

UNIVERSIDAD DE GENERAL SAN MARTIN.

INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES.

MAESTRIA EN CLÍNICA PSICOANALÍTICA.

Directoras: Graciela Brodsky, María Inés Sotelo.

TESIS:

“Del rechazo de lo femenino a la autorización del ser hablante en la cura analítica”

AUTORA: Jacqueline Viviana Lejbowicz.

DIRECTOR DE TESIS: Dr. Fabián Abraham Naparstek.

Septiembre, 2021.

ÍNDICE:

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO 1: Rechazo de lo femenino en Freud.....	11
1.1 Introducción.....	11
1.2 El tabú de la virginidad.....	11
1.3 Rechazo de lo femenino o desautorización. Análisis interminable.....	14
1.4 “ <i>Die ablehnung des Weiblichkeit</i> ”. Recorrido semántico. El rechazo de lo femenino y los analistas de hoy.....	16
1.5 Conclusiones.....	19
CAPÍTULO 2: Rechazo de lo femenino y análisis finito, Lacan.....	20
2.1 Introducción: Lacan y una lógica de lectura.....	20
2.1.1 Clínica del significante y sus lógicas.....	20
2.1.2 Clínica del fantasma. La invención del objeto a y sus consecuencias.....	21
2.1.3 Clínica del síntoma. Real, Simbólico, Imaginario.....	21
2.2 Lacan: Rechazo de lo femenino en la mascarada.....	22
2.3 Consideraciones sobre el rechazo. Forclusión.....	26
2.3.1 El significante del Nombre del Padre y su forclusión.....	27
2.3.2 Forclusión del significante de La mujer. Rechazo de lo femenino.....	32
2.4 Rechazo del inconsciente. Modos del rechazo en un análisis.	34
2.5 Lacan y Análisis terminable e interminable.....	35
2.6 Conclusiones.....	40
CAPÍTULO 3: Autorización de lo femenino, autorización del analista, autorización del ser hablante.....	42
3.1 Introducción: J. A. Miller y el Principio freudiano del infinito.....	42

3.2 Autorización del analista. Lacan y su doctrina del fin de análisis.....	44
3.3 Autorización del analista y autorización del ser sexuado.....	46
3.4 Afinidad de la posición femenina y de la posición del analista.....	49
3.5 Conclusiones.....	50
CAPÍTULO 4: Lo femenino, más allá del género. Una cuestión de la especie humana.....	52
4.1 Introducción.....	52
4.2 Lo femenino como alteridad radical.....	52
4.3 Lo femenino objeta lo universal. La lógica del no-todo.....	55
4.4 Del amor.	61
4.5 Conclusiones.....	65
CAPÍTULO 5: Del amor al prójimo como rechazo de lo femenino a nuestra prójima en la lógica del no-todo.....	66
5.1 Introducción.....	66
5.2 El amor al prójimo y la caridad freudiana.....	66
5.3 Nuestra prójima, el síntoma, el cuerpo.....	75
5.4 El cuerpo es Otro. Saber hacer con.	77
5.5 Conclusiones.....	79
CAPÍTULO 6: Lo femenino y la letra.....	81
6.1 Introducción.....	83
6.2 Clínica del sinthome. Lo éxtimo íntimo de cada quien.....	82
6.3 Modos de anudar. Lo femenino y el síntoma.	84
6.4 La letra y lo femenino.....	89
6.4.1 La chica del coma-coma.....	90

6.4.2 M. Duras y <i>el mal de la muerte</i>	92
6.5 Conclusiones.....	95
CAPÍTULO 7: Lo femenino y lo político.....	97
7.1 Lo político y la política.....	97
7.2 Identidades e identificaciones. Lo político y la lengua. “ <i>La niña de la lengua</i> ”....	100
7.3 La locura, la libertad y lo femenino. Coraje.....	104
7.4 Los cuerpos de las mujeres y el mandato de masculinidad, según Rita Segato.....	109
7.5 Conclusiones.....	115
CAPÍTULO 8: Segregación.....	116
8.1 Introducción.....	116
8.2 Proposición.....	116
8.3 La lógica de los campos de concentración.....	121
8.4 ¿Otro lazo?	123
CAPÍTULO 9: Variaciones clínicas del más allá del rechazo de lo femenino.....	126
9.1 Introducción.....	126
9.2 Lo femenino en un hombre. Lo masculino en una mujer. (Sobre testimonios de Gabriela Grinbaum).....	127
9.3 Lo femenino en un hombre. (Sobre testimonios de Alejandro Reinoso).....	130
9.4 El rechazo de lo femenino como racismo. (Sobre testimonios de Patrick Monribot).....	138
9.5 Conclusiones.....	143
CONCLUSIONES GENERALES.....	145
CONCLUSIONES PARTICULARES.....	155
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	156

INTRODUCCIÓN:

En esta tesis nos proponemos hacer un recorrido partiendo del rechazo de lo femenino para arribar a la posibilidad de la autorización del ser hablante, no sin indagar en los efectos en los lazos que de ambos pudieran desprenderse.

¿Qué se entiende desde el psicoanálisis de orientación lacaniana por *Lo femenino*? Hay una dificultad intrínseca a la posibilidad de establecer una definición precisamente porque, si hay una característica propia de lo femenino, es la de no dejarse atrapar por la significación, en tanto la significación es fálica. Es justamente lo que hace fracasar una lógica universal, en tanto escapa a toda significación y a toda definición que arme un conjunto cerrado. Tal vez por eso, Lacan en el el Seminario "Aún" emparenta lo femenino con Dios, porque lo femenino introduce un vacío a toda definición posible: "¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte el goce femenino?" (Lacan, 2006, p.93).

Lo femenino se pone en juego en los seres hablantes, allí opera. No se trata de un género, por eso no identificaremos lo femenino a las mujeres. Lo femenino se presenta siempre como inédito; como lo imposible de quedar incluido en un conjunto, en tanto escapa a una clasificación posible.

La adherencia a la lógica falo-castración, en la vertiente edípica freudiana determina un rechazo de la posición femenina, un rechazo de la alteridad radical que lo femenino entraña. Entonces, si lo femenino no es patrimonio de ningún género, su rechazo tampoco.

S. Freud situaba el rechazo de lo femenino, como el impedimento para la finalización de los análisis, tanto para los hombres como para las mujeres. Desautorización de lo femenino, como una de las traducciones posibles –junto con rechazo- de "*Die Ablehnung des Weiblichkeit*" (Freud, 1987, p. 253), la expresión que utiliza Freud en "Análisis terminable e interminable", su texto de 1937.

Por otro lado, la doctrina de J. Lacan del fin de análisis y de la autorización del analista permite, al ir más allá de la lógica fálica, introducir una nueva lógica que introduce de un modo diferente lo femenino: La lógica del no-todo.

Nos plantearémos entonces en esta tesis una articulación entre la *desautorización de lo femenino*, planteada por Freud y la *autorización* del analista y del ser hablante, utilizada por J. Lacan en la “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, (Lacan, 2012 a, p. 261), así como en otros textos que recorreremos.

El rechazo de lo femenino está en la base del racismo, como rechazo del Otro, y de lo Otro de sí; poder en un análisis ir más allá de la lógica fálica que pone en juego ese rechazo, posibilitaría la autorización del ser hablante. Entonces, ir más allá del rechazo de lo femenino no deja de estar ligado a la concepción lacaniana del fin del análisis, a la vez que inaugura la pregunta lacaniana por la posibilidad de algo nuevo en los lazos.

Esta tesis se propone también situar algunos efectos de este rechazo, así como teorizarlos a la luz de los conceptos planteados por S. Freud y J. Lacan. Y también avanzar en la perspectiva de indagar, a partir de la lógica lacaniana del no-todo, la posibilidad de un más allá de ese rechazo.

Lo femenino objeta lo universal, eso necesariamente produce efectos en la polis. La presencia de una mujer es demasiado real y pone en jaque los semblantes. La pregunta es entonces cómo es posible producir otro lazo con el prójimo que articule lo éxtimo, lo más íntimo de mí en el Otro, es decir, que propicie un tratamiento diferente del goce.

Al respecto, J. A. Miller afirma:

“Si el problema tiene aspecto de insoluble, es porque el Otro es el Otro dentro de mí mismo. La raíz del racismo es el odio al propio goce. No hay Otro más que ese. Si el Otro está en mi interior en posición de extimidad, es también mi propio odio”. (Miller J. A., 2010, p.55).

