El psicoanálisis ha tenido una clara influencia en la cultura a lo largo de sus más de cien años de existencia, muy especialmente en lo que a las concepciones sobre la sexualidad se refiere. También ha ido cambiando sus concepciones en contacto con la cultura, con el Otro cultural, que los sujetos ponen en evidencia en su discurso en las sesiones analíticas. El reto se halla ahora en el campo del psicoanálisis de la misma manera que lo ha estado con relación a la sexualidad femenina. Ya no vale hablar de perversos, excepto en determinados casos, puesto que en la era de la no relación sexual hemos aceptado que la sexualidad es perversa. Tampoco sirve hacer referencia exclusivamente al Edipo tras la pluralidad de los nombres del padre. En una clínica centrada en el goce solo nos vale la singularidad de cada sujeto, sus elecciones y su manera también singular de regularización.

ERÓTICAS CONTEMPORÁNEAS

ERÓTICAS DE NUESTRO TIEMPO.
DE LA EQUIVALENCIA SIMBÓLICA AL EQUIVALENTE
GENERAL

por

ENRIC BERENGUER

El actual paradigma civilizatorio, ajeno a la represión y afín al plus de gozar, ¿cómo incide en las elecciones sexuales? Miller indicó recientemente que la ubicua pornografía expande hoy el rumor de la no relación sexual.¹

Podríamos decir que cada época se caracteriza por cómo dice la no relación e, inversamente, en qué condiciones propone, a pesar de todo, la relación sexual como posible. Siempre hubo eróticas —improbables cuadraturas del Otro sexo— en respuesta a la sospecha de que lo Uno del goce y el Otro no se encuentran. Antes, la no relación se presentaba cual catástrofe, supuestamente evitable de seguirse las normas estrictas de la erótica del momento. Hoy, aunque sin instrucciones de uso tan precisas para afrontar la vida, la evidencia de la no relación tampoco excluye modos de suplencia del agujero central, que proponen identificaciones episódicas y prácticas sujetas a modas. Estas sostienen la posibilidad de un vínculo: algo ocupa siempre el lugar de la ley edípica caída y su traducción social.

El fantasma no permanece en lo privado, se abre a una socialización; no ya en grupos elitistas especializados, sino en espacios transversales y permeables, donde elementos de fantasmas neuróticos y perversos convergen. Se comparten dispositivos sociales que producen vínculos, amparados por modalidades contractuales en las que «todo» está permitido con acuerdos previos. El modo discursivo del contrato funciona eficazmente como *Ersatz* de una dignificación; es la forma en que el mundo contemporáneo inscribe el derecho a gozar generalizado y establece ciertos límites, lo que antes se llamaba respeto.

DON DINERO

El operador general que es el dinero, la idea de valor extraída de lo económico o el dinero como objeto ocupan un lugar creciente en discursos y prácticas sexuales. Esta versión del valor puede surgir como recurso —o se refuerza— cuando el sujeto verifica la no relación. Para ciertos hombres: recurso fácil a la prostituta si su pareja objeta demasiado a encarnar el objeto de su fantasma sexual. Para algunas mujeres: prácticas de prostitución justificadas por factores socioeconómicos responden al fracaso de la significación del encuentro sexual por el amor. Todo ello combinado con las formas específicas en que se vive hoy la «degradación general de la vida erótica»² y el modo en que las mujeres responden a ella, amalgamando como pueden pedazos de tradición con elementos de invención.

En todo caso, algo se juega siempre, en este terreno, en el eterno malentendido entre lo que del lado masculino es la degradación de la vida erótica y lo que del lado femenino es la apertura a un goce no todo fálico. Y de cómo en la experiencia del amor se consigue —o no— dar algún tratamiento a esta inconmensurabilidad.

Pero, más allá de las apariencias de una posmodernidad en la que todas las opciones parecen posibles y en la que la prohibición ya no se sostiene como una evidencia, aun admitiendo la debilidad de los semblantes paternos y su menor capacidad para encarnar una ley para el deseo, la cuestión del amor del que una hija ha sido objeto por parte de un padre —no solo el padre por parte de la hija— sigue siendo un elemento decisivo que escuchar. Y se trata también de qué lugar tiene en este amor la condición específica de la hija como mujer. Las cuestiones «socioeconómicas» que se invocan como argumento cuando una joven decide prostituirse no siempre se pueden desligar de este punto.

CÁNDIDA Y LO QUE NO TIENE PRECIO

Cándida acude tras separarse. No se sentía «a la altura» de lo que su novio merecía. Su sentimiento de degradación choca en una mujer joven, veintiséis años, elegante y cuidada. Relacionará lo ocurrido con la fantasía infantil de no ser hija de su padre. Hubo rumores sobre la prontitud de su nacimiento tras el matrimonio de los padres y la proximidad de una relación anterior de la madre. Dos recuerdos estimulan el temor de haber sido abusada en la infancia, durante una ausencia prolongada de los padres por motivos de trabajo: en uno, es manoseada por un hombre en el asiento posterior de un

coche, ante la presencia supuestamente indiferente o distraída de la abuela; en otro, unos jóvenes que la cuidan están en actitudes equívocas.

Ella lo relacionará luego con los abusos sexuales a los que ella misma, siendo niña, sometió a niños menores, por los que fue reprendida más de una vez en la escuela. Su iniciación sexual a los diecinueve años es también vivida como abusiva, al encontrarse bajo los efectos del alcohol. Pero se vincula durante años a ese hombre, conocido *womanizer*. Al separarse de él, comprueba angustiada que no se siente capaz de tener una relación normal con su siguiente pareja, que la trataba bien. Es ahí cuando la marca de una degradación se hace para ella manifiesta y busca a un analista.

Al poco de iniciado el tratamiento, no puede pagar sus estudios. La apena pedir dinero a su padre («el pobre trabaja mucho», dice, aunque luego pensará que es por la fantasía de no ser su hija). Una amiga avezada le sugiere la prostitución como remedio a su situación económica. Cándida lanza un envite al analista: ¿qué opina de esta salida? La respuesta tendrá efecto de interpretación: «¿Entonces, qué es lo que en su vida no tendría precio?». Al día siguiente, Cándida responde que el amor, «por ejemplo el de sus padres», no lo tiene ni debe tenerlo. Añade una «confesión»: nunca ha sentido satisfacción sexual en el coito. El analista responde: «Es fácil poner precio a lo que no se valora».

El efecto de esta interpretación es muy importante. Al poco tiempo ella soluciona sus problemas económicos y se va a vivir con una amiga. Esto se acompaña de un cambio en la relación con el padre, marcada hasta ahora por la inhibición y el silencio. Podrá reclamarle cosas que considera derechos de hija en conflictos familiares no graves pero de valor simbólico considerable.

En todo caso, se interroga sobre su propio goce sexual. Relaciona su falta de satisfacción en el coito con un goce masturbatorio muy intenso, con antecedentes en la infancia, en la época en que creía que habían abusado de ella. Entiende que su propia posición respecto a aquellos jóvenes canguros pudo ser, en el fondo, bastante activa. Cándida está iniciando ahora una relación con un chico con quien explora formas de satisfacción sexual que hasta ahora no conocía. No ha sentido —se pregunta si «aún»— placer en el coito, pero empieza a dejarse llevar por lo que su pareja le propone y disfruta de cosas que antes le eran indiferentes.

En términos generales, de lo que se trata para ella es de una dignificación. De ella misma y de su derecho a gozar de ser la mujer de un hombre, de «merecerlo». Su

iniciación sexual infantil se hizo bajo el signo de unos padres ausentes, pero la ausencia del padre, en particular, es crítica. Ciertamente que para toda niña la decepción por lo que el padre no puede dar es estructural. Freud lo situaba como un hijo fantasmático, esperado y al mismo tiempo objeto de una (otra) decepción necesaria. Pero aquí se ve bien que no se trata necesariamente de un hijo del padre, sino de un significante que legitime el deseo de la hija como mujer. El nombre de «hija», que su fantasma le negó, encarna el significante fálico del que el padre sí puede ser transmisor, más allá de su función de significación del deseo de la madre.

Se ve, pues, lo que significa para esta joven «no poder pedir dinero al padre para pagar sus estudios». El dinero, pero no un dinero cualquiera, ocupa ahí el lugar de un objeto fundamental, porque es ante todo significativo. Pagar sus estudios no es un tema secundario. Para ella, estos últimos se articulan con un proyecto de ascenso social, dispositivo de valorización que se opone también en su caso a la degradación general de la vida erótica. Pero, más fundamentalmente, si puede imaginar vender su cuerpo es porque, de hecho, el goce sexual que hasta ahora ha alcanzado en sus relaciones amorosas está para Cándida claramente devaluado. Algo de su goce femenino, aquello que, de haberlo experimentado, sería impagable, ha quedado fuera de su alcance en la experiencia que hasta ahora ha tenido del amor. ¿No es la tentación de prostituirse una tentativa de alcanzar ese goce por una vía «bastarda» —nos permitimos este adjetivo por lo que evoca de la historia fantasmática del sujeto— introduciéndolo en una forma de contabilidad? Ahí el dinero cambiaría de signo. En efecto, de significativo del deseo pasaría a ser signo, equivocado, de un goce.

«BRIDE WEALTH» O «GIRL WEALTH»

Jack Goody³ señala que las culturas se dividen según la posición de la hija como receptora (o no) de un valor social y como representante de la familia paterna y de su estatus, al ser «dada» en matrimonio. Su valorización requiere instituciones como la dote o *bride wealth*. El dinero del padre destinado a la hija encarna la transmisión de un valor fálico, opuesto a su degradación posible como objeto sexual del hombre al que es entregada.

En las prácticas complejas de la prostitución de ciertas jóvenes la función del dinero es

sutil. Para algunas de ellas, el dinero —no el de su familia, sino el que ellas ganan— surge muy pronto como el único ascensor social posible, casi siempre a través de los estudios. Es una *girl wealth*, enormemente ambigua. De ahí que a veces, paradójicamente, la prostitución no sea vivida por algunas mujeres jóvenes como práctica degradante, sino como recurso en la lucha contra la degradación, tanto en la vida erótica como en la social.

Según Eva Clouet (*La prostitution étudiante*),⁴ algunas chicas dicen: «Si te das gratis, te desprecian y te abandonan. Si les cobras, te desean y te valoran más». Si, con Marie-Hélène Brousse, podemos hablar hoy de «prostitución generalizada»,⁵ la respuesta a la «difamación» (Lacan: «on la “dit-femme”, on la “difamme”»)⁶ estructural de la mujer, fuera del régimen del Nombre del Padre, adquiere modos chocantes. Pero el psicoanalista puede escucharlos.

Las leyes de Solon en Atenas⁷ inscriben ya en la historia de la prostitución una ambigüedad estructural: en el extremo inferior del arco social, las *pornai* representan la degradación extrema de la mujer, mientras que las *hetairai* encarnan, por el contrario, a la figura de la mujer más deseada, en nombre de un goce femenino excluido de la institución familiar. Destinos sociales, en suma, del no-toda fálica, que adquieren hoy día nuevas formas, en los nuevos márgenes entre la degradación del régimen del padre y el dinero como equivalente general; generador este último de formas de valor que interfieren poderosamente en la serie de las equivalencias simbólicas del falo y dificultan situar su más allá en el nudo entre el goce suplementario y el amor.

La relación singular de un sujeto con su propio goce puede aspirar a un mejor nombre y a otra forma de arreglárselas con él.

LA MÁQUINA SOLTERA DE MARCEL DUCHAMP

por

JULIO GONZÁLEZ

En 1915 Marcel Duchamp comienza a elaborar su conocida obra *La novia desnudada por sus solteros, incluso* (*La mariée mise à un par ses célibataires, même*) denominada también *El gran vidrio*. Su creación dura hasta el año 1923, momento en el que la da por definitivamente inacabada.

Concebida como un gran mecanismo que articula cuerpos, diversos fluidos, ropajes y varios artilugios, este montaje se asemeja al comentario de Jacques Lacan a propósito de la pulsión en el *Seminario 11*, a saber, «la pulsión es un montaje que se presenta como algo sin ton ni son y que se articula a partir de referencias gramaticales».

En 1934 Duchamp publica *La caja verde*, elemento integrante de la obra y que consiste en una recopilación de las desordenadas notas, diagramas, leyes y dibujos que fue elaborando durante los años de gestación de la misma y que daban cuenta de las articulaciones necesarias para montarla así como de su funcionamiento.

El gran vidrio encarna el espíritu de los comienzos del siglo XX, momento en el que el desarrollo de la ciencia y la técnica estaban en plena efervescencia. No olvidemos que un año antes de que Duchamp inicie esta obra, comienza la Primera Guerra Mundial, contienda en la que este desarrollo se pone al servicio de la destrucción del ser humano pues aparecen los tanques, aviones, etc. Duchamp establece una mirada crítica sobre su época apoyándose en el triunfo de la máquina que guía la trayectoria de nuestros cuerpos y sus flujos, lo automático y programado que regula nuestras acciones y nuestras relaciones. Hay en esto una anticipación de lo que advendrá en nuestra contemporaneidad. Otros artistas, como Francis Picabia, le acompañaron en este camino.

Ironiza también respecto del propósito de la ciencia de establecer un saber en lo real y determinar sus leyes. La obra muestra la ausencia de la relación sexual; muestra que ningún programa, ya sea mecánico, genético, informático, etc., nos va a decir cómo acercarnos al otro sexo; y que al negar esta ausencia la ciencia se anuda con la ley moral,

actualiza el imperativo kantiano tal y como Lacan nos lo indica en el *Seminario 7*, empleando el lenguaje de la electrónica y de la automatización: actúa de tal suerte que tu acción siempre pueda ser programada.

Veamos la composición de la obra.

Está dividida en dos partes. La superior constituye el reino de la novia, también llamada motor-deseo, acompañada por la Vía Láctea y los pistones; es el reino de lo inconmensurable. La parte baja, el dominio masculino, dominio de lo cuantificable; máquina soltera, o también atormentado engranaje, compuesto por nueve moldes málicos, nueve solteros reducidos a meros uniformes: sacerdote, mensajero, soldado, gendarme, policía, jefe de estación, criado, repartidor y sepulturero. Junto a ellos, un trineo que incorpora una rueda de molino, las aspas de unas tijeras y un molinillo de chocolate. Entre ambos planos una línea infranqueable de separación.

Su funcionamiento, ahora.

La novia transmite una gasolina amorosa, la *automovilina*, que despierta a los solteros. Estos, a su vez, contenedores del gas de Eros, generan el combustible que pone en marcha el mecanismo que desnuda a la novia. La línea de separación entre ambos planos confina a los solteros a la práctica repetida y desesperada del onanismo.

No hay relación entre la novia y la máquina soltera, la energía permanece cerrada dentro de una circularidad autosuficiente. Únicamente se producen nexos eléctricos en la puesta al desnudo de la novia. Dicho desnudamiento produce en ella un éxtasis, un florecimiento de goce, pero nada se consume, no hay entrega y unión con los solteros, lo que abunda en la circularidad del dispositivo: su funcionamiento empieza y termina en ella misma. Los personajes están confinados cada uno en su goce, abocados a una radical soledad.

En los años cincuenta, Michel Carrouges inspirado por esta obra escribió *Les Machines Célibataires*, texto en el que define la máquina soltera como una imagen fantástica que transformó el amor en mecánica de muerte. Lo propio de una lógica soltera es un funcionamiento que en su repetición se consume a sí mismo, caracterizándose por la circularidad, la retroalimentación, la improductividad y el derroche. Son sistemas entrópicos que no producen nada, y que generan su propia energía a partir de este hecho. Umberto Eco dirá de ellas que son arquitecturas dedicadas al despilfarro.

En cierto sentido esta máquina devela que tras la pretensión de la ciencia de regular la

actividad humana, de programar los cuerpos y las acciones, se esconde la pulsión de muerte. Pero también muestra que en la imposible escritura de la relación sexual, el ser hablante tiene relación con su propio agujero circunscrito por los circuitos de la pulsión. Circuitos de goce, condenados a la repetición, que se satisfacen en las zonas erógenas y que no establecen relación alguna con el goce del otro, por lo que no sirven nada más que para la pulsión de muerte. Goce autoerótico, radicalmente singular, y que forma parte de la invención que cada uno de nosotros hemos de hacer respecto de nuestra posición sexuada.

En *La novia desnudada* se trata de la primacía de la mirada, es este el objeto que finalmente causa el funcionamiento del montaje. La mirada presente en la gramática del mirar y hacerse mirar de los personajes, pero también las miradas de los espectadores incluidas en la obra al estar realizada sobre un gran vidrio.

En 1927 tras un traslado, la obra sufrió un accidente que le produjo una serie de fracturas que no fueron descubiertas hasta el año 1931. Esta contingencia fue acogida por Duchamp que decidió no reparar las grietas, pues fueron interpretadas como una feliz intervención del azar que despejaba el problema no resuelto de la unión entre la novia y los solteros.

Estas grietas, dispuestas como dos haces de líneas simétricas, funcionan como un conector entre los dominios de la novia y de los solteros, un conector que asimismo no anula la imposibilidad de escribir la relación sexual. Funciona como un enlace que es dado por el azar y que a partir de ahí se vuelve necesario.

Apoyado en la contingencia de estas grietas Duchamp pudo concluir la obra. El azar permitió escribir lo que el artista había estado buscando de modo infructuoso durante los años de gestación.

LA ERÓTICA DE JAMES JOYCE, BAJO EL ESCABEL

por

GABRIELA GALARRAGA

Joyce no es un Santo. Yoiza demasiado de L.S.K. bel para eso

J. LACAN

En *Discurso perfecto. Ensayos sobre literatura y arte*, Philippe Sollers relata cómo en una ocasión Crevel le muestra a Joyce el segundo manifiesto del surrealismo para saber si lo firmaría. Joyce lo lee y le pregunta: «¿Puede usted justificar cada palabra?».

Seguramente Joyce podría justificar cada palabra, cada sílaba de las sesenta y cuatro cartas escritas a Nora Barnacle entre 1904 y 1909. Cartas consideradas escandalosas y que llevaron a su nieto Stephen Joyce a impedir durante años su publicación. Durante esta relación epistolar Joyce muestra su «forma desvergonzada de escribir» con la que intenta «degradar y pervertir» a una Nora muy dispuesta (6 de diciembre de 1909).

El escritor conoció a Nora muy poco después de la muerte de su madre, situaciones ambas, que según su biógrafo Richard Ellman provocaron en él un fuerte impacto. Desde un primer momento fue subyugado por una joven de cabellera roja y andares ondulantes, camarera casi iletrada del hotel Finn's. Su primera cita, el 16 de junio de 1904, se convirtió años después en la fecha del Bloomsday (jornada relatada en *Ulises*).

Brenda Maddox, biógrafa de Nora, ha demostrado que fue el modelo de muchas heroínas joyceanas. De hecho en *Los muertos*, la carta con la que Gabriel Conroy declara su amor por Gretta es una cita textual de la que el autor dirigió a Nora el 27 de octubre de 1904 diciéndole: «¿Por qué será que palabras como estas me parecen tan tristes y tan frías? ¿Será tal vez que no hay palabra tan tierna como para ser tu nombre?». Emplea, sin embargo, numerosos epítetos: «Mi pequeña pajera amante», «Mi Dulce y pícaro putita», «Mi dulce sucia pajarita folladora», entre otros.

John Joyce, su padre, al saber de la existencia de Nora, sentenció: «Ella permanecerá junto a él» —aludiendo al apellido Barnacle, nombre de un crustáceo parecido a una lapa

que permanece inmóvil y adherido a las rocas— durante toda su vida (comentario destacado por el traductor José María Valverde en su prólogo de *Ulises*).

Hasta la muerte del escritor, Nora permaneció adherida a Joyce allí donde fuera, pese al alcoholismo de este o a las penurias económicas. Comportándose «muy apropiadamente». «Ella le va como un guante dado vuelta», dice Lacan,⁸ enfundando y dando consistencia a su falo, brindando una cobertura a un cuerpo caído.

Joyce mantiene una particular relación con su cuerpo, un abandono, un «dejar caer», como nos señala Lacan con relación al episodio de Stephen, su álter ego, en el que atado a un árbol recibe una feroz paliza por parte de algunos camaradas. Él se desprende de la escena, junto con el atisbo de cólera que se disipa junto a su caída.

Efecto del nudo fallido, el imaginario queda desanudado, suelto, y algo se hace muy real, sin mediación del sentido. Joyce consagrado al uso literario de su *sinthome*, hace de su escritura la forma de corregirlo. Retorciendo, penetrando, estirando y cubriendo, pero sin llegar a velar el carácter traumático de la lengua, en tanto introduce un goce que parasita el cuerpo.

Es el goce que insta a Joyce no el deseo, algo que se hace patente en el acto mismo de escribir que le provocaba intensos ataques de risa. En las cartas habla de sus exclamaciones y jadeos «presa de un ataque de deseo febril y animal» está todo el día excitado y no para de masturbarse mientras escribe a Nora o bien «frente a la contemplación divina de la palabra» escrita.

Fiel a un goce donde el significante estaría directamente conectado con la pulsión y con el agujero alrededor del cual la pulsión se satisface. Goce que no pasa por el cuerpo imaginario, relación con el cuerpo que no pasa por la imagen, sino más bien con la certeza de goce que el agujero da al cuerpo.

En las cartas a Nora, Joyce perfila con pasión cada orificio, bordea cada agujero, creando una relación directa con un trayecto pulsional, en una deriva escatológica y masturbatoria. Se encuentra en el cuerpo «musical, extraño y perfumado» de Nora (adjetivos que utiliza en *Los muertos*).

Joyce ha sido «tomado» por ella, se considera «su niño» y quiere ser castigado: «Desearía que me pegaras o incluso que me azotarás. No jugando, querida, sino en serio, y en mi carne desnuda» (13 de diciembre de 1909).

Al quitar el velo fantasmático «reconduce hasta la fijación real [...] Hasta lo más puro que es también lo más sucio de la articulación entre el sentido y el sonido».⁹

Él, que nunca usa palabras obscenas al hablar, que apenas sonríe si las escucha en otros, es convertido por Nora «en una bestia jadeando de ansia». Le pide que le cuente hasta las cosas más mínimas «con tal que sean obscenas y secretas y sucias. Que todas las frases estén llenas de palabras y sonidos indecentes impúdicos. Es encantador oírlos o incluso verlos en el papel», escribe. Y es que para Joyce «Hay algo obsceno y lascivo en el aspecto mismo de las cartas. También su sonido es como el acto mismo, breve, brutal, irresistible, diabólico».

Esta «salvaje suciedad» le lleva a preguntarse si tiene «todavía algo de poeta», si no ha «superado todos los límites del recato», «como una bestia salvaje que explora cada parte secreta y vergonzosa [...] como un cerdo que monta una puerca».

Es discutible que en estas cartas Joyce sea poeta, su libido sintomatizada hace aflorar una erótica no sublimada, una «sublimación retorcida», como señala Miller.¹⁰ Lacan se pregunta hasta dónde existe perversión en Joyce. Para É. Laurent forma con Nora una pareja «perversa perfectamente adaptada [...] montada únicamente alrededor del goce perverso».¹¹ En su flujo epistolar podría leerse la frase de Lacan: «De lo obsceno a lo bello en escena no va tanto».¹²

Las cartas sucias de James Joyce a Nora en: <<http://culturacolectiva.com/las-cartas-sucias-de-james-joyce-nora>>.

EL AMOR, COPIA DE LO REAL.
A PROPÓSITO DEL FILME *COPIA CERTIFICADA*
(ABBAS KIAROSTAMI, 2010)

por
SHAILA GARCÍA CATALÁN

EL BESO AL FINAL, PARA QUE EL SENTIDO NO SE DESPARRAME

A continuación hablaré de *Copia certificada*, una película que aborda la vida amorosa desde una posición anticlásica, o dicho de otro modo, que se distancia del ideal amoroso al que ha servido durante décadas el cine clásico. Este, y en general el relato romántico hollywoodiense, tiene una escena paradigmática: dos amantes, tras superar una serie de obstáculos se reúnen en el plano final con un beso y después... fin, la película se detiene. Este límite le permite al discurso cinematográfico creer que ha capturado cierto sentido amoroso. El filme sella el relato con esa reunión que parece garantizar la proporción entre los sexos. Esta es su forma de dar entendimiento al espectador y, así, apaciguarlo, mantenerlo en la ensoñación de la ficción. Ahora bien, desde el saber del psicoanálisis intuimos que si el encuentro amoroso se dispone al final del relato es porque acabarlo es el modo de impedir que aflore el *no hay* de la relación sexual que nos anunciaba Lacan. Jacques-Alain Miller en *Lo real y el sentido* nos dice que «cuando se intenta capturar el sentido [...] este se extiende como hasta el infinito. El sentido corre para todos lados» (Colección Diva, 2003, pág. 17); y precisamente «en la fuga del sentido [...] nos aparece en el lenguaje la inexistencia de la relación sexual» (pág. 19). Por ello, si tras la reunión de los amantes la película no concluyera, acabaría, tarde o temprano, apareciendo el sinsentido que amenaza en el encuentro entre los sexos.

«COPIA CERTIFICADA». PAREJA SATISFECHA

La película es de 2010, dirigida por el iraní Abbas Kiarostami. Se trata de una película francesa que se sitúa en Italia para contarnos una historia de amor y desamor entre un

hombre inglés y una mujer francesa. Para comenzar, desde el mismo título ya nos acompañan las dobleces del lenguaje. El título original en francés es *Copie conforme* y en italiano, *Copia conforme*, que precisamente es como se llama el libro que presenta en los primeros minutos del filme el protagonista. Así, tanto en español como en francés e italiano el título se refiere a una «copia certificada», una copia que tiene la garantía de ser verdadera, auténtica o idéntica con relación a su original, que designaría su origen, su ideal.

(Español) <i>copia certificada</i>	copia que tiene la garantía de ser auténtica con relación a un original
(Francés) <i>copie conforme</i>	
(Italiano) <i>copia conforme</i>	
(Italiano) <i>coppia conforme</i>	Pareja satisfecha, correspondida, proporcionada

Pero el idioma italiano —y no olvidemos que la película se desarrolla en la Toscana italiana— nos ofrece un nuevo sentido: *coppia* (con dos pes) es pareja en italiano, y *conforme* en su segunda acepción es sinónimo de «correspondida», «satisfecha», en definitiva, «proporcionada». De este modo, ya desde el mismo título el filme se presenta irónico e incluso tramposo. Kiarostami nombra a una película sobre el desencuentro amoroso *Copia certificada*, que nos remite a la proporción sexual. Y es que, como veremos a continuación, se sirve de la metáfora de la copia y el original en el arte para hablar sobre el amor y el malentendido en la vida amorosa.

EL MALENTENDIDO EN EL RELATO Y ENTRE LOS SEXOS

Entramos ahora ya en el filme. En la primera escena vemos cómo James, nuestro protagonista, presenta el libro *Copia certificada*. Entre los asistentes está nuestra protagonista, que, como sabremos más adelante, se llama Ella, nombre que parece un intento de nombrar en una a todas las mujeres —como en *Her* (Spike Jonze, 2013)—. Ella es una anticuaria francesa que muestra interés por conocer al escritor. Después de la

presentación, coquetean en un flirteo entretejido de conversaciones en coche y paseos por la Toscana debatiendo en inglés acerca de las teorías sobre la copia y el original en el arte y en la vida. Pero, a partir de un momento en el que la propietaria de un café los confunde con un matrimonio, el filme se vuelve otro como si de una banda de Moebius se tratara. Ella habla ahora francés y se convierte en una mujer casada, cansada de demandarle a él, un marido con mirada ausente. Parece haberse disipado algo de los semblantes. El cortejo parece haber revelado a un matrimonio en ruinas que intenta reflotar buscándose en lo desconocido, en lo que no está afectado por el bloque inamovible de todos los días. Pero, también podemos leerlo al revés, ¿no podrían ser acaso realmente dos amantes que *juegan a ser la pareja* en la que nunca querrían convertirse? En todo caso, la segunda parte de la película aborda las sombras del amor.

NO HAY ORIGINAL PARA LA RELACIÓN SEXUAL. SOLO HAY COPIAS MÁS O MENOS IDEALES, MÁS O MENOS MORTIFICANTES

En cualquier caso Kiarostami se sirve de los semblantes para arrojar el malentendido entre los sexos, entre las lenguas, de la lengua. Y tanto en una lectura como en la otra, Ella y James parecen estar condenados a la copia. En un momento del filme conversan mientras miran las celebraciones de unos recién casados el día de su boda. El amor muchas de las veces puede convertirse en un intento de copiar un original-ideal pero esto resulta doloroso porque no existe ese original del que los amantes tratan de hacer copia. En otro momento de su paseo por la Toscana, se encuentran con una pareja de ancianos de paso lento que salen agarrados de una iglesia. Esta escena, a nuestro parecer, traza un intertexto con otra del filme del neorrealismo italiano *Te querré siempre* (*Viaggio in Italia*) que dirigió Roberto Rossellini en 1954. Un matrimonio distanciado, que se encuentra de viaje en Nápoles, presencia el descubrimiento de dos cadáveres que murieron abrazados en las ruinas de Pompeya. Esto hace llorar desconsoladamente a la mujer, que se arroja a los brazos de él.

El matrimonio de ancianos de *Copia certificada* o los amantes fósiles de *Te querré siempre* se presentan para sus protagonistas como ese original tan soñado como imposible. Todas las parejas querrían ser copias de otra que murió abrazada y esculpida por el tiempo. Pero *solo* en las ruinas de lo real, del sexo y de la muerte, se podría esbozar algo del encuentro sexual. La escena de *Te querré siempre* muestra cómo el

encuentro con la ilusión de que hay una escritura de la relación sexual solo puede mediarlo el cadáver. Este es la prueba más cínica de que no hay original para la relación sexual. Solo hay copias más o menos ideales, más o menos mortificantes. El ideal nos conduce a la pulsión de muerte.

En definitiva, nos hemos servido del filme *Copia certificada* porque creemos que la idea de la copia y del original hace una alegoría sobre la pareja (*coppia*) y el ideal (el supuesto origen). Y hemos titulado este texto «El amor, copia de lo real» porque nos parece que en su trabajo sobre un imposible, el amor copia el no hay de la relación sexual, es decir, un real. Ahora bien se puede atravesar ese fantasma de la copia que condena a la repetición (en el sentido freudiano) para apostar por la invención (en el sentido lacaniano) que en lugar de mirar al ideal trata de construir «su relación sexual» sobre el áspero y flotante suelo del malentendido entre los sexos.

TIRESIAS EN LA CIUDAD DEL ESPECTÁCULO

por

ROSA GODÍNEZ

En la segunda década de 2000, nos topamos con una realidad social cuyos avances no nos libran de un marcado malestar en la civilización. No por mayor libertad de expresión hay ausencia de conflictos, entre otros, en las elecciones del sexo. En la actualidad «asistimos al espectáculo del acontecimiento imprevisto»,¹³ que, según J.-A. Miller, es uno de los nombres de lo real.¹⁴ El hombre y la mujer de hoy eligen sus objetos *partenaire*, de deseo y de satisfacción, cada cual según su singularidad y, por tanto, su modalidad de goce.

Del tiempo clásico de Tiresias a nuestra modernidad actual, podemos verificar la vertiginosidad de los cambios producidos en este siglo XXI, que apuntan a modificaciones en el campo del lenguaje, pues el orden simbólico ya no es el mismo, y varían también la función de las palabras y su uso. Incorporamos modos de decir que nombran lo nuevo, lo cual los más jóvenes, y cada vez más los niños, nos enseñan. Esta perspectiva afecta al *parlêtre* y, a la par, al entramado simbólico, real e imaginario del tejido social en el que se inserta.

Los rápidos descubrimientos tecnológicos y científicos empujan a que el hombre moderno se deje atrapar por las promesas que ofrecen, sobre todo las que apuntan a la salud y rejuvenecimiento del cuerpo. Una lucha contra reloj frente a lo real en juego. Esto afecta a hombres y mujeres por igual. Lo diferencial está en cómo cada cual puede hacer, o sabe hacer, con ello y cuál es la respuesta particular al empuje del superyó de la civilización actual. Con el impacto de la publicidad y de las pantallas digitales, me pregunto si no nos estaremos acostumbrando a lo sorprendente, a lo increíble, lo cual se juega también entre los sexos, en sus elecciones, en sus satisfacciones paradójales.

Tiresias andrógino ¿quizá podría entender mejor que nosotros la aspiración a la feminización del mundo propia de este nuevo siglo? En la pregunta por el goce de los sexos, ¿quién tiene más placer sexual, la mujer o el hombre? Lacan le asignaría estar en

una posición femenina por estar en función de interpretar la particularidad del goce. De esta manera, Tiresias clásico estaría más cerca de la figura del analista, pues ambos en su función pueden mediar en las paradojas de la época y en el fuera de sentido de lo real sin ley que ahí opera.

La evidencia de un nuevo régimen de vida, y de nuevas maneras de pensamiento, de acción y de respuesta de los sujetos produce formas diversas de sostén del lazo social. J.-A. Miller subraya que: «El psicoanálisis cambia, lo cual no es un deseo, es un hecho, cambia en nuestros despachos de analistas».¹⁵ Hemos pasado de la época freudiana de la represión de la sexualidad al tengo derecho a gozar, que pone en juego el cuerpo, y que en un extremo llega a la puesta en acto de una obscenidad, en ocasiones, absoluta. Siempre es de orden sexual pero toma formas diferentes plasmándose en imágenes de transformación del cuerpo, en búsqueda de la belleza inalcanzable, de maneras de seducción sin sexo, suplencias autoeróticas, pero también de matanzas, situaciones de pobreza extremas, nuevas enfermedades por contagio, etc., que dan cuenta de las diversas modalidades de la pulsión y de las manifestaciones de lo real indecible.

Antes, en el orden del Nombre del Padre, la transgresión y la infracción se manifestaban en el marco de la ley que, como tal, marcaba una regulación. Ahora dicha regulación se pide a gritos en la profusión de los pasajes al acto de hombres y mujeres. Sus cuerpos lo expresan de diversas formas.

Como señala J.-A. Miller, esta era conoce la difusión masiva de lo que se llama el porno y que es el coito exhibido, convertido en espectáculo y en un *show* fácil de acceder por Internet. Estas manifestaciones contemporáneas no dicen más que lo que Lacan plantea en su *Seminario 23* que «hay un problema en la vida que no tiene solución, pero que no puede dejar de plantearse: no hay relación sexual para la especie humana».

Cabe preguntarse, siguiendo la lógica de Tiresias, acerca del deseo: ¿qué quieren los hombres y las mujeres de hoy? Lo cual pasa necesariamente por escuchar a los unos y a las otras, en particular. Así ocurre en nuestras consultas y verificamos en una gran mayoría de los casos que el deseo hoy se hace sentir bajo la forma de la voluntad. ¿Cómo se registra en cada sexo? De hecho, lo distintivo del deseo, sobre todo en el escenario actual, es el deseo que pasa al acto, que quiere, que se vuelve voluntad.¹⁶ Esta presenta sus afinidades con la feminidad, lo cual nos lleva a la vía del capricho: «El mercado constituido por la sociedad donde nos desplegamos es una cultura del capricho».¹⁷ Esto va más allá de la cuestión del ser hombre o mujer, pues hoy, más que

nunca, el orden de lo femenino alcanza y toca a cada sexo, dejando una marca de singularidad en cada uno.

La inconstancia, la inestabilidad, la banalización, el horror al saber inscrito en la peculiaridad de la época, en esta sociedad del espectáculo, podemos situarlo como respuesta a lo real caprichoso. La fortuna es que desde el psicoanálisis continuamos bregando para impedir que la sociedad actual elimine caprichosamente el lugar del *parlêtre* y sus acontecimientos de cuerpo. Es una manera de apostar por el saber hacer con su condición de ser hablante, mortal, y tener un cuerpo sexuado.

EL DEMONIO DEL PUDOR

por

AMANDA GOYA

Saber lo que es bueno y lo que es malo para equipararse a Dios, es lo que promete el fruto del árbol prohibido en la fábula del Génesis. Cautivada por esta promesa Eva lo come y lo da de comer a Adán, su compañero, pero cuando abren los ojos al instante se ven desnudos, entonces cosen hojas de higuera y se cubren con ellas.

Ambos muerden la manzana, y el gusano del *Logos* les carcome; quieren saber, pero de inmediato el velo del pudor cae sobre sus cuerpos desnudos, sobre los que se abatirá la maldición de Dios que vocifera su veredicto de castración y muerte: «Con dolor darás a luz y tu deseo te llevará a tu marido que tendrá autoridad sobre ti», a ella. «Ganarás el pan con el sudor de tu frente hasta que vuelvas a la tierra de donde has salido», a él. Luego el Señor hizo vestidos de pieles de animales para que el hombre y su mujer se cubrieran mientras ultimaba su sentencia: «Ahora el hombre sabe lo que es bueno y lo que es malo».

La mitología grecorromana ilustra la página reprimida en el Génesis, de la que hallamos algunas muestras en los ritos de iniciación encontrados en los frisos de la Villa de los Misterios en Pompeya. Vemos allí a una joven en las fiestas de Dionisio, dios del vino y del éxtasis amoroso, levantar el velo que oculta un falo erecto, mientras es flagelada por un *daimon* femenino y alado. Los demonios eran personajes míticos que para los griegos mediaban entre el saber y el poder de los dioses, y la ignorancia y la fragilidad humanas.

Estas célebres pinturas serán evocadas por Lacan en «La significación del falo»:¹⁸ «El falo es el significante de esa *Aufhebung* misma que inaugura (inicia) por su propia desaparición. Por eso el demonio del A{dwS¹⁹ surge en el momento mismo en que en el misterio antiguo el falo es develado». *Aidos* remite a *aidoria*, genitales en griego. Y en latín *pudenda*, partes pudendas. El velo resalta el pudor, porque cubre, oculta, esconde esa nada que es el significante del deseo. Más tarde el pudor se vuelve una virtud. Leemos en «Los no incautos yerran»:²⁰ «La única virtud, si no hay relación sexual,

como yo enuncio, es el pudor». La virtud de escudarnos del horror que despierta la inexistencia de la relación sexual, pudor original ante el horror del misterio del sexo, ese vacío central que revestimos con semblantes.

¿Cómo esa impronta del *Logos* que es el falo se manifiesta en los atolladeros sexuales de nuestro tiempo, este que tan lúcidamente ha definido Gérard Wajcman como el del «ojo absoluto»?²¹

La ambición de verlo todo que comparten la ciencia y el mercado no es más que la manifestación de una voluntad de goce escópico que emana de la omnipotencia de una mirada que derriba los muros que antes protegían el espacio de lo íntimo. Vivimos hoy bajo el influjo permanente de la *Full Vision*, según la acertada expresión de Wajcman, cuya mirada global abarca al vidente y a lo visto.

Un gran fantasma recorre esta nueva e inquietante fase de la civilización: «Ser amo de lo visible es ser amo del mundo», como si esto fuera posible. Aquí me atrevo a rectificarlo, más que un fantasma parece tratarse de una idea delirante, porque forcluye la castración.

¿Cómo afecta, pues, a la vida sexual de esta época esta suerte de megalomanía escotofílica, dado el arraigo que la sexualidad encuentra desde siempre en el terreno de las imágenes?

Si se quiere ver todo, si no hay velo para provocar un más allá de lo que puede ser visto, he aquí que el deseo se apaga, se desvanece, se licua, parafraseando a Zygmunt Bauman,²² y una suerte de impudicia generalizada tiñe el erotismo de la época.

Cuanto más se disipa el velo del pudor, más el deseo se desinfla y los imperativos de goce se radicalizan, empujando a la satisfacción que procuran los objetos que no cesan de proyectarse en las pantallas. A ello le acompaña una degradación del falo como significante del deseo en beneficio del falo imaginario como significante de la potencia, algo que atenta contra la diferencia sexual *hombre-mujer*, incitando a una homosexualización del mundo en consonancia con lo que para Freud era la elección narcisista de objeto en el caso de la homosexualidad.