Lo femenino es entonces un nombre de lo Otro; por eso, el rechazo de lo femenino es racismo. Si la desautorización de lo femenino, lo rechazado de lo femenino y lo desautorizado de cada quien y del Otro –que por extimidad es rechazo en el otro de lo rechazado de sí-, están en la base, en el corazón mismo del racismo y de las lógicas segregativas concentracionarias; el atravesamiento del análisis con las des-identificaciones y destitución subjetivas consecuentes, produce un más allá de la lógica fálica, dando lugar a la autorización de lo femenino, a la autorización de lo Otro de sí para cada quien, y a la abertura al no-todo.

Podemos entonces interrogar si el atravesamiento y fin de un análisis podría inaugurar un modo inédito de lazo que posibilite una lógica que soporte y aloje la alteridad. Por eso, la extimidad será un concepto a retomar para abrir a una lógica inédita y posibilitadora, en vez de la lógica del exterminio del Otro y de lo que se presenta como Otro para cada quien, en cada época.

Se tratará entonces de situar que se entiende por desautorización o rechazo de lo femenino, tal como lo postula S. Freud en “Análisis terminable e interminable.” También se retomará el recorrido freudiano que basa, en el temor fundamental a la mujer y en el miedo del hombre a ser debilitado por la mujer y contagiado de su femineidad, el tabú de la virginidad. Enemiga para los hombres, también una mujer puede temerse a sí misma y volverse enemiga de sí. Para eludir la propia alteridad.

Lacan da un paso fundamental, más allá del límite señalado por Freud en los análisis, al situar el rechazo de lo femenino como fantasmático. Así como al establecer sus fórmulas de la sexuación, planteando a la mujer como no-toda, en tanto la función fálica, es decir, la función significante, no la alcanza a nombrar. Ir más allá del padre y de la lógica falo-castración permitiría entonces salir de una posición de rechazo de lo femenino.

En un análisis, necesariamente, se pone en juego el arriesgar pasar por lo femenino, para producir un efecto en aquello que resuena sin terminar de significar nada, en un más allá del sentido; para vaciarlo de un sentido que fijaba y comandaba la neurosis de un sujeto. Un psicoanálisis llevado hasta las últimas consecuencias podría inaugurar entonces un lazo social que aloje lo femenino, permitiendo producir un saber hacer con lo que no hay.

Abordaremos entonces en el recorrido de esta tesis, algunas de las consecuencias del rechazo de lo femenino en los lazos: La segregación; lo incumplible –ya señalado por S. Freud- del mandato del amor al prójimo, al no soportar el goce, al Otro, y a lo Otro de sí. El propio cuerpo como ajeno. El machismo.

El rechazo y la desautorización de lo femenino no están ligados a un orden de lo reprimido y su retorno, y por eso no son del orden de lo interpretable. Situar lo femenino para cada quien pone en juego otra lógica que la de la represión y la interpretación: La del uso de las propias letras, posibilitando un saber hacer.

Rechazo es querer hacer existir un universal de La mujer, desconociendo toda singularidad y toda diferencia. Es eludir que *no hay relación sexual*, produciendo un imperativo universalizante y segregativo, que termina por rechazar todo lo que se presente como diferente –hétero /ετερο -, a un patrón normativo.

Si las identificaciones son fálicas, destituir las podría producir una apertura y dar lugar a un saber hacer con lo que no hay, en vez de taponarlo fantasmáticamente.

Se puede establecer una afinidad entre la posición femenina y la posición del analista, lo cual implica plantearse la desautorización, el rechazo de lo femenino de cada quien como un fantasma fálico que puede atravesarse. La autorización de lo femenino de sí, la autorización del analista y la autorización del ser hablante, del ser sexuado, se ponen así en relación.

Es de nuestro interés desplegar en esta tesis los efectos que inaugura el discurso del psicoanálisis de la orientación lacaniana, al producir una lógica diferente que pueda ir más allá de la lógica fálica, en la que el psicoanálisis formulado por Freud se detenía, tal como Freud mismo planteaba. Efectos en los lazos que alojen lo femenino, lo radicalmente diferente, lo que se presenta como alteridad de sí mismo y del otro. Interesa también pensar lo rechazado en el rechazo. El modo singular de no querer saber de cada quien, ligado a sus síntomas y afectos, a las huellas en cada quien del exilio de la relación sexual. Destitución de la aspiración fantasmática y des- identificación. Lo que se produce en un análisis.

Podemos entonces afirmar que la autorización de lo femenino de cada quién, independientemente del género o la posición sexuada, no solo interesa como punto fundamental para abordar un fin de análisis, sino que también es de enorme importancia a la hora de plantearse lo que el discurso del psicoanálisis puede aportar al lazo, en tanto introduce una lógica diferente a la lógica patriarcal y fálica: Una lógica del no-todo, que se articule a la lógica fálica, acotándola.

Decíamos que ni lo femenino, ni su rechazo son patrimonio de género alguno. No obstante, los cuerpos de las mujeres presentifican particularmente lo femenino, en tanto, objetan las lógicas universales. El tratamiento de los cuerpos en general y los de las mujeres en particular, denotan muy especialmente cómo se pone en juego el rechazo o la autorización de lo femenino en cada quien. Así como sus consecuencias.

Abordaremos estas cuestiones desde la perspectiva de Lacan, y autores lacanianos contemporáneos, sobre todo Miller y Laurent; pero también Bassols, Barros, Brodsky, Calvet i Romani, Camaly, Dessal, Delgado, Gonzalez Taboas, Gorostiza, Naparstek, Salman, Soler, Tudanca, etc. Tomaremos también la perspectiva de la antropóloga Rita Segato, así como autores del campo de la sociología como H. Arendt y de la literatura como Duras, P: Levi y Wedekind. También elaboraciones realizadas en el marco de investigaciones de la cátedra Naparstek de Psicopatología 1, Facultad de Psicología, UBA, junto con Berger, Karpel y Racki. Y usaremos testimonios de pase de Monribot, Grinbaum y Reinoso para poner a prueba nuestra hipótesis.

Situarse el rechazo de lo femenino implica tal vez partir de *mi no quiero saber nada de eso*. Lacan inicia su Seminario 20 “Aún” señalando que cada quien tiene su no querer saber:

“Vuestro no quiero saber nada de cierto saber que se les transmite por retazos ¿será igual al mío? No lo creo (...) De modo que, si es verdad que respecto a ustedes yo no puedo estar aquí sino en la posición de analizante de *mi no quiero saber nada de eso*, de aquí a que ustedes alcancen el mismo, habrá mucho que sudar.” (Lacan, 2006, p.9).

Lo que está en juego es el encuentro con lo que no hay. Y lo que cada quien puede hacer con eso. Intentaremos entonces ocuparnos de lo femenino en tanto forcluido simbólicamente y por tanto, indecible, y de su rechazo como el horror de cada quien ante lo imposible de cernir en significantes. Y también desplegaremos la perspectiva que un análisis llevado hasta sus últimas consecuencias podría introducir como novedad y como diferencia en el lazo, al dar lugar a una autorización de lo femenino.

La posibilidad de lo nuevo en el amor que podría introducir la autorización de lo femenino, la autorización del ser hablante; la relación entre la lógica lacaniana del fin del análisis y la autorización de lo femenino de cada quien, como fundamento de la posibilidad de un síntoma no segregativo; la afinidad entre lo femenino, la letra y la posición del analista; el paso de las identificaciones fantasmáticas a la identificación no segregativa al síntoma, que podría producir un psicoanálisis llevado hasta las últimas consecuencias; son algunas de las cuestiones que intentaremos bordear.

Escribiré esta tesis usando, por momentos, el recurso literario de las *Cajas Chinas*; se trata de cajas que siempre contienen dentro de sí, otra más. Los relatos en este recurso

se van encontrando como variaciones uno dentro de otro; en vez de seguir un orden lineal. O con la idea tomada por Lacan para pensar lo femenino en el apólogo de Aquiles y la tortuga, que plantea un horizonte muy particular: Cada vez se puede situar un paso más en el medio entre dos pasos dados.

Primordial en la escritura de esta tesis, la interlocución durante, y también ya muy finalizada la maestría, con las enseñanzas de los docentes, tanto con sus clases como con algunas de sus publicaciones.

Nuestro recorrido implicará partir de lo femenino y de su rechazo como obstáculo para finalizar un análisis en la perspectiva edípica freudiana, para constituirse en aquello en lo cual autorizarse en el fin del análisis lacaniano. Nuestra hipótesis es, entonces, que un análisis llevado hasta sus últimas consecuencias supone poder ir más allá del rechazo de lo femenino, dando lugar a la autorización del ser hablante y a un lazo no segregativo.

Capítulo 1: Rechazo de lo femenino en S. Freud.