Lacan vislumbraba este horizonte ya en los años setenta. La vergüenza ha muerto, es su conclusión en *El reverso del psicoanálisis*,²³ cuando se dirige a los estudiantes de Vincennes, los que en mayo del 68 personificaron la fiebre de aquella protesta. Con estas palabras se dirige a ellos, y es la frase con la que cierra este *Seminario*: «El régimen los exhibe. Dice “Mírenlos como gozan”».

En el contexto de la revuelta parisina de mayo del 68 estas palabras conclusivas parecen su postrer tentativa de hacer revivir una mirada que avergüenza. Hoy, lejos de avergonzar, la mirada también goza. *Mírenlos como gozan, y gozad de ello*, es lo propio de este momento. Una fórmula conjugada en imperativo que anticipa lo que habríamos de vivir en grado superlativo: el imperio de una mirada castrada del poder de avergonzar, un «ojo absoluto» al que da vida en televisión el personaje de *Gran Hermano*.

En su excelente artículo «Notas sobre la vergüenza»,²⁴ Miller dice algo muy importante para aportar a esta reflexión, que va más allá de la dimensión del sexo, dice que «la desaparición de la vergüenza significa que el sujeto deja de estar representado por un significante que valga»,²⁵ es decir, por un significante portador de valor, que confina con el *ser-para-la-muerte* heideggeriano.

El significante que representa al sujeto es, en efecto, su tarjeta de visita ante el S2 que es el Otro, y que lo trasciende, porque lo proyecta más allá de la finitud de su «inefable y estúpida existencia», hermanándolo con la muerte. Cito a Miller: «Edipo se arranca los ojos y así entra en la zona de “entre dos muertes” donde renuncia a todo y desaparecen todos los bienes de este mundo, pero ello no le impide exigir los honores debidos a su rango».²⁶ Lacan añade en *Encore*²⁷ que cuando ha abandonado todos sus bienes Edipo afirma la dignidad del significante que lo representa.

La *segunda muerte* también atraviesa la experiencia del analizante, una muerte ligada a la trascendencia del significante, esto es algo, recalca Miller, que no debe ser sacrificado por nada del mundo. Por eso la palabra de honor sigue vigente para Lacan, así como la sesión analítica permite preservar un espacio donde el significante conserve su dignidad. El discurso analítico persigue separar al sujeto del S1 que lo distingue, aunque sea un S1 un poco achacoso, pero para eso es preciso tener uno y que se lo respete.

A esta dignidad se opone el discurso capitalista, que a diferencia del discurso del Amo, invierte la posición del S/ y el S1, colocando arriba el S/, un sujeto que ya no tiene a un S1 como marca que lo identifique.

¿Qué pedimos al analizante? Le pedimos que hable sin respetar la barrera del pudor, la *asociación libre* no es otra cosa. Del lado del analista hallamos el velo del pudor, invisiblemente presente y al servicio del tratamiento del goce, una operación muy delicada que requiere de un extremo cuidado en la interpretación y en el manejo del semblante y de la transferencia.

El pudor está más próximo al sentido sexual, la vergüenza involucra la dimensión de la

existencia, del *ser-ahí*, del *dasein*. «La vergüenza de existir»,²⁸ según É. Laurent, está en el núcleo de la demanda de análisis de un neurótico. Es también una expresión que G. Briole emplea para referirse a los supervivientes de la Barbarie,²⁹ una vergüenza que brota de ese bestial encuentro traumático que deja al sujeto desnudo bajo la mirada del Otro. La vergüenza tiene que ver con el goce, es un afecto primario que emana de Otro primordial que ve lo más íntimo del sujeto.

¿Qué ocurre con el psicoanálisis cuando la civilización tiende a hacer desaparecer la vergüenza? ¿Debe avergonzarse al analista? ¿Es acaso un moralista?

MÁS ALLÁ DE LOS NOMBRES DEL PADRE:
¿EL PRINCIPIO DEL FIN?

por

LUIS-SALVADOR LÓPEZ HERRERO

La estructura o el discurso cambian de máscara y segregan malestar, y el psicoanalista es su intérprete.

La hija de la neurosis, la histeria, es la estructura clínica *princeps* de una época que viene a denunciar el declive de la función paterna, la Viena de comienzos del siglo XX, convirtiéndose Freud en el interprete del ocaso de un mundo burgués, que muestra la caída del padre³⁰ y la lle-gada incipiente del nuevo paradigma. El poeta de la ciencia capaz de anunciar los mitos que sostenían la modernidad irrumpe en ese contexto de transformación con la invención de un significante —el psicoanálisis— y de un instrumento de exploración clínica y sociocultural, que buscará liberar la palabra reprimida en el síntoma.³¹ Es una época de creencia en el hechizo de una palabra verdadera, y es el mismo psicoanálisis el síntoma del malestar en la cultura. Es más, en este marco de represión que caracterizaría el mundo burgués de la primera revolución industrial, la guerra mundial de 1914 debe de ser entendida como el intento frenético por sostener una norma que vehiculizara el ancestral semblante del padre, esa misma figura que recorrería la obra freudiana, desde el principio hasta el final,³² como garante de un modelo falocéntrico capaz de organizar el campo subjetivo y social, desde los albores de la Antigüedad. Autoridad paterna de un mundo burgués, labrada en un contexto de represión y de norma, que abanderará el marco de una época con clara delimitación jerárquica social, sexual y de goce. Es lo que, en nuestro argot, denominamos época de la existencia de un Otro consistente,³³ caracterizada por la presencia del amo de la Antigüedad y de la clínica del Nombre del Padre (neurosis, perversión y psicosis); un *pater* capaz de promover vínculos sólidos y límites, bien definidos, con un objeto de goce canalizado por la prohibición superyoica. De ahí que toda la obra freudiana se vea interrogada, en ese marco convulso de transformación,³⁴ por la cuestión de qué es un padre,³⁵ en tanto objeto perdido y anhelado, convirtiéndose sus mitos en el testimonio de

su sostén, siguiendo la palabra deseante de la histeria. Fue el deseo de Freud,³⁶ arrancado del corazón de la histeria por el ocaso paterno, quien dinamizó todo este marco conceptual capaz de hechizar momentáneamente a una sociedad en proceso de cambio. Luego la invención del psicoanálisis, con la proclamación liberadora de la palabra reprimida, o la comprensión de la sexualidad y del goce en juego, siguiendo el catálogo de las perversiones sadéanas,³⁷ estaría en clara consonancia con ese marco de liberación sexual y cultural, puesto en marcha en los albores del siglo XX. La pintura, la música, la literatura, la ciencia, la técnica o el propio orden social, todos ellos, se aliarían a estos anhelos de libertad para romper con las amarras de la autoridad o de la tradición, caminando, así, de la norma a la invención, a la vez que se anunciaba la llegada de un nuevo paradigma, tras la muerte de Dios: el Otro inconsistente y sus múltiples identidades, elecciones y objetos de goce.³⁸

Ahora bien, si Freud inventa un significante capaz de abrir un surco en la cultura, y también en el marco social y clínico, mediante la comprensión y dinamización de la sexualidad y sus diferentes formas de goce —de ahí el valor y la importancia que siempre se ha otorgado a su mensaje—, con el paso del tiempo su propuesta quedaría cuestionada por el empuje de libertad y el avance de nuevas identidades y elecciones, que denunciarían la impostura del legado falocéntrico freudiano para buscar un reconocimiento más allá del padre. El ascenso del papel de la mujer en la sociedad, o el destello de nuevas formas de identidad o elecciones sexuales, resultaría ya imparable, al hilo del desorden creciente en lo real,³⁹ o de la cultura del capricho que acompañará la marcha del siglo XX, como eco de la amalgama férrea: capitalismo, ciencia y técnica.⁴⁰ Será este nuevo impulso el que definirá más tarde las señas de identidad de la hipermodernidad actual. Y ahí, inmerso en ese discurso de proclama y de liberación sociocultural, que se anuncia definitivamente tras la Segunda Guerra Mundial, Lacan irrumpe en escena como el moscardón del psicoanálisis,⁴¹ a partir del modelo de la psicosis y de la alteridad,⁴² con la intención de crear un nuevo marco, una fresca lectura, un significante capaz de abrochar los nuevos interrogantes surgidos desde la feminidad, las nuevas elecciones o la clínica de un goce atravesado por el superyó sadéano obsceno,⁴³ tal como nos viene a mostrar la actual pornografía generalizada. No olvidemos que, tras la caída de los diferentes totalitarismos, lo que primará con la llegada de la sociedad de consumo de posguerra será el ascenso de un amo oculto y voraz que, vertebrando el capital financiero y la industria cultural y de ocio, actuará como disolvente

social y clínico. Luego todo cambió aparentemente de modo vertiginoso con la llegada del consumo para todos. De ahí la metamorfosis de la fenomenología del malestar (los confusos *borderline*, las diversas toxicomanías o las psicosis silenciosas u ordinarias⁴⁴ crecientes), que caracteriza el cambio de paradigma del Otro consistente al Otro inconsistente,⁴⁵ definido por la ruptura de los límites estructurales de antaño. De ese modo el recorrido tormentoso de Lacan,⁴⁶ desde el nombre del padre con función normativa en la asunción de sexo —tal y como lo formula inicialmente en su retorno a Freud de carácter estructural— hasta la pluralización de los nombres del padre,⁴⁷ o incluso el intento por comprender la subjetividad y el síntoma sin el amparo del Edipo, bajo el paradigma de la invención, como acontece con la topología y nominación padre de su última enseñanza,⁴⁸ estarán en clara sintonía con todos estos nuevos interrogantes que surgen al hilo de una incipiente hipermodernidad, en donde primará el hallazgo o el acontecimiento del encuentro.⁴⁹ Por ejemplo, la entrada y desarrollo del *objeto a* como real,⁵⁰ en los años sesenta, adquirió valor conceptual a la luz del ascenso frenético de los nuevos becerros de oro: los objetos de consumo. Pero también la proclama del aforismo: «No hay relación sexual»⁵¹ o «No hay un significante de La mujer»⁵² o el valor del discurso del amo en la subjetividad adquirirán un sentido revulsivo a la luz del empuje de los diversos feminismos o tormentas revolucionarias de la época. Ni que decir de las nuevas identidades de género o modalidades de goce, antaño entendidas del lado de la forclusión o de la renegación, aunque ahora, una vez que la forclusión se anuncia como generalizada⁵³ y la palabra y la narración pierden credibilidad en favor del saber hacer con el goce o la invención del síntoma, tras la experiencia del artista (Joyce⁵⁴ y Dalí⁵⁵), comienzan a adquirir otra dimensión conceptual —del mismo modo que ya había ocurrido con la propuesta de los rasgos perversos en la neurosis—. Es decir, la estructura o el discurso cambian de máscara y segregan malestar, y el psicoanalista debe de ser su intérprete, sin por ello, pienso, poder predecir o pronosticar, con certeza, el devenir individual o social.

De ahí que el problema actual sea cómo avanzar en la época del Otro inconsistente sin el nombre del padre, que es su consecuencia, puesto que el psicoanálisis ha estado amparado tradicionalmente, de una u otra manera, bajo su impronta, una vez que el pasaje por la elucidación de Lacan⁵⁶ nos ha llevado, paradójicamente, a prescindir del padre, a condición de servirse de él.⁵⁷ Lo cual es un modo de ir contracorriente, pero también una forma extraña de instrumentalización que supone poder desprenderse de él,

aunque manteniendo el eco de su nombre.⁵⁸ Y es que el camino fértil de exploración de los nudos como soporte de la estructura del sujeto es un tránsito que no parece permitir avanzar mucho más allá, como si existiera un tope en ese encuentro singular de Lacan con lo real, del mismo modo que acontece con los poetas en su aventura íntima hacia el silencio.⁵⁹ Lo cual entraña ahora cierta dificultad, porque sin invención e inserción cultural, que deberían ir unidas, la tendencia será entrópica o delirante, en el sentido de desanudamiento. Dicho de otro modo: no basta con elucubrar, sino que hay que conectar toda esta elaboración con el discurso de la época para poder sobrevivir, pero sin perder con ello lo esencial de la doctrina, esto es, el inconsciente y el ombligo del sueño, lo real, que son nuestros orígenes.

Ahora bien, ¿estaremos a la altura para interrogar, no el deseo en Lacan, que ha sido el fructífero trabajo de Miller, sino el deseo de Lacan?⁶⁰

DEL CUERPO Y SUS GOCES

APUNTES PARA UNA CLÍNICA DE LA PORNOGRAFÍA

por
ROSALÓPEZ

Freud se preguntó seriamente cómo era posible que el niño consintiera a la renuncia del goce autoerótico original en aras de la relación de objeto. A la vez comprobó que dicha relación estaba marcada por la dificultad para hacer coincidir en un mismo objeto el amor y el deseo. Lacan, por su parte, resumió la falla estructural de la sexualidad en el ser hablante al formular su axioma: no hay relación sexual.

El psicoanálisis acoge esa falla estructural que, al tomar el estatuto de síntoma, es susceptible de mostrarse con distintas vestimentas según los tiempos. Sea un síntoma en el cuerpo como en la histeria, en el pensamiento como en la neurosis obsesiva, tenga las características del siglo XIX o las del XXI, no supone una diferencia en nuestra manera de abordarlo, pero nos obliga a estar muy atentos a sus metamorfosis, a interrogar sus modos de presentarse y a examinar los objetos que se ponen en juego. Nuestra función no es moralizante sino analítica, lo que supone que cualquier interpretación que hagamos de los síntomas actuales ha de responder a la ética del «deseo del analista» por fuera de todo juicio moral. Desde esta perspectiva, el deseo del analista apunta hacia lo real liberado de sentido, sabiendo que para alcanzarlo será preciso desmontar las actuales defensas, aquellas que el sujeto ha ido construyendo de manera particular pero, a la vez, apoyándose en el discurso actual que, más que nunca, niega la imposibilidad y no quiere saber nada de lo real. Para leer con acierto los signos de la época es necesario que los analistas no se enreden con vaticinios apocalípticos que nos hacen nostálgicos de lo que se perdió, la autoridad del padre, y temerosos por lo que viene en su lugar, el ascenso al cenit del plus de gozar. No creo que haya que darle una importancia crucial a las transformaciones históricas de los síntomas, pues lo que nos muestran es la incidencia de nuevos artificios simbólicos para tratar el invariable intemporal de la no relación sexual.

En este sentido, la pornografía no se ha inventado ahora sino que ha existido desde la antigüedad. Lo verdaderamente novedoso es que al cambiar su medio de expresión pasa a estar al alcance de todos, a cada momento y en cualquier lugar, en las distintas pantallas

a las que estamos pegados. La pornografía se convierte en un fenómeno generalizado porque no solo están en juego las imágenes, también la potencia de un discurso que transmite el imperativo de que todo debe mostrarse, todo debe ser visto, desde todos los costados posibles, cada trozo de cuerpo, cada agujero, tanto la unidad como los fragmentos.

Parafraseando a Lacan, podríamos hablar de la civilización del estadio de la pantalla, ese objeto omnipresente en nuestras vidas que ha pasado de ser un instrumento útil a convertirse en un aparato de goce que nos instrumentaliza. ¿Cómo no va a producir ciertas transformaciones en la constitución del sujeto cuando encarna, como ningún otro objeto, el plus de gozar, lo que le otorga una consistencia extraordinaria?

Con el uso mercantil de la pornografía, el capitalismo ha dado un salto cualitativo al haber captado la función del objeto en el fantasma. Antes lo porno era un tanto burdo y esencialmente «coitocéntrico», ahora ha logrado capturar la función del objeto parcial aislando los más variados rasgos de perversión, los escenarios fantasmáticos más especializados, el menú de los objetos parciales por elegir. Poniendo el plus de gozar al servicio del mercado de la plusvalía, el negocio está garantizado. La clínica nos ofrece numerosos ejemplos de estas nuevas presentaciones subjetivas. He elegido tres casos para ilustrar distintos aspectos del asunto.

DE UN LADO AL OTRO DE LA PANTALLA

Veamos cómo el sujeto encuentra en el mundo *online* una forma de sortear el inconsciente y la relación con el Otro, no atreviéndose a jugar la partida del sexo en el campo abierto del deseo que nos confronta inevitablemente con la castración. En la primera entrevista, un joven de veinticuatro años me dice: «Todo lo que puedo desear lo tengo en mi cuarto». Lo que incluye el sexo a través de la pantalla del ordenador. No llegaba a ser una versión española de los *hikikomori* japoneses, porque el amor no correspondido por una antigua amiga obstaculizaba la tentación del aislamiento y le llevó a pedir análisis. Atrapado entre la coartada del amor cortés y el goce masturbatorio obtenido mediante la pornografía, no parecía necesitar salir de su refugio en el interior de la casa familiar. En buena lógica, se presenta al cásting de *Gran Hermano* para ver si

pasando al otro lado de la pantalla y ofreciéndose a ser visto puede acceder a la relación sexual con otro cuerpo.

ENSOÑACIONES A LA CARTA

En el segundo ejemplo, notemos cómo algunos se adhieren al porno porque les sirve en bandeja las más variadas fantasías sexuales y con ello se ahorran el esfuerzo de construirse las propias, obstruyendo así la vía de la invención.

Un hombre maduro me cuenta cómo en su juventud el descubrimiento de la pornografía actuó cual tsunami, produciéndole una excitación sin igual, pues en ella veía plasmados sus más íntimos fantasmas. Sus «sesiones actuales» (así las llama) están más acotadas, pues ha comprobado una diferencia entre la masturbación apoyada en la pornografía y la masturbación a secas: «Con esta última —dice— o no consigo mantener la erección y llegar al final, o si llego a la eyaculación es sin placer. [...] El porno es más aséptico y más refinado que el sexo con mi pareja, pero finamente me deja mal, triste y culpable». Por fortuna, entre el goce que el mercado ofrece, por muy especializado que sea, y el goce que se obtiene, siempre habrá algo fallido que queda como resto en forma de malestar y que abre la posibilidad a la clínica analítica.

UN EXPONENTE DE LA SUFICIENCIA

En este tercer caso, amor y goce se separan definitivamente. No hay forma de conciliarlos. Finalmente, es más sencillo renunciar al primero y entregarse al segundo, pues si el amor supone un trabajoso y angustiante enredo con el otro, el goce no requiere ningún esfuerzo y está ¡tan a la mano! De esta manera, en la vida del sujeto el modo de goce va produciendo un surco por donde da rienda suelta a la inercia de la repetición y que resulta muy difícil de abandonar. Entramos ya en el terreno cada vez más amplio de las denominadas «adicciones».

«Lo que nace en las Vegas muere en las Vegas». Con esta frase un hombre homosexual en análisis da cuenta de su síntoma, que define como adicción a la pornografía y al goce que se obtiene en las saunas. Un goce al alcance de la mano, en el que se busca el sexo por el sexo, sin hablar, y que termina convirtiéndose en un auténtico

círculo vicioso para matar el tiempo, pues ha ido sustituyendo sus antiguas aficiones al cine y a la lectura por esta práctica a la que se ve abocado incluso sin tener ganas. Por otra parte, y como si se tratara de otro tema, comenta que hasta ahora se arreglaba bien con la falta de pareja, ya que es muy capaz de «autoestimularse» en la vida, así como tampoco había necesitado analizarse porque también era muy capaz de «autorresponderse» a sus preguntas existenciales. Sin darse cuenta de lo que dice, muestra que vive en el autoerotismo generalizado y que, si acaso —en esas Vegas de barrio que son las saunas— entra en relación con otro cuerpo, este solo tiene un carácter de objeto de consumo para seguir manteniendo el goce del idiota que consiste en no salir nunca de la masturbación, incluso cuando a veces se complementa con un extraño. No perdí la oportunidad de subrayarle los significantes: «muerte», «autoestímulo», «autorrespuesta», cuya resonancia capta inmediatamente. La posibilidad de analizarse se inicia cuando percibe que se trata de un goce muerto y autoerótico que se repite hasta el cansancio, más movido por el hastío que por el deseo. En el inconsciente uno habla solo y de las mismas cosas, «salvo si uno se abre a dialogar con el psicoanalista».¹ Este, con su sola presencia, objeta la supuesta autonomía con la que el sujeto dice poder prescindir del Otro, a la vez que no deja de mencionarlo.

No he elegido ningún ejemplo de mujeres en análisis porque, al menos en mi experiencia, no veo esa orientación masiva hacia la pornografía sino más bien el gusto por los chats, así como la tendencia a los encuentros sexuales instrumentalizados, ya sea en las salidas nocturnas y con la ayuda del alcohol, o mediante las citas previamente pactadas por Internet. En todas ellas he observado, como factor diferencial, que el anhelo por las palabras y el deseo de la contingencia amorosa no deja de estar presente aunque se pueda disfrazar con el semblante macho.

Notemos que en estos casos la demanda de análisis surge cuando el uso de la tecnología no consigue obturar completamente la falla estructural del goce. Podríamos decir que, de forma en apariencia paradójica, cuanto mayor sea el consumo de pornografía, más fuerte será el retorno del «no hay proporción sexual». El sentimiento de soledad, de tristeza, incluso de melancolía se hace más presente que nunca, y el analista debe responder a los *impasses* de nuestra civilización con una interpretación de la misma que esté a la altura de la ética del psicoanálisis. Es fundamental que los hombres se analicen, para no embrutecerse en el cultivo de la condición fetichista, resguardados de la demanda de amor femenina. Pero no menos importante es que las mujeres se analicen

para ir más allá de su insaciable demanda erotónoma encubierta tras la máscara masculina.

... SABES TÚ QUE LAS ALMAS / DISTANCIA IGNORAN
Y SEXO

por

MARÍA NAVARRO

Ya desde Freud, y concretamente con Lacan a partir de su *Seminario 20*, las posiciones sexuadas no se eligen por la vía de las identidades de género. Aunque en cierta medida la sexuación pone en juego las identidades, sin embargo, hay algo en la elección que no se puede reducir a la identificación.

En este sentido, la afirmación acerca de la inexistencia de un saber sobre lo que es ser un hombre o sobre lo que es ser una mujer significa que esos significantes, hombre y mujer, adquieren diferentes significados porque son identidades producidas por el discurso, en el que la diferencia entre los sexos es real, irreductible, y donde no encontramos ninguna proporción. Siendo la experiencia de goce y la de una pérdida en el cuerpo irreversibles, lo que va a orientar la elección no son los significantes hombre y mujer, sino el significante fálico y lo que se ha llamado su más allá en una articulación que a la vez lo implica. Esta lógica nos dice que aunque se da la función fálica para ambos sexos, no todo es fálico. Al no haber correspondencia entonces entre posición masculina, igual a hombre, y posición femenina, igual a mujer, ambos sexos biológicos pueden ubicarse en cualquiera de las dos posiciones de goce. Apuesta que descompone la idea generalizada de una correspondencia de género con el goce.

Como nos enseña Lacan, un ejemplo de ello serían los místicos, a través de los cuales podemos captar no solo un modo de goce singular, sino una posición sexual que denominaremos homo o neutral, a la que podemos acercarnos a través de la escritura. Manifestaciones que se inscriben en una lírica en la que se dirigen al Otro, tanto en masculino como en femenino, con una exaltación amorosa que ha sido confundida en ocasiones, por algunos discursos, con identificaciones de género, como lesbiana u homosexual, llegando a ser considerados, en la actualidad, iconos o símbolos de algunas comunidades feministas y trans.

Se puede apreciar esto, por ejemplo, en torno a sor Juana Inés de la Cruz, que ha sido

considerada lesbiana en algunos círculos por las cartas que le dirige a la condesa de Paredes, amiga y protectora de sor Juana, y entre las que existió una gran amistad, que desembocó en una serie de poemas que la monja escribió en honor de la condesa, también nombrada Filis o Lisi, donde se refleja un sentimiento amoroso que en repetidas ocasiones ha interrogado al mundo de las letras y el pensamiento, por esa amistad tan estrecha entre dos mujeres de registros tan diferentes. Lo que se pone en juego en la posición de sor Juana, independientemente y más allá de la interpretación que hacen las comunidades feministas o trans, es que la monja jerónima traspasa los límites del género femenino en su poesía. Podemos apreciarlo cuando dice, por ejemplo:

Yo, pues, mi adorada Filis,
que tu deidad reverencio,
que tu desdén idolatro
y que tu rigor venero:
[...]
Ser mujer, ni estar ausente,
no es de amarte impedimento;
pues sabes tú que las almas
distancia ignoran y sexo....

O como ocurre con la poesía de santa Teresa de Jesús o de san Juan de la Cruz, donde como hemos señalado, nos encontramos con la ambigüedad sexual como rasgo, ya que podemos ver en algunos poemas que lo que permanece estable es el verbo: herir o amar, por ejemplo, pero tanto «él» le hiere, como «ella» le hiere, como señala Michel de Certeau. Incluso, dice, sería este aspecto lo que podría distinguirlo del discurso erótico. Así como nos muestra también lo incestuoso que esto conlleva, si nos atenemos a cómo en los místicos se enuncia la relación de la hija con el padre y del hijo con la madre, observando generalmente un cortocircuito de la relación genealógica. O a través de las figuras retóricas, por ejemplo, el oxímoron o la aliteración, como formas transgresoras que apuntan a la imposibilidad a través del agujero que produce en el lenguaje la ruptura de semejanzas. Podemos leerlo en *Llama de amor viva* de san Juan de la Cruz, por ejemplo:

¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!

Pues ya no eres esquivia.
Acaba ya si quieres,
rompe la tela de este dulce encuentro.

O

La noche sosegada
en par de los levantes de
la aurora la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

Dando lugar desde la ambigüedad del agente, en su decir, a lo éxtimo y ese más allá del significante fálico, que con relación a san Juan de la Cruz, otro gran poeta, Luis Cernuda, rescata, describiéndolo certeramente según nuestra lectura. Dice Cernuda respecto a esa ambigüedad:

Ocorre con la poesía de san Juan de la Cruz algo que permite, si no justifica, dicha dualidad de sentido. Inclinado sobre ella el lector, como sobre un agua clara, ve en la superficie copiarse puramente la imagen del mundo que conoce, y bajo ella, al mismo tiempo, distinta y misteriosa, la profundidad misma del agua. Y no hay quizás error en quien de tal modo profano considera estos versos, porque tras la hermosura terrena que en ellos le deleita supone siempre el fondo insondable donde aquella queda suspendida.

El testimonio esencial de los místicos, señala Lacan, «es justamente lo que ellos experimentan pero de lo que nada saben, como en la posición femenina...». Siendo en el místico un exceso de goce en el vínculo con Dios por fuera del goce de las palabras y del sexo, lo que Lacan denomina goce fálico, y que se entiende como éxtasis. Esta cuestión ubica a los místicos con relación al goce femenino siempre. Femenino que no hay que confundir con las mujeres, este se sustrae a todo concepto de identidad, surgiendo en el acontecimiento, en el encuentro imprevisto, que lo ubica más cerca de lo Real, más allá del ser y el sentido. Por eso también queda vinculado al objeto de la pulsión de muerte. Así como a su afinidad con la letra que muestra su silencio, pues no puede decir, como tampoco puede decir una mujer, lo que es en tanto mujer.

Un más allá del goce fálico, no obstante, que difícilmente podremos encontrar en la actualidad a través de un discurso como el de la mística en el sentido clásico. Ya que nos

encontramos en una época en la que el neoliberalismo y sus formas de producción, en el que todo está conectado y en donde en la subjetividad de los sujetos se han modificado las formas de constitución de la realidad psíquica, las palabras se desplazan, van, circulan como circulan en la red, pero en las que ni el amor, ni la religión, parece que permiten captar lo real con la potencia y fuerza suficiente como para darle consistencia a una experiencia como esa.

Siendo sin embargo la constitución de unas formas de goce que traspasa cualquier identificación que se funde en un rasgo significativo y el declive de la excepción que funda el nombre del padre, lo que se hace patente, entre otras formas de goce, a través de las incertidumbres que atraviesan muchos jóvenes para definir su sexualidad, así como la asistencia a la diversidad de elecciones que se inscriben en el registro de lo trans.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTELLANOS, ROSARIO, *El eterno femenino*, México, FCE, 1984.

CERNUDA, LUIS, «San Juan de la Cruz», en *Poesía y literatura*, Barcelona, Seix Barral, 1971, págs. 40-45.

CERTEAU, MICHEL DE, «Mística y psicoanálisis», *Murciélago, magazine freudiano*, octubre-noviembre de 1991, Buenos Aires.

JUAN DE LA CRUZ, SAN, *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 1982.

JUANA INÉS DE LA CRUZ, SOR, *Obras completas*, vol. I, México, FCE, 1951.

LACAN, JACQUES, *Seminario 20*, Buenos Aires, Paidós, 1985.

EL CUERPO EN DISPUTA: APUNTES PARA UNA ANTIBIOLOGÍA LACANIANA

por

JOSÉ ALBERTO RAYMONDI

No se trata del género en disputa como afirma el título de un renombrado libro de J. Butler.² Lo que se teje en los debates en torno al género encuentra su urdimbre en otra entidad no menos insustancial que el disputado género en las teorías feministas y *queer*: se trata del cuerpo disputado.

No se es el cuerpo, se tiene un cuerpo. Esta sentencia sostenida por Lacan desde su segundo seminario,³ y acentuada en su conferencia sobre «Joyce el Síntoma»,⁴ puede ser discutida incluso invalidada, pero allí radica uno de los ápices en los que la disyunción establece la forma de relación entre el saber psicoanalítico y otros saberes. Lo discutido no es el género, las identificaciones o identidades que se adquieren ampulosamente bajo la performatividad elástica de un justo reclamo a la diversidad y excepción. La cuestión es, desde una lectura lacaniana —hay muchas—, los elementos de una antibiología con relación al cuerpo. Hay ruptura a partir de la noción de sujeto de Lacan de cualquier identificación del «ser» con el cuerpo. El sujeto está sujetado al significante, y por tanto su ser, su falta en ser, se supedita al saber. Del cuerpo queda des-sujetado como para encontrar allí su identificación, de este cuerpo se padece. Su emblema desde fines del siglo XIX lo constituye lo histérico. El sujeto está afectado de cuerpo. No sabemos qué es un cuerpo, padecemos de él, es un síntoma como tal. Arreglárselas con ello es una tarea que para algunos requiere de invenciones extraordinarias.

Hay separación del cuerpo cuando se introduce el saber; cuando el significante, el acontecimiento discursivo, atraviesa el cuerpo. Para el *parlêtre* el cuerpo está perdido desde el inicio. Adviene a un mundo que lo habla y lo captura en la lengua. Ante ese no ser cuerpo, el cuerpo se adquiere, se tiene. Y desde ahí habla con su cuerpo. Las marcas, las huellas escritas en él, le hacen hablar, está herido por el significante y en consecuencia ad-herido a él. «Por ello resulta ser el sujeto, y solo para el ser que habla, un ente cuyo ser está siempre allende, como lo muestra el predicado. El sujeto nunca es más que

puntual y evanescente, pues solo es sujeto por un significante para otro significante».⁵ El significante le da el ser, en falta, y se lo arrebatata también. Si el ser está allende por efecto del significante, ¿dónde está el cuerpo?, ¿cómo nos relacionamos con él? Es un objeto de gozo. El significante lo marca, y lo hace insignia, el cuerpo se presta en la operación del significante —sin sentido— a devenir un cuerpo afectado. El saber incorporado desordena, genera no un segundo cuerpo respecto del supuesto natural, sino un único cuerpo estremecido, perturbado. Es un saber que se origina en el cuerpo, pero un cuerpo que es posible por el discurso. Y el discurso que se aproxima a él, en-cuerpo, encuentra su origen allí. De ello, deviene lo inconsciente. No es sin cuerpo lo inconsciente. El cuerpo es lo Otro del significante. Ocurre, así, desde esta perspectiva un desgarramiento de la filosofía de la conciencia y su concepción del cuerpo. No se trata de un objeto al modo de una sustancia separada a la cual se tiene acceso al modo de sujeto ante un objeto. La lógica en juego rompe con ese dualismo de sujeto cognoscente y objeto cognoscible. El binario se diluye en un desdoblamiento del pliegue que se inaugura por el lenguaje mismo y su emergencia en lo corpóreo. De allí que en un texto temprano de su enseñanza, Lacan, afirme: «Esta pasión del significante se convierte entonces en una dimensión nueva de la condición humana».⁶

El psicoanálisis se ubica en la falla de esta identificación del sujeto con el cuerpo. No procede desde su ética a borrar esta falla inaugural, ofrece una experiencia para que cada cual devele o construya formas de hacer con esa oquedad entre el cuerpo y el saber. Su posición no es de prescripción ni tampoco de proscripción a las prácticas y modos de vivir el cuerpo. De allí, su *nesciencia*, más ignorancia que necia, es lo que permite al discurso analítico afirmar que el cuerpo no es Uno, que no hay unicidad ni connaturalidad del cuerpo con el mundo. Desde ese desafío a la necesidad se ve llevado a la lógica como necesidad. No hay naturalidad desde que advenimos a un mundo que nos precede y nos habla. «El cuerpo mismo es de origen este lugar del Otro, en tanto que es ahí que de origen, se inscribe la marca en tanto significante».⁷ No hay, por tanto, una noción del cuerpo concebido desde Lacan, que aluda a un campo fuera de la lengua y su discordancia inmanente. El cuerpo tiene una denominación de origen y el lugar de su cosecha es el Otro. Solo allí es posible la escritura que el significante posibilita para la vida, una vida que cuando se concibe en estas coordenadas discursivas desplaza cualquier perspectiva del germen como origen de la vida. En el lugar del germen aparece la instancia de la letra. Es en la letra, en el elemento último al que se puede reducir el

significante en tanto uno, que pueden generarse las condiciones de posibilidad para la existencia de un cuerpo hablante.

Si advenimos a un mundo donde el Otro nos precede y nos habla, ¿cómo nos habla?, ¿ nombra los sexos? Sí, y desde allí se introduce el equívoco... ¿Cuál es el bien decir para el sexo? Esa es la pregunta que desplaza o centra la disputa en el género y el cuerpo en cuestión. ¿Son dos, tres o múltiples los géneros? Lacan en una clase inédita de 1979 nos dice: «Por qué hay dos, por otra parte, no se explica».⁸ No es allí donde se discute, sino del equívoco de la lengua para nombrar los cuerpos. Cuerpos que para la mirada sustancialista —a veces sostenido veladamente por los saberes en disputa, incluso el psicoanálisis— serían cuerpos que preceden, supuestamente, a los discursos que se ven impotentes para nombrarles adecuadamente. En algunos discursos se sigue asumiendo que lo real es aquello que precede al saber que pretende simbolizarlo, que hay algo en la «cosa» que precede a la significantización que resiste a su absorción completa en el discurso, de allí que eso que resta de la operación se constituya como lo real ingenuo, quizás un fragmento de real. En ningún caso el planteamiento de Lacan toma esa deriva ya inaugurada en su tiempo por el existencialismo y la fenomenología. Si hubiese un «ensí» lacaniano, y a ese lugar adviniese el objeto *a* —como tal—, se hace desde una concepción donde, aunque este objeto precede a la esencia no precede al lenguaje, es precisamente un efecto, su producto. He ahí el hallazgo paradójico de Lacan, el cual genera un obstáculo epistémico aún hoy en algunas perspectivas del saber analítico y otros saberes.

El real lacaniano escapa a lo simbólico, sí, pero es consecuencia de él en tanto significante material y asemántico. No se trata de esencialismo para el psicoanálisis que plantea Lacan, su ontología, si la hubiese, sería *ausencialista*. Sería un *ausencialismo* ante el esencialismo de la diferencia sexual, sin por ello borrar la diferencia. Ante el axioma que el psicoanálisis propone antagónicamente a otros discursos: *no hay proporción sexual que pueda escribirse en lo real*, se entiende que lo que hay es falla sexual y las distintas modalidades en los *parlêtres* de fallar esa relación. En ningún caso se trataría de objetividad alguna. La emergencia del sujeto en cuerpo no es sin un corte en este campo de la objetividad. Se distingue entre objetividad y objetividad en tanto tal. «Nuestro vocabulario ha promovido para este objeto el término de objetividad como opuesto al de objetividad. Diré que la objetividad es el correlato de un *pathos* de corte».⁹ No es el encuentro que procura un complemento con el otro sexo, antes, cada cuerpo

sexuado está atravesado por este corte que le hace padecer de un inacabamiento que le da el ser fallado. No se alcanza al uno con el otro porque en cada uno este ya está agujereado en un corte insaturable. «Desde entonces se puede entrever que la introducción del sujeto, como efecto de significante, yace en la separación de los cuerpos y el goce, en la división puesta entre los términos que no subsisten más que uno del otro; es por ahí, para nosotros, que debe plantearse la cuestión de saber cómo el goce es maleable a partir del sujeto».¹⁰ Al estar el sujeto con relación a la significancia se hace inseparable la cuestión de su goce, que ya no es concebible por fuera de este campo que introduce el significante en lo real. Algo del cuerpo queda perdido en tanto objeto, constituyéndose esa pérdida en la causa de su deseo.

En ello radica el enunciado: no se es el cuerpo, se tiene. Y se tiene sin garantías de una conquista; no es una disputa ganada de antemano. Si se constituye el cuerpo y se lo posee, entonces podremos interrogarnos forzosamente qué hacer con él. Tenerle no exime de conflicto, bajo la modalidad de padecerle para el gozo y el dolor. La imagen del cuerpo propio nos afecta porque nunca fue propio anticipadamente, se precipitó en el Otro o en el semejante que encarna esa exterioridad. El cuerpo nos viene del Otro, no es lo más propio, no hay propiedad privada para el ser hablante o, bien podemos «maldecir», cuerpo-hablante. Tal planteamiento nos permite asumir que la suposición de una sustancia de gozo es la que abre el horizonte al sentido y sinsentido de las palabras y que tal horizonte es el efecto que el propio significante produce en el cuerpo. No son registros separados, el del significante y el del cuerpo. No obstante, se nos plantea el desafío de cómo pensarlos en su articulación. No se trata, en ese sentido de un dualismo al modo de Descartes. Aquí el planteo a partir de la conceptualización de Lacan es que no hay cuerpo sin significante, y que la sustancia que de allí deviene no es sustancia al modo del «parte extra parte» de la física cartesiana. Estamos ante una *immixtion* de Otredad para concebir y pensar el cuerpo efectivo desde el psicoanálisis. Un cuerpo que es el lugar del Otro, donde lo incorporal es incorporado y se hace indistinguible; no es separable, tal cual lo plantea el término que utiliza Lacan en su extraordinaria conferencia en Baltimore.¹¹ El término *immixtion* en castellano alude a la «entremezcla», la «injerencia», «inmiscuirse» o «entrometerse» en forma indebida o forzada, pero se refiere también a que puede intervenir solapadamente. Por lo tanto, el Otro está inherente en el cuerpo. No es concebible nada en el campo del sujeto que no sea sin cuerpo desde la concepción que plantea Lacan.

En esa disputa, la biología no es garante; no es el ADN, los cromosomas, las hormonas, ni los genitales lo que dice del cuerpo. El cuerpo se dice, se lo dice y por ello se lo mal-dice. No es previo, es consecuencia y no siempre lograda, aún lograda es *malograda*. La disputa se juega en la lengua y la «lengua está hecha de goce», nos puntuaba Lacan en su Tercera. Un goce que es inseparable del saber en tanto este es significativo y al serlo conmemora las emergencias del goce que no es sin el cuerpo. No hay una manera sin error con relación al cuerpo. No es por un supuesto estatuto real de este que no puede nombrársele, eso sería el error sustancialista de algunos de los discursos dominantes que han colonizado sutilmente los discursos subversivos para disputarse el género y los cuerpos. No hay cuerpo —para el psicoanálisis— en términos de la biología, no es la unidad del individuo o el átomo de una molécula, es la fragmentación de un decir, de significaciones y sentidos. En ellos hay algo que insiste, la falla del saber acerca de él. Cada modalidad de saber que ha logrado establecerse en la historia se ha convertido en una práctica de producción de subjetividades. Estas invenciones no responden sino a regímenes de verdad que favorecen ciertas ficciones discursivas regularizadas por una concepción dominante. Tomemos, por ejemplo, la perversión.