1.1 INTRODUCCIÓN.

Si alguien inició una pregunta verdadera sobre lo femenino, si alguien escuchó sin prejuicios a las mujeres, si alguien consideró los síntomas femeninos sin menospreciarlos y otorgándoles, al escucharlos e interpretarlos, la dignidad que merecían; ese fue, indudablemente, Sigmund Freud.

Terra incógnita, continente negro, el misterio de lo femenino fue señalado por él, una y otra vez con respeto; en una época donde el prejuicio proliferaba y el lugar de las mujeres sólo tenía la opción de la degradación o de lo materno. En medio de esos prejuicios, Freud pudo escucharlas y abrir un camino para avanzar con la pregunta por lo femenino que hoy recorremos.

En este capítulo abordaremos la noción de rechazo o desautorización de la feminidad, que S. Freud plantea en “Análisis terminable e Interminable” en el año 1937. (Freud, 1987). Tomaremos como antecedente el recorrido que S. Freud realiza en “El Tabú de la virginidad” en el año 1917 (Freud 1973 a), para recortar de allí el planteo freudiano del temor fundamental a la mujer, la mujer como tabú.

También haremos un recorrido semántico por lo que la expresión alemana “*Die Ablehnung des Weiblichkeit*” (Freud, 1987, p. 253), utilizada por S. Freud en “Análisis terminable e interminable”, significa y la lectura que de la misma hacen algunos psicoanalistas contemporáneos.

1.2 EL TABÚ DE LA VIRGINIDAD.

En su texto “El Tabú de la virginidad” (Freud, 1973 a), S. Freud señala el importante valor que tenía para sus contemporáneos la integridad sexual de su pretendida; es decir, su virginidad. Como fundamento de esta valoración, Freud plantea que se trata de una extensión del derecho exclusivo de propiedad que constituye la monogamia. El pretender la virginidad de aquella con quien se case –advierte Freud-, pone en juego una extensión de este monopolio al pasado de la mujer. Estamos hablando entonces de monopolio, de las mujeres como propiedad de los hombres. Y este monopolio de la vida de las mujeres es el fundamento de lo que Krafft-Ebbing designa como “servidumbre sexual”.

Además, a diferencia de lo que suponían sus contemporáneos, Freud advierte que los pueblos a los que denominan primitivos, también daban un enorme valor a la virginidad. A tal punto que acostumbraban hacer desflorar a las adolescentes fuera del matrimonio y antes del primer coito conyugal: “En lugar de reservarlo al prometido y futuro marido de la adolescente, la costumbre exige que el mismo *eluda tal función*”. (Freud, 1973 a, p.2445)

S. Freud se apoya en lo investigado por el antropólogo Ernest Crawley (1867-1924) “The mystic rose, a study of primitive marriage”. (Londres 1902), sobre las costumbres de tribus de lugares muy diversos, como Australia, África, e Islas Filipinas. Crawley encuentra que hay una práctica que aunque con variantes, se repite: La desfloración de las jóvenes antes del matrimonio.

El acto se produce en dos partes: Primero la perforación artificial, luego el coito. Y todos estos procedimientos son ejecutados no por el novio, sino por diversos personajes de las tribus. Sacerdotes, hombres blancos, amigos del novio, e incluso el padre de la novia. Esta práctica de desfloración es condición previa al encuentro sexual de la novia con su marido.

También Freud alude al “tan discutido *ius primae noctis* de los señores feudales” (Ibíd. P.2451), llamado también Derecho de pernada, en que el señor feudal desvirgaba a las jóvenes antes del casamiento. Una práctica que ponía en juego un dominio, no solo sobre las mujeres del feudo, sino también sobre los hombres; es decir, los siervos.

En su texto, Freud precisa la función que cumple esta práctica de desfloración previa al matrimonio, en la que se elude que sea el marido quien desvirgue a la novia: Se trata de ahorrar al marido, la reacción paradójal que se produce como respuesta femenina a la misma, en un binomio entre servidumbre y hostilidad.

Es decir que Freud, señala la importancia que sus contemporáneos y -podríamos decir que muchos de los nuestros también-, asignan a la virginidad, se debe a su afán de ser dueños de los cuerpos de las mujeres. Incluso extendiendo ese monopolio al pasado de las mismas. (Cuestiones que retomaremos). También advierte que hay un efecto paradójal que se produce en las mujeres al perder su virginidad en el encuentro sexual, que incluye la hostilidad. Servidumbre y hostilidad en juego.

Pero de este texto nos interesa, además, en esta ocasión, centrarnos en lo que Freud retoma de lo teorizado por Crawley: El tabú de la virginidad no recae tan sólo en el primer coito, sino sobre las relaciones sexuales con las mujeres en general.

“Casi podría decirse que la mujer es tabú en su totalidad.”(Ibíd., p. 2447).

Y no sólo en las situaciones derivadas de la vida sexual, como menstruación, coito, embarazo, parto y puerperio. La vida de las comunidades antes mencionadas incluye prohibiciones y preceptos para eludir o para intentar reglar el encuentro de los hombres con las mujeres. Dice S. Freud:

“Allí donde el primitivo ha establecido un tabú es porque temía un peligro, y no puede negarse que en todos estos preceptos de aislamiento se manifiesta un temor fundamental a la mujer.” (Ibíd., p. 2447).

Un temor fundamental a la mujer. Si el tabú se funda en el temor a la mujer, podríamos decir entonces que, en principio, el tabú es de los hombres. En principio, cabe preguntarse: ¿Qué vuelve peligrosas a las mujeres? ¿Por qué se les teme?

Hay cinco motivos que S. Freud precisa al decir que, para el hombre, la mujer es: Diferente, incomprensible, enigmática, singular, y, sobre todo, enemiga. El hombre, según Freud, teme ser debilitado por la mujer, ser contagiado de su femineidad y volverse incapaz de realizar sus hazañas viriles.

En el trabajo “Entre la palabra de amor y la injuria” junto con Patricia Karpel, pudimos establecer un ordenamiento, retomando estos cinco motivos planteados por Freud, desde una perspectiva lacaniana:

“Podríamos decir que la condición de lo femenino – y llamaremos así a una condición que ya no va a especificarse en un género-, estaría ligada a: Lo Diferente (nos evoca a “La Diferente, la Otra por siempre en su goce...”, como la nombra Lacan en el “Prefacio a El despertar de la Primavera.” (Lacan, 2012 c, p. 589). -); lo que no puede comprenderse en significantes, no puede significarse en términos fálicos; lo que causa enigma (x); lo que es singular, inédito, propio y áltero a la vez. Imposible de hacer entrar en un conjunto, en tanto escapa a las clasificaciones. (Karpel, Lejbowicz, 2012).

Allí, el carácter de no-toda, -cuestión que abordaremos en capítulos posteriores-, para nombrar una condición que la función fálica, la función significante, la función y el campo de la palabra y del lenguaje, no llegan a agotar.

Decíamos que Freud la nombra también enemiga, y que los hombres temen ante ellas, debilitarse, feminizarse. Podríamos pensar incluso que también una mujer puede temerse a sí misma y volverse enemiga de sí. Para eludir la propia alteridad. Alteridad propia es un oxímoron. Un oxímoron apropiado, sin embargo. De modo que podemos afirmar que las mujeres, los cuerpos de las mujeres, presentifican lo enigmático, lo inclasificable, lo áltero, lo diferente. No solo para los hombres, tal vez también para sí mismas.

1.3 RECHAZO DE LO FEMENINO O DESAUTORIZACIÓN. ANÁLISIS INTERMINABLE.

Tomemos ahora la cuestión del horror a lo femenino y de la mujer como tabú, desde un artículo posterior de Freud, escrito en 1937, sobre el final de su vida. Se trata de “Análisis terminable e interminable”. En la octava parte del escrito, S. Freud señala que hay dos temas que se presentan con especial preeminencia en los análisis proporcionando al analista una cantidad desmedida de trabajo; ambos temas ligados a la diferencia entre los sexos. Uno, característico de los varones; el otro, de las mujeres. Aunque con diferencias en sus contenidos, hay cierta correspondencia entre ellos, precisamente porque se trata del tratamiento que para cada uno se plantea respecto de la diferencia entre los sexos. Y son, precisamente, según la perspectiva freudiana, los temas que hacen obstáculo al análisis y a la posibilidad de su terminación.

Se trata, en la mujer, de la envidia del pene: una aspiración positiva a poseer un órgano genital masculino. Y, en el varón, de la lucha contra su actitud pasiva o femenina frente a otro varón, aquello que Adler denominó protesta masculina, y a lo que Freud prefiere llamar repudiación de la feminidad:

Die Ablehnung des Weiblichkeit, es el término alemán que Freud usa. “*Repudiación de la feminidad*” en la traducción de López Ballesteros (Freud, 1973b, p.3364); “*Desautorización de la feminidad*”, en la que realiza Etcheverry para Amorrortu. (Freud, 1987, p. 253).

Se trata, según Freud, de un hecho notable en la vida psíquica de los seres humanos, y de un factor estructural en la teoría psicoanalítica; pero que se presenta lógicamente de distintos modos para varones y mujeres porque por su misma naturaleza, no puede ocupar la misma posición en ambos.

En los varones, la aspiración a la masculinidad, sintónica con el yo, promueve que la actitud pasiva, sea reprimida enérgicamente. A tal punto que es a veces delatada por híper-compensaciones excesivas. Se trata, desde luego, de la no aceptación de la castración.

También en las mujeres la aspiración a la masculinidad, -el *querer-alcanzar la masculinidad*, según la traducción de Etcheverry-, es sintónica con el yo en la fase fálica. Pero entonces sucumbe a la represión, y se produce lo que para Freud era un logro de la feminidad en una mujer: Un deseo apaciguado de un pene, destinado a convertirse en el deseo de un bebé y de un marido que posea pene. Es decir, el camino para la feminidad que S. Freud preveía desde la construcción de su arquitectura edípica.

“Pero con insólita frecuencia hallaremos que el deseo de masculinidad se ha conservado en lo inconsciente y despliega desde la represión sus efectos perturbadores”. (Freud, 2013, p. 252)

Entonces, para ambos sexos, lo que está en juego en el repudio de la feminidad es la represión de la actitud apropiada para el sexo opuesto. *Apropiada*, así la nombra Freud, lo cual supone la creencia de que una actitud apropiada existe. Cuestión que podremos revisar más adelante con el cambio rotundo de perspectiva que nos ofrece Lacan al plantear que no hay relación sexual. No hay proporción sexual, ni actitud apropiada, ni adecuación alguna.

Freud señala que es predicar en el desierto intentar persuadir a una mujer de que abandone su deseo de pene porque esto es irrealizable. Igual de imposible es convencer a un varón de que una actitud pasiva hacia los varones no siempre significa la castración y es indispensable en muchas relaciones de la vida. Es esta, según Freud, una de las más intensas resistencias a la transferencia: El varón se niega a sujetarse a un padre-sustituto, o sentirse en deuda con él por cualquier cosa, y por eso se niega a aceptar su curación por el médico. Tampoco el análisis servirá para una mujer en el punto en que espere

obtener allí el órgano masculino cuya ausencia le resulta penosa. Es allí donde Freud sitúa la roca viva del psicoanálisis:

“En efecto, la desautorización de la feminidad no puede ser más que un hecho biológico, una pieza de aquel gran enigma de la sexualidad” (Ibíd., p. 254).

Es decir que un motivo poderoso para no terminar un análisis freudiano, tanto para hombres como para mujeres, es persistir en la neurosis por persistir en el repudio o la desautorización de lo femenino, en el rechazo de lo femenino. Freud se plantea este límite que infinitiza el análisis, como estructural, como un hecho de la biología, inmodificable entonces; en el mismo punto en que plantea el enigma respecto de la pregunta que él se formula sin contestar: ¿Qué quiere una mujer? Se trata tal vez del punto límite al que Freud llega con este tema, que retomaremos luego con Lacan.

1.4 *DIE ABLEHNUNG DES WEIBLICHKEIT*. RECORRIDO SEMÁNTICO. EL RECHAZO DE LO FEMENINO Y LOS PSICOANALISTAS DE HOY.

Pero efectuemos primero un recorrido semántico y conceptual por lo que la expresión alemana *Die Ablehnung des Weiblichkeit*, utilizada por S. Freud en “Análisis terminable e interminable”, significa. Y veamos también como algunos psicoanalistas de hoy, desde una perspectiva lacaniana, la consideran.

Habíamos ya señalado que en la edición de López Ballesteros y de Torres se la traduce como *repudiación de la feminidad* y que la traducción en la edición de Amorrotu (J. L. Etcheverry) es *desautorización de la feminidad*.

Al respecto, el psicoanalista español Miquel Bassols plantea que el término *Ablehnung* se puede traducir como desautorización, rechazo. “...pero también por declinación, desacuerdo, disentimiento, recusación, repudio, disconformidad.” (Bassols, 2017, p.33).

Bassols señala que Freud opera un desplazamiento de la protesta masculina -término propuesto por Adler-, hacia una suerte de desautorización de lo femenino, un rechazo de la feminidad, “una suerte de desautorización de lo femenino, término que sería según él, más adecuado para ambos sexos.” (Ibíd., p.34).

El rechazo de lo femenino, podemos decir entonces, como algo que se produce más allá de cualquier cuestión de género.

Bassols también nos recuerda que ya en 1923, en su texto “Una neurosis demoníaca en el siglo XVII”, Freud había usado el término *Desautorización de la actitud femenina*, al abordar el rechazo de lo femenino como consecuencia de la revuelta frente a la castración, lo cual encuentra su expresión más intensa en la fantasía opuesta, la de castrar al padre mismo, hacerlo mujer.

En *La condición femenina*, el psicoanalista argentino Marcelo Barros toma la expresión *Ablehnung* para hacerla parte de un binomio lógico, el par *Ablehnung- Anlehnung*. Se trata de pares opuestos: *Anlehnung* significa apoyo, apuntalamiento; y se usa, por ejemplo, cuando nos apoyamos en un objeto de la realidad para hacer un dibujo, cuando usamos un objeto como modelo. Como opuesto, entonces, *Ablehnung*, significa repulsa. “Pero con el matiz de aquello que nunca sería tomado como modelo sobre el cual apoyarse”. (Barros, 2011, p.35).

M. Barros propone entonces que la feminidad corporal precisamente por no ofrecer apoyo a la función significante, resulta rechazada por dicha función. Es decir, que hay una doble dirección del rechazo: La función significante rechaza significar lo femenino; y, a la vez, hay algo en lo femenino que rechaza el ser significado, atrapado por el significante.

Recordemos lo planteado por Freud en “El tabú de la virginidad”, la mujer como enigmática, incomprensible. Podríamos decir que en tanto la significación se caracteriza por ser fálica, lo femenino rechaza ser atrapado por esta. Las palabras no alcanzan para nombrarla.

En “No hay un *soy* mujer”, G. Brodsky retoma la cuestión de la desautorización de lo femenino, planteada por Freud:

“Se trata del término que Freud utiliza para dar cuenta del límite del análisis tanto para hombres como para mujeres cuando éste es concebido en torno a la lógica que articula el falo y la castración. Lo femenino se revela entonces para Freud, como el obstáculo que hace al análisis estructuralmente interminable, más allá de las contingencias de su finalización”. (Brodsky, 2016).

Podemos leer, en lo que Brodsky señala que pensar la cuestión en términos de la lógica fálica, en términos de falo-castración, constituye un obstáculo para abordar el fin de análisis. Pero, sobre todo, pensar en términos exclusivamente de lógica fálica es un obstáculo para situar lo femenino. Y no cualquier obstáculo; es el punto que vuelve interminable el análisis desde la perspectiva freudiana.

Al respecto, Mercedes de Francisco Vila señala que Freud, al final de su vida y en los últimos textos que escribió, llegó a la conclusión de que para ambos sexos emergía el rechazo a lo femenino:

“A partir de aquí Lacan hablará más claramente; hablará de posiciones que se derivan de la diferencia de los goces, el fálico y el femenino, al que correspondería una lógica no-toda que no puede quedar absorbida en el lenguaje y en la significación. Que conecta con el imposible de decir, de escribir. No existe un ser que hable que no esté bajo la lógica fálica, que está íntimamente anudada al lenguaje, pero no todo en el ser parlante queda subsumido en esta lógica. Esto implica poner en cuestión un saber absoluto, la ‘norma macho’, el para todos, el predominio del universal. Y por tanto, hacer existir una lógica de la inconsistencia, de lo más singular, del uno por uno. Una lógica que horada el muro que separa al hombre y a la mujer... que resiste a la tendencia al racismo, la segregación”. (De Francisco Vila, 2018).

Precisa Mercedes de Francisco Vila, que tanto para el hombre como para la mujer se trata de como resistir al rechazo de lo femenino. Porque cualquiera, tanto el hombre como la mujer tienen que vérselas con este rechazo:

“En cualquier caso, la historia demuestra que portar un cuerpo de mujer es en sí mismo ‘un riesgo’, pues hace presente el vacío y el goce en todo el cuerpo.” (ibíd.).