Las concepciones que han predominado en el siglo XIX, el XX y ahora en los inicios del XXI son producto de la hegemonía de algún concepto acerca de la sexualidad. Qué se considera perversión sexual no es más que la consecuencia de lo que se establece en la definición conceptual de la misma. No son, primero, ciertas preferencias en la práctica sexual y luego su clasificación en un criterio de normalidad o patología. Es el criterio el que previamente ordena y hace existir ciertas caracterizaciones de las prácticas y preferencias. La hegemonía es del concepto. Así, es posible que ocurran rupturas en las mentalidades establecidas y anquilosadas de los discursos que conciben el cuerpo y la diferencia sexual. El espacio conceptual que abre el psicoanálisis propicia que en el lugar del saber ocupado por la hegemonía biológica advenga el campo de cierta política, que solo se habilita en el espacio de una nueva articulación teórica, para dar lugar al síntoma que nombra la diferencia. Esto quiere decir que las ficciones políticas identitarias pueden ser reducidas no solo a cuerpos discursivos sujetos a deconstrucción, sino que el cuerpo, una vez atravesado por las invariantes contingentes de la diferencia sexuada, puede ser llevado a lo irreducible de una diferencia real y singular que, en lo absoluto, se fundamenta, entonces, en una noción anátomo-científica de lo que se denomina mujer-

hombre o masculinidad-feminidad, en el curso de la historia de Occidente desde los siglos XVIII-XIX. Y desde ese hallazgo contingente de una modalidad de gozo singular, posibilitada por una experiencia de lo inconsciente, quizá desde allí, la verdadera acción política podría generarse sin la servidumbre de un reclamo y demanda siempre renovable al Otro. Estaríamos así, desde esta perspectiva que inaugura el discurso analítico a partir de Lacan, ante una nueva lógica de la sexuación que rompería con los regímenes de la gestión de la vida y el sexo al modo que bien describe la biopolítica desde Foucault. Por tanto, no sería lo real entendido como lo real sustancial, aquella pasión del siglo XX nombrada así por A. Badiou.¹² Se trataría de lo real por la imposibilidad, lo que no permite sutura; no hay pase de lo imposible, este se nos impone irreductible. Allí en esa espacialidad topológica el cuerpo ocupa un lugar sin garantías para nombrar el sexo. ¿Cuántos son los sexos?

DE IMAGOS Y *LALANGUE* EN LOS CUERPOS SEXUADOS

por

JOSÉ ÁNGEL RODRÍGUEZ RIBAS

Este pequeño escrito quiere traer a colación algo que forma parte de un trabajo más extenso en el que nos vemos embarcados,¹³ con la confesa intención de recrear las bases de una somática lacaniana imbricando la enseñanza de Lacan y Miller en los avatares contemporáneos que nos circundan. Una de las primeras controversias epistémicas sobre el cuerpo puso el acento en el haber¹⁴ del cuerpo frente al ser, existir o tener cuerpo debido a que la corporeidad, el cuerpo (im)propio, en su proceso de corporificación, es decir, de incorporación y significantización, desde un estatuto pre-ontológico que Lacan y Miller denominaron el goce de la vida, hasta su existente lugar ontológico marcado como real, y el óntico formado ya como semblante. Por lo tanto, no hay relación sexual pero si hay relación corporal.¹⁵ Posteriormente, no dejó de llamarnos la atención ciertas similitudes que encontramos cual espectacular bucle epistémico,¹⁶ entre las imagos entendidas al modo lacaniano y la postrera teorización de *lalangue* en el *parlêtre*.¹⁷ Máxime, cuando el estatuto de imago abarca desde los restos visuales alucinatorios, el núcleo gozoso de determinados fantasmas, la matriz del narcisismo o el organizador gestáltico de la imagen de un cuerpo al que identificarse.¹⁸

Así, la hipótesis que traemos a discusión, plantearía que tanto las imagos (fragmentadas) como *lalangue* son parte constituyente de los procesos y primarios freudianos en la medida en que su encuentro contingente con el goce de la vida puede crear las condiciones para que advenga un acontecimiento (del cuerpo).¹⁹ Consecuencia lógica, en tercer lugar, sería el valor primordial que adquieren ciertas imagos en las primeras elecciones sexuales y su posterior determinación subjetiva. Si Miller, en *Piezas sueltas*, comenta que lalengua es concebida como una secreción de cierto cuerpo²⁰ y que el lenguaje es una elucubración de saber sobre lalengua del cuerpo hablante, de ello se sigue que el inconsciente mismo es una elucubración de saber sobre el cuerpo hablante, sobre el *parlêtre*.²¹ Están lalengua y Un-cuerpo. Con el lenguaje como aparato de goce,

llegamos a un estado de significante que es anterior al lenguaje: lalengua.²² Por lo tanto, lalengua está en el polo opuesto de la escritura (lalengua>el un-cuerpo> escritura) cuando entendida fonéticamente, se resta del peso de la gramática: absorbe lo que se dice, no tiene negativo y se abre a todos los equívocos.²³ Por eso, en la ultimísima enseñanza de Lacan el cuerpo de lo simbólico, lalengua, está en el lugar antes ocupado por el orden simbólico.

Lacan puede decir entonces que la significancia, el orden significante, encuentra su razón de ser en el goce del cuerpo y que el *sinthoma* está condicionado no por el lenguaje sino por lalengua.²⁴ Pues bien: cuando el inconsciente es conceptualizado a partir de la palabra y no de la conciencia lleva el nombre de *parlêtre*.²⁵ De hecho, la relación que Lacan perdió a nivel sexual reaparece en el corporal siendo el cuerpo la única consistencia del *parlêtre*.²⁶ Por lo tanto, *parlêtre* quiere decir que hay un ser por el hecho que habla y que ese ser depende de que «Hay un cuerpo». En aquel que llamamos el *parlêtre*, el cuerpo mismo, su cuerpo, no está antes del significante ni es una realidad antes del significante. El significante que afecta al cuerpo del *parlêtre* fragmenta el goce del cuerpo²⁷ y esos pedazos son el objeto *a*. Así, un cuerpo es lo que se goza: su entidad corporal es lo que hay que suponer para que el goce tenga un soporte.^{28, 29}

Por lo que respecta a las imagos —presentes en sus textos iniciales—, dice Miller³⁰ que fue Lacan mismo quien introdujo en el vocabulario francés la imago del cuerpo fragmentado. Este concepto usado psicoanalíticamente, procede de C. G. Jung (1911), quien lo describe ligado a otro, el de complejo: las relaciones del niño con su ambiente. No olvidemos que con anterioridad el propio Freud había destacado la presencia de restos y huellas mnémicas referidas al cuerpo que se hacían especialmente presentes en algunas fantasías obsesivas o sueños reiterativos.³¹ Posteriormente a Jung, dicho término fue retomado por Melanie Klein para referirse a los contenidos de ciertas fantasías parentales muy arcaicas e intensamente ansiógenas, efecto del odio por la falta del pecho como objeto de satisfacción.

En *El partenaire-sintoma*³² Miller recuerda que cuando Lacan promovió como propia la imago primordial del cuerpo fragmentado hizo algo más que reformular las intuiciones de Melanie Klein.³³ Así, en 1938³⁴ Lacan comenta que en la primera infancia las sensaciones no están todavía lo suficientemente coordinadas como para que ni el reconocimiento del cuerpo propio sea acabado ni la noción de lo que le es exterior. De

ahí que el niño compruebe que la imago del otro está ligada a la estructura del cuerpo propio y especialmente a sus funciones de relación.

En 1949, en *El estadio del espejo*,³⁵ Lacan habla de este como una identificación en sentido pleno, cuya predestinación está suficientemente indicada por el uso del término antiguo imago. Para las imagos, la imagen especular parece ser el umbral del mundo visible, si hemos de dar crédito a la disposición en espejo que se presenta en la alucinación o en el sueño de sus rasgos individuales, de sus mutilaciones, de sus proyecciones objetales o las apariciones del doble. Concretando,³⁶ cita imágenes de castración, de eviración, de mutilación, de desmembramiento, de dislocación, de destripamiento, de devoración, de reventamiento del cuerpo que agrupa bajo la rúbrica que bien parece ser estructural de imagos del cuerpo fragmentado. Insistiendo que el sujeto se identifica dinámicamente a la Gestalt visual como unidad ideal, imago salvadora.³⁷ Miller³⁸ también recuerda que en Lacan imago es igual a Gestalt a la que identificarse siendo el significante el objeto psíquico.³⁹ Lacan puso el acento en que el *percipiens*, la percepción, no está por fuera sino dentro del *perceptum*, lo percibido,⁴⁰ con lo que este es siempre impuro.⁴¹ Este goce se condensa en el pequeño *a*, correlativo a lo que parece una ausencia del más de goce.⁴²

Tesis similar sostiene Deborah Fleischer, que dictamina que la imago es el objeto fantasmático en su faz rígida, estática en cuanto a su irreductibilidad, pero activa en cuanto a su eficacia.⁴³ Si nos ceñimos a las elecciones sexuales, Freud dice que las fantasías inconscientes infantiles sobre los genitales son un fenómeno muy regular en las neurosis.⁴⁴ Lacan, por su parte, nos remite a la potencia de las imagos narcisísticas en las formas de inversión de la normalización sexual y cultural.⁴⁵ De ahí que Miller⁴⁶ finalmente, pueda afirmar que en la relación corporal está implicado lo imaginario; distinguiendo entre esta relación primaria y la relación con el cuerpo otro en la que hay pensamiento, sentido y referencia a la relación sexual.

Como sinopsis, parece quedar claro la determinación de las imagos del cuerpo fragmentado en la fijación fantasmática de la imagen del cuerpo y su elección como objeto de goce, encontrado en el cuerpo del Otro. Pero tampoco se pueden escapar las similitudes entre el concepto de *lalangue* en tanto fonemas, invocantes, referidos al universo significante y las imagos como *perceptum*, como real escópico, alucinatorio. Visto así, se podrían repensar las imagos desde la óptica del *parlêtre*, que en su excripción del campo del Otro serán el material, siempre contingente en su encuentro

traumático, con el que anudar las dimensiones del sujeto constituyendo la cifra de la imposible escritura sintomática y estructural del sujeto. Incluso desde la última teorización lacaniana, ¿podemos otorgar a las imagos un estatuto de objeto *a*, en tanto causa, similar a los fonemas de *lalangue*?⁴⁷ pues ¿no son finalmente las identificaciones edípicas en su política sexuada una respuesta a lo que no se puede escribir entre el goce del cuerpo y el Otro, del cuerpo?⁴⁸ ¿O ambas forman parte de *lalangue* como modalidades de S1, del enjambre (*a*) sexuado? Quizás en una vuelta de tuerca más, podamos reivindicar la vieja y ninguneada imago para elevarla a otra dignidad operativa.⁴⁹

TRAZOS SOBRE EL CUERPO

por

MÓNICA UNTERBERGER

«Dejemos el síntoma en lo que es: un suceso del cuerpo ligado a lo que se tiene, se tiene del aire, se aira, se lo tiene. Llegado el caso, es canción y Joyce no se priva de cantarla». Jacques-Alain Miller⁵⁰ cita este párrafo de Lacan para aclarar de qué escrito toma la formulación del síntoma como acontecimiento del cuerpo: un escrito breve de los años setenta dedicado a «Joyce el Síntoma».

Me parece interesante tomar esta definición del síntoma, extraída del contexto de la última enseñanza de Lacan en la que trata, una vez más, de resolver, o reflexionar sobre la estrecha vinculación del síntoma como acontecimiento del cuerpo con, por una parte, el hecho de tener un cuerpo y, por otra, pero no aislada, de tomar el cuerpo en su articulación con el significante, desde la perspectiva del goce.

Los paradigmas del goce desplegados por Jacques-Alain Miller, nos enseñan las transformaciones que sufre con Lacan el lugar del goce y el estatuto atribuido al significante, en cuanto a la primacía que este tiene en la disyunción o reunión originaria entre significante y goce.

Se trata de reflexionar sobre la relación que hay que plantear entre el cuerpo y el significante. Para ello, hay que considerar el orden simbólico, expresión que a lo largo de su enseñanza, Lacan fue transformando. El significante, en su materialidad, es una materia suspendida, que, como dice en «Lituratierra»,⁵¹ se desplaza como nubes pero puede precipitarse como lluvia y tener efectos sobre la tierra, el suelo... el cuerpo.

Es una imaginarización acerca del carácter material o no del significante, pero sirve para la reflexión. Lo que llueve como significantes, traza bordes, y su combinación al materializarse, por ejemplo, en semblantes, sostiene y soporta el sentido.

¿De dónde toma su materia? Del sonido, pero también del cuerpo. La histeria es el paradigma del cuerpo que habla y al que Freud prestó su escucha: el significante ahí se muestra susceptible de materializarse en el cuerpo: es porque hay el significante «brazo»

que este puede paralizarse o servir al rechazo de un deseo. El cuerpo ofrece su materia al significante.

Es del orden del significante que simboliza el objeto, sin ser el objeto, lo indica y lo ausenta: sería el goce en la significantización, en Lacan.

Hay otra vía para la relación en juego entre el cuerpo con el significante. Es la corporización, cuando el significante entra en el cuerpo. Si la primera es elevación, sublimación de la Cosa hacia el significante, esta es el significante que afecta al cuerpo del ser hablante, que se vuelve cuerpo, que fragmenta el goce y hace surgir el plus de gozar.

Importa recordar que si bien hablamos de cuerpo significante, el significante no es del mismo orden que el cuerpo. Esta diferencia Lacan la subraya con la noción de «incorporal»,⁵² extraída de los estoicos —como señala Jacques-Alain Miller— para indicar que si está en relación el significante con el cuerpo, esta es una relación tal, como el término «incorporal» señala.

Para esclarecer más esto: la diferencia se expresa como diferencia entre el saber, definido como incorporal, y el cuerpo, sede de la sustancia de goce. Como ejemplo, es el saber como incorporal el que permite existir a las matemáticas, la topología, la lógica, etc. Nosotros tratamos con el saber, en tanto incorporado, un saber que pasa al cuerpo y lo afecta. Para dar cuenta del afecto como acontecimiento del cuerpo, nos servimos de este efecto del saber en el cuerpo, que Lacan llama afecto. Plantear el efecto corporal del significante —no su efecto semántico—, que es el significado, comporta no primar los efectos de verdad del significante, sino sus efectos de goce.

Lacan nombra, en *Aún*⁵³ corporización este efecto de goce producido por el significante, que entra en el cuerpo. El cuerpo del Otro, el cuerpo del *partenaire* es ineliminable, nos dirá, aunque «este tenga la forma de Dios».

Esta corporización la ilustramos con el cuerpo como superficie sobre la cual se escribe, se dibuja, se pinta pero también de la que se sustrae, la que se mutila. Estas operaciones son lo que resulta evidente en la corporización del significante. El cuerpo, la corporización depende de un discurso que inscribe el cuerpo en un lazo social, ya sea bajo tradiciones, ya sea bajo toda clase de normas.

Si mencionamos la corporización contemporánea, donde el cuerpo tiende a ser abandonado, a veces por las normas, asistimos a las diferentes respuestas que intentan responder a la pregunta de qué hacer con su cuerpo. Hay invenciones: las que van al

lugar de la inexistencia de la relación sexual, y las que intentan, sin lograrlo, responder al agujero forclusivo. El *piercing*, el *body-art* son ejemplos de esas invenciones que infligen al cuerpo imperativos, en el fondo, modos de corporización.

Sin desplegar los diferentes estatutos que toma el cuerpo en la enseñanza de Lacan, presentamos dos cuestiones para concluir:

1) Tener un cuerpo. Tener un cuerpo vale por eso y se diferencia, de ser un cuerpo. Del lado del ser, en el hombre que es sujeto, encontramos la falta en ser que resulta como efecto del significante que divide su ser y su cuerpo. El cuerpo, a diferencia del ser, pasa al estatuto del tener. Un cuerpo es lo que se tiene. Por los efectos de esta división, es que se tienen síntomas.

En este cuerpo ocurren imprevistos: acontecimientos que dejan huellas en él. Es de lo que está hecho, en su singularidad. Siendo diferente al significante, lo que deja huellas son siempre acontecimientos discursivos que lo perturban, marcan, producen síntomas. Un análisis trata de leer y descifrar esas marcas, hace que el sujeto encuentre los acontecimientos con los que se trazan sus síntomas. Así encontramos los trazos: sobre el cuerpo, hechos de dichos.

2) Hablar con el cuerpo. Es lo más propio del *parlêtre*. Es el descubrimiento freudiano: el cuerpo que habla. La histeria se lo enseñó. Desde la perspectiva del goce, hay el sujeto tachado del significante, que está perfectamente fuera del cuerpo. Hay también eso que Lacan trae en *Aún*: el «individuo aquejado del inconsciente, de las palabras», distinto al sujeto —y como lo aclara Miller—, que se cruzan en la hipótesis de que el significante no tiene solo efectos de significado, sino también de afecto en un cuerpo. Introducir que hay efecto de afecto, es decir, que el significante perturba, deja huella en el cuerpo.

No se trata ya en *Aún* del puro sujeto de la lógica, de lo simbólico fuera del cuerpo, sino de la acción del significante causando, causa de goce, afecto en el cuerpo. Allí es donde localiza la sustancia gozante. Es la novedad del *parlêtre*: reunir el sujeto y la sustancia, la reunión del significante y del cuerpo. Que hay ser atribuido por el dicho.

Estas huellas de afecto revelan la incidencia de la lengua en su cuerpo, al punto de poder decir que el afecto esencial es el que traza la lengua sobre el cuerpo.

EL PORNO, SUS EXTRAVÍOS Y SU REAL

por

OSCAR VENTURA

No es sencillo, sin duda, poder situar con precisión la función que el porno cumple en la metamorfosis de las subjetividades que van configurando este mundo que nos toca habitar. No es sencillo, en primer lugar, porque el porno tiene hoy la posibilidad —inédita en lo que se refiere a las formas clásicas de construcción del lazo social— de erigirse, si ya no lo es, en el paradigma de la sexualidad contemporánea.

Es inobjetable que esta posibilidad está fundada en el auxilio que el recurso técnico le ha proporcionado. La técnica le ha permitido al porno, habría que decir que no solo al porno, operar una pragmática inaudita y probablemente definitiva, sobre el tiempo subjetivo en lo que se refiere al intercambio sexual. Todo indica que esta instantaneidad de acceso al objeto pornográfico ha tenido, entre otros efectos, el de incidir de forma consistente en la construcción de las subjetividades modernas.

La presencia del porno a la escala que hoy la conocemos atraviesa por lo menos un par de generaciones. En las cuales, la de los llamados nativos digitales, seguramente son la vanguardia que ha encarnado el porno como una presencia que se ha vuelto cotidiana. Y que ha absorbido también en su proliferación al conjunto amplio de la civilización, que parece no poder cesar de consumirlo. Y que inclusive aumenta su demanda cuantas más son las posibilidades técnicas en que es susceptible de presentarse. Y no son tan importantes los soportes en donde se aloja su presencia como el grado de intromisión que ha conseguido introducir en las prácticas sexuales.

Cabe preguntarse por la naturaleza de esta intromisión. Y por las consecuencias que de ella se desprenden tanto en el horizonte de la práctica del psicoanálisis como en el de la interpretación que el psicoanálisis pueda ofrecer, como restos fecundos de su clínica y como acto político a la hora de pensar la función y el lugar de la pornografía.

El objeto porno, asequible con un simple clic del ratón, lejos está, desde hace ya tiempo, de ser conceptualizado, por las múltiples disciplinas y discursos que lo abordan, como algo que entre en el campo de cualquier suerte de interdicción o de censura de

algún tipo. Más bien el porno se presenta a cielo abierto. Ha obtenido casi todos los permisos. Y fuera de los fundamentalismos religiosos o políticos, su presencia no es solo consentida sino también promovida y provocada. Y es legal casi en todas sus manifestaciones. A excepción de la custodia que todavía se intenta hacer de la infancia. Al contrario de lo que aún puede suceder en el campo del consumo de drogas, de la prostitución... todavía expuestos, no sabemos muy bien hasta cuándo, a cierta ambigüedad legal. El porno es uno de esos objetos contemporáneos que muestran con la mayor claridad que se han levantado todos los velos.

Y este telón que se levanta, este espectáculo masivo de la relación sexual nos indica, entre otras cosas, que el sujeto atrapado en esa imagen absurda del coito expuesto y repetido es el testimonio mismo del desamparo, del exilio cada vez más decisivo entre él y una satisfacción que cuente con el Otro a la hora de su consumación. La pornografía ilustra bastante bien la forma degradada de la inercia del goce del Uno.

Muchos que piensan que el hecho de que los velos se hayan levantado, que creen que la expansión de la pornografía es un signo evidente del progreso de la sexualidad, que su uso podría brindarnos la clave de una nueva forma de gozar, que inclusive las prácticas que ella evoca podrían constituir el germen de la nueva perversión, probablemente se verán decepcionados al comprobar que más allá del cuerpo expuesto en la cópula, más allá de la muda desnudez de los órganos sexuales, el territorio por conquistar se presenta como un desierto. Y concretamente como un desierto de goce sexual.

Pero de todas formas su espectáculo, ese que consiste fundamentalmente en la mostración del encuentro sexual, no cesa de representarse. La promesa que evoca parece lejos de desvanecerse. ¡*All That Jazz* para el porno! El *show* debe continuar. No está de más seguramente evocar aquí, como una pequeña digresión, el final de esa maravillosa película en la que Bob Fosse nos grita, bajo una exquisita sublimación, el relato de su vida. Cuando el empeño de que eso continúe se vuelve imperativo. Y aunque al objeto que se dirige no sea estrictamente el porno, su metáfora del espectáculo nos sirve de orientación tanto bajo la poesía de su letra como de la imagen del *show* de despedida. Sin duda mucho más digno que el empuje a la debilidad de las muchedumbres de zombis fanáticos de la pornografía:

Bye bye life.

Bye bye happiness.

Hello loneliness.

*I think I'm gonna die,
I think I'm gonna die.
Bye bye love.
Bye bye sweet caress.
Hello emptiness...*⁵⁴

Pero, entonces y más allá de este breve interludio ¿Cómo y en qué soporte se escribe eso que continúa? Esa forma de saturación insólita con que la imagen del porno nos mira. Y parece que las multitudes que lo consumen, todos los días (se calcula que cada segundo 28.258 internautas ven material pornográfico en la red. Igualmente, cada segundo 3.720 internautas buscan ese material a través de palabras clave en los grandes buscadores de Internet), no se sienten concernidas por la ausencia que las atraviesa, y que representa al mismo tiempo el resorte sobre el que se funda su furor.

Jacques-Alain Miller en la conferencia del cierre del último congreso de la AMP definía de una manera directa lo que representa la omnipresencia del porno: «Que la relación sexual no existe, nada más que eso».⁵⁵ Y nada menos, justamente. Que la escena pornográfica sea un elemento privilegiado que pretenda barrer esa ausencia nos anticipa un escenario inquietante. El espacio y el destino del goce sexual al quedar sujeto a «la furia copulatoria alcanza en la pornografía un cero de sentido que hace pensar a los lectores de la Fenomenología del espíritu en lo que Hegel dice de la muerte infligida por la libertad universal frente al terror, o sea, que es la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua. La compilación pornográfica tiene la misma vacuidad semántica».⁵⁶

Y si nos dejamos llevar por la metáfora *All That Jazz*, aprendemos también a captar cuál es el destino de la subjetividad una vez que la escena se agota en su futilidad misma. Al sujeto hipnotizado por la pornografía no es sencillo despertarlo. Él pretende la perpetuación del espectáculo forzando su retorno con la esperanza de hacer existir en la metonimia de la cópula un punto de capitón que venga a darle, aunque más no sea, unas gotas de sentido a su ser de goce. De esta forma el porno se especializa en la proliferación de fantasmas que lo recorren y lo fragmentan. La ilusión de este porvenir es que en alguno de ellos, el sujeto pueda encontrar alguna especie de consuelo al

malentendido fundamental. Que se empeñe, con toda su fuerza, en hallar alguna síntesis posible entre carne y logos. Y en esta búsqueda lo aspira el porno.

Toda una pedagogía de la relación sexual se construye alrededor del porno. La técnica permite poner al día el festival de las escenas que se ofrecen. Y hay para todos los gustos. Invaden las pantallas que nos miran, ya prácticamente desde casi todos los ángulos. Tanto en el fracturado espacio de lo privado, como en la función más o menos encubierta de un porno *soft* que transita entre espacios diversos de la ciudad. Y que puede ir desde la publicidad del metro a la saturación del mercado editorial con libros que se han convertido en *best seller*, como el que con el alias de E. L. James concibió la productora de TV británica Erika Mitchell *Cincuenta sombras de Grey*. Difícil definir esto como literatura.

Y aquí tenemos al porno haciéndose presente veinticuatro horas sobre veinticuatro. Tanto filmado con la profesionalidad de Hollywood como sencillamente en casa, en el bar de la esquina. En su menú desplegado se ofrece una lista inverosímil de fantasmas: hetero, lésbico, homo, interracial, casero, amateur, pillados, orgías... O un poco más especializado: oral, anal, necro, sado...

Y más interesante aún, para entrar en la estricta actualidad: la práctica del *sexting*. Extendida fundamentalmente entre los adolescentes, pero ampliada también a un conjunto amplio, muestra una forma de ¿lazo? social en donde se intercambian imágenes y vídeos porno, las de otros o las propias. Y que se ha constituido en un modo frecuente de ligar. En los mensajes entre adolescentes se intercambian cada vez menos palabras y más imágenes. Y entre ellas, las porno ocupan un espacio privilegiado. Ya empieza a ser menos un intercambio del tipo: «Hola, ¿qué tal el día?», en beneficio, por ejemplo, de la imagen de los genitales de cualquiera de los *partenaires*, más un lacónico: ¿quieres follar conmigo? Es una síntesis sin duda, pero extraigo el ejemplo de la clínica con adolescentes.

Se estima que a los once años cualquier púber ya ha tenido acceso a los contenidos porno. Y que a partir de allí la pornografía suele acompañarlos en la modulación de su iniciación sexual. Y no se trata de una cuestión banal. Y tampoco tiene, ni probablemente podría tener, relevancia ningún discurso antiporno que venga a pretender frenar la cosa amparado bajo cualquier cuestionamiento moral, correctivo o de control. El porno ya forma parte de la lógica colectiva. Y está inserto, se quiera o no, en los programas

educativos, es la nueva versión de la asignatura Educación Sexual en el tiempo del declive de las autoridades simbólicas.

¿Crea el porno adicción? ¿Es la pornografía un objeto análogo a las sustancias clásicas? Sin entrar de lleno en la cuestión psicopatológica, una primera diferencia se vuelve evidente. El porno no se inyecta, ni se esnifa, ni se fuma, ni se bebe, en todo caso, en primera instancia, se mira. Es decir, no encaja en principio en el modelo de la toxicomanía tal como lo ha venido desarrollando el campo clínico, alrededor de una sustancia.

Pero, no obstante, asistimos hoy a un empuje a la generalización del campo de las adicciones. La adicción generalizada es un sintagma que se usa con frecuencia como un modo de nombrar las prácticas de goce contemporáneas. Y evoca un funcionamiento que ya no es el objeto mismo, la cantidad, o las prácticas, sino en el que es más bien el exceso lo que está puesto en juego. En este sentido cambia el concepto de adicción, se ha convertido en el modo actual de relacionarse con los objetos. Todos adictos. Esta generalización permite atomizar, reducir los objetos y, a partir de allí, efectivamente, la lista se hace infinita.

En solidaridad con esta idea encontramos que la pornografía, que en principio aparece como un espacio reducido relacionado con la exposición concreta del encuentro sexual, se hace pasible de designar todo tipo de satisfacción. La pornografía generalizada, otro modo habitual de nombrar su presencia, es una forma de decir que todos los modos de goce son posibles.

Si el porno adquiere una diferenciación es porque apunta a la cosa más sensible, más profunda, si se quiere, en lo que concierne a la relación del sujeto con su cuerpo y con su goce. El porno, al hacer de la relación sexual su objeto privilegiado, toca un asunto clave. No solo toca el punto central en que la significación se desvanece: su inútil vacuidad. Sino que también y al mismo tiempo, al saturar la escena en la explicitación del coito, la multiplica y la expande.

¿Y qué nos muestra esta expansión? Más que su éxito en el sentido común de la cosa, verificamos en esta expansión el imperio de una desconexión radical. Hay una solidaridad, que en primera instancia puede parecer paradójica, entre la presencia masiva del porno y el triunfo del individualismo que encarna el discurso.

Vivimos, efectivamente, la época de los Unos solos.

Porno y soledad es un binomio que muestra con bastante nitidez por dónde transita la

subjetividad. Y para nosotros no representa solamente una cuestión de reflexión teórica. Se desprende de la clínica cotidiana que practicamos. Y no somos ajenos a lo que es la relación del sujeto con la soledad en un sentido profundo, ese que incumbe a la existencia.

Por decirlo rápido, no somos ajenos a las formas dignas de la soledad. Su experiencia humaniza la vida, la vuelve un poco más tolerable. Freud intuyó muy temprano la relación del sujeto con una soledad radical. El desamparo, la *Hilflosigkeit*, fue el nombre que utilizó para describir el nivel de soledad más absoluta de la especie, un rasgo vital. Para el psicoanálisis la soledad no se inscribe en ninguna especie de nostalgia. Ni es un concepto que implique una interpretación negativa. Pero no es esta concepción de la soledad la que hace pareja con el porno. Ni es tampoco este registro de la soledad el que encontramos en el discurso.

El porno no es ningún despertador de la sexualidad, más bien, todo indica que su presencia es el elixir de un narcótico, un potente neutralizador del campo del deseo. En este sentido no cabe, efectivamente, una descalificación ingenua de la pornografía. Ni siquiera una sanción de ningún tipo sobre la extensión de su uso social, imparable seguramente.

Pero, no obstante eso, el porno no es el objeto que vaya a desencadenar la nueva perversión. Su agotamiento da cuenta del real puesto en juego en la aporía de hacer existir la relación sexual. Y en esto reside nuestra eficacia. Es la posibilidad, inédita, de la cual somos portadores, de escandir, cada vez que sea necesario, con nuestro acto, lo imposible puesto en juego. Y eso, sin duda, tiene consecuencias.

Ellas son las que se desprenden de nuestra experiencia con los pornógrafos. La sustancia gozante demuestra aún que requiere siempre de la libra de carne por ceder para que la satisfacción no sea toda pulsión de muerte. Y a pesar de las multitudes a las que la pornografía excita en su insólita expansión. Ella no alcanza para ofrecerle al agujero del *parlêtre* una consistencia. Más bien debilita la pulsión hasta volverla imbécil. Y allí reside nuestro campo clínico, él es sin concesiones a la idiotez.

BORDES DE LO FEMENINO

EQUIVOCAR «LA PRETENDIDA FRIGIDEZ»

por

ANNA M. CASTELL

Desde un principio, al psicoanálisis lo que en un sentido fuerte le interesa es el «ser sexual» de las mujeres; en palabras de Freud, el «vínculo particularmente constante entre feminidad y vida pulsional».¹ Desde el psicoanálisis, y después de Freud, mucho se ha elucubrado y escrito acerca de la frigidez y no siempre de forma acertada. No es difícil equivocarse cuando, por simple docilidad a la convención, se pasa por alto la influencia de los arraigados prejuicios sociales sobre el sexo.

LA FRIGIDEZ FEMENINA INQUEBRANTABLE

La estructuración del psicoanálisis como disciplina inédita se produce en tanto Freud se desliga de la fascinación instilada por las teorías delirantes de Fliess, y puede abordar el mecanismo de los sueños, la estructura de la histeria y comenzar a descifrar el funcionamiento del inconsciente. En este camino, su «sueño de la inyección de Irma»² y su interpretación tiene valor inaugural, testimonia el primer distanciamiento de Freud respecto de la «ciencia» paranoica de la relación sexual y, en consecuencia, su primer encuentro verdadero con lo innombrable de la feminidad: «Un carácter desconocido que la anatomía no puede aprehender».³ Ese sueño significa, para Freud, dónde en efecto acaba el saber que le suponía a Fliess y dónde ha podido comenzar el suyo propio. Para formularlo con el equívoco que el mismo sueño utiliza, se trata —entre Freud y Fliess— de saber lo que se revela cuando Irma consiente «en abrir bien la boca»⁴ a su investigación. De esta abertura —anatómica o del acto de la palabra—, el sueño constituye ya una interpretación, en verdad una teoría. Así, lo que el sueño de Freud construye en respuesta a eso que se presenta en el fondo de la garganta de Irma, allí donde Fliess solo puede ver infección, constituye de por sí el punto de partida de una vía de acceso a la feminidad.

Revisitar con el último Lacan los trabajos de Freud, de 1895 a 1900, nos permite

extraer una primera orientación freudiana para abordar la cuestión de la feminidad: la línea de lo real. Así como constatar que, tras este lapso, una siguiente orientación en su obra toma paso consecutivamente a la inicial, hasta absorberla y recubrirla completamente: la línea de la castración.

Este movimiento de la producción freudiana —por el cual lo real se encuentra progresivamente recubierto por lo simbólico— justifica que en *El tabú de la virginidad*,⁵ de 1918, concluya que la responsabilidad de la «reacción paradójica» a la satisfacción sexual o de la frigidez deba ser imputada a la envidia del pene, ligada a un estado patológico de la mujer en la fase masculina. Y asimismo determina que en la 33ª Conferencia⁶ de 1933, para dar cuenta de la problemática de la feminidad, ponga el acento en la sola referencia al complejo de castración; viéndose, en consecuencia, entorpecido en sus conclusiones.

Sin el antiguo recurso de «hacer coincidir activo con masculino y pasivo con femenino»,⁷ dichas conclusiones toparon efectivamente contra un verdadero muro en las inmediaciones del goce. Freud lo denomina frigidez femenina inquebrantable: «La frigidez sexual de la mujer, cuya frecuencia parece confirmar esa postergación, es un fenómeno mal comprendido. Psicógena muchas veces, y entonces accesible a la terapia, sugiere en otros casos la hipótesis de un condicionamiento constitucional, y aún la contribución de un factor anatómico».⁸

Es patente que Freud abandona la cuestión cuando se aproxima al goce femenino. Ahí, como dice Lacan, «Freud [...] nos abandona, se escabulle».⁹ Solo cabe entonces tener la sensación de que dice demasiado o bien demasiado poco; aunque se deduce que para su propósito, Freud no necesite decir nada más. Lo que le interesa es aquello que de lo real es dado al programa del deseo.

¿Y si esa frigidez se tratara para muchas mujeres, neuróticas o no, de un modo de experimentar que hay en su sexualidad un goce que escapa en parte a la ley significativa de la castración?

CONOCIMIENTOS Y PREJUICIOS ACTUALES ACERCA DE LA FRIGIDEZ

Lacan retoma el proyecto freudiano. Y en 1958, en «Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina»,¹⁰ dedica un apartado a «La frigidez y la estructura

subjetiva». En Lacan se trata de una progresiva elaboración sobre la cuestión de la feminidad que, en su avance, desplaza el polo central de su cuestionamiento del registro del deseo al del goce.

En este texto, Lacan denuncia la impotencia del psicoanálisis para dar cuenta del goce femenino con las teorías anatómicas en boga del goce llamado vaginal. En el apartado V, titulado «La oscuridad sobre el órgano vaginal», es particularmente incisivo en este sentido. El apartado VII, «Desconocimientos y prejuicios»,¹¹ lo abre con la pregunta «si la mediación fálica drena todo lo que puede manifestarse de pulsional en la mujer, y principalmente toda la corriente del instinto materno». Seguida de una segunda: «¿Por qué no establecer aquí que el hecho de que todo lo que es analizable sea sexual no implica que todo lo que sea sexual sea accesible al análisis?» Lacan, con la primera pregunta, anuncia el desarrollo posterior del no-todo de la posición femenina en la función fálica; y, en la segunda, establece una separación en lo sexual entre sexuación y sexo, una diferenciación entre los puntos de vista del psicoanálisis y la biología. A partir de este doble interrogante, pasa a considerar los «desconocimientos y prejuicios» de la clínica de su tiempo, para fundamentar y denunciar los peligros que existen al tratar de reducir el psicoanálisis a la biología. Precisa cuatro puntos:

1. El conocimiento directo de la vagina.
2. El masoquismo femenino.
3. Las fantasías de efracción de las fronteras corporales.
- />4. El vaginismo.

En la actualidad, a diferencia de la época de Freud o de Lacan, la tesis del «conocimiento normal de la vagina» no es una cuestión de debate que provoque grandes escándalos en la comunidad psicoanalítica. Hoy más bien los prejuicios se exponen, sin ruido ni discusión, bajo los auspicios del conocimiento científico. Sin duda, desde la pasada década de los setenta, se ha experimentado un grado notable de aceptación pública de la sexualidad como campo legítimo de estudio. Como resultado de este progreso se ha producido, en lo social, la gran difusión de una explosión de nuevas informaciones fundamentadas en los datos biológicos de la sexualidad.

Lacan admite que «el analista está tan expuesto como cualquier otro a un prejuicio sobre el sexo, fuera de lo que le descubre el inconsciente».¹² Advierte así a los

psicoanalistas que el saber sobre su inconsciente, condición suficiente para practicar el psicoanálisis, los deja en una posición también suficientemente expuesta a satisfacerse con cualquier prejuicio que sobre el sexo circule en el discurso social. Tomando en cuenta esta advertencia, entendemos que, para prevenimos, no se trata de negar la existencia ni tampoco el interés de los planteamientos de la medicina sexual. Antes al contrario, es importante para nosotros, imprescindible incluso, saber de las aportaciones científicas sobre la fisiología sexual, el diagnóstico o el tratamiento de los denominados «problemas sexuales» para poder discernir que, junto con lo nuevo y más sofisticado, también están de vuelta los antiguos mitos y prejuicios sexuales que implican una reducción de la dialéctica masculino y femenino a una simetría de los sexos.

Por todo ello, efectuamos una revisión de las concepciones actuales sobre la frigidez en disciplinas ajenas al psicoanálisis, como la psiquiatría y la ginecología, para declarar seguidamente los prejuicios que de ahí se desprenden y a los que estamos expuestos.

CONCLUSIONES

Son las siguientes:

- 1) La naturaleza sintomática forzosa de la frigidez, equiparada con la impotencia.
- 2) El vaginismo.

Lacan, en el cuarto punto de su listado,¹³ dice: «Pues confinamos aquí con el resorte por el cual el vaginismo se distingue de los síntomas neuróticos incluso cuando coexisten, y que explica que ceda al procedimiento sugestivo cuyo éxito es notorio en el parto sin dolor». Veamos: «se distingue de los síntomas neuróticos». Esta precisión es importante. Lacan separa el vaginismo de la categoría de los síntomas neuróticos y denuncia la tendencia en los psicoanalistas de considerar cualquier tipo de síntoma como neurótico, de extender indiscriminadamente la categoría de síntoma neurótico. Al contrario de esta tendencia, Lacan establece una separación, una distinción entre síntomas biológicos y síntomas neuróticos; y no admite una sola categoría.

Seguimos: «incluso cuando coexisten». No pone en cuestión, por otra parte, que el vaginismo pueda presentarse como un síntoma neurótico y coexista con la frigidez, por ejemplo. Pero hay interés en separar lo que es competencia del psicoanálisis de lo que no lo es; así como en destacar que todo lo que afecta a los genitales femeninos no es, por tanto, analizable. Y nos presenta una prueba, «que ceda al procedimiento sugestivo cuyo

éxito es notorio en el parto sin dolor». En la actualidad, probablemente diría «procedimiento de relajación muscular progresivo».