Finalmente, en *Donc*, J. A. Miller lee el “*Ablehnung des Weiblichkeit*” no sólo como *desautorización de la feminidad*, sino como un *no querer ser una mujer*. Salvo cuando hay empuje-a-la-mujer (psicosis), puede que lo que haya sea *empuje-al-hombre*:

“...el querer alcanzar la masculinidad, como factor decisivo que se aísla al término del análisis”. (Miller, 2011a, p.466).

Más allá de que las contingencias anatómicas implican consecuencias, es claro que lo femenino no es privativo de ningún género. Miller afirma que en una primera

transcripción de la problemática freudiana, Lacan traduce el rechazo de la feminidad por la identificación fálica.

Entonces podemos ir oponiendo feminidad e identificación. Será eso, entonces, lo que tendrá que “tocar” un análisis. Nótese que estamos pensando el rechazo de lo femenino como algo que no se agota en un hecho de biología como Freud considerara.

1.5 CONCLUSIONES.

Podemos decir entonces, luego del recorrido realizado, que la lógica fálica no alcanza a producir una significación definitiva, a la hora de abordar lo femenino. Más aún, la lógica fálica se constituye en un obstáculo para pensar las dos cuestiones: El Fin del análisis y lo femenino. Precisamente porque lo femenino le marca un tope a la significación fálica. Un problema que tal vez sea solución, si podemos ir más allá de la lógica fálica. Ir más allá de la lógica fálica y autorizar lo femenino es lo que un análisis podría producir de inédito en el lazo social.

Capítulo 2: Rechazo de lo femenino y análisis finito, Lacan.

2.1 INTRODUCCIÓN: LACAN Y UNA LÓGICA DE LECTURA.

La lectura de Freud que Lacan realiza, y su elaboración de la posición femenina, más allá del género, incluso para pensar la posición del analista en su praxis, nos orientarán en el recorrido por hacer.

Antes de rastrear referencias lacanianas sobre el rechazo de lo femenino y en relación al texto freudiano “Análisis terminable e interminable”, y a fines de establecer una lógica de lectura, vamos a situar tres momentos en la conceptualización lacaniana que desplegaremos a lo largo de esta tesis a medida que sea oportuno:

2.1.1 Clínica del significante y sus lógicas:

Es la clínica que se desprende de los primeros seminarios de J. Lacan, en los que propone un retorno a S. Freud, al plantear que sus seguidores habían aplastado las consecuencias del descubrimiento freudiano produciendo una lectura tomada por lo imaginario. Se trata de una época en la enseñanza de Lacan en que hace un fuerte hincapié en lo simbólico, y en una perspectiva estructuralista en interlocución con la lingüística de De Saussure y la antropología de Levi Strauss.

Su lectura estructuralista del Edipo Freudiano, lo lleva en el *Seminario Libro 5, “Las formaciones del Inconsciente”* a formular la metáfora paterna y la operación del Nombre del Padre para articular la estructura neurótica. Ya en el *Seminario Libro 3 “Las psicosis”* había situado la forclusión del significante del Nombre del Padre como razón estructural de la psicosis.

La primacía de lo simbólico introduce la concepción del inconsciente estructurado como un lenguaje. La metáfora, como sustitución significante que produce un plus de significación, y la metonimia; es decir, las leyes del significante, otorgarán la lógica, desde la cual articular el síntoma. El síntoma será una de las formaciones del inconsciente, junto con los fallidos y los sueños, en una lógica de lo reprimido y su retorno. La interpretación permitirá entonces, en esta concepción de la dirección de la cura, levantar el síntoma, al situar el significante reprimido; es decir, el deseo.

2.1.2 Clínica del fantasma. La invención del objeto a y sus consecuencias.

En el *Seminario 10*, años 60, luego de haber situado que el significante no drena la totalidad de lo pulsional, Lacan despliega la pregunta por la angustia, a la que nombra como el afecto más verdadero, que irrumpe como señal en el cuerpo. Plantearse la angustia como no sin objeto, lo mueve a producir lo que él nombra su invención: El objeto a, con las sustancias episódicas que pone en juego, objeto oral, anal; los objetos freudianos, a los que Lacan agregará la mirada, la voz, el falo mismo.

Al introducir el objeto a, Lacan pone en juego, de un nuevo modo, su concepción de lo Real: No sólo como lo que va más allá del significante, sino también como lo que se puede presentificar en términos de falta, pero también en términos de falta de falta.

El objeto a será retomado en seminarios posteriores, en sus versiones de plus de gozar o causa de deseo. Su invención produce entonces fuertes consecuencias en la clínica, al situar que no todo puede ser significado desde el Nombre del Padre y la primacía significante, lo cual va a conducirlo posteriormente a conceptualizar la pluralización de los nombres del padre, y muy rápidamente a ser excomulgado de la IPA.

En su “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela” (Lacan, 2012 a, p.261), habiendo inventado el objeto a, Lacan se planteará la pregunta por el fin de análisis y el pase, así como por la categoría de lo real y la segregación sin precedentes para considerar la época.

Es importante situar que los cambios en las conceptualizaciones de Lacan, no sólo obedecen a necesidades lógicas conceptuales, sino también a cambios de época. Luego de producir su invención, el objeto a, Lacan avanzará con la formulación del deseo del analista. Plantea entonces una lógica que es la lógica del fantasma y su posible atravesamiento en un más allá del Edipo. La pregunta será cómo vivir la pulsión habiendo atravesado las identificaciones, que son fálicas; en vez de ofrendarse sacrificialmente a los dioses oscuros, como advierte en el Seminario 11.

2.1.3 Clínica del síntoma. Real, Simbólico, Imaginario:

En los años 70, la elaboración lacaniana va a avanzar en la vía de equiparar los tres registros. Real, Simbólico e Imaginario. Habiendo introducido las fórmulas de la sexuación –que desplegaremos en el capítulo 4 de esta tesis-, que lo llevan a plantear

No hay relación sexual/Hay el Uno, Lacan se topará con el nudo. Las tres dimensiones Simbólico, Real e Imaginario, como nombres del padre, en su pluralización, se articularán en el nudo, al que Lacan no pensará como modelo, sino como real. El sinthome como cuarto nudo será finalmente el que enlace los tres registros, y este anudamiento será absolutamente singular. El sinthome, como modo de anudar de cada quien; como modo de hacer de cada quien, con la relación sexual que no hay.

El síntoma entonces como acontecimiento de cuerpo, que pondrá en juego lo más singular de cada quien en la posibilidad de un lazo no segregativo. Estamos a la altura de los últimos seminarios de Lacan, así como de algunos escritos e intervenciones que mencionaremos.

Habiendo introducido esta lógica de tres tiempos, rastreamos ahora el concepto de rechazo de lo femenino en Lacan:

2.2 LACAN: RECHAZO DE LO FEMENINO EN LA MASCARADA.

Si bien lo femenino y la lógica del no-todo, se tornarán cuestiones absolutamente fundamentales en su conceptualización, al punto de señalar la afinidad entre la posición femenina y la posición del analista; no son tantas las ocasiones en que Lacan utiliza la expresión *Rechazo de lo femenino*. Es sobre todo en un primer tiempo de su obra donde lo nombra así. Tanto en el *Seminario 5* sobre las formaciones del inconsciente, como en su escrito “La significación del falo”, J. Lacan habla de *Rechazo de lo femenino*. Más específicamente habla de cómo las mujeres rechazan en la mascarada sus atributos femeninos en pos de situarse en relación al falo, como siéndolo. Hace también allí una breve referencia al temor de los hombres ante las mujeres.

Son los años 50 a 60, Lacan todavía no ha inventado su objeto, el objeto a; pero sí nos está invitando a leer el Edipo freudiano, desde una perspectiva estructural en la que lo simbólico toma un lugar preponderante, lo cual implica una lectura del falo, no planteado imaginariamente en términos de tener o no el órgano, sino en términos significantes. La función del falo como significante.

La inscripción de la falta no está situada entonces en relación a la diferencia sexual anatómica, sino a la dialéctica falo-castración que el lenguaje introduce para todo sujeto.

Se trata de la promoción del significante fálico en torno al cual, a esa altura del pensamiento lacaniano, se disponen las posiciones de la mujer y del hombre. La posición masculina en relación a tenerlo sin serlo, la femenina a serlo sin tenerlo.

La elección masculina pondrá en juego, como nos enseña S. Freud, una degradación de la vida erótica por la dificultad para poder unificar en un mismo objeto, amor y deseo, ya que tras el amor emerge el objeto incestuoso y prohibido, y por lo tanto la amenaza de castración inconsciente. Una vez más, el rechazo de lo femenino, por el riesgo que el amor impone, y el temor a perder el órgano, direccionando la vida sexual de los hombres.

En el caso de la mujer no se trataría del riesgo de perder nada, sino de una falta a enmascarar. Pero lo central allí, es que “(...) no se trata de la ausencia de un órgano, sino de la falta de un significante que permita nombrar su ser de mujer.” (Camaly, 2017, p.102)

Lacan escribe, ya en el año 1958, un matema que acompañará luego todo su recorrido. Incluso cuando arribe, en 1975, a las fórmulas de la sexuación. Se trata del significante de la falta en el Otro, al cual escribe: $S(\mathcal{A})$

De modo que muy tempranamente marca una diferencia con Freud: En la sexualidad femenina, para Lacan, la dificultad no está ligada a la falta de pene, sino a la imposibilidad de ser dicha, la imposibilidad de ser nombrada; lo que se nombrará luego como “lo indecible de lo femenino”. La significación, en tanto es fálica, es insuficiente para nombrarla.

La función de la mascarada en la sexualidad femenina es el modo en que Lacan presenta a esta altura de su obra, el juego de apariencias por medio del cual la mujer se propone como objeto de deseo, en tanto es el falo lo que se presenta como el significante del deseo del Otro:

“(...) es para ser el falo, es decir el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de la feminidad, concretamente todos sus atributos, en la mascarada. Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada”. (Lacan, 2008 p 661).

Es decir, que es en tren de proponerse como significante del deseo del Otro en la mascarada, que se juega un rechazo de su feminidad. ¿Por qué un rechazo? Porque al poner en juego una identificación profunda con el significante fálico, se desconoce. Entonces, ya a esta altura de la conceptualización Lacaniana, comienza a jugarse una oposición entre la identificación, -que es necesariamente fálica, significante-, y lo femenino. Lacan lo dice de esta manera:

“Aquí se pone de manifiesto la raíz de lo que se puede llamar, en la consumación del sujeto en la vía del deseo del Otro, su profunda *Verwerfung*, su profundo rechazo, en cuanto ser, de aquello en lo que ella misma se manifiesta en el modo femenino. Su satisfacción pasa por la vía sustitutiva, mientras que en el plano donde su deseo se manifiesta termina por fuerza en una profunda *Verwerfung*, una profunda ajenidad de su cuerpo respecto de lo que es su deber parecer.”(Lacan, 1999, p.358).

Notemos que Lacan hace aquí una distinción, muy inicial aún, entre la satisfacción de una mujer (¿el goce femenino sobre el que luego indagará?) y la posición respecto de un deseo que la deja ajena respecto de sí. Rechazándose en función de un *deber parecer*. Una profunda ajenidad de su cuerpo respecto de lo que es su deber parecer. El cuerpo femenino entonces experimentado como ajeno. Y la lógica fálica comandando ese rechazo. El *deber parecer* nos pone en la órbita de lo que luego, será nombrado como semblante.

Nos plantearemos más adelante si los cuerpos en general, más allá del género, no comportan siempre cierta dimensión de ajenidad, presentándose para cada quien como lo Otro de sí, en una alteridad radical.

La *Verwerfung* de la identificación subjetiva experimentada por la mujer, es situada por Lacan a esta altura, como lo que la lleva a identificarse con lo que no es ella misma. Sabemos que siempre la identificación pone en juego una dimensión alienante, un verse donde no se está; pero lo femenino entraña una dimensión de ajenidad y misterio que queda, incluso, por fuera de lo identificable, por fuera de lo atrapable por significaciones fálicas.

En la clase ya mencionada del *Seminario 5*, pocos párrafos después, Lacan menciona el temor primitivo de los hombres ante las mujeres y enuncia: “El falo, él lo tiene, el infeliz.” (Lacan, 1999, p.359). El hombre se identifica al que lo tiene, para eludir el

peligro. Se trata del riesgo de feminizarse que Freud señalara en “El tabú de la virginidad”, el horror a la castración materna. Se trata nuevamente del papel de las identificaciones como ligadas a lo que elude lo femenino.

Hombres, mujeres, o las distintas identificaciones sexuadas que se asuman; para ningún ser hablante las cosas son sencillas, a la hora de la verdad. Si aclaramos que la lectura que Lacan hace, es del falo en tanto significante, y denominamos como fálicas las identificaciones en que una mujer se rechaza, o en que cada quien, -ya podemos ir diciéndolo así-, rechaza lo femenino; estamos diciendo que las identificaciones en tanto fálicas, entrañan siempre una dimensión significante. Tal como Miller lo afirma en las páginas de *Donc*, ya citadas en el capítulo anterior. Y por eso, lo femenino, y los cuerpos mismos -como veremos que enuncia Lacan más adelante-, quedan por fuera, con cierta ajenidad respecto de toda identificación. Además, la cuestión de la mascarada no se plantea sólo para las mujeres. Afirma Rosa Calvet i Romani:

“La identificación imaginaria inconsciente a la demanda de ser el falo comporta para cada quien, sea cual sea su sexo, el precio de tener que constreñirse y limitarse a unos usos del semblante –que en cada caso singular serán ofrecidos tanto al goce de Otro que no existe, como a los semejantes- bajo el engaño de un “parecer” fálico teñido sintomáticamente de angustias e inhibiciones”. (Calvet i Romani, 2016, p 291)

Para Calvet i Romani, la identificación ligada al *parecer* fálico, introduce la problemática de la mascarada tanto para hombres, como para mujeres. Sea cual sea su sexo. Incluso señala que, en la clínica de hoy, se verifica que los individuos se extravían a toda velocidad en una metonimia de identidades de ser, extravío ligado a mecanismos de segregación inherentes al capitalismo.

Sin embargo, en “Televisión”, muchos años después del Seminario 5, veremos que Lacan no deja de articular la mascarada femenina con algo que pone en juego una dimensión de lo verdadero, para situarse respecto de la hora en que el fantasma de El hombre encuentre su hora de verdad. Aunque esto nada diga de la dimensión más enigmática del goce femenino, es preciso situar que para entonces, años 70, Lacan ya no estará pensando la mascarada en relación a una mentira, a una posición mentirosa, sino a un poder hacer con lo que no hay:

“Lo que la conduce a la mascarada conocida, y que no es la mentira que unos ingratos, apegados a El hombre, le imputan.” (Lacan, 2012 d, p. 566).

Como dice Caetano Veloso, en su canción “*Dom de iludir*”:

“No me vengas a hablar/de la malicia de toda mujer/Cada uno sabe el dolor y la delicia de ser lo que es (...) Vos decís la verdad/la verdad es tu don de eludir/Como se puede querer que una mujer vaya a vivir sin mentir”. (Veloso, 1977).

La verdad es un don de eludir. Lo femenino marca el borde de lo imposible de decir. Caetano Veloso, con su don, con su arte, con su saber hacer con lo femenino de sí, nos lo enseña. La mascarada entonces desde esta perspectiva, como juego posible. Un saber hacer con lo que no hay. La función del Enmascarado en el “Prefacio a El Despertar de la primavera” (Lacan, 2012 c, p.587), tras cuya máscara Lacan propondrá pensar el lugar vacío de la mujer, puede vincularse a esto. Lo tomaremos más adelante.

2.3 CONSIDERACIONES SOBRE EL RECHAZO. FORCLUSIÓN.

Pero se nos impone en este punto, antes de seguir avanzando en la cuestión de Lo femenino, efectuar algunas consideraciones sobre lo que el término *Rechazo* significa. Y los usos que Lacan hace del término. Veamos la definición de rechazo, según el diccionario de la RAE:

Rechazo, De rechazar.

1. m. Acción y efecto de rechazar.
2. m. Vuelta o retroceso que hace un cuerpo por encontrarse con alguna resistencia.
3. m. Med. Fenómeno inmunológico por el que un organismo reconoce como extraño a un órgano o tejido procedente de otro individuo, aunque sea de la misma especie.

Reconocer como extraño algo de lo propio o de lo ajeno, es algo que se presentará todo el tiempo como cuestión a abordar en esta tesis. Cuerpo extraño, incluso. El término -*Verwerfung*- utilizado por Lacan en el Seminario 5 y traducido por él como Rechazo, es el mismo término que usa para pensar la forclusión en la psicosis. En principio, conviene pensar que nunca Lacan hace un uso ingenuo de un término. Rechazo no es represión. Pero, ¿es forclusión?

A la altura del *Seminario 5*, es este el término que usa. También usará ese término en *Televisión*, muchos años después, para nombrar el rechazo del inconsciente. En principio, hagamos una diferencia central:

En la represión, en principio, se trata de rechazo de significantes admitidos, y ese rechazo afecta al cuerpo, lo cual determina el síntoma.