A renglón seguido, añade: «Si el análisis en efecto ha llegado al punto de tragarse su propio vómito tolerando que en su orbe se confundan angustia y miedo, hay quizá aquí ocasión de distinguir entre inconsciente y prejuicio, en cuanto a los efectos del significante». Con esta referencia a la confusión entre miedo y angustia, Lacan hace una clara alusión al *Estudio sobre el miedo*¹⁴ de su colega Sacha Nacht que define la angustia como una forma de miedo que responde al mismo fundamento biológico. Y denuncia, en consecuencia, el peligro de reducir la angustia experimentada por las mujeres, incluso cuando tiene manifestaciones orgánicas, a un vaginismo neurótico, a un miedo a ser penetradas.

Lacan finaliza con este punto la serie de desconocimientos y prejuicios expuestos. Y concluye con un consejo, previa advertencia; se trata de una cita del texto sobre *La feminidad* de Freud: «Recordemos el consejo que Freud repite a menudo de no reducir el suplemento de lo femenino a lo masculino al complemento del pasivo al activo». De ahí que, «la consecuencia de equivocar frigidez con impotencia, o vaginismo con miedo neurótico sea la reducción del suplemento femenino a una complementariedad activo-pasivo».

A propósito de «la pretendida frigidez»,¹⁵ Lacan siguió el consejo de Freud y no se equivocó. Años después, en 1973, dicta su *Seminario 20, Encore*, y formula el goce suplementario femenino. Nos corresponde a nosotros ahora persistir en el consejo freudiano para mantener el campo del psicoanálisis abierto a nuevas aportaciones.

FIGURAS ACTUALES DE LA FEMINIDAD

por

VILMA COCCOZ

UN TESTIMONIO PRIVILEGIADO

En páginas notables de su diario Sylvia Plath nos ha legado un relato detallado del mar de contradicciones y profundas pasiones que tuvo que atravesar un espíritu lúcido y valiente como el suyo al atravesar la adolescencia.

Si no pensara sería mucho más feliz, si no tuviera órganos sexuales, no me encontraría todo el tiempo en el límite mismo de la exaltación nerviosa y las lágrimas. [...] Esta noche me siento fea. He perdido por completo la fe en mi capacidad de atraer varones, y esa es, en la hembra, una enfermedad bastante patética [...] ¿Qué es lo que hace que una persona atraiga a otras? El año pasado tenía a varios chicos que me buscaban por distintas razones. Estaba segura de mi atractivo, segura de mi magnetismo, y mi yo quedaba saciado. Ahora, después de tres citas a ciegas [...]. Me pregunto cómo me pude creer deseable en algún momento. [...] Soy en parte varón, y me fijo en los pechos y muslos de las mujeres utilizando criterios de un hombre que elige una amante..., pero eso tiene que ver con el arte y con la actitud analítica ante el cuerpo femenino... ¿destruirá el matrimonio mi energía creativa y aniquilará mi deseo de expresión escrita y pictórica, que aumenta con la intensidad de las emociones insatisfechas... o podré (si me caso) lograr una expresión más completa tanto en el arte como en la creación de mis hijos? [...] Mi terrible tragedia es haber nacido mujer[...] Mi mayor problema, que nace del amor egoísta que básicamente siento por mí misma, son los celos. Tengo celos de los hombres, una envidia peligrosa y sutil que puede corromper, imagino, cualquier relación. Es una envidia de llevar un papel activo y llevar la voz cantante, en lugar de otro puramente pasivo [...] Puedo fingir que me olvido de mi envidia: da lo mismo, porque sigue ahí, insidiosa, maligna, latente.¹⁶

Sylvia Plath tiene agallas al enfrentar la dualidad propia de la mujer, sus dificultades para resolver su identidad sexual. No quiere renunciar a su arte (¡y con mucha razón!) ni a la pareja y los hijos y, aunque percibe el peligro de la zona en la que se mueven sus cavilaciones acerca de su proyecto vital, no se ahorra un ápice de las soluciones posibles y sus consecuencias. Llegará a barajar la posible alternativa de «... consagrarse a una Causa. (Creo que es esa la razón de que haya tantos clubes y organizaciones de mujeres. Tienen que conseguir de algún modo sentirse emancipadas e importantes.) [...] Nunca

echaré en falta las pequeñas ambiciones de mi engreído yo, contentándome, en cambio, con servir las ambiciones de mi compañero, o de una sociedad o una Causa. No puedo aceptar ninguna de estas soluciones. [...] ¿Por qué no se me permite probar diferentes vidas, como vestidos, para ver cuál me sienta mejor y es más favorecedora?». Plath sabe que la sexualidad no es del orden de la necesidad, como lo es la época de celo de los animales, sino una problemática compleja y ardua, y no se resuelve de un plumazo. «La raza humana es víctima del sexo», sentencia. Debido a nuestra condición de hablantes, diremos con Lacan.

PUBERTAD Y ADOLESCENCIA

¿Qué nos enseña el psicoanálisis respecto a los atolladeros que describe Plath? En primer lugar, es preciso dejar claro que la adolescencia no es un concepto psicoanalítico. Este data de comienzos del siglo XX y fue promovido para distinguir la infancia de la edad adulta; se trata de un concepto sociológico que ha incorporado la psicología. Se habla de crisis de la adolescencia en sentido global y psicológico. Por eso con el término crisis se recubren fenómenos de diversa índole, que hacen difícil el diagnóstico entre un desencadenamiento psicótico, la desconexión propia de las psicosis no desencadenadas y los síntomas de desestabilización neurótica.

En cambio, el término *pubertad* sí pertenece al discurso analítico. Lo encontramos en los *Tres ensayos sobre una teoría sexual* de Freud, texto de 1905 en el que postula dos tiempos de la sexualidad en el ser hablante, poniendo en evidencia que el lenguaje viene a parasitar las necesidades naturales.

Freud afirma que el *hallazgo de objeto* propio de la pubertad es, en realidad, un reencuentro, determinado por la memoria inconsciente, por las huellas de la experiencia de la infancia. Por eso la pubertad es un momento muy delicado para situar la estructura del sujeto. Los fenómenos de perplejidad, de rechazo, de incertidumbre, de empuje al goce erráticos, demuestran que el púber se topa con un *impasse* estructural.

En esta época se reactualizan algunas elecciones inconscientes y otras, decididas muy pronto, manifiestan sus consecuencias en estos años. El joven se ve confrontado con una serie compleja de elecciones: por un lado, la elección de *objeto*, que será homosexual o heterosexual. Por otro, se consolida la *condición de amor* que será narcisista o anaclítica

(o de apoyo). En la tensión entre ambas elecciones se manifiestan las variantes de la degradación de la vida erótica. Pero lo más importante, en dicha tensión, es que se conmueven las identificaciones logradas y, a la vez, se vivencia un poderoso llamado hacia otras con el fin de resolver las acuciantes preguntas planteadas a la subjetividad en esa encrucijada vital.

Este nudo de elecciones e identificaciones concierne a la experiencia de la *sexuación*, término acuñado por Lacan para nombrar la lógica de la asunción del sexo en el ser hablante. Se distingue de *sexualización* en el sentido descrito por Freud cuando exploraba el modo en que el neurótico «sexualiza» la realidad y, por este motivo, padece de inhibiciones y síntomas. La cura psicoanalítica freudiana, concebida como un proceso de «desexualización», devuelve al neurótico la capacidad de operar en la realidad.

En cambio, el concepto de sexuación remite a los tiempos lógicos que atraviesan hasta la formación de una identidad sexuada y se asientan en la diferencia existente entre la sexualidad anatómica (tan importante de determinar en el momento del nacimiento) y la psíquica. Los casos de pseudohermafroditismo informan sobre la angustia que produce en el entorno del bebé la imposibilidad de mantener la indeterminación del sexo anatómico, hasta hace poco tiempo resuelta por el médico en función de porcentajes. Recientemente se han aprobado en algunos países leyes que otorgan la posibilidad de inscripción civil —para bebés nacidos con «ambigüedad genital»— en tres categorías: masculino, femenino o indeterminado (X). Sin embargo, estos avances —para algunos— son cuestionados por otros, muchos de ellos defensores de las teorías *queer*. Abogan por una sexualidad múltiple, lo cual daría la posibilidad de recusar la asignación o la atribución del sexo.

Pero la inscripción civil no se corresponde con un equivalente psíquico, las teorías de género tropiezan con un imposible, denominado por Lacan «error natural» sobre el discurso sexual. Y es que el sexo no es resultado de la atribución o asignación de un género y la dificultad estructural del discurso sexual no se elimina con principios igualitarios. Fundamentales en la vida civil, inducen confusiones y desvaríos cuando se intentan aplicar al ámbito de las relaciones personales.

Debemos contemplar la incidencia del discurso del Otro, la invitación que promueve a la identificación con uno u otro sexo y que, en el caso de los padres, no se produce sin la implicación de su narcisismo y sus fantasmas. Aunque es preciso considerar que cada época ofrece representaciones, semblantes, ideales, figuras del discurso. *Vestidos*, como

decía Plath, imágenes correlacionadas al espejo hablante con el que se pretende regular el narcisismo. No sin los tormentos se desata la pregunta ¿cómo me verán los demás?, traducida en un conocido cuento «espejito, espejito, ¿quién es la más bella?». De este modo se toman en cuenta las imágenes producidas por la cultura que tienen un marcado efecto en las identificaciones. No suministran una acabada identidad, porque las identificaciones son relativas al Otro, «creerse» hombre o mujer no resuelve la dificultad. Es en la prueba del deseo y en el encuentro de los cuerpos donde se decide la partida. Aunque el acto sexual se muestra insuficiente para extraer una certeza respecto a la identidad sexual.

En función de tales consideraciones es preciso tener en cuenta la elección subjetiva de la posición sexuada, su asunción inconsciente y la satisfacción pulsional inherente, que conlleva un modo de habitar el mundo, es decir, el darse una conducta sexual regulada por la posición en el discurso en donde el sujeto es conminado a declararse sexuado.

*El despertar de la primavera*¹⁷ no convoca el problema de la ilustración sexual, sino una problemática existencial que concierne a las coordenadas del deseo y los modos de satisfacción, de goce, a partir del encuentro con lo real de la sexualidad. El fin de «la edad de los posibles», de los sueños, es efecto del encuentro con lo traumático de la sexualidad, imposible de resolver, que obliga al ser hablante a rehacer sus elecciones de objeto y, por lo tanto, al consentimiento a una identificación sexuada. Lacan asimila el despertar de la adolescencia a una irrupción que desestabiliza el anudamiento del cuerpo real y la imagen narcisista en la medida en que obliga a una definición sexual en la imagen o el semblante sexual.

El púber se enfrenta a un verdadero traumatismo (*troumatisme*).¹⁸ no es posible escribir la ley psicoanalítica de la atracción de los seres humanos a la manera en que se escribe la ley de atracción de los planetas. «El significante manifiesta desfallecimientos electivos en el momento donde se trata para el sujeto de decirse hombre o mujer», afirma Lacan. Ciertamente, existen relaciones entre hombres y mujeres pero no leyes universales, deducidas de la experiencia, que permitirían predecir con certeza lo que advendrá para un sujeto particular en esta coyuntura. En el lugar de este vacío de leyes y reglas del «modo de empleo con relación al *partenaire* sexual, cada uno inventa una especie de *bricolage* que puede funcionar más o menos bien, pero del que no se puede inferir una ley universal. El saber científico sobre la biología sexual no nos enseña nada sobre la vida sexual del ser hablante, sobre la homosexualidad, las perversiones, las

elecciones amorosas. El amor no puede concebirse inscrito en los genes, por fuera del registro del lenguaje, de los relatos, los mitos, las fábulas, la declaración, las palabras y las cartas de amor.

Lo real de la diferencia sexual que se impone al púber no se reduce a un cambio hormonal, concierne al órgano de goce, un órgano marcado por el discurso que reúne todas las significaciones de la potencia, el falo. Existen dos sexos y un solo símbolo para ordenar el goce sexual. Se puede tener el órgano pero no el falo o, más precisamente, se lo puede tener también a título de ausencia. Múltiples son los testimonios acerca del atractivo irresistible que desencadena el falo femenino.¹⁹ Por el hecho de estar presos en la significación fálica los seres hablantes están tomados en el campo del deseo y, en esta dimensión, la posición femenina y la masculina difieren. Las mujeres se preguntan cómo ser el falo, el símbolo del deseo, cómo causar el deseo de un hombre. Por su parte, los hombres indagan cómo conquistar una mujer y el modo de garantizar el uso del órgano.

La irrupción traumatizante del sexo se agudiza con el enunciado *ya eres una mujer* ante la aparición del primer período, del que difícilmente no exista la queja, al menos en las mujeres en análisis, de la insuficiencia con que la madre pudo proferirlo. Que puede tomar la forma de un lamento constante hacia la madre como aquella que hubiera podido y debido decir más. Fue uno de los aspectos que llevó a Freud a replantear el Edipo femenino, añadiendo una fase anterior, de lazo exclusivo con la madre, a partir de la constatación clínica de su incidencia en el futuro de la niña. Retomado su estudio por Lacan, le llevaría a afirmar que la mujer espera recibir más subsistencia de la madre que del padre. Por lo cual esta relación puede dar lugar a distintas formas de *estrago materno*.

La subsistencia esperada de la madre tiene un carácter ontológico, dado que la mujer resiente una carencia de ser. Se trata de un drama esencial, que reúne las dificultades propias para la *declaración del ser*, y no para el ejercicio de la función sexual —como suele creerse—. Por este motivo el déficit imputado a la madre es en realidad una falla de estructura, una falta en el saber qué hacer con el Otro sexo. El ser hablante organiza una versión posible y, dado que no existe la receta preparada, cada quien se inventa una solución particular que es su síntoma. Alexander Stevens propone situar a la adolescencia como la resolución sintomática de la pubertad. Del modo en que la joven, por oposición o separación del discurso de sus padres, consiga alojar su ser libidinal como mujer en los

semblantes que se le ofrecen, dependerá el mayor o menor éxito en la conclusión de esta difícil travesía. En ella se juegan las más íntimas razones.

OBSERVACIONES SOBRE EL MALESTAR EN LA CULTURA

Actualmente verificamos los efectos de los profundos cambios sociales originados por el avance del discurso de la ciencia, de los imperativos del consumo y de una nueva época del discurso jurídico que debe dar cabida a la *era de las reivindicaciones*. La juventud se ha revelado, a partir de los años sesenta, como una población autónoma, que se rige por capacidades que no provienen de la tradición y la experiencia de sus padres. Este refugio en clanes y tribus segrega sus propias normas y circuitos de consumo. A todos estos condicionamientos que tienen una influencia directa sobre la subjetividad, debemos añadir los efectos del *declive de la función paterna* y de los ideales de virilidad.

La cuestión de la sexualidad femenina tiene consecuencias directas sobre el modo en que situamos la función del padre, que se separa de su forma idealizada para poner en relevancia la manera en que, en cuanto hombre, se las arregla con una mujer que causa su deseo.

Los semblantes sexuales reciben, pues, los efectos de estas convulsiones sociales, la polisintomatología de la adolescencia comporta dos factores: las razones de estructura que el psicoanálisis ha permitido elucidar, y las condiciones de la época. En la pubertad se organiza el goce con relación al sexo; el sujeto dispone de un programa edípico, una ficción fabricada sobre la relación parental a partir del enigma de su nacimiento, pero ese saber deja en la oscuridad la relación sexual. Enfrentado a lo real del encuentro con la dimensión del deseo y el goce, ese saber se muestra insuficiente, y se advierte la incidencia cada vez más acusada de las carencias de la función paterna. Al punto que se multiplican los «padres-postizos», según la expresión de Catherine Lazarus-Matet. Un nombre para los progenitores infantilizados, que se muestran totalmente incapaces de ejercer su función, o aquellos otros, que pretenden ser «colegas», llegando a convertirse en confidentes de sus hijas.

En este anudamiento de una crisis vital, lógica, ineludible y la crisis social y cultural que estamos atravesando, las jóvenes manifiestan distintas respuestas, algunas regresivas, que implican la pulsión oral a partir de lo que Freud denominó «desintricación pulsional

de las pulsiones de vida y muerte»: el alimento se revela teñido de una significación mortífera que corre parejo al rechazo de la sexuación. La anorexia, la bulimia y las toxicomanías demuestran ser enfermedades de la libido y en estos síntomas la importancia de los trastornos referidos a la imagen sexuada es un hecho clínico muy contrastado.

Por otra parte, se han generalizado las *respuestas por el acto*, en las modalidades de *pasajes al acto* y *acting-outs*. Así vemos jovencitas que inician pronto una actividad sexual desenfrenada (que a veces incluye el cómputo de sus conquistas), entregándose a ensayos, a veces patéticos, de identificación con la pantomima masculina. La caída en desgracia del valor de la virginidad ha dado lugar a su opuesto, el considerarse a sí misma inferior por carecer de experiencias sexuales. La frecuencia de los embarazos no deseados indica que estas actuaciones se llevan a cabo en una total ignorancia de sus consecuencias subjetivas.

REPRESENTACIONES DE LA MUJER

En su libro *Las hijas de Lilith*,²⁰ Erika Bornay traza un recorrido de la *femme fatale* a partir del personaje apócrifo de Lilith, olvidada y sustituida por Eva pero no menos importante en cuanto a los diferentes rostros que en la historia de la civilización occidental ha segregado el enigma femenino. Que se ha teñido de un carácter más o menos inquietante, más o menos diabólico, engañoso a la vez que cautivador y atrayente.

Dado que no es posible responder a la pregunta ¿qué quiere la mujer?, se le hace mala fama, se la difama. Se la dice mujer difamándola, según el equívoco lacaniano asentado en la homofonía: *on la dit femme, on la diffame*. Con este sintagma Lacan muestra que el lugar de la mujer no es natural sino definido por los discursos. Pero, como no existe el significante de La Mujer, el que defina su esencia, siempre, y por estructura, se la dice mal, no se alcanza a nombrar. Por eso la misoginia ha sido y sigue siendo una constante ante el carácter misterioso e inasible de lo femenino.

La posición femenina implica una dualidad, una división. Por una parte, la mujer participa de la norma, que Lacan escribe: *normâle* (norma-varón), del universo de discurso regido por el falo. Pero también experimenta una discordancia íntima, resiente el querer *Otra cosa* y ello la hace Otra para sí misma. En esta lucha interior se debate

Sylvia Plath, entre su realización como esposa y madre y *otra zona* de su subjetividad opaca, silenciosa, pero no menos pulsional que, en su caso, como en el de otras escritoras como Marguerite Duras, encuentra una resolución en el campo de la creación. Ambas lograron describir esta zona fuera del discurso como tentación y riesgo de locura.

Bornay lleva a cabo un trazado de las distintas figuraciones literarias y plásticas que ha producido la cultura en una fecunda interdependencia y que se ha visto interrumpido abruptamente con el auge de la imagen, primero cinematográfica y, más tarde, publicitaria. Hasta el surgimiento de las pantallas, los rostros de la feminidad eran fundamentalmente determinados por el lugar social de la mujer y las ficciones literarias.

Puede reconstruirse una galería de retratos de mujeres con relación a los penosos avatares amorosos: *Anna Karenina*, *Madame Bovary*, *La Regenta*...: el amor como fatalidad empuja a la mujer a buscar algo más allá de los bienes y del confort familiar y social. El apego por el reiterado comentario de las desgracias femeninas del amor condujo a algunos psicoanalistas a preguntarse si no habría un masoquismo netamente femenino. Y es que el amor tiene una importancia en la mujer que puede llevarle a todo tipo de concesiones y sacrificios porque de la palabra de amor espera recibir una consistencia de su ser que se le escapa. La película *Rompiendo las olas* de Lars von Trier ilustra muy bien la pendiente mortífera a que puede abocarse una mujer en esta búsqueda. La demanda de amor puede tomar la forma de una imperiosa exigencia provocando un consentimiento a todas las renunciaciones.

En el polo opuesto Lacan recupera el valor de las contribuciones de las propias mujeres a la producción de semblantes y del discurso amoroso, como el debido al movimiento de *Las preciosas* y, en otro sentido, aunque igualmente vinculado al amor, ha destacado la importancia de las místicas. Lacan no esconde su simpatía por las damas, a las que considera *amigas de lo real* y, por esta razón, más respetuosas de los semblantes. Por otra parte, otorga una repercusión social no desdeñable al deseo femenino en esta época de alarmante fragmentación social. Las *servidoras de Eros* trabajan en pos del amor, la pareja, la familia.

FIGURAS FEMENINAS

La denominada *civilización de la imagen* promueve modelos que capturan el interés

de las adolescentes pero difícilmente se coordinan con producciones de discurso o creaciones poéticas. Es un hecho que los discursos sobre el amor, los grandes romances, el cultivo del cortejo y la poesía amorosa están en vías de extinción. Si bien no son totalmente representativas, las revistas para chicas nos informan de dónde se sitúa la problemática fundamental y las soluciones estandarizadas que ofrecen para resolverla.

Los modelos solo proponen un ideal imitativo, convocan las identificaciones imaginarias, en muchos casos, propiciando una confrontación igualitaria con los chicos y con otras chicas. El contenido de las revistas para jóvenes privilegia la problemática sexual, suministra técnicas sexológicas, anima a procurarse satisfacciones al punto de proponer la masturbación como ¡un ejercicio de amor propio! El mensaje para la pretendida autoestima es claro: «Tienes derecho al gozar, igual que los chicos, no te dejes abrumar por los éxitos sexuales de tus amigas, tú no eres menos, atrévete». Ya no se habla de amor sino de *sintonía o conexión sentimental*, adjuntando un recetario de fórmulas para hacer más llevadera la relación entre los sexos que destilan una puerilidad alarmante o, sencillamente, obscena.

El rostro de la mujer que se configura en estas publicaciones, aderezado con múltiples ofertas publicitarias, da consistencia a ideales del tipo *top model*, actrices y cantantes de éxito que, dando forma a imperativos de belleza, identifican el ser con el cuerpo. En Estados Unidos, país amante de las estadísticas, un noventa por ciento de las mujeres admite no estar a gusto con su cuerpo. Ya comienzan a oírse voces de alarma ante la creciente demanda de operaciones estéticas en chicas cada vez más jóvenes. Para estas militantes del narcisismo, no es banal que se hable de *culto al cuerpo*, transformado en un nuevo tótem (según lo ha precisado Éric Laurent) que es preciso adorar y no es menos ávido de sacrificios que los llamados primitivos.

La homogenización, la estandarización de modelos de comportamiento deja en la estacada a todas aquellas que, reducidas a su impotencia para alcanzar esta supuesta resolución del ser de la mujer, solo por el lado de la imagen bella y sexy, caen en fuertes depresiones y en producciones sintomáticas en las que los embrollos del cuerpo aparecen en primer plano. Esta operación de marketing se apoya en modelos narcisistas borrando la diferencia entre los sexos.

En cambio, los semblantes sexuales son correlativos al discurso concebido con Lacan como lazo social en el que se ordenan las relaciones. Los modelos, al funcionar por fuera

del discurso, producen una confusión lacerante que se traduce en conductas erráticas y en un número creciente de suicidios.

Otro modelo imaginario cuya ilustración nos suministra el personaje de Lara Croft, nacido de un videojuego y llevado al cine, propone un tipo de *mujer de armas tomar*. Este prototipo de ficción responde seguramente a cierto modo de estar en el mundo de las llamadas chicas combativas o guerreras. Lara, cuyo ideal justiciero se asienta en una identificación al padre, rechaza los signos de la feminidad. El drama histérico descubierto por Freud que arraiga en las dificultades de resolución del Edipo por la identificación al padre muerto es ahorrado en este caso por las victorias en el manejo de armas y de la lucha cuerpo a cuerpo con la connivencia de su ayudante, un experto en ordenadores. El muchacho, al verla por vez primera vestida de mujer, le alcanza nuevamente las armas, como si de ese modo le resultara menos peligrosa.

Pero, seguramente, uno de los rostros más consistentes de la modernidad es el de *la mujer sola*, no solo por el ideal de emancipación y autonomía que representa sino por la realidad creciente de familias monoparentales derivadas del número de divorcios y de las dificultades para encontrar pareja. Las hay que dicen estar muy contentas y no necesitar un hombre para nada. Las hay más tristes y a la búsqueda. Un libro muy divertido de Doris Dorrie escrito en los años noventa, ya anticipaba estos tiempos. Se iniciaba precisamente con la reflexión acerca de la mayor probabilidad de que aconteciera una catástrofe nuclear a que una mujer de más de treinta años encontrara un hombre que la quisiera. Pero las hay divorciadas y condenadas a ser solo madres, agobiadas por la responsabilidad de la educación de sus hijos y, en muchos casos, el único sostén económico familiar.

Evidentemente las figuras de las soledades contemporáneas no afectan solo a las mujeres sino también a los hombres, cada vez más desconcertados respecto a la manera de abordar la relación con el Otro sexo.

Pero este abanico sería incompleto si no se incluyera el de la *mujer maltratada*, único rostro que se acompaña de la diferencia sexual pero en términos de maltratador y objeto de malos tratos, es decir, como una figura donde el paso al acto violento produce la ruptura del lazo entre el hombre y la mujer. La película *Te doy mis ojos* de Icíar Bollaín muestra la realidad desde un punto de vista más verdadero. Vemos a ambos personajes atrapados en una relación infernal, cada uno esclavo de sus fantasmas edípicos. Él, sometido al padre y al hermano; ella, prisionera de la relación con la madre, la hermana y

un padre muerto que no ha logrado transmitir a su hija aquello por lo que un padre merece respeto según Lacan. El tratamiento psicológico de tipo conductista al que el personaje masculino se somete no consigue detener la brutalidad mayor del último pasaje al acto ante el movimiento que su esposa intenta llevar adelante para resolver la dualidad esencialmente femenina. Su interés por el arte despierta con los cuadros que plasman las representaciones míticas del encuentro entre los sexos. A través de esta vía sublimatoria ella intenta dar un cauce nuevo a su posición y es, precisamente, este cambio lo que lo enloquece a él. El desenlace es revelador, ella decide alejarse, «hace tiempo que no puede verse, no sabe quién es».

Muchos casos de maltrato responden a esta lógica, pero otros eluden la psicosis de él o de ella o de los dos y, en muchos casos, la carencia de diagnóstico estructural tiene consecuencias funestas. Al contrario que su interpretación sociológica que solo ofrece la identificación al ser maltratado, el psicoanálisis encuentra en este fenómeno inquietante (que inunda los medios de comunicación), un modo extremo de la *maldición*. Lacan juega con el equívoco francés entre maldecir y *maldire*, decir mal, que pesa sobre el ser hablante en tanto no puede eludir su ser sexuado pero a la vez padece la imposibilidad para escribir la ley de atracción entre los sexos.

EL PSICOANÁLISIS Y LA ÉPOCA

Si toda la tradición metafísica occidental culmina con la sentencia heideggeriana del *ser para la muerte*, el psicoanálisis aporta algo esencial a esta exploración del alma constatando las dificultades del *ser-para-el-sexo*. La histórica *querella de los sexos* y la división angustiosa de las féminas entre su *ser madre* y *ser mujer* se han visto agudizadas en esta época. Muy especialmente en los países donde la conquista de los derechos cívicos de la mujer así como su acceso a todas las instancias de trabajo es innegable. El desamparo contemporáneo derivado de los imperativos de consumo que no dejan de ofrecer soluciones a la crisis de identidad por el lado de los bienes o por la imagen ocasiona un repliegue narcisista —calificado de individualista y egoísta—, que no hace sino potenciar la inquietud.

Por todo ello no es de extrañar que la crisis de los jóvenes esté en el origen de una multiplicidad de síntomas y adicciones. En esta crisis de Eros, la pulsión de muerte

presenta variados disfraces, de la violencia pura y dura (son cada vez más frecuentes las peleas entre los chicos y chicas o entre las mismas chicas) a la de los gestos y las palabras. Patentes, por ejemplo, en la agresividad que rezuman programas de televisión de enorme audiencia en los que no se escatiman los insultos, las injurias, el impudor, la impudicia, la degradación. Se forma un circuito paroxístico donde los espectadores pueden participar con mensajes, también insultantes e injuriosos, lo cual, seguramente, no deja de tener efectos en los decires, como se puede comprobar a poco de detenerse a escuchar un grupo de jovencitos.

Los atolladeros de la subjetividad contemporánea no hacen sino resaltar el hecho de que el sujeto no es sin el Otro. El ser hablante y sexuado echa raíces gracias al lazo social, al discurso. Las jovencitas ofrecen un testimonio de las distintas rupturas y desconexiones que padecen y de los beneficios que ofrece un dispositivo simbólico como es el psicoanálisis para tratar lo real que les habita y conmueve.

El imperio de la mismidad borra la diferencia y anula la dimensión de la alteridad propia de la mujer. A falta del lugar adecuado, otorgado por el discurso, la condición femenina solo se presenta de forma irruptiva y errática. La deseable conversación entre los sexos requiere del respeto por los semblantes y de la aceptación de que, precisamente, porque *la donna è mobile*, cuando no está atenazada por el combate con la madre o con el hombre, manifiesta su capacidad creadora. Y con ella, si seguimos a Lacan, también consigue volver el amor más digno.

EL GOCE FEMENINO: ¿SOLO ELLAS?

por

MARTA DAVIDOVICH

El siglo XX ha sido el escenario de un proceso importante en lo que concierne a las mujeres, y han quedado cuestionadas las maneras tradicionales de la vida social. Durante mucho tiempo ser madre y esposa habían sido los únicos destinos para la mujer. En su elogio a la mujer, Kierkegaard criticaba que a las mujeres se les hubiese prohibido tomar la palabra en público. Freud, tantas veces acusado de misoginia, no pretendía haber resuelto la cuestión de ¿qué quiere una mujer? Su respuesta fue que la mujer quiere el falo por estar privada de él, y por ello, Freud recurre al *pennisneid* para describir la problemática de las mujeres. Freud encuentra tres salidas: la renuncia a la sexualidad, el complejo de masculinidad y la maternidad.²¹, ²² En Freud no se encuentra la diferencia entre goce fálico y goce femenino que distinguirá Lacan. Freud no nos permite hacer una diferencia entre madre y mujer.

A falta de poder decir qué es una mujer, el psicoanálisis puede examinar los caminos por los que una niña puede llegar a convertirse en mujer. En las curas analíticas, Freud encontrará que el rechazo de la feminidad es válido para los sujetos de ambos sexos, rechazo que proviene de la primacía del falo. De allí un sexo se caracteriza por un tener, siempre amenazado por la castración y el otro, por la privación de ese tener.

Ya en el siglo XXI Jacques-Alain Miller afirma que entramos en la gran época de la feminización del mundo, lo que ubica la problemática de lo femenino en el centro de nuestro interés. Ese término se alinea con el desfallecimiento de lo simbólico y del Nombre del Padre. Pero la feminización del mundo implica también un nuevo imperativo al goce, la globalización del mercado promueve efectos y se asienta en la lógica del no-todo. Promueve la reconfiguración de los sexos que acontece en este nuevo siglo y el ascenso de las mujeres a lugares que siempre estuvieron reservados a los hombres. El declive de la función paterna conduce a una sociedad de los goces que no pasan por el falo y por ello el goce encuentra dificultades para hacerse regular.

El psicoanálisis nos enseña que por mucho que las mujeres de hoy avancen en su

lucha social no por ello se responde a la pregunta que nos legó Freud. La concepción del sexo femenino como Otro y la dificultad de identificación con el propio sexo encuentran siempre dificultad en el decir.

Para Lacan las relaciones entre los sexos giran alrededor de un ser y un tener, que se refieren a un significante, el falo. Hay un parecer que se sustituye al tener; por un lado, se protege, por la amenaza de perderlo; por el otro, se enmascara la falta. Ser en lugar de no tener es la metáfora fálica de la mujer, uno de los caminos de la solución femenina. En el inconsciente solo existe un significante para nombrar la diferencia sexual: el falo. Pero el goce fálico es un goce limitado, es decir, que el significante fálico no puede dar cuenta de todo el goce.

Lacan denomina mujer a aquellos sujetos que han elegido no situarse enteramente dentro de los límites de la función fálica. Quienes lo experimentan, dijo Lacan, nada pueden decir de él, lo denominara goce suplementario. Sin embargo, el no-todo en la función fálica concierne a todos los seres hablantes.

«Decir que una mujer es no-toda es lo que el mito nos indica por ser ella la única cuyo goce sobrepasa a aquel que surge del coito. Es también por lo cual ella quiere ser reconocida como única [la *seule*] por la otra parte: no se sabe sino en demasía. Pero es también donde se capta lo que hay allí que aprender, a saber que si se satisface ahí la exigencia del amor, el goce que se tiene de una mujer la divide, haciendo de su soledad *partenaire*, mientras que la unión queda en el umbral. Entonces cómo reconocería el hombre servir mejor a la mujer de la que quiere gozar si no es devolviéndole ese goce suyo que no la hace toda suya: por en ella re-suscitarlo».²³

Para el psicoanálisis no hay definición de La mujer, hay solo dos modos de vivir la pulsión: femenino o masculino. De este modo, la inclusión en la parte mujer de los seres que hablan no responde al sexo biológico. La noción del goce femenino como sustrato de todo goce es un nuevo paradigma del goce que Jacques-Alain Miller²⁴ extrae de su lectura de la última enseñanza de Lacan, especialmente, de lo que se desprende del *Seminario 20* en cuanto a la existencia de un goce notado atravesado por la función fálica, y del *Seminario 23*, por cuanto las elaboraciones de Lacan en torno a Joyce permiten avizorar maneras de hacer con el goce que involucran una suerte de inconsciente real, allí donde la dimisión paterna es patente.

El goce femenino no está regulado en el cuerpo como en el caso del goce masculino, que se encuentra sometido a la detumescencia, de lo que Lacan hace el principio de

castración. «Una mujer demuestra ser superior en el dominio del goce, porque su vínculo con el nudo del deseo es mucho más laxo. La falta, el signo menos con el que está marcada la función fálica para el hombre, y que hace que su vínculo con el objeto deba pasar por la negativación del falo y el complejo de castración —el estatuto del $(-\phi)$ en el centro del deseo del hombre—, he aquí algo que no es para la mujer un nudo necesario». ²⁵

El goce femenino es, por lo tanto, un goce distinto, y, sobre todo, un goce que no tiene límites. Lacan lo llamó «goce suplementario» en su seminario *Aún*, ²⁶ seminario donde él teoriza el goce femenino desprendido de toda referencia biológica o anatómica y en el que propone las formulas lógicas de la sexuación. La existencia de este goce suplementario, indecible para las mujeres, funda el «no hay relación sexual», desarrollado en el *Seminario ...O peor*. Decir que «no hay relación sexual» significa que no hay complementariedad entre los goces masculino y femenino, que ambos goces son diferentes, que el goce fálico y el goce Otro de la mujer no están hechos el uno para el otro. Esto explica, en gran medida, el desencuentro permanente que hay entre los hombres y las mujeres.

«No es indiferente que haya partido del texto de *La carta robada*, porque si esta carta puede, llegado el caso, tener esta función feminizante, es que el mito escrito, *Tótem y tabú* está hecho exactamente para indicarnos que es impensable decir La mujer. ¿Por qué es impensable? Porque no puede decirse todas las mujeres. No puede decirse todas las mujeres porque esto solo se introduce en este mito en nombre de que el padre posee a todas las mujeres, lo que es manifiestamente el signo de una imposibilidad». ²⁷

En sus fórmulas de la sexuación, Lacan introduce dos lógicas de funcionamiento diferentes del *parlêtre* respecto de la función fálica. El no-todo es la lógica que rige del lado femenino, mientras que del lado masculino rige la lógica del todo y la excepción. Cada ser parlante puede situarse en uno u otro lado de las fórmulas, quedando ambos ubicados en la función fálica, pero de modos diferentes. Lo femenino como un nombre de lo real apunta a lo que Lacan llamó «haydeloUno», existencia de un goce contingente, que aparece sobre el trasfondo de la no relación sexual. Goce que Lacan nombra como «no-todo» y escribe con el matema $S(A)$. Goce innombrable, indecible, frente al que cada *parlêtre* responderá de manera singular en un intento de cernir y nombrar eso que no puede ser nombrado.

Guy Briole, en las Jornadas de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis sobre un nuevo

amor en el año 2012, nos propuso que para el hombre no se trata tanto de dejar de buscar en la mujer un sustituto materno, sino de dejar de buscar una mujer que el padre podría amar. Para el hombre, se trata de dejar de hacer un síntoma de una mujer, es decir, de hacer de ella un complemento que tapone su castración, para hacer de ella un *partenaire*. Los hombres tienen tendencia a situar a la mujer en el lugar del falo, para evitar la castración. Se trata de que ella no esté toda para él en ese lugar. Pues si bien las mujeres tienen tendencia a que el hombre sea «todo» para ellas, como señaló Lacan, es como «no todas» que ellas aman.

Hacer de una de ellas un objeto de interés singular, interesarse por lo que es, por sus objetos, es más una nueva relación que un nuevo amor. E implica el movimiento del hombre hacia una posición femenina donde él mismo estaría tomado en la lógica del «no todo», lo cual no implica la desvirilización. Si bien Lacan, en el *Seminario 20* lo sitúa del lado femenino, en el *Seminario 21* situó que los hombres también se pueden ubicar ahí. El «no-todo» concierne a todos. Esto implica una nueva orientación de la práctica analítica.

LA HISTÉRICA Y SU INTÉRPRETE

por

LUCÍA D'ANGELO

La interpretación es un decir que tiene efectos.

Es un hecho que el movimiento que orienta la enseñanza de Lacan implica que los conceptos fundamentales se modifican acompañando el progreso de la doctrina del psicoanálisis que lo anima. La práctica de la interpretación ha sufrido variaciones, que intentamos poner al día a la luz de la última enseñanza de Lacan. Sin embargo, parece oportuno subrayar dos cuestiones que para Lacan han permanecido constantes en el abordaje del tema de la interpretación: 1) que es una práctica y 2) que dicha práctica interroga al analista y la posición desde la cual opera.

El análisis debería deshacer con palabras lo que se hizo con palabras.

La interpretación como un decir que tiene efectos propone una fórmula condensada del cambio de paradigma en la última enseñanza de Lacan que interroga al analista y a su práctica de la interpretación. Porque es seguro que los efectos de este decir llegan a un lugar distinto que aquel de rectificar el charloteo al que se pliega el analizante bajo el cumplimiento de la regla fundamental. Se trata, al menos, de que la interpretación sea un decir que no tenga sentido para que sea más operativo.

Jacques-Alain Miller propone el esfuerzo continuo por permanecer lo más cerca posible de la experiencia para decirlo, sin aplastarse contra el muro del lenguaje. La palabra para franquearlo es el *parlêtre*. Cuando se interpreta al *parlêtre*, al cuerpo hablante, el sentido de su decir, produce como efecto un acontecimiento del cuerpo, con la consecuente emergencia del goce. Sabemos que interpretar al *parlêtre* no es lo mismo que interpretar el inconsciente freudiano. Se hace cuando se desplaza la vía del síntoma al *sinthome*.

Esta nueva perspectiva del *sinthome* del *parlêtre* permite desvelar que el sujeto construye su imagen de sí mismo y del mundo a partir del fantasma que suscita el goce. La práctica de la interpretación es tener en cuenta que lo que hay como agujero en el

centro del lenguaje, vale como agujero en el centro del cuerpo, del cual solo sabemos por sus proliferaciones imaginarias.

En la actualización de la doctrina sobre la histeria, el *sinthome*, como acontecimiento del cuerpo, puede reorientarnos en la clínica y poner de manifiesto que dicho acontecimiento y la consecuente emergencia del goce pueden no producirse en el propio cuerpo, sino en el cuerpo de otro: «Una mujer, por ejemplo, es síntoma de otro cuerpo. [...] Si no se da el caso, una mujer queda síntoma denominado histérico. [...] O sea que, paradójicamente, solo le interesa otro síntoma».

En el contexto del *Seminario El sinthome* (1975-1979), se entrecruzan dos cuestiones clínicas: 1) la revisión actualizada de la histeria —la tensión entre síntoma histérico y posición femenina— y 2) la interpretación analítica. Abordar la distinción entre síntoma histérico y posición femenina, a partir del *sinthome*, como un acontecimiento del cuerpo, es considerar que el cuerpo no es causa de sí mismo, *causa sui*, porque el acontecimiento se opone a la causa. El sentido gozado del cuerpo permite al sujeto deshacerse de la creencia en el propio cuerpo como causa de sí mismo. El cuerpo es causa del Otro.