En la forclusión, se trata de un rechazo más radical porque lo que está en juego es directamente la no admisión de un significante. Sabemos que en la psicosis de lo que se trata es de la forclusión de un significante particular, el significante del Nombre del Padre. Es decir, de la no admisión del significante del Nombre del Padre, lo cual pone en juego la pregunta que Lacan señala por la libertad, la responsabilidad subjetiva y la afirmación tan enigmática de Lacan sobre la insondable decisión del ser que allí se juega. En esos casos, por lo tanto, no se pone en juego el retorno de lo reprimido como operación simbólica, porque no hay tal posibilidad, sino el retorno en lo real (y no en lo simbólico) de lo forcluido. Por ejemplo, en la alucinación.

Precisemos entonces las dos forclusiones enunciadas: Forclusión del significante del nombre del padre y forclusión del significante de La Mujer. Y su radical diferencia:

2.3.1 El significante del Nombre del Padre y su forclusión.

Es importante situar que Lacan, a la altura de estos textos, *Seminario 3* (1955 y 1956) y *Seminario 5* (1957 y 1958), intenta producir una lectura del Edipo freudiano en términos de operaciones lógicas, estructurantes del sujeto. Por eso se trata de situar funciones, más allá de quienes la desempeñen, y de significantes y operadores lógicos. Estamos haciendo un recorrido, y es importante ir situando que posteriormente Lacan va a pensar mucho más en términos de cuerpos y nudos, de cómo se anudan Real, Simbólico e Imaginario para cada quien. Pero, a esta altura, el peso está puesto en la importancia de lo Simbólico. Es entonces central la función del símbolo, el lugar en que nace un pequeño/a niño/a, el entramado simbólico y de deseos a partir del cual podrá constituirse como sujeto de deseo, lo cual implica ser hablado y acceder a poder ser hablante.

Lo simbólico implica la operación metafórica. La metáfora es una figura que proviene de la literatura, de la poesía en particular y que es retomada por el lingüista De Saussure. Se trata de la figura retórica que pone en juego la sustitución de un

significante por otro produciendo un plus de significación. Si no hay sustitución, no hay metáfora posible. Para que esto suceda tienen que estar en plena disponibilidad de uso al menos dos significantes (S_1 y S_2), donde uno pueda sustituir al otro. Y tiene que operar la barra; es decir, la represión.

En cambio, cuando hay forclusión del significante del Nombre-del-Padre, hay S_1 en lo real. Significante en lo real en la psicosis, no dialectizable por no contar con la metáfora paterna. Surge entonces por ejemplo el neologismo, la dialéctica estancada, un significante aislado, que no se articula con ningún otro significante para producir significación alguna. Eso produce la perplejidad enigmática, S_1 sólo, retorno en lo real, la alucinación; en vez de la operación de la metáfora, de la barra de la represión y del retorno de lo reprimido como en el síntoma.

Como ejemplo de metáfora: Si digo *las perlas de tu boca*, sustituyo dientes por perlas, y hay un plus de significación que alude al brillo o blancura de los dientes. O cuando Charly García en tiempos de dictadura en la Argentina, donde la desaparición forzada de personas era cotidiana, cantaba: “*Pero los dinosaurios van a desaparecer...*” Ahí se puede situar con mucha claridad qué plus de significación hay en juego.

Retomemos entonces la metáfora paterna, elaborada por Lacan en el Seminario 5. Por el momento, más allá de los modos familiares, de las distintas parejas y conformaciones familiares que se armen, podemos servirnos de funciones y operatorias lógicas para pensar la constitución subjetiva: *Nombre del Padre, Deseo de la Madre*. Aunque esas funciones puedan tal vez cambiar de nombre en algún momento. ¿Por qué no? Obviamente fueron pensadas en relación a determinados modos de armado del parentesco. Pero más allá de que se puedan repensar, de-construir, tomar nuevos nombres, etc.; a la hora de pensar la constitución subjetiva, cómo se constituye un sujeto, es útil pensar en términos de operatorias lógicas y de lugares significantes, para luego, en cada caso, situar cómo se encarnaron esas funciones y qué deseos vehicularon o no, para que el sujeto pueda constituirse como sujeto de deseo y no quedar atrapado como objeto de Otro. Sirve entonces diferenciar la función y el lugar, de cómo es desempeñada esa función o de quien ocupa ese lugar. El pequeño/a niño/a entonces nace inscripto en determinadas coordenadas de deseo, en determinada trama simbólica. Que pueda tomar su lugar allí y desde allí situar algo de su propio deseo, más

allá de la necesaria alienación en el deseo o en los deseos que lo prefiguran y determinan, implica todo un recorrido.

El Deseo de la Madre puede incluir el deseo de no: Puede desde luego haber deseo de no ser madre y derecho a eso. Pero, incluso en quien desea ser madre, en tanto hablamos de deseo, se ponen en juego deseos que van más allá del niño/a, deseo en relación a una pareja, deseo en relación a cosas que le gusta hacer, que le importa hacer etc. Con Lacan podemos hacer una diferencia entre lo femenino y lo materno, lo cual comienza a nombrarse en términos de deseo. De hecho justamente es un problema si no hay en ella algún deseo más allá del hijo/a. Problemático para él/ella porque eso lo podría dejar capturado encerrado en esa madre, como un objeto y no como un sujeto. También esto depende, desde luego, de respuestas del niño/a. No sólo de lo que se le transmite o no. También de cómo se sitúa ante eso. La insondable decisión del ser, antes mencionada.

Entonces, primera cuestión, el niño/a en el lugar de la x en una ecuación, que intenta situar, significar el enigma del Deseo de la madre; cómo hacerse, por ejemplo, amable para ese Otro primordial que es la madre, qué quiere de él. Y ese Otro pone en juego una primer operación simbólica, presencia y ausencia. El famoso “*fort-da*” freudiano.

El significante del Nombre del Padre opera, -hay que pensarlo como una operación matemática-, interviniendo como un S_2 en relación a ese S_1 que es el Deseo de la madre, poniendo en juego la significación fálica. Varias cuestiones es preciso aclarar, desde la perspectiva de Lacan, a esa altura de su enseñanza:

El *Nombre del Padre* es un significante. No es el padre real (o quien hace las veces de padre, más allá de lo biológico), ni el padre imaginario (ese al que puedo odiar, o con el que puedo rivalizar). Podría incluso no haber un padre de carne y hueso, lo cual no impide que haya una fuerte presencia simbólica. Es un significante. Pero no es un significante cualquiera. Es un significante clave. Un significante clave y que otorga claves para descifrar. Sirve pensarlo como la clave de sol o la clave de fa en una partitura: Si no contamos con una clave, no tenemos cómo orientarnos en el pentagrama, no tenemos cómo leer las distintas notas a la hora de hacer música. El Nombre del Padre es una clave que permite orientarse respecto del deseo del Otro para poder allí, desde allí, recortar algo de lo propio, algo del propio decir incluso. Y el

Deseo de la Madre no es la madre. Es el Deseo de la madre. Ese Otro primordial del que Freud nos hablara.

En la fórmula siempre hay cuatro términos: Deseo de la Madre, Nombre del Padre, niño y falo. El Nombre del Padre entonces metaforiza el Deseo de la Madre, para el niño/a, otorgándole significación fálica, a la vez que acompaña la vía deseante de una mujer. El que una mujer pueda desear más allá del niño; es decir, más allá de ser madre.

La fórmula de la metáfora paterna da lugar a la producción de la significación fálica. ¿Qué permite esto? Que el niño no quede saturando, colmando la falta de la madre. Que el niño/a pueda des-identificarse de ser el falo materno, luego de haberse identificado. Ambos pasos son necesarios.

El par falo/falta se conjuga en una dialéctica que involucra la castración, lo simbólico, la operación de la barra propia de la metáfora. La significación fálica da una versión, una respuesta posible al enigma del deseo, poniendo en juego la sustitución metafórica, y sobre todo, desplazando al niño de quedar pegado a ser el falo de la madre. La significación fálica es un modo de traducir algo del enigma del Deseo materno, para que el niño/a no quede atrapado allí. Y eso pone en juego la castración, la prohibición del incesto. Que no quede el niño gozado por el Otro. Podemos ejemplificar clínicamente con una niña que a los 4 años no había comenzado a hablar y vivía con la teta de su madre en la boca. O en las maravillosas memorias de Schreber, a partir de las cuales Freud pudo iniciar su pregunta por el mecanismo específico de las psicosis: El padre de Schreber, lejos de poder transmitir una función simbólica que articulara ley y deseo, se situaba como autor de la ley, haciendo a sus niños/as, objetos de prácticas supuestamente gimnásticas, que eran en realidad delirantes y abusivas. (Hay distintos modos del abuso y de la producción de arrasamiento subjetivo de un/a niño/a).