Para Lacan, ser síntoma del síntoma de otro «es que el síntoma puede ser el *partenaire* sexual. [...] A saber, que el síntoma, tomado en ese sentido, es lo que se conoce mejor. Conocer su síntoma, quiere decir, saber hacer con, saber desembrollarlo, manipularlo». El síntoma, como formación del inconsciente, produce efectos de sentido, por la sustitución significativa —metáfora— que implica la práctica de la interpretación, como una operación de desciframiento. El *sinthome*, por el contrario, es un acontecimiento del cuerpo, una emergencia de goce, que implica un cifrado que afecta al cuerpo.

El análisis de la histeria, en este caso, da cuenta de que no existe tratamiento del síntoma sin transitar su recorrido. El síntoma descifrado, el *cuerpo sintomatizado*, es el síntoma *corporizado*, que intenta encontrar su destino.

En el contexto de su última enseñanza, Lacan propone una relectura sobre la histeria desde Freud, a partir de las referencias clásicas: devota de la verdad, de las identificaciones, en el horizonte del amor por el Padre.

En su devenir, partimos del hecho, con Freud, de lo que Dora nos enseña: que el síntoma histérico es, por excelencia, el síntoma que habla, cuyo mensaje, escrito en el cuerpo, se dirige a alguien, el Padre. Ese mensaje portador de un sentido llama a la

interpretación analítica, para descifrarlo. El síntoma histérico, le permitió a Freud, descubrir la perturbación del cuerpo y que, mediante las palabras, llegar a fragmentar el cuerpo y a marcar las vías por las cuales adviene el goce.

Pero eso es, precisamente, lo que pone en tela de juicio a las histéricas actuales. Según Laurent, debemos concebir el síntoma no a partir del Nombre del Padre, sino a partir de la efectividad de la práctica analítica, y, por tanto, añadimos, de la práctica de la interpretación. Se trata en efecto, de la interpretación analítica, mediante el manejo de la verdad mentirosa, como algo que roza lo real. Algo que haga resonar en el cuerpo, a partir de lo simbólico, para que el síntoma responda. Porque en última instancia, la interpretación trata de deshacer con palabras lo que se hizo con palabras. A condición de que el analista intérprete esté advertido de actualizar sus referencias sobre la palabra misma.

Las histéricas hoy parecen más vinculadas a la satisfacción directa, no parecen conducirse por la pregunta, por la causa de sus síntomas, ni parecen tan apasionadas por la verdad. El amor por el padre tampoco parece estar en el horizonte de su neurosis. Sin embargo, el cuerpo sigue siendo el *partenaire*-síntoma, vinculado a las invenciones singulares de la trabazón que se produce, más allá del sentido, con el goce.

Como Helena, que hace síntoma en el propio cuerpo, cuya ingesta excesiva de chocolate, más que testimonio de un deseo de deseo insatisfecho, testimonia de una iteración del goce, en la báscula repetitiva de chocolate/dieta. La puesta en escena de la ingesta se produce por la madrugada. De pronto se despierta, de forma irruptiva, se levanta y debe hacerse una taza de chocolate deshecho caliente, que se bebe sola y lentamente. Ya no se vuelve a acostar al lado de su marido. Es el mejor momento de la noche. Durante el día, si no tiene chocolate, debe imperativamente salir a comprarlo. Es lo que más la satisface en la vida. Lo que no vislumbra en los inicios es que ese goce en el propio cuerpo es la repetición de la escena del fantasma, que fijó el goce incestuoso vivido en su adolescencia.

Poder ubicar el síntoma no solo como metáfora que puede descifrarse, sino como una letra que se escribe en el cuerpo y fija el goce —goce disruptivo que se repite— permite concebir el síntoma como acontecimiento del cuerpo. El síntoma de Helena está escrito en el propio cuerpo, que viene al lugar del Otro. Es el Un-cuerpo que no supone una identidad sino que asume una pertenencia.

Según J.A. Miller, no se trata de una sustitución clínica, sino de una composición, de

una concepción a otra: «de Freud a Lacan, [...] del inconsciente al *parlêtre*, la metáfora nos da el envoltorio formal del acontecimiento del cuerpo». Sin embargo, en el caso de Helena, fue necesario hacer el recorrido por el síntoma y el fantasma para poder desanudar el goce y el sentido, de tal forma que no solo apareciera su envoltura formal, sino la opacidad del goce que recubre y lo fija.

DESIGUAL

por

ARACELI FUENTES

Jacques Lacan en la proposición de 1967 sobre el analista de la Escuela dice que el analista no se autoriza más que de sí mismo y, siete años más tarde, en *Les non dupes errent* añade que «El ser sexuado no se autoriza más que de sí mismo... y de algunos otros». ¿Qué lazos nos incita a hacer Lacan, entre el ser sexuado y el analista, con siete años de diferencia?

Autorizarse de sí mismo es lo contrario que autorizarse del Otro, ahora bien, si el sí mismo en el que se autoriza el ser sexuado es un goce que implica una elección forzada entre estar todo o no-todo en el goce fálico, ¿qué decir del sí mismo en que se autoriza el analista? El sí mismo en el que se autoriza el analista podemos definirlo a partir de su síntoma al final del análisis; de hecho, Lacan define al analista como un síntoma en el *Seminario 23*, donde nos da su última versión de lo que es un *sinthome* borromeo. El analista se autoriza de sí mismo siendo este sí mismo el real opaco al que ha quedado reducido su síntoma al final del análisis. Esto no significa que no haya practicantes del psicoanálisis que no hayan llegado al final de su análisis y, por lo tanto, que no se autorizan del «sí mismo» que sería su síntoma al final del análisis. Por otra parte, el sí mismo del que se autoriza el analista no excluye el «algunos otros» que encarna la Escuela a través del dispositivo del pase y del control. «El autorizarse de sí mismo» del analista se pone a prueba particularmente en el pase que puede sancionar positivamente esa autorización con una nominación como Analista de la Escuela.

En cuanto al sí mismo del que se autoriza el ser sexuado, si tomamos las cosas desde la perspectiva del goce, es decir, desde la perspectiva de lo real, vemos que el ser sexuado se autoriza a partir de una manera de gozar, solo que esta manera de gozar él no la elige. Cuando Lacan habla de que hay elección del sexo no está hablando de ningún «libre albedrío», se refiere a que se puede elegir y esta es una elección forzada entre situarse como todo o como no-todo, respecto al goce fálico. Si bien estas dos posibilidades no están determinadas por la anatomía de los cuerpos, sin embargo, no es

fácil decir a quién corresponde dicha elección; ¿quién elige el sexo? sigue siendo algo problemático. Sabemos que no se trata del yo pero tampoco es el sujeto el que elige. Si hay elección, esta elección tendríamos que pensarla más bien a partir del goce: a partir de la respuesta del goce sexual producida en los primeros encuentros sexuales entre los *parlêtres* se produce la elección. Podríamos decir que es el goce el que elige, es la respuesta de goce del cuerpo la que comanda y, en todo caso, después, el sujeto podrá estar de acuerdo o no con la respuesta que dio su cuerpo, pero está claro que no hay ningún dominio sobre ella, que no hay maestría posible que se pueda ejercer sobre la respuesta de goce sexual de un cuerpo. Por supuesto, esta perspectiva introducida por Lacan en el psicoanálisis está en las antípodas de la idea de que se puede elegir el sexo como se elige un traje y de que habría una especie de libre albedrío en la elección, una idea que hoy fomentan algunos colectivos sin tener en cuenta que cuando hablamos de sexo hablamos de algo más que de identificaciones o de semblantes. No se puede hablar de sexo sin tomar en cuenta el goce sexual, y este no es programable ni controlable.

Pero volviendo a la relación que Lacan nos incita a establecer entre dos autorizaciones distintas, la del ser sexuado y la del analista, ¿qué puntos de conexión y qué puntos de diferencia podemos establecer entre una y otra?

El punto de conexión que encuentro entre estas dos autorizaciones nos lo da la lógica, no cualquier lógica sino la que Lacan llamó «lógica del no-todo» que atribuye tanto al analista como a quienes se sitúan del lado derecho de las fórmulas de la sexuación, es decir, del lado femenino, al que corresponde una relación que es no-toda con el goce fálico y una apertura a otro goce que está más allá, el goce que la feminidad resguarda y da su potencia a esta lógica.

Ahora bien, la aplicación de la lógica del no-todo excede el uso que Lacan le da al aplicarla a la posición femenina y al goce no-todo fálico. Otros usos son posibles.

En cuanto a la divergencia entre una y otra autorización, se puede decir que si bien el ser sexuado se autoriza a partir de un goce que lo elige, y con el que puede estar de acuerdo o en conflicto, esto es algo que le sucede de entrada, a partir de los primeros encuentros sexuales de la infancia; mientras que la autorización como analista tiene otras características: implica un largo recorrido, el de un análisis llevado hasta su final y la decisión o el coraje de hacerlo. Además, el que se autoriza de sí mismo y de algunos otros como analista pone su autorización al servicio de un discurso, el discurso analítico,

prestándose a que otros puedan hacer el recorrido que los conduzca a ellos también a encontrar el real que le es propio.

En el siglo XXI constatamos un desorden en lo real de la sexualidad que no existía en la época de Freud, en este desorden los sujetos se ven confrontados a buscar soluciones singulares para tratar su relación con el sexo, en ese trabajo individual por fuera del estándar, el psicoanálisis puede ser de gran ayuda a la hora de encontrar soluciones vivibles. En este punto ambos pueden encontrarse.

En mi investigación sobre el ser sexuado y el analista, la dificultad mayor la he encontrado allí donde ambas autorizaciones convergen, es la dificultad que les propongo para el debate. En cierto momento de su enseñanza, Lacan toma la opacidad del goce femenino como modelo del goce en tanto que real por fuera del sentido. Pero pensar el goce como excluido del sentido a partir de un nuevo modo de concebir lo real, ¿nos puede llevar a afirmar que habría una equivalencia entre el goce femenino y el goce del síntoma al final del análisis, porque ambos son goces por fuera del sentido?

En mi modesta experiencia, diría que no, que no hay tal equivalencia, que el goce de mi síntoma al final del análisis en el que mi cuerpo se goza bajo la modalidad de «un empuje a decir» que lo atraviesa y el goce otro, experimentado en ciertos momentos de mi vida y que me condujo al extravío y al estrago, no son la misma cosa. Que no es lo mismo la experiencia corporal de «un empuje a decir», que empuja a hacer algo con eso, que el goce de la ausencia que he podido experimentar en ocasiones y que me hace otra para mí misma en un espacio donde me pierdo, donde me callo. Uno no cesa de escribirse, otro no llega a hacerlo. Uno es goce de una letra del inconsciente, del otro el inconsciente no sabe nada.

No es necesario, diría, no es necesario pensar que sean lo mismo. Para quienes están del todo en la lógica fálica hay otra vía de acceso al no-todo a través de su síntoma conclusivo. Pues si este es lo más singular que cada uno tiene, lo que le hace sin par e incomparable, sale fuera de lo universal para situarse también en la lógica del no-todo, de otra manera, de una manera distinta a como lo haría una mujer en posición femenina que tiene acceso a un goce del que nada se puede decir porque de él nada sabe.

DESEO, AMOR Y OTREDAD

por

PATRICIA TASSARA

El amor es impotente,
aunque sea recíproco,
porque ignora que no es más
que el deseo de ser Uno.

J. LACAN, *Seminario 20*

Cada uno testimonia de su encuentro con la ausencia de relación sexual, lo hace con el síntoma y la modalidad de goce. Al psicoanálisis le interesa la posición que el sujeto hablante asume ante lo imposible de la no relación, imposible que también puede tomar el nombre de horror a la feminidad. El amor-síntoma puede hacer pantalla a ese real en un esfuerzo de hacer encarnar al Otro el *partenaire* fantasmático creando una versión propia y particular de relación hombre-mujer. Esto sería pretender hacer del amor un Uno, que indefectiblemente siempre irá contra el deseo del sujeto. Sería un amor, pasión de la ignorancia, que hace olvidar la hiancia.

La histérica, llamada *hommosexuada* por Lacan, al hacer el hombre, escapa de asumirse en la posición femenina, dejando el sexo fuera. *Fuerasexo*²⁸ es no querer saber nada del encuentro sexual con el Otro, con lo hetero. Ella prefiere dejar la posición femenina, a «la otra» mujer en su fantasma.

La *armature** al padre hace obstáculo a servirse del hombre como relevo para convertirse en ese Otro para sí misma. El amor al padre hace de pantalla a la no relación sexual. De ahí que una cura analítica posibilite a un sujeto ir más allá del *amor* al padre a fin de *saber servirse* de él, cuestión fundamental en la clínica de analizantes mujeres. El testimonio de Anaëlle Lebovits-Quenehen es esclarecedor en este punto.

L'amour viene a señalar el muro del amor, la falla de comunicación que inevitablemente se produce entre los sexos. Lo que cada hombre y mujer le demanda al

amor siempre es distinto. Para la mujer, en primer lugar, el amor es inconcebible sin la palabra, «para amar es preciso hablar»,²⁹ de allí la conocida dificultad femenina para hacer hablar al hombre. En segundo lugar, para gozar es preciso amar, porque del lado femenino no se puede gozar sino del habla, preferentemente, del habla de amor. Por el contrario, el goce masculino puede sostenerse en el silencio. Lo importante para el goce del hombre es que la pareja responda a la invención de su objeto de rasgo fetichista.³⁰

La sexualidad está muy presente en el discurso amoroso del hombre, la mujer debe atraerle sexualmente para poder enamorarse de ella. En cambio, para la mujer, la atracción sexual no es condición necesaria para amar, en tanto un hombre puede gustarle por su saber, por su posición, por el lugar que ocupa o incluso por la forma en la que habla de ella. Es la vertiente erotómana del amor femenino. Ellas quieren ser amadas para poder amar o consentir al amor del otro.

Sabemos que el amor crece en la distancia, con la dificultad o incluso con su imposibilidad y siempre está cargado de fantasía. En ellos, también hay fantasía, aunque esta esté más vinculada a la fantasía sexual.

Amor y deseo están ligados en un debate permanente. No es una ligazón necesariamente sexual, sino que se trata de una ligazón a la ausencia que todo deseo señala, ausencia e insatisfacción. En la histeria, ella puede privarse del objeto justamente para desearlo y así mantener su deseo siempre insatisfecho. Es la estructura del deseo histérico. Podrá pretender ser todo para él, es decir, ser lo que a él le falta. Es el modo de asegurarse un lugar en su fantasma, pero es una solución falsa en tanto la verdadera posición femenina es ser Otro para un hombre, como para sí misma, cuestión siempre misteriosa.

Por otra parte, podemos ubicar la llamada femenina, esa voz de las sirenas que seduce; pero su canto no es otro que el de solicitar allí al padre muerto o al amante castrado. Es la vertiente de estrago que, en los peores casos, se oculta tras la demanda de amor que conduce a la devastación que no conoce límites

Jacques-Alain Miller, en su *Seminario Los divinos detalles*, nos indica que el amor está emparentado con la insatisfacción. Es justamente ella la que crea el amor. Mientras que la satisfacción tiene, por el contrario, un efecto deprimente sobre la libido, la vacía.

Es conocido que la libido aumenta en la abstinencia. De allí que la transferencia analítica sea amor, justamente porque no es satisfacción.

Por otra parte, en su texto *La erótica del tiempo*, J.-A. Miller indica una diferencia temporal entre el hombre y la mujer respecto de la satisfacción. En el hombre, el valor erótico del objeto disminuye tras el acontecimiento. Gozar del objeto implica un rebajamiento de su valor erótico. El goce tiene una temporalidad de tensión en la insatisfacción y resolución en la satisfacción. Mientras que del lado femenino, esta cuestión no es tan marcada sino que se caracteriza más por la exigencia de que el amor tome allí su lugar, tome el relevo temporal del goce. Para ellas, una vez que el goce del hombre ocurrió, es preciso que el amor tome su lugar porque «el goce del Otro, del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor».³¹

Sabemos que el amor adviene como suplencia, amarre, nudo de la imposibilidad de ajuste armónico entre un hombre y una mujer, porque lo real es lo que retorna cada vez como desencuentro. No obstante, si al amor siempre le espera lo real, al final de un análisis podemos verificar cómo se las arregla cada sujeto con eso. Tal como indica Miller en *El banquete de los analistas*, es en el Pase donde emerge la relación con un saber que ya no tendría efecto de amor. Ya no se trata de un *amor* al saber sino de un verdadero *deseo* de saber, en tanto el sujeto atravesó el horror a saber sobre el agujero de lo real permitiéndole otra relación con la falta. Es hacer de la falta una certeza positiva al final de la experiencia analítica, pudiendo posicionarse y vivir mejor la soledad estructural sin el recurso del fantasma.

Guy Briole, AE de la Escuela, en las Jornadas de la ELP en Coruña, planteaba que de lo que se trata es de hacer del amor *un nudo flexible*. Podríamos pensar que, si bien Lacan dice que el amor es siempre recíproco, dicha flexibilidad sería posible por la separación de la *exigencia* de reciprocidad que un amor puede llevar consigo.³²

Consideramos que el nuevo amor del que habla Lacan será aquel que pueda consentir a la infidelidad estructural de ella como no-toda, en tanto la mujer siempre está vinculada a Otra cosa. «La mujer es lo que tiene relación con ese Otro», dice Lacan,³³ por lo tanto, no toda para él.

Esto nos acerca a la vertiente real del amor, a su carácter contingente. Anteriormente, señalábamos que al amor siempre le espera lo real, su desencuentro. Como dice J.-A. Miller, «el amor se prende con las mentiras de lo simbólico».³⁴ Si el amor es recíproco, el goce no lo es, por el contrario, es lo más singular de cada uno. Por lo tanto, al final de

un análisis, se trata de un amor que sabe de sus condiciones de goce, lo que permitirá una mejor relación con el *partenaire* amoroso. La sabiduría en esta cuestión será consentir a cierto engaño, haciendo que este sea operativo, «Saber hacerse incauto, lo que en palabras de Lacan quiere decir ajustarse a la estructura *sinthomáticamente*, es decir, saber hacer con ella». ³⁵

Es conocida la frase de Lacan que dice «El hombre sirve de relevo a la mujer para que se convierta en Otra para sí misma». ³⁶ Pues bien, en la histeria la mujer solo puede amar a través de otra mujer, por ejemplo, con los celos en una exigencia de ser reconocida como la única. De allí se puede desprender una vertiente de la exigencia de amor que antes mencionábamos. Ser la única no permite ser una entre otras. Lacan incluso indica que, aunque esta exigencia de ser única fuese satisfecha bajo el *tú eres mi mujer*, eso no impediría que el goce que se obtiene de una mujer la divida convirtiendo su soledad en su pareja. Por más esfuerzo que haga por intentar inscribir su goce en el Otro, ello no la liberaría de esa soledad que comporta el goce suplementario.

En la relación sexual, lo sepa o no, la mujer es siempre Otra para sí misma. Busca a otra mujer para introducir la otredad en la relación con el hombre, en su fantasma o a veces con los celos. Ahora bien, ser una entre otras abre en ella una relación más liviana con la alteridad.

¿Qué sucede con el deseo y el amor en el final del análisis? Lacan invita al hombre a no ceder a esa voz proveniente del superyó femenino, indicando que lo que conviene es refutar, inconsistentir, indemostrar o indecidir esos dichos que provienen del superyó. En definitiva, apuntar a la inconsistencia del Otro, a su incompletud S(A). Solo así podrá un hombre hacerse de relevo. Éric Laurent indica que se trata de saber descifrar, adivinar el goce desde donde se origina el llamado amenazador, para responderle: «nadie tiene la última palabra». ³⁷ Saber responder al superyó femenino es denunciar los semblantes que apuntan a la consistencia del Otro. Es la operación analítica misma en la que se atraviesan los semblantes de ser.

En cuanto a la posición femenina, se trata de consentir en presentarse con la mascarada fálica, soportar ser falicizada, pero sin adherirse al falo, sin creerse la mascarada, es decir, no ser embaucadas por el propio semblante. El analista es aquel que sabe operar con nada al hacerse semblante de objeto.

Tomando la posición femenina, una respuesta a la pregunta planteada exigirá la particularidad una por una. No obstante, diremos que un análisis, puede curar al sujeto

de hacer del amor el recubrimiento a la no relación, curándolo de la creencia de garantía y eternidad amorosa. Puede curar la forma particular-ficcional de exigencia de reciprocidad, posibilitando una mayor apertura al encuentro contingente sin los condicionantes fantasmáticos. Pero esto no será sin el consentimiento a su propia soledad. De esta forma, descompletará y a su vez dignificará el amor, permitiéndole desear lo que la hace gozar, haciendo surgir otro tipo de satisfacción, una satisfacción correlativa con un plus-devida.³⁸

J.-A. Miller nos dice claramente que el amor no es el último término al que habría que apuntar en la realización del sujeto. Es más, indica que Lacan evoca con comillas irónicas el criterio o la capacidad de amar al final del análisis. Es cierto, el amor, no es el *nec plus ultra*. De lo que se trata es del *hay* Uno frente al *no hay* de la relación sexual. Es el Uno lo que se relaciona con la soledad, el cuerpo y el goce, ahora sin Otro. Hiancia donde el cuerpo *se goza* a sí mismo, cuerpo marcado por la huella significativa que *trou-matiza*. Huella de la que al final del recorrido analítico, se obtiene un goce opaco con el que el sujeto podrá arreglárselas mejor.

¿QUÉ USO HACEN LAS MUJERES DE LA PORNOGRAFÍA? TRANSFORMACIONES EN EL SIGLO XXI

por

HEBE TIZIO

Pareciera un lugar común señalar que la pornografía es una cuestión masculina excluyendo de este modo a las mujeres de su uso. Lo particular de este momento histórico es que la pornografía tiene un soporte inédito en Internet. Esto auspicia el consumo inmediato bajo demanda. Un elemento, no menos importante, se agrega y es la posibilidad de producir e intercambiar material pornográfico en tiempo real o diferido donde el protagonista es el propio productor. La experiencia analítica permite saber que el uso del lado femenino es una realidad pero que en algunos aspectos se diferencia de la utilización que tradicionalmente parecía reservada a los hombres.

La pornografía tiene su historia ligada a los cambios tecnológicos. Se puede decir que siempre ha existido, pero este argumento se utiliza para negar lo particular de la actualidad. Los recursos tecnológicos y el cambio de los imperativos de goce hacen que exista de otra manera, lo que genera que el uso sea diferente. Entonces, existe desde siempre pero hay cambios y esto no es sin consecuencias.

La pregunta que en general se hace es si la pornografía es un recurso para acceder al Otro o si queda solamente al servicio del goce masturbatorio. Para decirlo en otros términos, si en una época de desfallecimiento del deseo y del amor deviene el estímulo necesario dando a ver cierta realización fantasmática o si, como se verá, hay al menos otros matices.

En general, el tema de la pornografía no se plantea como problema del lado femenino. Del lado masculino aparece así cuando toma el carácter de una dificultad para separarse del objeto que con su rasgo fijo deviene, como se llama actualmente, adictivo. Es muy frecuente el uso solitario de la pornografía por Internet de manera clandestina, aunque es verdad que también es recurrente el dejar las pistas del historial que lo descubren. En algunos casos estas funcionan como una forma de lograr que alguien corte con ese circuito de dependencia angustiante.

Es habitual el uso clásico de la pornografía en el que una mujer consiente al fantasma masculino, independientemente de la modalidad del mismo. Pero no me referiré a este punto, sino a la transformación que se opera y que lleva a producir el pasaje de lo pornográfico al llamado juguete erótico.

María es una universitaria que consulta porque se repite su dificultad con el amor, se enamora de hombres que no le corresponden y no le interesan los que le declaran su amor. Explica que se sirvió de la pornografía para ver diferentes formas de hacer y que descubrió que la ponían las escenas realizadas entre hombres a quienes supone un saber hacer con el sexo más libre. María también graba escenas para sus amigos. Ella dice que «los hombres miran la parte que les gusta, las mujeres miramos cómo lo hacen para aprender, pero claro que esto a veces me pone...». Más adelante hablará de su «frigidez», tributaria de un fantasma exhibicionista que buscaba la mirada del padre, y la creencia en un saber sobre la verdad del goce.

Montse es una joven que hace danza y se dedica a ver pelis porno para buscar un saber que luego despliega en videos domésticos para su novio y compañeras. De pequeña «era exigente con el cuerpo», y ahora «soy exigente con el cuerpo y el sexo». Un sexo que considera natural y un cuerpo que goza en acrobacias posturales y que parece confundir la sexualidad con la gimnasia. En este punto el único *partenaire* es la mirada.

Tanto una como otra ponen en primer plano la cuestión de obtener un conocimiento acerca del goce, de su propio cuerpo fundamentalmente, y también ambas son usuarias de los videos y juguetes eróticos que les sirven para «conocerse mejor».

Byung-Chul Han en *La agonía del Eros* señala que la desritualización del amor se consume en el porno. Sin embargo, la definición misma de la pornografía ha cambiado. Lo que la definía era la utilización de ciertas producciones destinadas a generar excitación sexual e implicaba de manera directa la transgresión y lo oculto. Sin duda que sigue existiendo esa versión, que era tributaria, por ejemplo, de los *sex shop* y *peep shop*; sin

embargo, se ha operado un cambio de registro. Se trata ahora de un uso y producción que tienen como marco la premisa de que el cuerpo y la sexualidad son naturales y que puede haber diferentes maneras de vivirlo. Se abre así el registro de la exploración y el juego y se normaliza el intercambio de experiencias. Finalmente, con la abolición de la intimidad todo puede compartirse porque el pudor y la vergüenza desaparecen.

La caída del nombre del padre tiene sus efectos tanto para la posición masculina como femenina porque velaba lo central del goce que es autista. Su regulación por el encuadre normativo postulaba un universal, para las mujeres la salida freudiana de la maternidad, y dejaba abierto el espacio de la denuncia de la gran histeria que hablaba con el cuerpo para negar ese destino. De este modo la construcción de lo femenino abocaba a la madre o a la extraviada, la inmortal Traviata, de ese camino. Por eso Lacan se preguntaba a dónde habían ido a parar las grandes histerias que habían tenido un papel social y que habían causado a Freud y si no habrían sido reemplazadas por la chifladura psicoanalítica...

No es cualquier cosa esa interrogación dado que Lacan relacionó de inicio el nacimiento del psicoanálisis con la caída del nombre del padre, y esto desnudó de hecho la sexualidad femenina como queda destacado en su trabajo sobre los complejos familiares. De este modo Lacan pondrá más allá de la madre a la mujer.

3

Mucho se ha hablado de la feminización del mundo por el nuevo papel social de las mujeres, pero parece que se trata de una nueva completud producida por los objetos sucedáneos. Esta supuesta feminización sería una falicización que borra la dimensión del no-todo y que no debe confundirse con ese punto de la posición femenina.

La falta femenina se suplía por el lado del amor porque el amor se nutre de la falta pero esta falicización la obtura. Sin duda que el enunciado «las mujeres son iguales que los hombres» puede valer en el registro legal pero hay diferencias en otros.

Volviendo al tema de la pornografía se ve que uno de sus usos funciona como una nueva colonización de la histeria que interroga sobre el supuesto saber del sexo para descubrir que en la mecánica de la imagen no está la fórmula del goce, sino en el

fantasma que se juega. De hecho el uso de los juguetes eróticos para «conocerse mejor» es una versión naturalista de la masturbación que se transformaría en fuente de conocimiento de supuestas esencias. La mujer que hace con su cuerpo «lo que quiere» o la que se cubre borrando su singularidad muestra que el tema del objeto se ha agudizado, o tiene el objeto fálico y lo administra o es reducida al oscuro objeto...

No es ajeno a estos cambios el debilitamiento de la dimensión amorosa, ya que si falta el velo del amor se ve el funcionamiento del objeto para el *parlêtre*, su trama fantasmática y lo repetitivo de su goce.

TESTIMONIOS AE

CARNAVAL

por

ANNA AROMÍ

SIN PAPELES

Si me atreviera, un día, me gustaría venir y hablar sin papeles.

Hablar sin traer nada escrito, sin obligar a la voz a transitar por las estrechas vías de las letras.

Simplemente: venir y hablar.

De lo primero que se me ocurriera, o de lo último, como lo hacía durante el análisis.

¡Cómo lo echo de menos! Echo de menos ese hablar, agarrada al diván como a una balsa, sorteando las angustias, las cotidianas y las otras; saboreando la libertad de tomar cualquier camino; sabiendo que el síntoma no falla y te esperará después de cada punto y seguido.

En términos de sexualidad el psicoanálisis no ha descubierto ninguna perversión. Pero en términos de libido ha abierto el campo de una satisfacción nueva. La satisfacción de un hablar que es de asociación libre.

Un análisis consiste en penetrar, de cabo a rabo, en la experiencia de hablar sin pensar, sin filtrar.

Analizarse es atreverse a las palabras sin preservativo.

Descubrir que las palabras son libres, aunque más bien poco, para asociarse unas con otras. Y también descubrir un sí mismo libre, aunque más bien poco, para asociarse con otros.

El análisis consiste en ampliar ese «poco» de libertad que hay entre las palabras y entre las personas para llevarlo hasta la máxima extensión posible en cada caso. Ese máximo posible no es algo dado de entrada, en cada caso hay que producirlo como un ensanchamiento, como una dilatación...

Mano de hierro en guante de seda.

Hierro forjado del deseo del analista, forjado en no errar. Guante de seda: suave serpentea el sujeto supuesto al saber...

FUE ASÍ

Al significante parece como si se lo pudiera agarrar con la mano. Por ejemplo, cuando digo «la gamba», o cuando digo «la difunta Ana».

Cuando pronuncio estas palabras es como si hubiera pescado al objeto y lo tuviera agarrado por la cola: ¡he aquí la gamba!, ¡he aquí la difunta!

Fue así. Hubo un tiempo del análisis en que las palabras me parecían sólidas. Tenía la impresión de saber de qué estaba hablando. En el mar de las sesiones pescaba de vez en cuando algún significante denso, como lo decía Lacan: una palabra plena. Plena porque llena de significaciones, cargada de goce.

Con esas densidades, con esos significantes plenos construí un mundo. Ordené el mundo según mi inconsciente, el mundo del ni-ni, ni psicólogo ni médico ni muerta ni viva ni hombre ni mujer.

Sin darme cuenta me empeñaba en ir todavía más lejos que Tiresias.

Es lo que pasa cuando alguien tiene fuerza: en algo tiene que emplearla.

Como histérica hacia el hombre como el que más, pero a la vez no renunciaba, ni mucho menos, a la feminidad... El ni-ni era una coraza que me protegía de la castración.

El ni-ni era un y-y.

Pero ni siquiera Tiresias pudo ocupar los dos lugares al mismo tiempo. Tiresias fue hombre y fue mujer, pero no a la vez sino en tiempos distintos.

Yo sentía un corazón de mujer en un cuerpo masculino.

Sentía mi cuerpo como una coraza hecha de trozos, de imágenes, de pedazos de ideales pescados por aquí y por allí... El problema es que una coraza no es todavía un cuerpo, un cuerpo en el sentido de un albergue para lo femenino. La coraza permite intuir las formas que hay debajo pero apaga los latidos.

Perder la coraza fue una conquista naval. Digo naval porque gracias a esa conquista las palabras empezaron a volverse fluidas. Cuando el espacio entre significantes se ensancha, cuando se perfila el desfiladero que siempre hubo entre S^1 y S^2 , cuando el sentido ya no es necesario para soldar el hueco entre palabras, porque justamente ese hueco es lo que se ha conquistado...

Cuando esto ocurre las cosas cambian seriamente. Cambia la relación con el lenguaje.

Se descubre que se puede habitar otra lengua, o mejor dicho que se puede dejar que otra lengua lo habite a uno, hable a través de uno.

Las palabras empezaron a volverse fluidas en mi caso cuando la gamba perdió la piel y la cabeza; cuando yo perdí las corazas y los papeles. «Es la sesión más difícil de su vida», dijo entonces el analista. No dijo «de su análisis» sino «de su vida». Era exactamente lo que estaba en juego. Una vida que se aceptara desmochada, no toda, una vida abierta a la dimensión de la ex-sistencia...

En mi caso esto quedó señalado con el sueño del géiser. Soñé que dos masas de agua, los caudales de un río y de un mar, se encontraban con una fuerza enorme formando un remolino líquido, una zona de ebullición en la que se elevaba un gran géiser. En esa zona no se podía estar, no se podía avanzar.

Ese géiser, falo de agua, ocupaba el borde imposible de los sexos.

CARNAVAL

Así se consignó una pérdida: la pérdida de un goce tan completo que sería irrespirable, imposible para la vida.

Hoy aprendo que conquistar la dimensión de una ex-sistencia implica dejar atrás el fundamentalismo fálico.

Dejar atrás el sueño de que las palabras serían sólidas, perder la esperanza de que mantendrían la erección. Lo sólido, si lo hay, no está en las palabras, sino *en lo que no hay* entre ellas. Lo sólido, al menos en el psicoanálisis, no está en la erección, está en lo que, si acaso, a veces... la causa.

Ya ven, hago lo que puedo para que ex-sista esa mujer que hay en mí. Después del análisis, ¿a quién le habla esa mujer? A quien encuentra cada vez, y de momento orejas no le van faltando. Pero en el trayecto lo que vamos descubriendo de importante con las orejas es que se trata de que no se obturen las propias, porque hay que verificar cada vez ese latido de lo femenino, como yo verificaba la respiración de mi hermana cuando éramos muy pequeñas y dormíamos juntas en la misma habitación.

Hola, ¿estás ahí? La desaparición del Otro no significa la desaparición de la vida, aunque a mí durante un tiempo me lo pareció: «¿a quién le hablará la mujer que hay en mí si acabo el análisis?». El pase está siendo eso, hacer que siga pasando. Prestarme a que ese latido de lo femenino diga.

En el pase las palabras se están volviendo más y más fluidas, y la escritura está siendo

un modo *sinthomático*, incompleto, siempre a recomenzar, de ofrecerle cauce a ese fluido.

«¿A quién le hablará la mujer...?». Es esa mujer lo que late cuando escribo.

Podría parecer que no, pero esa mujer es de carne.

En el fondo, caídas las identificaciones, la fuerza viril, todo lo que sostenía la religión del falo, ¿qué queda? Queda el hueco, el hueco del ser que cada uno puede revestir entonces a su manera, el *sinthome* es una de ellas, no la única. Cada uno puede encontrar su manera de vestir el hueco.

Este es el carnaval producido por el análisis: cada uno vistiendo su hueco *sinthomáticamente*, como mejor sabe y puede.

Lo importante es saber que el aval de todo eso no viene por el vestido. El aval viene por la carne.

En eso es carn-aval.

HAY ALGO MÁS QUE NO TE PUEDO DECIR

por

SANTIAGO CASTELLANOS

1

Hace poco tiempo tuve un sueño. Recuerdo que tenía que hablar sobre el goce y el final del análisis poniendo el acento en el goce femenino, y en el mismo sueño me decía que cómo iba a hacerlo si eso no era posible, era indecible.

Como resto diurno podría decir que había leído una clase de Miller, la tarde anterior, del *Seminario El Ser y el Uno*, que decía que lo que abría la puerta al último tramo de la enseñanza de Lacan es lo que él designaba como el goce femenino. Miller aclaraba que no se trataba de un binarismo en el que la mujer tendría el goce femenino y el hombre, el masculino, sino que Lacan llegó a entrever por el sesgo del goce femenino el régimen del goce como tal, el goce del *parlêtre*, imposible de negativizar. El goce como tal es el goce no edípico, el goce concebido en tanto sustraído, fuera de la maquinaria del Edipo, es el goce reducido al acontecimiento del cuerpo.

En el sueño retorna este significante de lo indecible y me produce cierto desasosiego. Me doy cuenta de que en mi historia hay un enunciado materno, que siempre me acompañó, en el que, tras manifestarle mi vocación por la medicina siendo niño, me contestó: «Tienes algo especial, pero hay algo más que no te puedo decir». De esta forma, «lo que no se puede decir» fue siempre algo enigmático, y queda como un resto al final del análisis.

2

La demanda de mi primer análisis se formuló a partir de una pregunta: ¿por qué no podía separarme de una larga relación amorosa que me producía malestar?

La elaboración que pude realizar durante el primer análisis, del lado del sentido, consistió en considerar que mi posición subjetiva estaba tejida del fantasma de salvar o curar al Otro. Así me explicaba mi vocación por la medicina, la participación en los ideales revolucionarios de la época universitaria o mis intentos denodados de salvar la relación amorosa de la que no podía separarme. En ese tiempo se producen efectos terapéuticos importantes, me encontré con el psicoanálisis, me inicié en su formación y en la práctica analítica, conocí a una mujer que sería la madre de mis dos hijos. Todo eso lleva tiempo. Habían pasado ya diez años.

Durante el segundo análisis siempre se perfilaron dos grandes autovías por las que las palabras discurrían y encontraban sus *impasses*. En la primera estaban los «embrollos» de la vida amorosa que me conducían a hablar de la lógica del fantasma. La segunda, yo la llamaba la autovía del padre, que me conduciría por el sendero del síntoma hasta alcanzar su real.

En mi caso el deporte fue el primer síntoma que pudo anudar de manera eficaz la neurosis, pero en la vida amorosa esa lógica fantasmática naufragaba sin saber por qué.

3

El enunciado materno: «Tienes algo especial, pero hay algo más que no te puedo decir», procuró cierta consistencia en la vertiente de la significación fálica y, junto al objeto mirada, dio los elementos necesarios para constituir la argamasa del fantasma. Ser especial y hacerse ad-mirar era la manera en que trataba de encontrar un lugar en el deseo del Otro.

Hacerse ad-mirar por el *partenaire* convirtió la relación en un tormento con todos los ingredientes de la pasión y el sufrimiento. Pretender escribir la relación sexual, que no existe, me condujo a encontrarme con su reverso. Hacerse ad-mirar y hacerse caer funcionaba como en la topología de la banda de Moebius. Se pasaba de un lado a otro sin cruzar ningún borde. Angustia y desorden eran parte de ese funcionamiento.

El goce de la mirada, una vez franqueada la ventana del fantasma, muestra su vertiente real. Me doy cuenta de la importancia de dos escenas infantiles.

Hay una en que a la edad de cuatro años se producen juegos sexuales, que se repiten.

El cuerpo quedó marcado por un exceso de excitación y la mirada como el objeto privilegiado de la economía libidinal. Un exceso que no pudo ser simbolizado por su precocidad y la dificultad para darle algún sentido.

En la otra, a la edad de ocho años, me encuentro a mi padre caído en el suelo, uno de esos días en que voy a buscarlo al bar. Ese día había bebido demasiado. Una extraña sensación recorre mi cuerpo, un escalofrío, una perturbación que como un «dolor» me sacude. Angustiado, quedo aspirado por esa escena. Un agujero en mi existencia, un trozo de real que ahora puedo bordear de otra manera.

El goce de la mirada incluye lo vivo de las primeras escenas infantiles, de los juegos de curiosidad sexual que se repiten en la más temprana infancia; y la muerte, la mancha que me mira desde el momento en que aspirado por esa escena en la que el padre está caído, me hago acompañar por ella.

Este lazo de la erótica de la mirada y de la pulsión de muerte es lo que podrá ser desanudado en la experiencia del análisis.

Entonces, la dificultad para la separación por la que inicié el primer análisis tenía una lógica al servicio de una satisfacción paradójica. En última instancia se trataba de facilitar un modo singular de goce. La relación con el Otro se produce a través de la ventana del fantasma, pero ese delirio estereotipado no es más que la cobertura de una manera de gozar del Uno solo.

4

El franqueamiento del fantasma no fue sin consecuencias. Un sentimiento de «extravío» se instaló a partir de ahí. Los pasadores me preguntaron mucho sobre esta cuestión. Les respondí subrayando que si el fantasma pierde el monopolio de la condición del deseo y no comanda totalmente la lógica de la vida amorosa, se hace evidente el agujero de la no relación sexual y esto lo experimentaba con esa sensación de «extravío».

Un año antes de finalizar el análisis, me sorprende. Durante la primera parte del sueño estoy en la consulta de una analista en la que hay una cama. Ella tiene todos los atributos imaginarios del fantasma. Hay cierto juego erótico pero no pasa nada. Aparece la frase de «no hay relación sexual». Me visto y me marchó del lugar. En la sala de espera hay

otros analistas. Me doy cuenta de que se ha hecho tarde, tenía que darme prisa porque tengo que presentar un caso clínico en la Escuela y me angustio un poco porque he perdido mucho el tiempo.

El «extravío» se convirtió en algo productivo para que el análisis pudiera finalizar. Al mismo tiempo, la posibilidad de estar como notodo en la relación con el *partenaire*, aunque sea fugazmente, me desconcertaba. Podría decir que extra-vío remite a algo más allá del objeto mirada, más allá del Edipo.

¿Qué estatuto darle a esto? ¿Cómo concebir o construir un «nuevo amor» que ya no se sostiene en la creencia cuasi delirante que el fantasma procura?

Tengo que aclarar que no se trata de la experimentación de un goce comparable a una experiencia mística en el sentido que lo describe Lacan en el *Seminario 20. Aún*. Obviamente, tampoco se trataba del amor cortés del que Lacan dirá que es una manera muy refinada de suplir la relación sexual fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos.

Se hizo necesario que se introdujera la dimensión del «no-todo» para que uno pudiera «embrollarse» y «desembrollarse» de otra manera, inventar nuevas reglas del juego y alojar de una nueva manera lo singular e incommensurable de la relación con el otro sexo. Es en última instancia lo que sucede en la topología de los nudos borromeos en la que el anudamiento en la perspectiva del *sinthome* posibilita un nuevo *bricolage*, singular para cada *parlêtre*. Se trata, entonces, de construir una mujer sin que el libreto del fantasma organice totalmente el funcionamiento de la relación con el *partenaire*.

Hay, entonces, un territorio por explorar. La posibilidad de «dar lo que no se tiene» descompleta esa partitura tan conocida y aburrida, e introduce nuevos recorridos. Pero ¡jojo! Cuando hablo de un «nuevo amor» hay que continuar arreglándoselas con el desencuentro entre los sexos, con sus *impasses* y el equilibrio inestable que incluye.

Les puedo dar una buena noticia: al final del análisis, no hay armonía sexual, la llamada guerra entre los sexos no queda en el grado cero. Afortunadamente, ni el instinto ni la rutina vienen a ocupar la función que el fantasma procuraba. Hay las palabras y el malentendido está servido. Tal vez hay para mí la posibilidad de un amor más «civilizado», como dirá Lacan en su seminario *Le non-dupes errent*.

Continúo, tal y como aparece en uno de los sueños antes de presentarme al dispositivo del pase como «errante de lo real». Errante de lo real incluye que uno no retrocede frente a eso y se encuentra en las antípodas de la cobardía que caracteriza al

padecimiento neurótico. Hay en esto un «toque de locura», tal y como aparecerá en uno de mis sueños.

5

Está presente en Lacan la idea de que es posible hacer que el ser hablante (no simplemente el hombre) le diga sí a la feminidad, renuncie a ese rechazo de la feminidad que lo afecta. Por eso la posición del analista tiene cierta afinidad a la posición femenina. Esto quiere decir que es difícil sostener la posición del analista mientras estemos instituidos por el fantasma. Hay que aclarar que para Lacan no hay garantía alguna para las analistas por el hecho de ser mujeres, porque las histéricas también se encuentran del lado fálico de las fórmulas de la sexuación.

La continuación del análisis permitió que se iniciara otro tramo en el que la experiencia de la fuga del sentido se hizo necesaria para dinamitar el horizonte que me había planteado de construir mi propio caso clínico, para que las «piezas sueltas» de las que hablé en el primer testimonio quedaran como restos sintomáticos: un exceso de energía, un enunciado de la madre, una escena en la que un hombre caído es levantado y se levanta al mismo tiempo y un resto de goce, «el dolor» que queda como marca en el cuerpo, inscrito por fuera del sentido.

El analista tuvo que hacer lo necesario para que esto sucediera desde el punto de vista de la transferencia y el acto analítico.

Giraba en redondo hasta que un sueño precipita la salida del análisis. Es el sueño del que ya les he hablado en otras ocasiones en el que aparecen cuatro letras —CPUT— y un guion. Cuando tengo la absurda idea de hacer una búsqueda en Google, me doy cuenta de que no puedo hacerla porque no sé entre que letras ponerlo. Realmente hay un agujero.

El guion, en lugar de un signo de articulación para las funciones del lenguaje, en el sueño no puede alojarse en ninguna escritura. Es decir, no cesa de no escribirse, lo que podríamos hacer equivaler al aforismo de Lacan «no hay relación sexual».

Ahora sí puedo acoger la frase de la madre como un enunciado que queda por fuera

del sentido: «Hay algo más que no te puedo decir» o «hay algo más que no se puede decir» porque, efectivamente, más allá de la lógica del falo, «no-todo» puede decirse.

Entonces, se acabó, no hay más, la certeza era radical.

Hay una sensación de alegría y entusiasmo. Ahora sí me encuentro con un plus de vida, a diferencia del momento de atravesamiento del fantasma. Podría decir que en mi experiencia analítica es la introducción de la dimensión del no-todo y el encuentro con el agujero lo que permite establecer una relación al goce diferente.

Por esta razón al final del análisis me encontré con una desvalorización radical de las diferentes versiones edípicas que había elaborado. El mito edípico quedó así reducido a la pura contingencia, tal y como lo plantea Lacan en el *Seminario 11*, en el que la repetición encuentra su fuente y se aliena a partir de un encuentro azaroso y que por su carácter traumático, lo real trauma, no pudo ser simbolizado.

6

Tras finalizar el análisis tengo varios sueños pero me interesa subrayar uno de ellos para el tema que nos ocupa hoy. Estoy en la consulta del analista con el que solía controlar. Estoy tumbado en el diván y no puedo hablar, al mismo tiempo que experimento una serie de fenómenos extraños en el cuerpo, fenómenos de fragmentación corporal. Me asusto y vuelvo la cabeza hacia atrás, observando cómo el analista está haciendo movimientos muy extraños y pienso: «El analista está loco». Me levanto y salgo corriendo de la consulta.

Este fragmento de real al que arribo en mi análisis —en la posición del analista hay un toque de locura, me señalará el analista con quien realizo el control— me libera de los semblantes que constreñían el acto analítico, al mismo tiempo que introduce un punto de fuga, de sinsentido y de agujero en el saber.

La variedad en la práctica analítica se instaló en el último tramo del análisis. Podría decir que la función del deseo del analista queda como la variedad que se añade a lo que está por fuera de la norma, a lo múltiple. En mi caso: «Un toque de locura».

Para terminar, tengo que decir que esto para mí no es sin consecuencias en el propio lazo a la Escuela después del pase. Cada uno a partir de su síntoma también tiene que

crear un lazo singular. Más allá de la rutina del amor edípico existe la posibilidad de un nuevo lazo a la Escuela, se puede aceptar como no-toda y como *partenaire*-síntoma, destino ético y responsable del «toque de locura».

TUN ESPÍRITU DE HOMBRE EN UN CUERPO

TDE MUJER¹

por

MICHÈLLE ELBAZ

INTRODUCCIÓN

«Tener un espíritu de hombre dentro de un cuerpo de mujer»: desde muy temprano fui destinada a este enunciado terminante del padre. Se constituyó como un eje.

Las condiciones de aparición de ese imperativo, su repercusión subjetiva, no me aparecieron hasta los hallazgos significantes y los trazados lógicos que se desprendieron en el curso del análisis, en el contraluz de las interpretaciones.

Hubo que conducir el análisis hasta lo más lejos antes de encontrarme con lo imprevisible, un término, un significante fuera de las identificaciones edípicas. Este significante nuevo, él solo, fuera de norma, inventado y orientado, pudo servir de borde al goce femenino.

Tener un espíritu de hombre en un cuerpo de mujer, no es: «¡Sé un hombre, hija mía!», lo que conduciría llegado el caso a ser un marimacho... Es más pernicioso, pero acaso también más plástico para la interpretación.

¿Esto afecta —para decirlo al estilo de Descartes— a la cuestión de la Unión del Alma y el Cuerpo? Como dice Descartes: «No estoy instalado en mi cuerpo solamente como un piloto en su barco. Además de ello, compongo como un solo todo con él». ¿La creencia en una unión sexual que sería armonía, completud, y que formaría un todo, un conjunto cerrado, autístico? ¿Hermafrodita? O, mejor, ¿Tiresias?

Esta distribución del enunciado podría al contrario sonar como un truísmo del reparto lacaniano entre los dos registros del cuadro lacaniano de la sexuación de un sujeto femenino: respondiendo a la función fálica y a un goce del cuerpo como Otro; o bien podríamos oír ahí una incitación delirante, contra natura, como en la producción de un centauro, mitad hombre, mitad mujer.

SOMBRAS

Recibí esta fórmula como la condición paradójica de un reconocimiento de mi ser de viviente, y como una incitación a la impostura, por el deseo del Otro paterno y bajo el modo: «Te quiero. / Yo tampoco». Pero de esto no tenía ninguna idea antes del encuentro con una palabra traumática que permitió que el inconsciente transferencial hiciera su trabajo.

Ese choque sobreviene cuando soy joven adulta, enseñando filosofía y cuando atravieso la vida con una sonrisa, aficionada al Witz, a las formas del espíritu (del ingenio), a las formas inventivas y asombrosas, pero «al borde del mundo», como dice el poeta.

Al comienzo de la adolescencia fui exiliada de un país, de un idioma y de mi madre; los tres desaparecieron a la vez. A ese desamarramiento le atribuía cierto estancamiento en el umbral sin ninguna pretensión de..., y el sentimiento de ilegitimidad, de culpabilidad asociado. Un suspenso, por encima de un territorio borrado, sepultado.

DESPERTARES

Una palabra traumática, dicha por una colega, vino a zarandear, a descolocar mi lancinante desamparo. Oír «el censor tiene un cáncer de mama» reorganiza todas mis coordenadas. Tomo este enunciado como una mala noticia que me afecta, corro a hacer análisis médicos, soy incapaz de recibir el anuncio de los resultados por el médico y, en una angustia desmesurada, que solo calmaba el objeto oral, me precipito al gabinete de un analista para que me saque de ese callejón sin salida.

Había habido ahí un anudamiento enigmático. ¿Por qué me sentí afectada por la noticia? ¿Por qué no podía oír al médico decirme los resultados? ¿De la proximidad de qué objeto, de qué real, esa angustia venía a hacer signo?

El censor era el nombre, en masculino, que se daba al responsable del Instituto de Enseñanza Media, fuese hombre o mujer; pero el significante «*sans-soeur*» («sin hermana»), que hace equívoco homofónico con el «*censeur*» («censor»),² este equívoco venía a despertar a un niño muerto, por decirlo así. Me refiero a ese hermano, guapo, llegado al mundo un año y medio después de mí, a su hora, pero muerto. Muerto, y por lo tanto sin la hermana, «*sans-la-soeur*», pero yo, viva, no existía sin él: en y por el

análisis lo descubría incrustado, en mi cuerpo, en mi fantasma, en mis ensoñaciones, en mis elecciones amorosas, en mis sueños, en mis significantes amo; había atormentado, taponado, fagocitado, el *parlêtre* que yo era y el cuerpo que me negaba a ser.

DOBLE DELITO

En efecto: si el impacto de la noticia que había escuchado fue tan fuerte es porque dos circunstancias habían dejado marcas profundas en el lindero de la vida del sujeto:

Para empezar mi nacimiento, que el pequeño ser consiguió arrancar a la muerte, puesto que en efecto nací extremadamente prematura, con un peso minúsculo, crítico, sin el sostén de la maquinaria médica pero predicada por el oráculo del tocólogo que dijo a mis padres: «¡No se apeguen a ella, probablemente no sobrevivirá!». Pero eso lo dijo mientras atrapaba a la niña que se caía de las manos de la abuela paterna, horrorizada.

Relevado por el discurso familiar, ese enunciado y su gesto toman el aspecto de una respuesta precoz a un *Che vuoi?*. En la vertiente ambivalente de un deseo de muerte/deseo de vida. El chiste del analista «usted sobrevivió contra la opinión de los médicos» alivia y pone al sujeto sobre una pista. La elección insondable de haber seguido viviendo, de haberse atrevido a vivir, ese es un motivo de la angustia, y por ahí, haber contravenido al saber médico, del cual yo era fóbica, ¡al saber docto que no me apetecía nada! ¡Goce contra saber!

Pero fue la segunda circunstancia de nacimiento, la del hermano, la que da todo su alcance al enunciado paterno y que una segunda interpretación del analista atrapará. La niña que soy a un año y medio manifiesta una vivacidad y unas capacidades precoces; pero, con un gesto torpe, horrorizo a mi madre en los últimos días de su embarazo. Da a luz al día siguiente al niño nacido muerto. El relato familiar deducirá de ello una relación de causalidad. Fin del triunfo de la niña; segundo motivo de la angustia; ha hurtado dos vidas, una de ellas ganada y la otra perdida.

Pude, sobre esta línea de fractura, y a fuerza de reducción de mi queja a una insuficiencia fundamental, aislar la frase del fantasma «Un aborto es abortado», y verlo disolverse por la palabra del analista: «¡En el fondo, desde siempre, usted no da el peso!». ³

El anudamiento entre el objeto oral y el objeto saber había aparecido. ¿Por qué ese

anudamiento?

ARTIMAÑA

Es en esa juntura que querría volver al imperativo paterno. ¿Qué se tramó en ese duelo por un hijo que el padre hubo de realizar? Yo había segado de raíz su deseo de tener un hijo y él intentó sustituir al nacido muerto por la viviente en un único registro: «Tener un espíritu de hombre» había de ser entendido ahí como «ser una cabeza». Expulsado de la escuela por Pétain y enamorado de un saber al que no pudo acceder, admirador de un tío sabio, ponía sus esperanzas intelectuales en un hijo varón.

Pero para el sujeto, robar el lugar del hermano, apropiarse de un saber enciclopédico y muerto, había que encontrar un modo de objetar a ello sin correr el riesgo de perder el reconocimiento del padre.

Después de este drama, mi padre emprendió la tarea de fortificarme, porque encontraba que yo era de «constitución menuda» y en la mesa tenía más bien el estilo de «a mí póngame poco», que me ha quedado entre otras cosas en lo referente a la frecuentación confidencial de «trozos elegidos» (recopilaciones de textos) en el registro del saber.

La empresa de sustitución tenía como escenario interminables comidas en las que, en *tête à tête*, cabeza con cabeza, me obligaba a tragarme la albóndiga. ¡Y acababa tragándomela, buscando su aprobación, su reconocimiento! Una tal circulación de goce del padre y de la hija abrió el camino para el anudamiento de los dos objetos (el oral y el saber).

Un sueño había dado testimonio del desglose operado por la fórmula paterna y la respuesta por el rechazo del cuerpo de la niña: «Una cabeza se desplaza sola por el aire con lentitud; a modo de cabellos tiene suntuosos filamentos de guirnaldas plateadas, brillantes, que cubren la cara; flota en una habitación oscura y cerrada con dos vueltas de llave pues está en un país enemigo, en un país nazi y estos se han llevado ya probablemente el cuerpo».

Ese cuerpo ausente deja el rastro de un goce oscuro, otro, inaccesible, indecible, invisible, mientras que la cabeza erguida, brillante, fálica y sin soporte, vaga.

Había ahí una imposible incorporación y yo le dejaba a ese hermano la propiedad del

saber mortificado y mortificante, para finalmente hacer bricolaje, no buscar sino encontrar respuestas a mi mano (*à ma main/à maman* = a mamá), como pude decirlo.

Claro está que la angustia había permitido desalojar el objeto, el «*par-être*» (el por-ser, o parecer), del fantasma, sin embargo esto no disipaba la indecibilidad sintomática, la queja en la que estaba, que podría decir así: «No tener saber y no tener tiempo». Estaba en el sordo sentimiento de una falta en ser, de un dejar de cuenta, de un inapropiado que durante mucho tiempo obturó el acceso al saber no sabido.

El padre no había hecho sino fortificar el sentimiento de usurpación fálico, y la esperanza siempre decepcionada de su reconocimiento impedía al sujeto toda otra legitimidad. Así la fórmula había sido el instrumento del deseo del padre y de la demanda de la hija, como un cuchillo sin mango y con dos hojas.

Es un sueño que vertió a la cuenta de la responsabilidad del sujeto la cuestión de la elección del sexo haciendo de este, a partir de un real, un asunto de discurso.

«Un bebé acaba de nacer, está en una posición ofrecida; en el lugar de los genitales hay una hiancia del cuerpo, un agujero, no está aún determinado, no se ha cerrado como se dice de las fontanelas; para ello era necesario (en el sueño) calificar el sexo del niño, elegirlo de entrada de algún modo. Elección forzada, cuyo ombligo era una ausencia».

La norma fálica roída, la pulsión de muerte atenuada, por la risa, los equívocos y otros chistes del analista y del analizante, me condujeron hasta el agotamiento de los significantes de la cantinela

Una vez rotas las amarras con el peso muerto del objeto del fantasma y disipada la ficción de un déficit inicial; una vez demostrada la insuficiencia nativa y localizada la coalescencia del objeto pulsional con el saber que hay que engullir, quedaba, en las sesiones analíticas, la frecuentación de confines poco gárrulos pero con el sentimiento de no poderme escabullir.

Al salir de una sesión bastante desesperada (significante que comprendo ahora como finalmente descargada de toda parcela de esperanza), el analista me desliza con gracia: «¡Quien pierde gana!». Algo que solía tomar como una palabra solo teórica. Eso ocurrió, de hecho, en la penúltima sesión. En la sesión siguiente, sesión conclusiva, lo que surgió fue un punto de real perfectamente inesperado.

La víspera había recibido unos *rushes*, trozos de película filmada sobre una jornada de trabajo que habíamos tenido, a fin de que eligiera, de que los redujera. Le dije al analista

hasta qué punto me había perturbado mi imagen, el gran desplacer que había tenido. Su pregunta, fue decisiva: «¿Qué es lo que no le gusta “dentro de” su imagen?».

No sabía decirlo, había un imposible de decir, un indecible difícil y buscaba mis palabras, pero no quedaba ninguna, los términos habituales, los significantes amo que se habían encadenado estaban rotos, no me servían.

Saliendo del agujero que perforó la pregunta, me oí decir: «¡No acabada!». De ese Witz había de dar testimonio en la prisa de una certeza anticipada.

El «dentro de» de la fórmula paterna había rebajado «un cuerpo de mujer» al rango de un envoltorio, de un semblante con el que el sujeto se había identificado. El vocablo «dentro de» utilizado por el psicoanalista, en un presente de enunciación, estaba orientado hacia lo real. Apuntó a ese lugar indecible de algo padecido, fuera de saber, y permitió desbaratar el enunciado paterno.

Este significante, «no acabada», él solo, fue deportado, como en la operación de un clinamen; traía consigo risa, asombro y satisfacción, un «¡es eso!» que no engaña. Este significante nuevo, ex nihilo, invención fuera de lo esperado, más allá de la norma fálica era uno de los nombres del no-todo, que viene a bordear el goce femenino.

Este estaba desde siempre en una intimidad con la «elección de permanecer en vida», un reverso o una negación de la identificación letal. Es lo que mi análisis permitió sustraer de la contingencia. Lo que está en juego aquí es la univocidad de la existencia, anterior a los embrollos del sexo que están en juego en la nominación. Así la ambigüedad en la posición sexuada se desplazó desde la fórmula paterna a un significante de la falta en el Otro.

EN EL LÍMITE DE MI NO SÉ

por

DÉBORA RABINOVICH

El sueño que marcó el final de mi análisis. Un bosque. Algunas personas y mi perro. De pronto, un rinoceronte corre hacia mí y golpea contra mis piernas. Me choca, retrocede, toma impulso y nuevamente se me viene encima. Me embiste, una y otra vez.

Si bien a lo largo de mi vida y de mi análisis diferentes animales tuvieron cierta importancia —el perro, la jirafa, las hormigas, las abejas, hasta las babosas—, ¡el rinoceronte jamás! El rinoceronte era, hasta ese día, un animal muy alejado de mis intereses y preocupaciones. Algo totalmente extraño. Sin embargo, lo que me quedó del sueño fue la imagen dotada con el enorme peso de esa bestia.

Tomo el significante rinoceronte. Lo leí así con las resonancias de la la lengua con el francés y el español: *rit-no sé-zero-honte*. *Rit*: la risa. *Zero honte*: Cero vergüenza. Una ilusión, que apunta a un norte, ubicado, claro está, en el infinito. «No sé»: encuentro ahí, alojado y transformado, entre la risa y la vergüenza, al «no sé» inicial.

Ese primer «no sé» está presente desde mis cinco años. Sin embargo, tomó otra forma cuando el analista, hace un tiempo, no tanto, situó lo que fue para mí el trauma inaugural. Lo hizo de un modo totalmente sorpresivo. Yo le relataba, una vez más, una escena muy desagradable de mi vida conyugal que había vivido hacía unos años, en la que me extralimité. El analista me interrumpió con dos preguntas. ¿Qué edad tenían mis hijos en ese momento? ¿Qué edad tenía yo cuando recibí el llamado? ¡Mi sorpresa fue total! No recordaba en lo más mínimo haber evocado con él aquel llamado de la infancia. Si intervenía de ese modo, aquella escena debía ser central.

A partir de ahí, releí la lógica de mi caso. Se despejaron entonces las coordenadas de mi «no sé». Era una niña pequeña. Estaba en mi casa con mi madre. Sonó el teléfono. Atendí. El trauma irrumpió con ese llamado. Una mujer me preguntó si yo era Débora. Luego agregó: «Hola, soy la novia de tu papá». No sé quién cortó. Enseguida volví a donde estaba con mi madre. Ella me preguntó quién era. Mi respuesta fue inmediata:

—No sé, nadie.

Con ese «no sé» que pronuncié de un modo tan espontáneo para salir de la situación, quedé encerrada en otra. Sujeta a una relación compleja con el saber. Fijada al «no sé». Ligada al silencio y a la inhibición.

Durante la adolescencia un grupo de amigos me había llegado a nombrar jirafa... ¡porque no emitía ningún sonido! Lo que sucedía o no, entre los hombres y las mujeres, llamaba poderosamente mi atención.

Desde muy temprano estuve dividida. Por un lado, la creencia de que no había relación sexual. Por el otro, con el ideal de que el amor podría hacerla existir. Quería creer. Fue así que guardé la ilusión de un amor que hiciera existir la relación sexual. Esperé, demandé y exigí, que cesara de no inscribirse.

Estar en pareja me parecía una condición necesaria para poder vivir. Un pasaporte para existir, decía a menudo. Hasta sostuve fervientemente que no terminaría mi análisis si no estaba en pareja, y no solo eso, sino además... ¡de un modo bien estable! Para mi gran sorpresa, el final llegó muy lejos de cualquier relación amorosa.

Vuelvo al «no sé». Que me inhibió y se expandió. Presente desde el malestar de la entrada en la lecto-escritura. Estaba segura de que no sabía. Ese mismo «no sé» me condujo a mi primera demanda de análisis a los trece años. Convencida de que sería incapaz de aprobar la secundaria. El saber, en mis infantiles fórmulas de la sexuación, estaba situado claramente del lado hombre.

Más tarde, en mi análisis, devino un «no sé», «no puedo», «no podré ser mujer». La pregunta soy hombre o soy mujer recorrió toda la primera parte de mi análisis. Se introdujo con un lapsus.

Vivía en París. Se acababa de fundar la EOL. Mi analista había ido a Buenos Aires para esa ocasión. A su vuelta, pensé en decirle algo de mi entusiasmo por lo ocurrido en mi país. Estaba contenta y al mismo tiempo con la sensación de haberme perdido algo importante y que me concernía. Eso no lo diría, o sí, pero luego, durante mi sesión. Primero, manifestarle mi alegría, y eso, lo tenía muy claro, no debía empañarse con nada. Como si fuera posible, como si existiese esa opción, cuando uno se dirige a su analista. Estaba calculado, lo diría antes de comenzar la sesión. Entonces, en el pasillo camino al consultorio, lancé afirmativamente: «¡Estoy muy contento!».

Frenó sus pasos, me miró, y dijo:

—¿Podrá decir algo mejor que eso hoy?

Pagué y me fui.

Fue una sesión ultrabreve y casi la más fuerte de mi vida. A partir de entonces el camino fue largo, sinuoso. Durante un tiempo, llantos, enojo. El analista subrayaba continuamente lo masculino en mí. Se expresaba principalmente en sueños, donde mi posición fálica surgía casi sin metáfora. Los suyos eran señalamientos que me ofendían a veces, otras me avergonzaban. Yo era una mujer, y él no lo veía. ¿Me confundía con un hombre?

Su énfasis por separarme de «mamá y papá» fue potente y eficaz. Ya que, aunque lejos, estaba aún muy adherida a ellos. ¡Era un niño! Pero mi impresión era: soy una submujer.

Surgió bajo la forma de otro lapsus. Un día en mi sesión hablé de Frida Kahlo. La obra y la vida de esa artista me tenían muy impactada. Dije de ella que era una mujer subrealista. Fue recién al día siguiente, y porque resonaba de un modo extraño en mis oídos, que escuché lo que sin darme cuenta había invertido. Subrealista en lugar de surrealista.

Hace veinticinco años atravesé el océano de Buenos Aires a París para ir a analizarme. Quería encontrar un analista tan poderoso que me pudiese dar todo aquello que me faltaba. Ahora veo que iba a pedir más consistencia fálica. Sin embargo, el analista, más que responder a mi demanda, se ocupó de molestar mis defensas. Diría: apuntó contra lo viril y lo infantil. Eso produjo que ambas vertientes, la viril y la infantil, se volvieran incómodas, por ridículas y vergonzosas. ¡Quedé durante un lapso sin nada!

Ser niño respondía por supuesto a mi posición fálica. Para ser el falo, ser varón parecía la condición. ¿Qué es femenino, qué es masculino? ¿Soy hombre o soy mujer? En cierto modo, esa pregunta sigue estando. Ahora de una manera más lúdica. En un sueño cerca del final del análisis surge, me parece, bien enunciada.

Hace tres años, días antes de la llegada de mi analista a Buenos Aires, soñé que me estaba poniendo lentes de contacto. Una me resultaba incómoda. La saco, la miro bien de cerca, y veo que tiene pegado un *sticker* muy pequeño. Me digo: ¡Ah, por esto me molesta!

En ese *sticker* estaba escrita la letra M. Pero claro que como una lente no tiene base, podía también haber sido una W. Tenía detectado el problema.

Intento despegarlo, en un primer momento con el alivio de haber encontrado la solución. Con solo retirar el autoadhesivo vería nítidamente y ya no necesitaría anteojos. Pero como sucede a veces cuando se despega una calcomanía, inmediatamente me di

cuenta de que sacarla era peor. Comenzaba a producirse un pegote. Entonces no era esa la solución. En mi sueño, decidí que se vería mejor a través de la calcomanía que si intentaba despegarla. La letra estaba escrita con un trazo muy fino. No había nada que despegar. Al contrario, la calcomanía debía estar ahí bien colocada.

W o M. *Women or man*, mujer u hombre, sigue estando allí. Es uno de los restos.

El analista dijo: «Lindo sueño. Es un concentrado, un depósito. El objeto a entre usted y el mundo».

Nunca se trató, en mí, de una posición masculina al estilo marimacho. Lo que sí estaba en juego era algo del orden del cortejo, de lo galante, de cierto uso de algunos semblantes masculinos.

De chica admiraba a mi padre por lo que situaba en él como lo más masculino, el saber. Sin embargo, no era lo suficientemente caballero. Y en esto pretendía darle el ejemplo en acto. Es en ese punto donde me creía más viril que él. Me parecía que no sabía tratar a las mujeres. Al menos a nosotras, a mi madre, a mi hermana y a mí. Si había que cargar una valija, pagar algo, cambiar la rueda de un auto, yo era la primera dispuesta en hacerlo.

Hice el pase con un pasador y una pasadora. No conocía a ninguno de los dos. Con el pasador tuve un solo encuentro. Fue en un bar. Al finalizar, por supuesto, me dispuse a pagar. Con humor, me sonrió, y dijo: «Yo pago, vamos a decir que soy yo el hombre».

Mi estilo caballeresco iba de la mano de una sólida imposibilidad de acercarme a ciertas insignias de la mascarada femenina. Los tacones, los aros, el esmalte para uñas... estaban vedados para mí. Intentar usarlos solo sería posible para una fiesta de disfraces.

El paso dado en el análisis me condujo desde una posición más bien fálica hacia una más femenina. Cayeron varias identificaciones, principalmente con relación a mis padres. La identificación con mi padre no era sobre el tipo de elección de objeto, sino sobre el modo. Había sido infiel como él. Ahora, pasaba de lo múltiple a lo monogámico.

Pero eso no vino sin dolor. Surgió en mí de la mano del estrago. Que esas identificaciones cedieran, aunque por supuesto no por completo, fue un giro subjetivo.

Entre otras cosas, me permitió ser madre. Tema que dejo para un próximo testimonio. También, en el encuentro con el *partenaire*, significó dejar de estar restringida a un mapa corporal que implicaba limitaciones bien establecidas. Lo femenino quedó más cerca de la devastación. Directamente ligado a la demanda de amor. Todo mi interés estaba centrado en el signo de amor del *partenaire*.

Cuando amé de ese modo, mi deseo, más allá del amor, padeció. La demanda de amor me llevó a la posición de perder. Perder, en primer término, la brújula del propio deseo. El estrago se alojó en el aún del amor.

Mi demanda se escribió en un inicio con mi nombre, Débora. Luego con otro que usaba, a veces, más en la intimidad para nombrarme, abrojo. El abrojo se desprendió diría en dos tiempos. El primero, cuando dejó de parecerme algo tierno por el solo hecho de ser pequeño. Noté que era algo sin vida. Que se adhiere a pesar de ser errante. Y que pincha. El segundo tiempo, cuando con las resonancias del significante escuché en el abrojo abro ojo.

Mi nombre, Débora. El devora de Débora estuvo desde siempre. Devorar era mi estilo. La comida, desde pequeña. Durante mi infancia, mi madre escondía los chocolates en lugares que iba rotando a medida que yo los encontraba, para impedir que los devorara. Luego, el *partenaire*.

Una vez habiendo dejado la posición que nombré como niño o niña fálica, fui entrando en el estrago. El analista lo tocó de innumerables maneras. Molestando de diversos modos a la devora alojada en Débora. En una ocasión más en la que desplegaba mis ansias de una relación estable con el *partenaire*, el analista señaló que para lograr eso era necesario no devorarlo.

En el anteúltimo sueño previo al pase, pude realizar una extracción de la devora que vivía en Débora.

El sueño. Estoy con gente. Veo en mi pierna un grano. Disimuladamente, lo aprieto. Me espanto porque lo que sale de ahí es un bicho. Intento esconderlo entre mis manos. Pero mi hijo lo ve. Lo pone en evidencia. ¡Es una babosa!

Mi madre tenía un interés especial en matar las babosas de su jardín. Después de las lluvias salíamos, y juntas, esparcíamos sal sobre ellas. Las mirábamos deshacerse bajo los efectos del polvo blanco. Si mi madre ponía tanta dedicación y cuidado en matarlas era, sin duda, porque las babosas ¡devoraban todo!

Una última sesión, un sueño. En la sala de espera del analista solo somos dos personas. Una mujer y yo. La conozco. Representa para mí esa otra mujer desencadenante de la separación con mi marido. Es morena, alta, italiana. Sobre la mesa, en el lugar donde siempre hay un florero con un lindo ramo de flores, hay un teléfono. Ella me pregunta, en francés, mientras lo señala, cómo se llama esa parte del teléfono. Miro, pienso y digo no sé.

Y no lo sé en ningún idioma. Me despierto muy tranquila. ¡Ni ella, ni yo, y en ningún idioma!

CIERRE

GÉNERO Y GOCE¹

por

ÉRIC LAURENT

Primero hay que examinar una cuestión preliminar. Existe el género, pero ¿hay una teoría del género? Nuestra colega de París VIII, AnneEmmanuelle Berger, y Judith Butler han sostenido que no con ocasión de los debates sobre el matrimonio para todos y como respuesta a las acusaciones de las que fueron objeto por la Manifa para todos y la nebulosa ideológica que gira alrededor de todo eso. Esa nebulosa atacó la idea de la «teoría del género» que iba a ser enseñada en las escuelas para sacar a los niños para siempre del camino correcto. Contra esas alegaciones, las dos autoras se defendieron señalando que no hay teoría del género en singular, que se trata de una invención de aquellos que se dirigen contra los programas escolares destinados a luchar contra los prejuicios sexistas y homófobos que reúne el ABC de la igualdad, ese programa de enseñanza lleno de buenas intenciones, muy educación nacional, que provoca indignación general para sorpresa de sus promotores que no quieren más que el bien.

Por otra parte están las que sostienen que hay una teoría del género y que reposa sobre un postulado simple de enunciar: «Las identidades sexuales se lo deben todo a la sociedad, nada a la naturaleza».² El plural de las teorías de género constituye, sin embargo, un campo común.

Un autor subraya que Judith Butler llega a presentar el género como «un acto performativo, como una serie de gestos, actitudes, posturas, normas, especies de parodias repetidas sin cesar para adquirir una legitimidad pero que también pueden ser subvertidas sin cesar».³ Es lo que rechazan las adversarias como Sylviane Agacinski, la subversión permanente es rechazada en nombre de un Universal. En su libro, *Mujeres entre sexo y género*, señala que «si bien el sexo no determina la sexualidad, la sexualidad no anula el sexo» y defiende una especie de universal no natural.

¿Hay un universal? ¿Lo acepta el psicoanálisis? Es el punto de vista de Freud, que nos dejó, al final de su obra, la precisa descripción de lo que constituye la dificultad crucial de la experiencia psicoanalítica, y razón fundamental de lo que hace obstáculo al encuentro

de un hombre y una mujer. Se trata de la angustia de castración, que se declina de manera diferente del lado hombre y del lado mujer. Del lado mujer, ante lo insoportable de la castración subsistirá una envidia de pene irreductible, y del lado hombre siempre quedará el temor de ser castrado, que provoca como respuesta una protesta viril. Tropezamos con el quiasmo entre esas dos reivindicaciones que impiden a los sexos encontrarse. Es, nos dice Freud, un punto de llegada y un punto de origen, En *Análisis finito e infinito*, Freud escribe: «En ningún momento del trabajo analítico se sufre más del opresor sentimiento de repetir esfuerzos sin éxito y de la insidiosa impresión de que predicamos en el desierto, que cuando queremos llevar a las mujeres a abandonar su envidia de pene como imposible de poner en práctica y cuando queremos convencer a los hombres de que una posición pasiva hacia el hombre no siempre significa una castración y que es indispensable en numerosas relaciones de la existencia. De la compensación arrogante del hombre se desprende una de las más fuertes resistencias de transferencia, el hombre no quiere someterse a un sustituto paterno, no quiere ser su servidor, por tanto tampoco quiere aceptar la curación del médico. Una transferencia análoga no puede instaurarse a partir del deseo de pene de la mujer, de ahí vienen los accesos graves de depresión, debidos a la certidumbre interior de que la cura analítica no le servirá de nada y de que no se puede prestar ninguna ayuda a la enferma».⁴ Este punto de impotencia parece tanto más irremediable a Freud cuanto que lo funda en una causa que escapa a la experiencia psicoanalítica. Es decir, la anomia biológica de la sexuación. Freud concluye su larga prosodia sobre los *impasses* del análisis, «no puede ser de otra forma porque para lo psíquico, lo biológico juega verdaderamente un papel de roca de origen subyacente».⁵

Lacan desplazó doblemente el problema. Primero, construyendo la dificultad en el interior de la lógica de la experiencia psicoanalítica, y después al considerar que ese *impasse* puede remontarse porque va más allá de la diferencia anatómica de la sexuación. En lo que separa a una mujer y a un hombre no se trata de una diferencia anatómica, sino de una separación de modos de goce. La disimetría de los sexos respecto de la función fálica no reenvía a lo biológico. Es del desencuentro entre esos dos goces de lo que se quejan hombres y mujeres. Esa disimetría sobrepasa la diferencia anatómica al punto de imponerse a ella. Una certidumbre sobre el modo de goce puede llevar a un sujeto a querer rectificar su anatomía. Desde la época de Freud, los sujetos transexuales tomaron lo suficiente la palabra en nuestra civilización como para que la lógica del goce

no pueda ya seguir siendo ignorada por todos. Lo que encontramos en la experiencia psicoanalítica es que hay goces en plural. Una de las consecuencias que extrajo Lacan de esa imposibilidad lógica de hacer uno, es que no puede haber unicidad de la fórmula de lo que puede unir a los sexos. Dio una fórmula lapidaria de ello, «No hay relación sexual». Hay dos goces que no hacen relación y que se separan de la anatomía de la sexuación. Por eso Freud tropieza en el nivel del deseo. No reconociendo más que una sola libido, la libido orientada por el falo, comprende muy bien el goce del hombre, que el falo goza sin el hombre, pero se pregunta ¿qué quiere la mujer? Se dice a menudo y se repite esa frase que Freud habría dicho en los años 1930, «*Was will das Weib?*», es un dicho de Freud que retransmitió Ernest Jones, tomo II de la biografía: «Tenemos el derecho de afirmar que Freud encontraba la psicología de las mujeres más enigmática que la de los hombres. He aquí lo que le dice un día a Marie Bonaparte, “la gran pregunta que sigue sin respuesta y a la que yo mismo nunca he podido responder a pesar de mis treinta años de estudio del alma femenina, es la siguiente: ¿Qué quiere la mujer?”». ⁶ En mi opinión, no es por azar que Freud lo dijera y no lo escribiera y que se lo dijera a Marie Bonaparte, que estaba, en efecto, especialmente extraviada. Freud no consiguió disuadirla de hacerse operar dos veces para acercar el clítoris a la entrada vaginal. Tenía la idea de que necesitaba aumentar la estimulación mecánica del clítoris. Por un lado no dejaba de perseguir a Aristide Briand, y por el otro no dejaba de visitar a Freud para demostrarle que su frigidez no era una cuestión de psicoanálisis sino que era quirúrgica. En esas condiciones, concebimos que Freud le dijera que no la comprendía. Para Lacan, que parte de los goces en plural, la pregunta es más clara. Una mujer quiere gozar del cuerpo de su *partenaire* recuperando el órgano fálico como significante que toma de él. Pero el órgano fálico, lejos de hacer cópula, hace obstáculo, localiza. Mientras que una mujer, cuando encuentra el orgasmo femenino, si lo siente, experimenta un goce que no se localiza en órgano. Lacan dice que este goce se experimenta, sin por ello hacer órgano. En la relación con su *partenaire*, una mujer lo experimenta ella sola. Es una certidumbre que no puede compartirse, es un acontecimiento de cuerpo que desborda el cuerpo. Es por lo que la subversión lacaniana se enuncia de otra forma que la del «género». Lacan no parte de la apertura de un campo de un derecho al goce, parte de que el psicoanálisis tiene que vérselas con el goce en una dimensión de imperativo. Eso se experimenta y se exige. El superyó es el imperativo de goce. De hecho, ese goce no tiene relación directa con los signos de lo sexuado. Los caracteres sexuales que aparecen en el cuerpo y que las

maniobras trans pueden interrogar siguen siendo secundarios. Entonces no es de esos rasgos de lo que depende el goce del cuerpo en tanto que simboliza al Otro. El Uno de que se trata en el goce no es tampoco el del amor, del hacer Uno. Sino el Uno de la iteración, según el término puesto en valor por JacquesAlain Miller en su último curso.

El acontecimiento de cuerpo que desborda el cuerpo es el encuentro de una pura inmanencia sin ninguna trascendencia. Podemos así interrogar lo que Judith Butler opone a la perspectiva que llama «transcendental» de la diferencia de los sexos previa a una encarnación en los cuerpos sexuados. Subraya que los cuerpos sexuados nunca llegan a alcanzar perfectamente el ideal de la diferencia por su práctica sexual. La oposición entre la diferencia significativa y la práctica de los cuerpos sexuados es así presentada «acaso no es justo afirmar que la estructura formal de la diferencia sexual es primero y antes que nada sin contenido, puesto que se acaba llenando de contenidos, por un acto a la vez posterior y anterior. Si aceptáramos esa posición, podríamos sostener que la diferencia sexual tiene un estatuto trascendental, incluso cuando emergen cuerpos sexuados que no encajan perfectamente con el dimorfismo ideal del género. Poco importaría que la diferencia sexual viniera a ejemplificarse en cuerpos biológicamente vivos, porque la infabilidad y la no simbolización de la más sagrada de las diferencias, dependería de que ninguna ejemplificación fuera segura».⁷ Lo que es bastante sutil para responder a la pregunta que Lacan había lanzado al pasar, «¿y si naciera hermafrodita?». Hace remarcar que la diferencia nunca es perfecta y elige rechazar toda forma de identidad en beneficio de un *gender performativity*. No habría más que representaciones sexuales fruto de arreglos subjetivos singulares. Por lo que concluye que hay que abandonar la política del feminismo centrada sobre la identidad mujer como tal, «ya no es seguro que la teoría feminista deba pretender regular la cuestión de la identidad primaria para alcanzar sus objetivos políticos. En lugar de eso, deberíamos preguntarnos qué posibilidades políticas se abren mediante la crítica radical de las categorías de identidad».⁸

En *El género en disputa* proponía celebrar el fin de la utopía heterosexual. Los descreídos de la religión de la razón distributiva de los sexos no quieren definirse con un rasgo de identidad. La nominación no podría venir más que del sujeto actuando como tal, proponiendo una política que se aleja de la identidad para poner en cuestión todos los ideales identitarios, incluso los feministas, pone en cuestión que un nombre, o el nombre de mujer, pueda describir adecuadamente todo el abanico de la experiencia de las

mujeres que siempre desborda la nominación. Propone construir una multiplicidad de universos fantasmáticos donde se trataría de deconstruir las identidades para poner por delante las prácticas del goce como tal. Es lo que decía Jacques-Alain Miller en su curso de 2005 «hay como una borrachera de la puesta en cuestión misma del concepto de identidad, y esa sustitución, esa metáfora donde la identificación viene a tomar el relevo en relación a la identidad».⁹ Esa identificación consiste en reemplazar lo que podría ser fijo, en proceso.

Es bastante coherente con el abordaje femenino del goce tal como Lacan lo sitúa, puesto que Lacan considera que el goce femenino es un proceso que deconstruye las identidades hasta el punto de que la mujer no existe y que es una por una como se aborda la cuestión de la particularidad de su goce. Pero ese goce, ¿es una certidumbre o una ficción? ¿Se experimenta en silencio o forma parte enteramente de los modos de decir y entonces está articulado al semblante? Antes de aislar la fórmula de la sexuación del goce femenino, Lacan señalaba en sus *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina* que lo que era el universal de las mujeres, o el casi-universal, es la frigidez. Añadía: «La frigidez, por extenso que sea su imperio, y casi genérico si se tiene en cuenta su forma transitoria, supone toda la estructura inconsciente que determina la neurosis, incluso si aparece fuera de la trama de los síntomas».¹⁰ Y, en efecto, es un gran problema para la biología. Los biólogos también se preguntan por el lugar del orgasmo femenino, porque los estudios sacados de cuestionarios tipo Kinsey que interrogan la relación con el orgasmo de las mujeres, indican que solamente el 30% de las mujeres declaran haber tenido orgasmos. Un poco menos de la mitad quizás algunas veces en su existencia. La otra mitad, nunca. Entonces, la idea de considerar qué es un goce femenino como tal interroga mucho. Hay un gran debate entre los biólogos, los darwinistas y entre aquellos para los que la evolución debe mostrar la utilidad de todo, y aquellos para los que hay en la evolución cosas que no sirven para nada. Era uno de los grandes temas de la obra de Stephen Jay Gould, que se interesaba especialmente por los rastros de la evolución que no sirven para nada. Se encontró con una bióloga y filósofa de las ciencias, Elizabeth Lloyd, en una entrevista en el año 1987. Esa entrevista fue seguida de un libro de esta última, veinte años más tarde, *La lógica del orgasmo femenino*¹¹ en el que continuaba la obra de Gould sobre la cuestión propiamente dicha de la función darwinista del orgasmo. Consideraba que no se podía confirmar la utilidad del orgasmo para la fertilidad y la fecundidad de las mujeres. Especialmente en razón de la

rareza del fenómeno. Mientras que otros biólogos consideran que basta con una vez para cogerle gusto y dar una ventaja diferencial a las damas que entonces tienen más ganas de tener otras relaciones sexuales, lo que permite procrear y también difundir los genes. Lloyd considera que desde el punto de vista evolucionista hay que admitir que es *just for fun*, que no sirve para nada, es solo para divertirse.

Judith Butler, también se ha interesado mucho por el estatuto del orgasmo y el semblante de orgasmo. En una película extraña *Fake Orgasm* (2010), interviene con Thomas Laqueur, historiador posfoucaultiano de la sexualidad. Puntúan juntos un concurso de orgasmos simulados delante de un micro. La película consiste en eso, gente que se acerca al micro y se entrega a falsos orgasmos, como en *Cuando Harry encontró a Sally*. Butler subraya que el orgasmo femenino puede tener particularidades muy especiales con relación a los hombres, en particular en su función de repetición, de eco, de prolongación a través del cuerpo, e incluso en ausencia de relaciones sexuales. El doctor Lacan había subrayado también esa función de reverberación, pero subrayaba la otra función del orgasmo femenino. No solamente reverbera en el cuerpo, resuena en el cuerpo, sino que es la apertura al otro. Nos había dado en el Seminario sobre la angustia, una viñeta sobre el tipo de fenómeno que se encuentra en la experiencia psicoanalítica. «Una paciente un poco desatendida por su marido, demasiado tiempo como para que ella no se dé cuenta, no sin cierto alivio de hecho»¹² se lo cuenta a Lacan puntuando esa constatación con un «poco importa que me desee con tal de que no desee a otras».¹³ Dicho de otra forma, valora el deseo de su marido, pero no tanto que se manifieste. Es suficiente que siga estando idealizado, es el amor. El deseo del otro le interesa de esa forma, pero no solo. Le interesa como tal. Es así como describe a Lacan un síntoma inexplicable: siente una hinchazón vaginal al paso de cualquier objeto móvil. Un coche, por ejemplo, que surge en su campo visual. Asocia diciendo que cada uno de sus movimientos está consagrado a Lacan. Cualquier objeto la obliga a evocar a Lacan como testigo, y más precisamente a evocar su mirada. Que sería la mirada de Lacan sobre ella, en su relación con ese objeto. Esto le ayuda, dice, a «hacer que cada cosa adquiriera un sentido en su existencia».¹⁴ Para subrayar, por si fuera necesario, que se trata de amor de transferencia apoyado sobre el objeto mirada, cuenta entonces un gran amor de juventud, un amor de novela, cultivado por correspondencia, en el que creó carta tras carta el personaje ficticio, el objeto ideal, que quería ser a los ojos del *partenaire* ausente. Es todo lo contrario de lo que hace con Lacan, dedicándole el menor gesto, el

menor acto, pero bajo el pretexto de ser «siempre verdadera»¹⁵ con él. Y más allá de esa verdad, señala Lacan, lo que ella querría es que su mirada viniera a sustituir a la de la paciente, que le de la seguridad en sí misma, hasta el punto de sentirse «teledirigida».¹⁶ Dicho de otra forma, ser el objeto de su analista. No es solo el deseo de Lacan lo que trata de capturar, es a él al que quiere tentar. Y el objeto con el que ella, el pececillo, querría enganchar al pescador Lacan es la mirada a la que se ofrece como objeto, en su relación con cualquier cosa que entra en su mundo. El resorte de ese fenómeno transferencial acompañado del fenómeno del cuerpo, concluye Lacan, es que trata de hacerse el objeto agalmático, el objeto perdido, el falo que falta al otro porque entonces, a ella, no le falta nada. Es así que se tienta tentando al otro. Entonces, puede haber semblante para la experiencia psicoanalítica, pero hay un punto de real que se experimenta fuera de la relación sexual, en la relación con el otro. Los dos acercamientos distintos entre el *fake orgasm* y el *real orgasm* implican diferentes políticas de lo múltiple.

Lacan rompe con lo que Butler llama la escuela francesa en la que reúne a cierto número de autores como Françoise Héritier, Sylviane Agacinski, Lévi-Strauss, etc., es decir, los partidarios de un orden estructural que incluye el posestructuralismo de Sylviane Agacinski que parte de un fundamento cultural y simbólico de lo sexuado en la diferencia sexual. Lacan rompe con esa tradición porque para él y para el psicoanálisis, el sexo de entrada está preso, no en una idealidad de la diferencia sexual, sino en la manera en que el sexo es asexuado, es decir, tiene relación con el objeto a, y hacer el amor no consiste en encontrarse como hombre y mujer, consiste en, alrededor del quiasmo del encuentro con el objeto a, extraer del cuerpo. Lo decía desde *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, de la siguiente manera: «Partir de la sublimidad del sexo y de la diferencia no es más que el retorno enmascarado a la sublimación que encuentra alojamiento en el *inter urinas et faeces nascimur*, lo que implica que este origen sórdido no incumbe más que a nuestro cuerpo y no a la sexualidad. Lo que el análisis descubre es bien diferente. No es su andrajo, es el ser mismo del hombre el que viene a tomar su lugar entre los desechos donde sus primeros retozos encontraron su cortejo, por cuanto la ley de la simbolización en la que debe entrar su deseo lo prende en su red por la posición de objeto parcial en la que se ofrece al llegar al mundo».¹⁷ Es lo que hace esa partida, esa inmixión de entrada del objeto a en las cuestiones del sexo, lo que hace que hay objeción a la relación sexual, a que se pueda establecer. Por supuesto, los seres sexuados que hacen el amor, aunque el sexo no se

inscriba más que en la no relación, constatan que no hay otro rastro en el lenguaje, más que el de un enredo infinito.

La política de lo múltiple, que formulan las teorías del género, consiste en proponer una política sin universal, o con un universal débil, que siempre se borra ante la diferencia. Es una especie de multiculturalismo contra las políticas de las identidades fuertes, tan queridas por el relato político francés. Es sin duda por eso que en la reflexión de las teorías del género en Francia, alguien como Éric Fassin pone el acento en el interés de utilizar la política de las diferencias, de la diferencia, o de la performatividad para minar el privilegio indebido de los universales fuertes en el pensamiento político francés. En *La democracia sexual y el intelectual democrático. La inversión de la cuestión homosexual*, escribe que «si el Estado descarta el estado civil, para exigir, ya no solamente la diferencia de sexo, sino también la diferencia de género, es que no se trata solamente de la ley, sino de normas —del orden de los sexos al mismo tiempo que de sexualidad—. El estado no interviene ya solamente como garante de la ley, sino también de la Ley. Se trata del orden simbólico, es decir, de las normas que rigen el orden sexual».¹⁸ De ahí la cuestión que plantea: «¿Debemos considerar que las cuestiones sexuales ya se trate de género o de sexualidad, de matrimonio o de familia, de filiación o de reproducción, escapen a la deliberación democrática? ¿Podemos sostener la idea de que todo es político, salvo el orden sexual que trascendería la política?».¹⁹ Sin embargo, la política de lo múltiple que propone Lacan no es simplemente la de interrogar la deliberación democrática sobre las leyes que velan sobre la supuesta inmutabilidad de las convenciones sobre el sexo. Lacan proponía al psicoanálisis deshacerse de la ideología edípica, como lo que llamaba a una de las formas de familiarismo delirante, y para interrogar la función de la familia en lo que tiene de variable: «Observemos el lugar que ocupa la ideología edípica para dispensar de algún modo a la sociología desde hace un siglo de tomar partido, como debió hacerlo antes, sobre el valor de la familia, de la familia existente, de la familia pequeño burguesa en la civilización, es decir, en la sociedad vehiculada por la ciencia. ¿Nos beneficia o no lo que ahí encubrimos sin saberlo?».²⁰ Se planteaba la pregunta de espaldas a cierto número de lacanianos que, al contrario, estaban convencidos de que Lacan era partidario de invariantes antropológicos grabados en el mármol. La política que propone es, efectivamente, considerar la convención sobre las familias y la distribución de roles sexuados y oponer la consideración de lo real del objeto a. Sin duda estaría más interesado por los debates

actuales sobre las nuevas ficciones que la sociología ayuda a proponer, ya no podemos decir, como en el momento en que Lacan se expresaba, que la sociología no toma partido. Especialmente Irène Théry²¹ que llama regularmente nuestra atención sobre la necesidad de tomar partido y confronta el poder político con su retroceso ante las nuevas ficciones parentales que propone. Lacan habría estado más interesado, por lo que ella sostiene, que para hacer compatible la familia con todas las formas familiares múltiples que se toman y que se inventan, más vale tomar el punto de real, el niño que crea la familia. Sea cual sea el modo de vínculo amoroso de los padres, de su «conjugo», solo contará su punto de real.

Otro punto de diferencia con aquellos que se inspiran en las teorías del género para proponer algunas consecuencias para el psicoanálisis. Al contrario de otros militantes de la reivindicación y de las comunidades de goce, Judith Butler sostiene la posibilidad de un psicoanálisis compatible con esas teorías. Un poco como Derrida anhelaba un psicoanálisis compatible con la diferencia. Pretende un psicoanálisis que apuntaría a un ideal pre-edípico, perverso polimorfo, en términos de Freud. Centrando la cuestión sexual como un ideal identificatorio negativo, Judith Butler busca algo anterior a la identificación edípica. Nosotros no la seguimos en esta otra utopía. Algunos pueden soñar con un mundo preedípico, pero, de hecho, vivimos todos en un mundo posedípico en el que coexisten el amor neurótico por el padre, la perversión paterna y el rechazo más o menos generalizado de los padres que, como dice Lacan, la excepción puede estar por todas partes, por eso hay tanta forclusión. Este mundo puede ser definido por su increencia en y hacia el padre, pero si él es sin garantía, hay imposibles. Lo imposible, en el centro del discurso del goce, es que no hay goce último que pueda aliviarnos definitivamente de nuestra angustia. Deja intacto el punto de real, lo imposible como tal de que esa búsqueda encuentre un reconocimiento, una inscripción en el discurso. El sujeto estará sometido a ese agujero en el universo del sentido sexual en el que quiere vivir y que no dejará de angustiarle.

Jessica Benjamin propone una política en la que «el adulto deba retomar lo preedípico, reacostumbrarse de nuevo a él». Hay en esa idea de lo preedípico, sobre todo, el retorno de una palabra de la tradición psicoanalítica, «polimorfismo», para designar un universo de lo múltiple que sería sin límite, cuando no de la experimentación como tal. Es eso lo que sitúa de otra forma para nosotros los límites de lo polimorfo y del semblante. En la diferencia entre identidad e identificación, lo que hay de más en la identificación es el

artificio, el semblante, que permite, en el fondo, desmultiplicar los poderes de la identificación freudiana, que es transgénero. Identificándolo, el síntoma de Dora, es tomado del padre. De igual manera, en el Edipo femenino, según Freud, la niña primero identificada a la madre, debe girarse hacia el padre. Es en ese desplazamiento de la madre al padre que Freud pensaba la dificultad amorosa de las mujeres. Lacan parte más bien del destino del complejo de castración en la niña. Del hecho de la exigencia femenina de obtener el falo del padre, y de que sea imposible, Lacan saca una consecuencia estrictamente opuesta a la dificultad freudiana, puesto que considera que es esa falta la que hace la gran simplicidad de la vida amorosa femenina. Las mujeres son más decididas, saben lo que quieren, porque ellas tienen idea de lo que les falta. Pero en esta generalización del semblante, en esta sustitución generalizada, la identidad sexual es tocada de los dos lados. Si para Lacan estaba «la mujer no existe», en efecto, sea cual sea la libido fálica, para Butler el hombre tampoco existe, no tiene especial consistencia. No es más que una lista de prácticas como tales, un hombre no puede valer por todos. Esta utopía del semblante generalizado es una de las causas del entusiasmo, de la pequeña hipomanía de los partidarios de esta perspectiva. Es sin duda porque son universitarios. Hay en el cuestionamiento tan radical de la identidad algo que toca a lo que Lacan llama el carácter «insensato» del discurso universitario. En efecto, el discurso universitario pone en posición de agente el saber separado del sentido. Jacques-Alain Miller, cuando hablamos, aceptaba esta perspectiva señalando que «es universitario porque todos los nombres, todo el saber, están puestos en posición de semblante y en nombre de ese saber, se trata de controlar el goce, controlar el plus de gozar, para obtener idealmente como resultado, en efecto, un sujeto no identificado».²² Lo que es una lectura de la escritura lacaniana del discurso universitario; S2 a/S .

Lacan hacía de ello una de las causas del malestar del discurso universitario en su *Seminario 17*. En el *après-coup* de los acontecimientos de 1968, se trataba del malestar de lo que él llamaba los estudiados, pero mostraba ahí, más allá de los acontecimientos, la causa fundamental de los levantamientos permanentes en la universidad. El discurso mismo los produce como no identificados, no pueden más y entonces se levantan. Desde la fundación de la universidad, esta ha sido el lugar de revueltas estudiantiles, de las que podemos subrayar el carácter disperso, más allá de una reivindicación precisa. Este S también puede ser uno de los resortes del estudiante que va a recorrer el planeta globalizado a la búsqueda de un empleo más o menos relacionado con su diploma,

asociado a la borrachera de los universitarios de producir sujetos no identificados, globalizados en la universidad mundial. Esta puede además producir la serie de respuestas a la Crisis que se han formulado en movimientos espontáneos, sin consigna unificadora, en Europa latina bajo el significante «indignados» y en Estados Unidos y los países anglófonos como «Occupy...». Sin duda se trata de ocupar un lugar más indefinido aún, el de una enunciación en el que el sujeto puede reposicionarse en una desaparición. Se trata de un grito del sujeto. Ese grito mismo es una enunciación pura, un lugar en el que esos sujetos se reconfortan en su pérdida.

La política de la desidentificación tiene límites que podemos interrogar no a partir de supuestas «invariantes antropológicas», sino a partir del hecho de que ese goce deslocalizado necesita un espacio para inscribirse que es el cuerpo. Y el cuerpo tiene una consistencia, no es portador de una inconsistencia primera. El límite del cuerpo como consistencia es el que da la última enseñanza de Lacan. El sujeto del significante es inscribible como S, luego profundamente deslocalizable, inconsistente, pero en cambio, el cuerpo, es la consistencia del *parlêtre*. Lo que hace sostenerse unido al *parlêtre* no es lo simbólico y el discurso, ni siquiera el universitario. Lo que da su lugar al sujeto, frente al discurso de lo universal, lo que le da consistencia es la consistencia del cuerpo. No el cuerpo hedonista, ligado al principio de placer, sino el cuerpo articulado a un goce. Lacan habla en el Seminario 23 de la relación que el *parlêtre* mantiene con su cuerpo como primera.

Lo imaginario está implicado ahí de manera primaria y no secundaria como en el estadio del espejo. Es un camino inverso que recorre la doctrina de la identificación freudiana, que parte del amor. «Si me he dado cuenta de haber olvidado mi seminario sobre “*L’Identifizierung*” (de Freud), me acuerdo muy bien de que hay para Freud tres modos de identificación, a saber una identificación a la que reserva [...] la calificación de amor, es la identificación al padre». Lacan se detiene en primer lugar en ese punto tomando distancia en nombre del saber: «una identificación a la que (Freud) reserva, no sabemos bien por qué, la calificación de amor, es la identificación al padre; una identificación hecha de participación, que toma de la identificación histérica; y después la que fabrica con un rasgo, que otras veces traduje como rasgo unario». La identificación participativa implica un *partenaire*, es de dos. La histérica toma un síntoma del otro del que está enamorada. Hemos visto el ejemplo que Freud da en el capítulo VII de *Massenpsychologie*, el de Dora que está afónica, participando así en lo que piensa que es

el goce del padre dedicado al *cunnilingus* de la señora K. El padre es objeto de amor, y ese amor permite una participación en el goce.

La segunda identificación, Freud dice que se hace «sobre un solo rasgo de ese padre» y Lacan hace de eso la intuición freudiana fundamental de la reducción de la identificación al rasgo, al que da el valor fundamental del rasgo de escritura. Al final viene la última identificación, la que, antes de Lacan, estaba abandonada por el psicoanálisis, la menos comentada, la que planteaba menos problemas, permitiendo sobre todo dar cuenta de los fenómenos de masas. Lacan, en cambio, separa esta tercera identificación y acerca el carácter «indiferente» del objeto a otra indiferencia, exponencial, que surge en la experiencia analítica, una vez que se han desvanecido las particularidades del objeto fantasmático, para alcanzar la singularidad del programa de goce. El analizante sabe entonces que la partida que juega con sus *partenaires* se desarrolla más allá de las características de aquellos o estas. El goce autoerótico reenvía al azar de las contingencias del encuentro. En ese momento de levantamiento del velo, podemos hablar de duelo de las particularidades del objeto. El objeto se reduce a la repetición del mismo rasgo. A partir de esa tercera identificación, así reformulada, Lacan retoma la segunda y después la primera de las identificaciones freudianas. Ya no parte del padre y del amor sino de una relación primera, de una identificación primera a «su» síntoma.

Lacan subvierte la perspectiva freudiana hablando no de identificación al síntoma del Otro o del otro, sino de identificación «a su síntoma». Detengámonos sobre el posesivo pegado a «síntoma». Seguramente no es un posesivo yoico, supone una cierta «indiferencia». Solo podemos identificarnos a nuestro síntoma poniendo como primero el cuerpo que tenemos. Es porque hay «su» cuerpo, que hay «su» síntoma. Lacan hace valer la novedad de su perspectiva «identificarse a su propio síntoma», a partir de la experiencia del psicoanálisis como tal y del horizonte del final del análisis y del Pase.

Plantea la cuestión: «¿A qué se identifica uno al final del análisis? ¿Se identifica al propio inconsciente? No lo creo». Indica más bien que el final del análisis produce una imposibilidad de identificarse a su inconsciente. El inconsciente sigue siendo Otro. Lo dice de la siguiente manera: «No veo que podamos dar un sentido al inconsciente». Lo que hace equivaler «identificarse» y «dar un sentido». El inconsciente sigue estando formado por cadenas de significantes «fuera de sentido», no ligadas a un significado. El inconsciente hecho de equívocos no puede ser asignado a un sentido, se resiste. Es un

fuera de sentido particular. El fuera de sentido según Lacan es lógico y está ligado al traumatismo del goce, puesto que es «el goce del cuerpo el que sostiene el *sinthoma*». ²³

La cuestión de la identificación se desplaza hacia la de «conocer su síntoma». Conocer su síntoma más allá de darle un sentido pasa por la nueva definición del *partenaire* sexual. En lugar de partir de un primordial y mítico amor al padre como *partenaire* primero, Lacan parte de la experiencia en el psicoanálisis del *partenaire* sexual: «He planteado que el síntoma puede ser el *partenaire* sexual [...] el síntoma, tomado en este sentido, es lo que conocemos mejor. Ese conocimiento no va muy lejos hay que tomarlo en el sentido en que avanzamos que bastaría que un hombre se acueste con una mujer para que la conozca». Entonces, ¿qué quiere decir conocer?

Es la pregunta que se abre más allá de la descripción de las prácticas explícitas de goce a las que podrían reducirse las políticas de desidentificación. El sujeto no puede identificarse ni a su Inconsciente ni a su goce. Seguirá siendo Otro, y es esa dimensión la que recuerda el discurso psicoanalítico en su relación con las cuestiones abiertas por las teorías del género.

ALOCUCIÓN DEL NUEVO PRESIDENTE DE LA ELP EN EL CIERRE DE LAS JORNADAS

Agradezco en primer lugar al presidente saliente, Antoni Vicens, al consejo anterior y a la comisión organizadora de las jornadas cuyos directores han sido Joaquín Caretti y Mónica Unterberger la organización y el impulso necesario para que estas jornadas, la más numerosa de cuantas hayamos realizado, hayan podido celebrarse con el interés y el trabajo que hemos constatado estos dos días. Agradezco la presencia de los presidentes de la EuroFederación, Jean Daniel Matet, de la ECF, Patricia Bosquin, de la SLP, Doménico Cosenza, de la NLS, Yves Vanderveken, de la AMP, Miquel Bassols, y del secretario del bureau Guy Briole, que además son miembros de la ELP. Agradezco especialmente a Éric Laurent su trabajo, su presencia y participación activa en la Conversación y en las plenarias de los AE.

Agradezco también el apoyo recibido para presidir la Escuela y a los nuevos consejeros elegidos en la asamblea ayer —Anna Aromi, Andrés Borderías, Isabel Durand y María Eugenia Insua— que han puesto en acto un deseo decidido por la Escuela, para los próximos cuatro años.

Asumo la responsabilidad de la presidencia con alegría y anuncio que me acompañarán en el directorio durante los próximos dos años Rosa López en las funciones de secretaria y Joaquín Caretti en la tesorería.

En la presentación de la candidatura dije que nuestra orientación política funcionará como en la topología de la banda de Moebius. La Escuela del Pase y el movimiento de apertura y renovación de la Escuela serán sus dos caras. No hará falta cruzar ningún borde porque la transmisión del discurso analítico en la lógica del no-todo se alimenta de la experiencia del análisis y del pase, de la generación de nuevas transferencias. Nuestra propia inserción fortalece y sostiene la Escuela del Pase.

Hoy quiero poner el acento en otra perspectiva en la que me comprometo a trabajar en los próximos dos años. Esa perspectiva, como conocéis, es la de la APERTURA.

Lacan subraya en *Función y campo de la palabra y del lenguaje*: «Mejor que renuncie quien no pueda unir en su horizonte a la subjetividad de su época. Pues ¿cómo

podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico? Que conozca bien la espiral a la que su época lo arrastra en la obra continuada de Babel, y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguajes».

Hoy podríamos decir que es muy difícil estar a la altura de nuestra función como analistas, de hacer existir el psicoanálisis, sin interesarse en los profundos cambios que se producen en la sociedad en que vivimos. Además, esta referencia de Lacan la traigo a colación porque creo que es fundamental dirigirnos a los interlocutores políticos y sociales, a la nueva generación de jóvenes universitarios y a la opinión ilustrada, entre otros, que está emergiendo en nuestro país, más allá de nuestro pequeño mundo del psicoanálisis.

Vamos a realizar una renovación en la manera de hacer las cosas, el mundo cambia y nosotros también tenemos que estar a la altura de esos cambios. La utilización de nuevos recursos digitales al servicio de la transmisión, lo que ayer llamé la Red de Redes, supondrá una inversión de la que tengo el convencimiento que retornará fortaleciendo a la Escuela. La acción lacaniana en lo social dispondrá de nuevos instrumentos. La Red de Redes incluirá la web, el blog, Twitter, Facebook y una nueva publicación virtual, una tribuna digital abierta y de orientación lacaniana. Por supuesto, que además esta orientación política de extensión incluirá los encuentros clínicos, las experiencias del psicoanálisis aplicado y los Fóruns.

Esto implica un esfuerzo añadido para que la función de intérpretes del malestar en la civilización la podamos hacer en un lenguaje en el que el discurso analítico pueda ser inteligible por otros saberes, por otros profesionales, por los jóvenes que rompen con los viejos discursos y al mismo tiempo se hacen preguntas. Nuevos lectores de Lacan en potencia si somos capaces de crear las condiciones para ello.

Como subraya Éric Laurent, en el libro que presentamos el viernes *Estamos todos locos*, los analistas tienen que pasar de la posición del analista como especialista de la desidentificación a la del analista ciudadano. Un analista ciudadano en el sentido que puede tener este término en la teoría moderna de la democracia. Los analistas han de entender que hay una comunidad de intereses entre el discurso analítico y la democracia, ¡pero entenderlo de verdad! Hay que pasar del analista encerrado en su reserva, crítico, a un analista que participa, un analista sensible a las formas de segregación, un analista capaz de entender cuál es la función que le corresponde en esta época que cambia.

El analista debe participar con su decir silencioso, lo que implica tomas de partido activas, y de esta forma generaremos las transferencias necesarias para hacer existir el psicoanálisis. El psicoanálisis y la ELP en su dimensión de Escuela.

El mercado, la corrupción, la segregación, los goces que procuran las nuevas tecnologías, el imperativo de la felicidad, la ideología de la evaluación y la estadística, son todos ellos elementos que implican un lazo social y, por lo tanto, un programa de goce. En ese lazo emerge un nuevo sujeto que vive conectado a las redes sociales, al WhatsApp, a Internet y en el que, tal y como hemos hablado en las jornadas, las relaciones con el otro sexo en muchas ocasiones se inician a través de ese mundo virtual, sin el cuerpo.

Pero hay que tener en cuenta que el síntoma viene también a emerger como respuestas a estos S1, nuevas formas sintomáticas que también contrarían a ese mismo programa de goce que el mercado y la segregación procuran. A los psicoanalistas nos corresponderá hacer ese trabajo de interpretación del malestar en la civilización.

Quiero terminar pidiendo vuestra participación a este renovado impulso que vamos a promover desde el Consejo y las diferentes instancias de la Escuela. La ELP tiene en su haber el constituirse como una Escuela transnacional y translingüística y esto no es cualquier cosa en un país cuya crisis política nos plantea muchos interrogantes y que habla cuatro lenguas. Pero hay que decir que disponemos del recorrido, la experiencia de trabajo y la transferencia necesaria para situarnos más allá de los avatares de esa crisis y que estaremos en condiciones de sostener la dimensión del Uno de la Escuela junto a la diversidad y lo múltiple del país en que vivimos.

Tenemos en nuestro horizonte una hoja de ruta en la que el próximo mes de julio de 2015, estamos convocados por la EuroFederación de Psicoanálisis a participar en la próximas Jornadas de PIPOL, en Bruselas, bajo el título de «Víctima» y tendremos nuestras jornadas a finales de 2015 y en el horizonte el Congreso de la AMP en el 2016 en Brasil. Esas serán nuestras referencias de trabajo clínico, político y epistémico.

Entre tanto, el *savoir y faire* de cada día. Nadie nos va a regalar nada, será nuestro deseo con relación a la causa analítica el que nos orientará.

Nada más, muchas gracias a todos por vuestra participación en las jornadas.

SANTIAGO CASTELLANOS
Presidente de la ELP

NOTAS

PRÓLOGO, JOAQUÍN CARETTI RÍOS Y MÓNICA UNTERBERGER

1. Directores de las jornadas.

APERTURA: HETEROELECCIONES, MIQUEL BASSOLS

1. Jacques Lacan, «Alocución sobre las psicosis del niño», *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pág. 390.
2. Jacques Lacan, *El Seminario 20. Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1982, pág. 168.
3. Jacques Lacan, *El Seminario I. Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1983, pág. 323.
4. Sigmund Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972, pág. 1.180.
5. Jacques Lacan, «Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista», *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1984, pág. 830.
6. Jacques Lacan, «El atolondradicho», *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, pág. 491.

1. CAPITALISMO, SEXUACIÓN, FAMILIAS

1. Documental «El imperio de los sin sexo», *Documentos TV*, RTVE, 2012.
2. Jacques-Alain Miller, «El inconsciente y el cuerpo hablante». Conferencia pronunciada por Jacques-Alain Miller en la clausura del IX Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) el 17 de abril de 2014, en París, en la presentación del tema del X Congreso.
3. Kaspar Astrud Schröder, documental «Alquila una familia, S.A.», 2012.
4. Rita Abundancia, «No quiero sexo, mejor abrázame», S. Moda, *El País*, 2014.
5. Sigmund Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011, vol. VII.
6. Miguel Ángel Criado, «Las redes sociales pueden inferir en la orientación sexual de sus usuarios», *El País*, 2014.
7. Kirk Maltais, «Using DNA to find a perfect mate?», *The Daily Mail*, en línea, 2014.

8. *El Huffington Post*, «Apple y Facebook pagarán la congelación de óvulos de sus empleadas», 2014.
9. Éric Laurent, «El porvenir de una ilusión: el culto de la previsión», *El goce sin rostro*, Buenos Aires, Tres Haches, 2010, pág. 271.
10. Oscar Masotta, *Lecciones de introducción al psicoanálisis*, Buenos Aires, Gedisa, 2004, pág. 29.
11. Oscar Masotta, *El modelo pulsional*, Buenos Aires, Catálogos Editora, 1990, pág. 41.
12. Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 1993.
13. Sigmund Freud, «Esquema del psicoanálisis», *Obras completas*, vol. XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
14. Jacques Lacan, *El Seminario 20. Aún (1972-1973)*, Barcelona, Paidós, 1981.
15. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, 3 vols., Madrid, Siglo XXI, 2005.
16. Jacques Lacan, «Homenaje a Marguerite Duras por *El arrebató de Lol V. Stein*», *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 1988, pág. 65.
17. Jacques Lacan, *El seminario 16. De un Otro al otro*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
18. Jacques Lacan, *El seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992.
19. Jacques Lacan, «El atolondradicho», *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, págs. 492-493.
20. Jacques Lacan, *op. cit.*, pág. 492.
21. Jacques Lacan, «Los complejos familiares en la formación del individuo», *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, pág. 35.
22. Jacques Lacan, *op. cit.*, pág. 37.
23. Jacques Lacan, «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», *Escritos*, Madrid, Siglo XXI, pág. 253.
24. Daniel Roy, «Transmisiones», *El matrimonio y los psicoanalistas*, Buenos Aires, Grama, pág. 114.
25. Anne Cadoret, *Padres como los demás. Homosexualidad y parentesco*, Madrid, Gedisa, pág. 44.
26. Jacques Lacan, «Los complejos familiares en la formación del individuo», *Otros escritos*, pág. 95.
27. José Ignacio Pichardo Galán, *Entender la diversidad familiar. Relaciones familiares y nuevos modelos de familia*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2009.
28. José Ignacio Pichardo Galán, *op. cit.*, pág. 300.
29. Kath Weston, *Families we choose: Lesbians, Gays, Kinship (Between Men – Between women: Lesbian & Gay studies)*, Nueva York, Columbia University Press.
30. Maurice Godelier, *La métamorphoses de la parenté*, París, Fayard, págs. 578-579.
31. Véase la <web: www.seekingarrangement.com/>.
32. Véase la <web: <http://manservants.co/>>.
33. Véase la web: <<http://good2goapp.com/>>.

2. ¿HETERO?, ¿HOMO?, ¿«QUEER»?...

1. Paloma Corredor, «Lili Elbe, la chica danesa», en: <<http://suite101.net/article/de-amante-esposo-a-amiga-intima-a246>>.
2. David Ebershoff, *La chica danesa*, Barcelona, Anagrama, 2001, pág. 167.

3. *Ibid.*, pág. 89.
4. William Rice, «Study Finds Epigenetics, Not Genetics, Underlies Homosexuality», en <http://www.nimbios.org/press/FS_homosexuality>.
5. Gayle Rubin, «The traffic in women», *Deviations. A Gayle Rubin reader*, Durham, Duke University Press, 2011, pág. 47.
6. «Gays en analyse», *Revue de la Cause Freudienne*, n.º 55, octubre de 2003.
7. Gayle Rubin, por ejemplo, por citar a una de las autoras más importantes e interesantes, en uno de los textos que dio origen a los estudios sobre el género, «The traffic of women». Pero también Butler y Kosofsky-Sedgwick.
8. Javier Sáez, *Théorie queer et psychanalyse*, EPEL, París, 2005, pág. 122. (Orig. cast.: *Teoría queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004.)
9. Tomo prestado este término del ensayo de Anne-Emmanuelle Berger, *Le Grand Théâtre du genre* (París, Belin, 2013, pág. 113), quien lo utiliza para hablar del desconocimiento u olvido de la deuda, en la recepción que tuvieron en Francia, de los estudios del género respecto de la «french theory».
10. G. Rubin y J. Butler, *Marché au sexe*, EPEL, 2001.
11. E. Kosofsky Sedgwick, «Construire significations queer», en D. Eribon, *Les Etudes Gays et lesbiennes*, París, Ed. du Centre Georges Pompidou, 1997.
12. «Venga, querida».
13. Jacques Lacan, *El Seminario 20. Aún*, Barcelona, Paidós, 1981, pág. 12.
14. Jacques-Alain Miller, *El partenaire-síntoma -1ª*, 3 ed., Buenos Aires, Paidós, 2008, pág. 410.
15. Jacques Lacan, *El Seminario 4. La relación de objeto*, Barcelona, Paidós, 1994, pág. 173.
16. Jacques Lacan, *El seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, Barcelona, Paidós, 1999, pág. 434.
17. Jacques-Alain Miller, «Ironía», en *Consecuencias: Revista digital de psicoanálisis, arte y pensamiento*, n.º 7, noviembre de 2011. Todas las citas de Miller en lo que sigue son de este artículo.
18. Jacques Lacan, «El atolondradicho», en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, págs. 473-522, especialmente pág. 498.
19. Karl Philipp Moritz, *Anton Reiser*, Valencia, Pre-textos, 1998; todas las citas que siguen son de esta novela; cuando se requiera una mayor precisión, la traducción ha sido modificada por el autor de acuerdo con el texto original en *Moritz: Werke*, Band I, Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 1999.
20. Jacques Lacan, «Apertura de la sección clínica», pág. 15, <www.ecole-lacanianne.net>.
21. Gershom Scholem, *Briefe 1914-1947*, Itta Shedletzky, Múnich, C. H. Beck, 1994, pág. 159.
22. Jacques Lacan, «Introducción a los nombres del padre», en *De los nombres del padre*, Buenos Aires, Paidós, 2005, págs. 65-103.
23. *Ibid.*
24. Véase especialmente Johann Wolfgang, Goethe, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Madrid, Cátedra, 2008.
25. Georg Büchner, *Lenz*, Barcelona, Montesinos, 1981; el realismo alemán, y el realismo como tal, tiene sus orígenes en el relato de las crisis esquizofrénicas de Lenz hecho por Büchner. Sobre Maupassant, véanse las numerosas referencias en el curso de Jacques-Alain Miller y *La Dysharmonie des plaisirs: L'urgence de l'écriture: Colloque Guy de Maupassant*, Letterina n.os 51-52, octubre de 2009.
26. Jacques Lacan, *El Seminario 23. El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, págs. 86-87.
27. Estrenada en España en marzo de 2014.

28. Jacques Lacan, *Seminario ...O peor*, pág. 13.
 29. *Ibid.*, pág. 14.
 30. Jacques-Alain Miller, *El ultimísimo Lacan*, Barcelona, Paidós, 2013, pág. 16.
 31. Margarita Álvarez en blog, «La pasión transexual: convicción o certeza», inédito.
 32. Jacques Lacan, *Le Séminaire libre VI. Le désir et son interpretation*, Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, junio de 2013, pág. 97.
 33. Philippe Lacadée, *Le malentendu de l'enfant*, Éditions Michèle, 2010, pág.100.
 34. Sigmund Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Amorrortu, 1983, pág. 208.
 35. Jacques-Alain Miller, «Interpreter l'enfant», Clausura de las II Journée Institut de l'enfant.
 36. Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós 168.
- <www.consensocivico.com.ar>.
37. Jacques Lacan, *Seminario 19*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pág. 38.
 38. Sigmund Freud, *Obras completas*, tomo III, Biblioteca Nueva, pág. 1223.
 39. *Ibid.*
 40. Jacques-Alain Miller, *Piezas sueltas*, Buenos Aires, Paidós, 2013, pág. 400.
 41. Jacques-Alain Miller, «¿Qué es lo real?», *Revista Freudiana*, n.º 61, Barcelona, 2011, pág. 9.
 42. Jacques-Alain Miller, *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 2003, pág. 397.
 43. Jacques-Alain Miller, *Piezas sueltas*, Buenos Aires, Paidós, 2013, pág. 412.

3. ENCUENTROS CON LO REAL DE LA SEXUALIDAD

1. <<http://lasdisidentes.com/2012/04/20/judith-butler-y-beatriz-preciado-enentrevista-con-la-revista-tetu/>>.
2. Hay un excelente aporte sobre los *hijras* en <https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=591346130972597&id=591175944322949>.
3. Jacques Lacan, ...*O peor*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pág. 38.
4. Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1989, pág. 212.
5. Geneviève Morel, *Ambigüedades sexuales: sexuación y psicosis*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
6. Jacques Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, pág. 190.
7. Clotilde Leguil, «Anormalidad», *Scilicet*, Buenos Aires, Grama, 2014, pág. 389.
8. Jacques-Alain Miller, *Piezas sueltas*, Buenos Aires, Paidós, 2013, págs.188189.
9. Jacques-Alain Miller, *El inconsciente y el cuerpo hablante*, en <<http://wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>>.
10. Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, Prólogo a la tercera edición, *Obras completas*, vol. VII, Buenos Aires, Amorrortu, 1987, pág. 118.
11. *Ibid.*, pág. 123.

12. *Ibid.*, pág. 134.
13. *Ibid.*, pág. 132. Nota 13. Agregado de 1915.
14. *Ibid.*, pág. 125.
15. Sigmund Freud, «Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina», *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, 1989, pág. 144.
16. Éric Laurent, «Normes nouvelles de l'homosexualité. L'inconscient homosexuel», *La cause freudienne*, n.º 37, París, 1997.
17. Sigmund Freud, *op. cit.*, pág. 181.
18. *Ibid.*, pág. 203.
19. *Ibid.*, pág. 202.
20. *Ibid.*, pág. 206.
21. Jacques-Alain Miller, *Los divinos detalles*, Buenos Aires, Paidós, 2010, pág. 65.
22. Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, *Obras completas*, vol. XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, pág. 72.
23. Sigmund Freud, *Construcciones en análisis*, *Obras completas*, vol. XIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1987, pág. 268.
24. Jacques-Alain Miller, «Un real para el siglo XXI», volumen preparatorio del IX Congreso AMP, *Scilicet*, Buenos Aires, Grama, 2014.
25. Jacques-Alain Miller, *Extimidad*, Buenos Aires, Paidós, 2010, pág. 56.
26. Jacques Lacan, *El Seminario 23. El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pág. 15.
27. Jacques Lacan, *Seminario 20. Aún* (1972-1973), Buenos Aires, Paidós, 2008, pág. 146.
28. *Ibid.*, pág. 146.
29. Jacques Lacan, *Seminario 7, La ética del psicoanálisis* (1959-1960), Buenos Aires, Paidós, 2003, pág. 117.
30. Sigmund Freud, «Conferencia 20: La vida sexual de los seres humanos» (1917), *Obras completas*, vol. XVI, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, pág. 277.
31. Jacques Lacan, *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954), Buenos Aires, Paidós, 1995, pág. 211.
32. Jacques Lacan, *Seminario 23. El sinthome* (1975-1976), Buenos Aires, Paidós, 2006, pág. 119.
33. Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, 2000.
34. Jacques Lacan, «Maurice Merleau-Ponty» (1961), *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, pág. 180. La traducción es de Silvia Tendlarz y Miquel Bassols.
35. Véase, por ejemplo, David Glover y Cora Kaplan, *Genders*, Routledge, 2000.
36. Jacques Lacan, *Seminario 20. Aún*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981, pág. 11.
37. Jacques-Alain Miller, «Los seis paradigmas del goce», en *Freudiana* 29, Barcelona, 2000.
38. Jacques-Alain Miller, *op. cit.*, pág. 49.
39. Jacques Lacan, «Del Trieb de Freud y del deseo del psicoanalista», *Escritos*, México, Siglo XXI, 1984, pág. 830.
40. Jacques Lacan, *Intervenciones y textos. Psicoanálisis y medicina*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1985, pág. 95.
41. «Recordemos donde lo desanuda Freud: en esa falta de pene de la madre donde se revela la naturaleza del

falo. El sujeto se divide aquí, nos dice Freud, para con la realidad, viendo a la vez abrirse en ella el abismo contra la cual se amurallará con una fobia, y por otra parte recubriéndolo con esa superficie donde erigirá el fetiche, es decir, la existencia del pene como mantenida, aunque desplazada.

»Por un lado, extraigamos el (paso-de) [*pas-de*] del (paso-del-pene) [*pas-de-penis*], que debe ponerse entre paréntesis, para transferirlo al paso-del-saber [*pas-desavoir*], que es el paso vacilante [*pas-hésitation*] de la neurosis.

»Revelando del falo mismo que no es nada más que *ese punto de falta que indica en el sujeto*», Jacques Lacan, *Escritos*, Siglo XXI, 1984, pág. 856 [las cursivas son nuestras].

42. Philip Roth escribió una novela, titulada *The breast*, donde el héroe se enamora efectivamente de un seno, de uno solo, que era como una persona, al que se dirigía como a una persona y le hacía declaraciones de amor. El cuento *La nariz*, de Nikolai Gógol, relata una historia en la que una nariz se independiza, se pasea por la calle, pasa debajo de las ventanas, corren detrás de ella, etcétera. Véase Jacques-Alain Miller, *Los divinos detalles, Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller, 1989-1990*, Buenos Aires, Paidós, 2010, pág. 40.

43. Jacques-Alain Miller, «La elección del objeto sexual», *Registros, sexo y psicoanálisis*, Buenos Aires, Colección Diálogos, 2008, pág. 9.

44. Jacques Lacan, *El Seminario 20. Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1981, pág. 174.

45. Un guerrero, mezcla de soldado y bandolero, que recorre en grupo tierras del interior del Brasil al servicio de intereses políticos o individuales de otro. Recibe un sueldo por ello, pero nunca abraza causas en las que no cree.

46. João Guimarães Rosa, *Gran Sertón: Veredas* (1956), Madrid, Alianza, 1999, pág. 597.

47. *Ibid.*, pág. 598.

48. *Ibid.*, pág. 592.

49. *Ibid.*, pág. 594,

50. Miquel Bassols, «El objeto a-sexuado» en <<http://jornadaselp.com/2014/06/el-objeto-asexuado/>> [consultado el 26/10/2014].

51. Referencia al «fuego frío de lo real», J. Lacan, *El Seminario 23. El sinthome* (1975), Buenos Aires, Paidós, 2006, pág. 119.

52. *Ibid.*, pág. 32.

4. ERÓTICAS CONTEMPORÁNEAS

1. Jacques-Alain Miller, «El inconsciente del cuerpo hablante», <<http://wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>>.

2. Sigmund Freud, *Sobre una degradación general de la vida erótica* (1912), *Obras completas*, vol. II, Biblioteca Nueva.

3. Jack Goody, *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, Valencia, Universitat de València, 2009.

4. Eva Clouet, *La prostitution étudiante à l'ère des technologies de la communication*, Max Milo, 2012.

5. Marie-Hélène Brousse, «Sex is power. De la vassalité à la prostitution», en *Lacan Quotidien*, n.º 428, <<http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2014/10/LQ-428.pdf>>.

6. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XX, Encore*, París, Seuil: «On la difamme, on la diffame. Ce qui de plus fameux dans l'histoire est resté des femmes, c'est à proprement parler, ce qu'on peut en dire d'infamant» [«La llaman mujer, la difaman, lo más famoso que en la historia ha quedado de las mujeres, propiamente hablando, es lo que de ellas puede decirse de infamante».] Traducción española en Jacques Lacan, *El Seminario 20. Aún*, Barcelona, Paidós, 1981.

7. Ateneo de Náucratis, *El banquete de los eruditos*, libros XI-XIII, col. Biblioteca Clásica, Gredos

8. Jacques Lacan, *Seminario R.S.I. 1974-1975*, clase 10/2/76.

9. Jacques Lacan, «J. Joyce el síntoma I», *Uno por Uno* 44, Revista Mundial de Psicoanálisis, Eolia, 1990, pág. 19.

10. J.-A. Miller, «Lacan con Joyce», *Uno por Uno* 45, Revista Mundial de Psicoanálisis, Eolia, 1990, pág. 30.

11. É. Laurent, *Los objetos de la pasión*, Buenos Aires, Tres Haches, pág. 93.

12. J. Lacan, «J. Joyce el síntoma I», *op. cit.*, pág. 10.

13. Jacques-Alain Miller, *Los usos del lapso*, Buenos Aires, Paidós, pág. 118.

14. *Ibid.*, pág. 178.

15. Jacques-Alain Miller, «El inconsciente y el cuerpo hablante», en *Revista Freudiana*, 72, Barcelona, RBA, pág. 8.

16. Jacques-Alain Miller, *Los usos del lapso*, *op. cit.*, pág. 126.

17. *Ibid.*, pág. 128.

18. Jacques Lacan, «La significación del falo», *Escritos II*, Siglo XXI Editores, 1989, 15ª ed., pág. 672.

19. El demonio del pudor en la mitología griega.

20. Inédito. Clase 9 (12/3/74).

21. Gérard Wajcman, *El ojo absoluto*, Buenos Aires, Editorial Manantial, 2011.

22. Zygmunt Bauman, *El amor líquido*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

23. Jacques Lacan, *Seminario 27*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1992.

24. *Revista Freudiana*, 39, Barcelona, Paidós, 2004, pág. 7.

25. *Ibid.*, pág. 14.

26. *Ibid.*, pág. 15.

27. Jacques Lacan, *Seminario 20. Aún*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981.

28. «La vergüenza y el odio de sí», *Revista Freudiana*, 39, Barcelona, Paidós, 2004, pág. 25.

29. «De la vergüenza», *Cuadernos de Psicoanálisis*, 26, Bilbao, Ediciones Eolia, 2002, pág. 253.

30. Sigmund Freud, *Análisis fragmentario de una histeria*, Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 933-1.006.

31. Luis-Salvador López Herrero, *Mito y poesía en el psicoanálisis*, Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 177-212.

32. Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 3.241-3.326.

33. Jacques-Alain Miller, *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Buenos Aires, Paidós, pág. 10.

34. Philipp Blom, *Años de vértigo*, Barcelona, Anagrama, 2010.

35. Luis-Salvador López Herrero, *Mito y poesía en el psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 212.

36. Jacques Lacan, *Seminario 11*, Buenos Aires, Paidós, pág. 20.

37. Sigmund Freud, *Tres ensayos*, Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 1.171-1.194.

38. Jacques-Alain Miller, *El Otro que no existe...*, *op. cit.*, pág. 10.

39. Jacques-Alain Miller, *Un real para el siglo XXI*, Buenos Aires, Grama, pág. 19.

40. Luis-Salvador López Herrero, «Histeria y psicoanálisis: una pareja en apuros», *Cuadernos de Psicoanálisis. Castilla y León*, Palencia, págs. 24-25.

41. Luis-Salvador López Herrero, *Mito y poesía en el psicoanálisis*, op. cit., págs. 226-228.
42. Jacques Lacan, *Escritos*, Madrid, Siglo XXI, pág. 87.
43. Jacques Lacan, *Seminario 20. Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1981, pág. 11.
44. Jacques-Alain Miller y otros, *La psicosis ordinaria*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
45. Jacques-Alain Miller, *El Otro que no existe y sus comités de Ética*, Buenos Aires, Paidós, págs. 10-11.
46. Jacques Lacan, *Seminario hacia un Significante Nuevo*, Granada, Colofón n.º 25, págs. 31-40.
47. Jacques Lacan, *De los nombres del padre*, Buenos Aires, Paidós.
48. Jacques Lacan, *Seminario 23*, Buenos Aires, Paidós, pág. 23.
49. Jacques Lacan, *Seminario 11*, Buenos Aires, Paidós, págs. 62-64.
50. Jacques Lacan, *Seminario 11*, Buenos Aires, Paidós, pág. 250.
51. Jacques Lacan, *Seminario 20*, Buenos Aires, Paidós, pág. 87.
52. *Ibid.*, pág. 89.
53. Jacques-Alain Miller, *Sutilezas analíticas*, Buenos Aires, Paidós, págs. 65-81.
54. Jacques Lacan, *Seminario 23*, Buenos Aires, Paidós, pág. 149.
55. Luis-Salvador López Herrero, *La cara oculta de Salvador Dalí*, Madrid, Síntesis, págs. 171-263.
56. Jacques-Alain Miller, *Elucidación de Lacan*, Buenos Aires, Paidós.
57. Jacques Lacan, *Seminario 5*, Buenos Aires, Paidós, pág. 160.
58. Jacques Lacan, *Seminario 23*, Buenos Aires, Paidós, pág. 133.
59. Luis-Salvador López Herrero, *Mito y poesía en el psicoanálisis*, Madrid, Biblioteca Nueva, pág. 246.
60. *Ibid.*, págs. 246-247.

5. DEL CUERPO Y SUS GOCES

1. Jacques Lacan, *El seminario, libro 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976-1977), inédito. Lección del 11 de enero de 1977: «En resumen, el inconsciente, es que hablamos [...] solos. Hablamos solos, porque decimos siempre una única y misma cosa —salvo si nos abrimos a dialogar con un psicoanalista—. No hay forma de hacerlo de otra manera que recibiendo de un psicoanalista lo que molesta la defensa».
2. Judith Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
3. Jacques Lacan, *El Seminario 2. El yo en la teoría de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 2012.
4. Jacques Lacan, «Joyce el Síntoma», en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012.
5. Jacques Lacan, *El seminario 20. Aún*, Buenos Aires, Paidós, 2009, pág. 172.
6. Jacques Lacan, *Escritos*, México, Siglo XXI, 1997, pág. 668.
7. Jacques Lacan, clase del 31 de mayo de 1967. Inédita, disponible en <www.sterferla.free.fr>.
8. Jacques Lacan, clase del 9 de enero de 1979. Inédita, disponible en <www.sterferla.free.fr>.
9. Jacques Lacan, *El seminario 10. La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2010, pág. 232.
10. Jacques Lacan, clase del 31 de mayo de 1967. Inédita, disponible en <www.sterferla.free.fr>.
11. Jacques Lacan, «De la structure en tant qu'immixtion d'un Autre préalable à tout sujet possible», 1991, n.º 41, págs. 3-19. Disponible en <<http://www.ecolelacanienne.net/fr/p/lacan/m/nouvelles/paris-7/pas-tout-lacan-1926-1981-102>>.

12. Alain Badiou, *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2009.
13. José Ángel Rodríguez Ribas, 2011.
14. *Habiente* (Del ant. part. act. de haber). adj. Que tiene. U. t. c. s. y especialmente en expresiones jurídicas, unas veces antepuesto y otras pospuesto al nombre que es su complemento. *Habiente o habientes derecho, o derecho habiente o habientes* (RAE, *Diccionario de la lengua española*).
15. *Hay el cuerpo envoltura, forma y el objeto cuerpo*: lo real del cuerpo y lo que de ese cuerpo está investido libidinalmente: *objeto a*. (J.-A. Miller, *Los usos del lapso* (1999-2000), 2004, pág. 499.)
- Por lo tanto, *parlêtre* quiere decir que hay un *ser por el hecho que habla* y que *ese ser* depende de que *hay un cuerpo*. *El significante afecta al cuerpo del parlêtre porque el significante fragmenta el goce del cuerpo* (J.-A. Miller, *Sutilezas analíticas* (2008-2009), 2012, pág. 284).
16. De tal manera que eso implicaría desde el inicio de la enseñanza de Lacan que el cuerpo es imaginario. Y finalmente en el último momento de su enseñanza Lacan vendrá a formular que *lo imaginario es el cuerpo* (VV. AA., 1994, pág. 17).
17. No es casual en absoluto el enorme valor que toma en los testimonios de los sujetos autistas y esquizofrénicos la intrusión de ciertas imágenes, personajes, ilusiones visuales, delusiones, pseudoalucinaciones... presentes en numerosos fenómenos, acontecimientos y embrollos somáticos, etc. Tampoco lo es la suplencia encontrada por numerosos de ellos con la solución comunicativa y la expresividad gráfica, plástica o motriz: tal y como desarrollamos hace tiempo (Rodríguez Ribas, 2013).
18. Recordemos sintéticamente que J.-A. Miller, en su seminario *El Ser y lo Uno* (2011), haciendo todo un receso, recuerda que en la *causalidad imaginaria* se plantea el concepto de *imago* y que su nombre es la identificación. La imago captura al psiquismo como yo (*moi*), apela al *Est. Espejo*, y el análisis se plantea como catarsis del narcisismo. En la *causalidad simbólica* tenemos una extrema contingencia de *acontecimientos*, que es lo que produce significantes. Y contingencias de *sentido*, que dependen del anterior y cuyo resultado es el síntoma y el fantasma. La *causalidad real* es una causalidad despejada de la imagen y del sentido, no es imaginaria, ni del fantasma sino el *sinthome*.
19. Pues es desde ahí de donde surge la pregunta acerca de la relación imposible, paradójica y contingente entre el *parlêtre*, el *sinthome*, la *imago* y la *lengua*. Por eso, en la ultimísima enseñanza de Lacan el cuerpo de lo simbólico, que se llama *lalengua*, está en el lugar antes ocupado por el orden simbólico. Lacan puede decir entonces que *la significancia, el orden significante encuentra su razón de ser en el goce del cuerpo* y que el *sinthoma* está condicionado no por el lenguaje sino por *lalengua*, más acá de toda articulación (Jacques-Alain Miller, *Piezas sueltas*, 2013b, pág. 254).
20. Jacques-Alain Miller, 2013, pág.7.
21. Jacques-Alain Miller, 2014.
22. Jacques-Alain Miller, 2013b, pág.121.
23. Jacques-Alain Miller, 2013b, pág.127.
24. Jacques-Alain Miller, 2013b, pág. 254.
25. Jacques-Alain Miller, 2014. También Jacques-Alain Miller, 2013, pág. 418.
26. Jacques-Alain Miller, 2013, pág. 418.
27. Jacques-Alain Miller, 2012, pág. 284.
28. Jacques-Alain Miller, 2012, pág. 245.
29. En este sentido, me parece que no podemos evitar interrogarnos en esta filosofía del goce sobre el estatuto antepredicativo del goce. Podemos decir *no hay goce sin la vida, sin la vida vehiculizada por un cuerpo*, por un

organismo, incluso por una célula. Del mismo modo, aunque *hay un estatuto antepredicativo del goce, sin embargo, en la especie humana no aparece que el goce sea antesignificante*. Desde esta perspectiva Lacan pudo decir una vez que *el significante es la causa del goce*. Lo que puedo aportar aquí, voy simplemente a estratificar y distinguir el goce antepredicativo del todo cuerpo viviente y el goce bis. El goce bis es aquel que toma consistencia y que se fija a partir de la incidencia del significante, es decir, a partir del hecho de que hay palabra. Para no confundir el goce con lo real y volverlo un antepredicativo, tomo esta fórmula de *Aún*: *el lenguaje es aparato de goce*.

Entonces el significante afecta al cuerpo del *parlêtre* porque el significante fragmenta el goce del cuerpo, y esos pedazos son el *objeto a*. Se supone que hay un primer estatuto del goce, que yo llamaba *el goce de la vida, el goce antepredicativo* y, que por el hecho de que el cuerpo en la especie humana es hablante, su goce se ve modificado en forma de una fragmentación y, digamos, de condensaciones en lo que son las zonas erógenas de Freud y cada una, relativas a un tipo de objeto. Diría, pues, *fragmentaciones y condensaciones* (Jacques-Alain Miller, *Sutilezas analíticas*, 2012, pág. 276).

30. Lacan, evidentemente, no descuidó el cuerpo. Le daba su lugar en lo imaginario. Es por otra parte él mismo quien introdujo en el vocabulario francés *la imago del cuerpo fragmentado*. *El órgano-lenguaje del sujeto* produce un ser hablante, es decir, le otorga el ser, pero al mismo tiempo le otorga también un tener, *su tener esencial que es el cuerpo* (Jacques-Alain Miller, *Formas contemporáneas de la psicosis. La invención psicótica*, 2007).

31. Nos enteramos allí de que las fuentes *somáticas de estímulo se diferencian en tres variedades: los estímulos sensoriales objetivos*, que parten de objetos exteriores; *los estados internos de excitación de los órganos de los sentidos*, de base solo subjetiva, y *los estímulos corporales* que provienen del interior del cuerpo (Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños* [1900]. *Las fuentes somáticas del sueño. Obras Completas*. 4, pág. 233).

En la histeria toda clase de sensaciones y de intenciones destinadas a jugarse en los genitales *pueden realizarse al menos en otras partes del cuerpo* que están libres de objeción (Sigmund Freud, *Obras completas*, 5, pág. 393).

32. Jacques-Alain Miller, 2008, pág. 41.

33. Por ella (M. Klein) sabemos la función del primordial recinto imaginario formado por la imago del cuerpo maternal; por ella sabemos la cartografía, dibujada por la mano misma de los niños, de su imperio interior, y el atlas histórico de las divisiones intestinas en que las imagos del padre y de los hermanos reales o virtuales, en que la agresión voraz del sujeto mismo debate su dominio deletéreo sobre sus regiones sagradas (Jacques Lacan, «La agresividad en psicoanálisis», *Escritos I*, 1990, págs. 107-108).

34. Jacques Lacan, «Los complejos familiares», *Otros escritos*, 2012, págs. 41-49.

35. Jacques Lacan, «El estadio del espejo», *Escritos I*, Siglo XXI, 1990, págs. 86-89.

36. Jacques Lacan, «La agresividad en psicoanálisis» *Escritos I*, Siglo XXI, 1990, págs. 97-98.

37. *Op. cit.*, págs. 104-106.

38. Jacques-Alain Miller, «Las cárceles del goce», Buenos Aires, septiembre de 1994, versión no corregida por el autor. En *Imágenes y miradas*, VV. AA., 1994, pág. 18.

39. Sin embargo, también destaca que lo imaginario presimbólico es muy diferente al imaginario postsimbólico, es decir, la percepción (*perceptum*) de la imaginación (*percipiens*). Si no hay velo, se constata que no hay nada, pero si entre el sujeto y la nada hay el velo, todo es posible.

40. *Op. cit.*, pág. 25. Se percibe acá, el debate nunca concluido entre la fenomenología husserliana inmanentista, de Merleau-Ponty y la respuesta de Lacan y Sartre. Y que a nuestro entender continúa pendiente con Derrida, y en concreto en Jean-Luc Nancy.

41. ¿Tiene, por tanto, la imago la función de instaurar en el ser una relación fundamental de su realidad con su organismo? Ninguna experiencia como la del psicoanálisis habrá contribuido a manifestarlo. *La costumbre y el olvido* son los signos de la integración en el organismo de una relación psíquica: toda una situación, «por habersele vuelto al sujeto a la vez desconocida y tan esencial como su cuerpo, se manifiesta normalmente en efectos homogéneos al sentimiento que él tiene de su cuerpo» (Jacques Lacan, «Acerca de la causalidad psíquica» [1946]. *Escritos* 1., Siglo XXI, 1990, págs. 172-173).

42. *Op. cit.* pág. 26.

43. *Op. cit.*, pág. 157.

44. *El fantaseo acerca del cuerpo propio en modo alguno es exclusivo del sueño ni característico de él.* Mis análisis me han mostrado que es un fenómeno regular en el pensamiento inconsciente de los neuróticos y que se remonta a una curiosidad sexual cuyo objeto son, para los niños y las niñas en crecimiento, los genitales del otro sexo, pero también los del propio (S. Freud, *La interpretación de los sueños* (1900). *El miramiento por la figurabilidad*, *Obras completas*, 5, pág. 352).

45. ... hasta el punto que su determinación en la fase narcisística, permite comprender las anomalías congénitas de la *lateralización funcional* (zurdera), incluso *todas las formas de inversión de la normalización sexual y cultural* (J. Lacan, «La agresividad en psicoanálisis», *Escritos* I, Siglo XXI, 1990, pág. 112).

46. Lacan aísla como primaria la *relación corporal*; acá está implicado lo imaginario, estableciendo luego la distinción entre esta *relación primaria* y la relación con el *cuerpo otro*, en la que hay pensamiento, sentido y *referencia a la relación sexual* (Jacques-Alain Miller, *Piezas sueltas*, Paidós, 2013, pág. 394).

47. Jacques-Alain Miller, 2012, pág. 276.

48. En la lógica del Otro que no existe, del Uno del goce, el objeto queda desligado de las significaciones del Otro, las que le han dado su color sexual, y aparece en su vertiente de *objeto asexual*, lo que quiere decir sin diferencia, marcado por el Uno del goce, pero *causa él mismo de la elección sexual del sujeto*. Que el objeto es *(a)sexual* quiere decir que ese objeto queda fuera de la significación sexual producida por el símbolo fálico, que ese objeto queda entonces en la parte no-toda de la *sexuación*, en la parte femenina de las fórmulas elaboradas por Lacan en su *Seminario Aún...* Es lo que quedará... y sobre todo el *objeto, resto o simulacro*, en la que se condensa el goce del cuerpo... Ante este objeto no se trata ya de las identificaciones que han hecho de pantalla o de coartada sino de la elección del sujeto como respuesta al goce pulsional, al *objeto (a)sexual*. Digamos más bien que *si hay elección sexual en el sujeto es precisamente porque las identificaciones edípicas no pueden decir la relación entre el sujeto y el Otro, no pueden escribir la relación entre los sexos* (M. Bassols en <<http://jornadaselp.com/2014/06/el-objeto-asexuado/>>). Agosto de 2014.

49. Habida cuenta de las actuales condiciones epistémicas de ninguneo y declive simbólico que en su absoluta licuefacción o rigidificación ha hecho que el significante, y sus poderes de la razón, se hayan vuelto débiles (y rígidos). Si el significante apenas traumatiza, débil sería aquel que no alcanza a quedar traumatizado por las resonancias de la palabra. Seguramente, a dicha debilidad simbólica sea correlativa al actual «espectro» en las prácticas de goce.

50. Jacques-Alain Miller, *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 2003, pág. 371.

51. Jacques Lacan, «Lituratierra», *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pág. 24.

52. Jacques Lacan, *Radiofonía y televisión*, Barcelona, Anagrama, 1980, pág. 18.

53. Jacques Lacan, *Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1998, págs. 60, 146 y 171.

54. «Adiós, adiós, vida. / Adiós, adiós, felicidad. / Hola, soledad. / Creo que voy a morir, creo que voy a morir.

/ Adiós, adiós, amor. / Adiós, adiós, dulce caricia. / Hola, vacío...». Para su versión completa, <<https://www.youtube.com/watch?v=fug6EQSLqTE>>.

55. Jacques Alain Miller, Conferencia de cierre del Congreso de la AMP, abril de 2014. Disponible en <[http://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?](http://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo)

intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo

56. Jacques Alain Miller, *op. cit.*

6. BORDES DE LO FEMENINO

1. Sigmund Freud, «La feminidad» (1932-1933), *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, pág. 107.

2. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños* (1900), tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1983, pág. 412.

3. Sigmund Freud, «La feminidad», *op. cit.*, pág. 106.

4. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, pág. 412.

5. Sigmund Freud, *El tabú de la virginidad* (1918), vol. XI, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

6. Sigmund Freud, «La feminidad», *op. cit.*

7. *Ibid.*, pág. 107.

8. *Ibid.*, pág. 122.

9. Jacques Lacan, *Seminario 27. El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992, pág. 75.

10. Jacques Lacan, «Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina», *Escritos*, México, Siglo XXI, 1989.

11. *Ibid.*, pág. 709.

12. *Ibid.*, pág. 710.

13. *Ibid.*, pág. 710.

14. Sacha Nacht, «Estudio sobre el miedo», *La presencia del psicoanalista*, Buenos Aires, Proteo, 1967, pág. 11.

15. Jacques Lacan, *Seminario 20. Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1992, pág. 91.

16. Sylvia Plath, *Diarios*, Madrid, Alianza Tres, 1996, pág. 63.

17. Título de una magnífica pieza de Wedekind que también encabeza el texto dedicado a su comentario por Lacan. En *Intervenciones y Textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 1988, pág. 109.

18. Término que juega con el equívoco francés entre *trou* (agujero) y *traumatisme* (traumatismo).

19. Jacques-Alain Miller, *De la naturaleza de los semblantes*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pág. 269.

20. Erika Bornay, *Las hijas de Lilith*, Madrid, Cátedra, 1995.

21. Sigmund Freud, *Sobre la sexualidad femenina*, *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

22. Sigmund Freud, *La feminidad*, *Obras completas*, vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

23. Jacques Lacan, «El atolondradicho», *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, págs. 490-491.

24. Jacques-Alain Miller, *El ultimísimo Lacan*, Buenos Aires, Paidós, 2013, pág. 165.

25. Jacques. Lacan, *El Seminario 10. La angustia*, Buenos Aires Paidós, 2006, pág. 200.

26. Jacques Lacan, *El Seminario 20. Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1981, págs. 95-108.

27. Jacques Lacan, *El Seminario 18. De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires, Paidós, 2009, pág. 65.

28. Jacques Lacan, *Seminario 20. Aún*, Barcelona, Paidós, pág. 103.

* El término *armature*, traducido como armadura o armazón, es utilizado por Lacan, Seminario inédito 1976-1977, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, clase del 14 de diciembre de 1976, para referirse a la función de anudamiento, estabilización que se localiza en la histeria, entre el sujeto y su cuerpo, a partir de lo que él denominó «la armadura de amor al padre». Cito: «Este armazón es su amor por su padre».

29. Jacques-Alain Miller, *El hueso de un análisis*, Buenos Aires, Tres Haches, pág. 78.

30. Vicente Palomera, «Sobre la invención del objeto sexual», blog de las XIII Jornadas de la ELP. *Tiresias*. Disponible en <<http://jornadaselp.com/acerca-de-tiresias/>>.

31. Jacques Lacan, *Seminario 20. Aún*, op. cit., pág. 12.

32. Que el amor sea recíproco no quiere decir que basta con amar a alguien para que él lo ame. Eso sería absurdo. Quiere decir: «Si yo te amo, es que tú eres amable. Soy yo quien ama, pero tú, también estás implicado puesto que hay en ti algo que hace que te ame. Es recíproco porque hay un ir y venir: el amor que tengo por ti es el efecto de retorno de la causa de amor que tú eres para mí. Por lo tanto, algo tú tienes que ver; Mi amor por ti no es solo asunto mío, sino también tuyo». Entrevista a J.-A. Miller, «Amamos a aquel que responde a nuestra pregunta ¿quién soy yo?», revista digital *Consecuencias*, 6.

33. Jacques Lacan, *Seminario 20. Aún*, op. cit., pág. 98.

34. Jacques-Alain Miller, *El ultimísimo Lacan*, Barcelona, Paidós, pág. 239.

35. Hebe Tizio, «La función del amor en la experiencia analítica», *El Psicoanálisis*, 23, págs. 29 y 30.

36. Jacques Lacan, «El atolondradicho», *Otros escritos*, Barcelona, Paidós.

37. Éric Laurent, *Posiciones femeninas del ser*, Buenos Aires, Tres Haches, 1999.

38. Anaëlle Lebovits-Quenehen, «Goce, falta, impunidad & love», *El Psicoanálisis*, 25.

7. TESTIMONIOS AE

1. Traducción de Antoni Vicens.

2. «Director de instituto»/«censor» y «sin hermana»/«*sans sœur*», se pronuncian del mismo modo en francés. (*N. del t.*)

3. No dar el peso, en francés, quiere decir también no tener gran peso en el nivel del saber. (*N. del t.*)

8. CIERRE

1. Traducción de Julia Gutiérrez. Revisión de Azucena Bombín Martínez.

2. Roger-Pol Droit, comentando la obra de Bérénice Levet, *La théorie du genre ou le monde rêvé des anges*, Grasset, 2014, crónica «Figures libres», *Le Monde* (14/11/2014).

3. Fabrice Bourlez en Slate.fr: Judith Butler, «La judaïté sans le sionisme» (3/2/14).

4. Sigmund Freud. *L'analyse finie et l'analyse infinie*, OCF, vol. XX, PUF, pág. 54. [Hay trad. cast.: *Análisis*

finito e infinito, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972.]

5 *Ibid.*, pág. 55.

6. Ernest Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, tomo II, París, PUF, 1961, pág. 445. [Hay trad. cast.: *Vida y obra de Sigmund Freud*, Barcelona, Anagrama, 2003.]

7. Judith Butler, *Bodies that matter: on the discursive limits of «sex»*, Routledge, 1993. La traducción francesa *Ces corps qui comptent ; de la matérialité et des limites discursives du «sexe»*, por Charlotte Nordmann, París, Éditions Amsterdam, 2009. [Hay trad. cast.: *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Barcelona, Paidós, 2002.] Véase también V. Voruz, «La diferencia sexual cuestionada», *Scilicet. Los objetos a en la experiencia psicoanalítica*, Grama, 2007.

8. Judith Butler, *Trouble dans le genre, Pour un féminisme de la subversion*, prefacio de Éric Fassin, trad. de Cynthia Kraus, París, La Découverte, 2005. [Hay trad. cast.: *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2007.]

9. Jacques-Alain Miller, «Cours 2004-2005, Pièces détachées, séance du 1er juin 2005», inédito. [Hay trad. cast.: *Piezas Sueltas, sesión 1 de junio de 2005*, Buenos Aires, Paidós, 2013, pág. 399.]

10. Jacques Lacan, en *Ecrits*, París, Seuil, 1966, pág. 731. [Hay trad. cast.: *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina*, Escritos, México, Siglo XXI, 1971, pág. 296.]

11. Elisabeth Lloyd, *The Case of the Female Orgasm: Bias in the Science of Evolution*, Harvard University Press, Cambridge, 2005.

12. Jacques Lacan, *Séminaire X, L'angoisse*, París, Seuil, 2004, pág. 219. [Hay trad. cast.: *Seminario 10. La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pág. 205.]

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, pág. 220 [castellano, pág. 205].

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, pág. 221 [castellano, pág. 206].

17. Jacques Lacan, *Ecrits, op. cit.*, pág. 582. [Hay trad. cast.: *Escritos, op. cit.*, pág. 563.]

18. Éric Fassin, Introducción a *La démocratie sexuelle et l'intellectuel démocratique*, París, Amsterdam, 2004, disponible en la página web de la editorial Amsterdam, pág. 2.

19. *Ibid.*, pág. 3.

20. Jacques Lacan, *Autres Ecrits*, París, Seuil, pág. 256. [Hay trad. cast.: *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pág. 275.]

21. «Filiation, origines, parentalité Le droit face aux nouvelles valeurs de responsabilité générationnelle», disponible en <http://www.justice.gouv.fr/include_html/etat_des_savoirs/eds_thery-rapport-filiation-origines-parentalite-2014.pdf>.

22. Jacques-Alain Miller, *Cours de l'orientation lacanienne, Pièces détachées, cours du 1er juin 2005*, inédito. [Hay trad. cast.: *Piezas sueltas, Curso de orientación lacaniana, Sesión del 1 de junio de 2005*, Buenos Aires, Paidós, 2013, pág. 431.]

23. Jacques-Alain Miller, *L'inconscient et le corps parlant*, disponible en <<http://wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>>.

CONSULTE OTROS TÍTULOS DEL CATÁLOGO EN:
www.rbalibros.com

Índice

Prólogo, Joaquín Caretti Ríos y Mónica Unterberger	5
Introducción:, Marcos de una elección, Antoni Vicens	8
Apertura: Heteroelecciones, Miquel Bassols	11
1. CAPITALISMO, SEXUACIÓN, FAMILIAS	21
Capitalismo hasta en el sexo, Marta Berenguer	24
Pornografía y discurso capitalista. ¿La subversión aún? Paloma Blanco Díaz	29
Nymphomaniac 2 vols. Lars von Trier. Dinamarca (2013-2014) José, Luis Chacón	36
Shame: apuntes sobre la sexuación en la era de la eclosión del capitalismo, Irene Domínguez	40
Diferencia sexual: desencuentros entre ciencia y sujeto, Elisa Giangaspro	44
La homoparentalidad: entre la norma y la invención, Iván Ruiz Acero	49
Sexo y capitalismo: la nueva erótica digital, José R. Ubieto	55
Ciencia derecho y diferencia sexual, Antoni Vicens	61
2. ¿HETERO? ¿HOMO? ¿«QUEER»?...	67
¿Qué elección? Un caso de transexualismo femenino, Andrés Borderías	69
Una mujer/Un trans, Myriam Chang	74
Invenciones del sexo, Fabián Fajnwaks	77
Pornosofemos: pensar la teoría queer y el psicoanálisis a través de la pornografía, Jorge Fernández G	83
La conversación teoría queer-psicoanálisis, F. Manuel Montalbán Peregrín	93
Identidad sexual y relación de objeto, José Rubio	97
Anton Reiser: la ironía esquizofrénica y la no elección de sexo, Howard Rouse	101
Yo no soy homosexual ¡soy una niña!, Leonora Troianovski	106
La elección sexual en la infancia, Gabriela Medin	110
Asumir el sexo e identidad de género, Eugenia Insua	114
3. ENCUENTROS CON LO REAL DE LA SEXUALIDAD	119
La a-normalidad del sexo Joaquín, Caretti Ríos	122
Hallazgos y herejías de la sexualidad: variaciones sobre el objeto sexual, Félix Rueda	127
Resistencias y vulnerabilidades en las normas de sexo/género/deseo: los límites de la invención Daud	131
La sexualidad y el amor como defensa ante lo real, Esperanza Molleda	138

El objeto (a)sexuado, Miquel Bassols	143
Sobre sexualidad hoy Mercedes de Francisco	150
Sobre la invención del objeto sexual, Vicente Palomera	154
El precio de la normalidad. Un caso literario: Riobaldo Araceli Teixidó	158
¿Hay a-normalidad sin elección?, Eduard Gadea	162
4. ERÓTICAS CONTEMPORÁNEAS	167
Eróticas de nuestro tiempo. De la equivalencia simbólica al equivalente general, Enric Berenguer	170
La máquina soltera de Marcel Duchamp, Julio González	175
La erótica de James Joyce bajo el escabel, Gabriela Galarraga	178
El amor copia de lo real. A propósito del filme Copia certificada (Abbas Kiarostami 2010) Shaila Gar	181
Tiresias en la ciudad del espectáculo, Rosa Godínez	185
El demonio del pudor, Amanda Goya	188
Más allá de los nombres del padre: ¿el principio del fin?, Luis-Salvador López Herrero	192
5. DEL CUERPO Y SUS GOCES	196
Apuntes para una clínica de la pornografía, Rosa López	199
... sabes tú que las almas / distancia ignoran y sexo, María Navarro	204
El cuerpo en disputa: apuntes para una antibiología lacaniana José, Alberto Raymondi	208
De imagos y lalangue en los cuerpos sexuados José Ángel, Rodríguez Ribas	214
Trazos sobre el cuerpo, Mónica Unterberger	218
El porno sus extravíos y su Real, Oscar Ventura	221
6. BORDES DE LO FEMENINO	227
Equivocar «la pretendida frigidez», Anna M. Castell	230
Figuras actuales de la feminidad, Vilma Coccoz	235
El goce femenino: ¿solo ellas?, Marta Davidovich	247
La histérica y su intérprete, Lucía D' Angelo	251
Desigual, Araceli Fuentes	255
Deseo amor y otredad, Patricia Tassara	258
¿Qué uso hacen las mujeres de la pornografía? Transformaciones en el siglo XXI, Hebe Tizio	263
7. TESTIMONIOS AE	267
Carnaval Anna Aromí	270

Hay algo más que no te puedo decir, Santiago Castellanos	274
Un espíritu de hombre en un cuerpo de mujer, Michèle Elbaz	281
En el límite de mi no sé, Débora Rabinovich	287
8. CIERRE	293
Género y Goce, Éric Laurent	296
Alocución del nuevo presidente de la ELP en el cierre de las Jornadas	309
NOTAS	313