Entonces, la metáfora paterna es lo que se inscribe a partir de la operación del Nombre del Padre. A partir de la puesta en juego de la vertiente simbólica de la función paterna. Se puede contar o no con el Nombre del Padre, con ese significante particular, carretera principal que polariza y ordena el haz de significaciones; o la clave de sol, la de fa, o la clave que sea para leer una partitura, y que permite producir la significación fálica, la significación común. Cuando esa significación común no sucede, es necesario armar un código nuevo. Tal es el caso del dialecto de Schreber, una nueva lengua, luego de atravesar el encuentro con la irrupción de un S_1 solo, un significante en lo real que no

interjuega con otros significantes y lo deja en el absoluto vacío. Cuando no opera la metáfora que estabiliza las significaciones, el sujeto confrontado al S_1 y a los retornos alucinatorios desde lo real, tendrá que inventarse una metáfora que supla a la metáfora paterna ausente. Ante los efectos devastadores en lo simbólico, en lo imaginario y en lo real, producidos por la forclusión del Nombre del Padre, tendrá que armar una metáfora delirante que le permita estabilizar las significaciones y armar desde allí su relación con el mundo. La catástrofe, el cataclismo imaginario está descrito por Lacan en el capítulo de la carretera principal del Seminario 3, y se lee muy bien en Schreber: Figuras que se descomponen, donde no se diferencia lo vivo de lo muerto, los cadáveres leprosos que arrastran cadáveres leprosos, hombrecitos hechos a la ligera, etc.

Por otro lado, toda una cuestión: ¿De qué hablamos cuando hablamos de ley? No estamos hablando de la ley de la naturaleza, ni de leyes religiosas, ni de la justicia, etc. Estamos hablando de una ley que pone en juego el deseo, que abre el juego de significaciones, que permite que el niño habiendo quedado situado lo que No (no quedar como objeto de goce de Otro, o sometido a lo incestuoso por ej.), pueda abrir el campo de posibilidades, para decidir cuándo decir Sí. El padre simbólico puede transmitir esa ley; es decir, la castración, si está él también atravesado por la misma. También el deseo de la madre pone en juego la ley, pero puede en ocasiones funcionar como una ley caprichosa (la madre cocodrilo que Lacan menciona en el Seminario 17).

Esta lógica se puede articular con los tres tiempos del Edipo, como los piensa Lacan en 1957. (Lacan, 1999):

1er tiempo: el sujeto se identifica en espejo con lo que es el objeto de deseo de la madre. Ser el falo, ser lo que a ella le gusta, la colma.

2do tiempo.: el padre interviene privando a la madre. “No reintegrarás tu producto”.

3er tiempo: El padre se pone en juego, y también se pone en juego –lo diremos de este modo- algo de la sexualidad entre la pareja parental (más allá de cómo esté armada), sacando al niño/a del medio de la cama y otorgando así herramientas fálicas para a futuro poner en juego.

El falo imaginario, es la imagen de lo erecto, a la que el niño se identifica.

Un paciente al evocar estados de angustia que padecía en su infancia, dice: “Bajo las polleras de mi madre, era un tapón y entonces no quedaba nada”.

La angustia marca ya una posibilidad de salida de ocupar ese lugar de tapón y de nada. Situar lo que se sustituye, situar que se está en el lugar de otra cosa, que hay sustitución posible y no quedar colmando la falta del Otro; eso es la función de símbolo. El falo deviene significante. El falo es el significante que marca lo que el Otro desea. El falo simbólico simboliza la falta. Pensemos la falta como lo que abre el camino al deseo, y no al llenado. El significante fálico es la inscripción en el aparato psíquico de la falta, mediante un significante.

Pero advertimos algo fundamental que Lacan plantea ya en los años 60, abriendo el camino a lo que luego implicará poder ir más allá de la lógica fálica: La mediación fálica no drena todo lo que puede manifestarse de pulsional en la mujer. Por eso hay en lo femenino, algo que va más allá de la lógica un poco corta que es la lógica fálica. Podemos ir pensando entonces lo femenino como algo que, lejos de ser un déficit como se mal lee a Lacan, es más próximo a lo real.

2.3.2 Forclusión del significante de La Mujer y Rechazo de lo femenino.

Retomemos entonces el *Rechazo de lo femenino* como lo plantea Lacan en los primeros seminarios, ligándolo a una forclusión a la que hay que diferenciar de la forclusión del Nombre del Padre: El rechazo, la *Verwerfung* de lo femenino.

En “¡Des-sentido para las psicosis!”, Miller nos dice que normalmente, hay en la especie una forclusión del significante de La mujer; por el contrario la forclusión del significante del Nombre del Padre tiene por efecto hacer existir *La Mujer*.”(Miller, 1998).

Es decir que, o hay forclusión del significante de *La mujer* (lo que Lacan nombrará en el Seminario 20, como: *La mujer no existe*), o hay psicosis. Si no se produce la barra en el S (*A*), por haber forclusión del significante del nombre del padre, habrá *La*.

Entonces, la forclusión del significante de *La mujer* se contrapone a la forclusión del significante del nombre del padre.

Que *La* mujer no exista, que haya *Verwerfung* de lo femenino, implicará abrir la pregunta por una lógica que no es la del orden de lo reprimido y su retorno; sino del uso y del saber hacer. Una de las preguntas que orienta esta tesis.

Señalemos ahora otro rechazo del que Lacan hablará unos cuantos años después, en 1973, en “Televisión”, el *Rechazo del inconsciente* (Lacan, 2012 d, p. 552), para cernir un tipo de rechazo que no obligadamente está en relación a la forclusión del significante del Nombre-del-Padre.

En su artículo “El rechazo del inconsciente” (Soler, 2007), Colette Soler indaga sobre cuál es el rechazo del que habla Lacan, cuando habla de *Rechazo del inconsciente* y remarca que no se refiere a un rechazo propio de la psicosis, sino a un rechazo del sujeto en general.

Rechazo del inconsciente; Lacan usa esta expresión en un contexto que no es cualquiera: A la hora de situar la tristeza como un pecado, como una cobardía moral. Tal vez se trata de una falta de fe en el inconsciente. Pecado y fe, son nociones que remiten a un registro de lo religioso que no parece muy propio del psicoanálisis; sin embargo, no quedan por fuera de la indagación lacaniana. Fe, esperanza y caridad son virtudes teologales, es decir, pertenecen a un orden religioso. Lacan las evoca en algunos textos que más adelante mencionaremos; ya en lo que situamos como tercer momento en Lacan, la Clínica del Síntome. Tristeza, falta de fe y rechazo del inconsciente, entonces como pecados. Tristeza y cobardía en contraposición con el coraje que implica el análisis y –podemos agregar- el coraje que implica el consentir a lo femenino.

Además también en “*El saber del psicoanalista*”. Lacan utiliza el término *Verwerfung*, es decir, *Rechazo*, para plantear como lo que distingue al discurso capitalista: el rechazo fuera de los campos de lo Simbólico. Dice Lacan:

“El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se entronca en el capitalismo, deja de lado lo que llamaremos simplemente las cosas del amor... “. (Lacan, 1971-1972 p.61).

Forclusión de las cosas del amor y de la castración, lo cual da la pauta de cómo el capitalismo va en sentido contrario al psicoanálisis.

Los síntomas actuales, menos ligados a un sentido, y más ligados a un puro goce de los objetos que el capitalismo provee, están más en la vía de lo que Naparstek denomina: *Síntoma al natural*. (Naparstek, 2010). Se trata de síntomas con un goce auto-erótico, síntomas que se autoabastecen, por ej.; las adicciones. Para que un síntoma de este estilo, tan sintónico con la época, devenga síntoma analizable, debe dirigirse al campo del Otro, se le debe agregar la transferencia y la creencia en un sentido del síntoma.

De todos modos, y más aún en esta época de declive del padre y de ascenso al cenit de los objetos, podría pensarse un rechazo natural del inconsciente en todo sujeto antes de entrar en análisis. Es más; podemos pensar que en el síntoma al natural, antes de la entrada en análisis hay rechazo del inconsciente, y que para poner en juego un síntoma en transferencia es necesario poder ir más allá de ese rechazo, contar con lo que Lacan nombra como caridad freudiana (retomaremos esto en capítulo 5), para creer que hay sentido en el síntoma. Precisemos entonces:

2.4 RECHAZO DEL INCONSCIENTE. MODOS DEL RECHAZO EN UN ANÁLISIS.

Estamos proponiendo que se pueden pensar qué modos del rechazo, incluyendo el rechazo de lo femenino, se juegan en distintos momentos en un análisis. En el análisis de cualquier ser hablante, independientemente del género: En el Síntoma al natural, el rechazo del inconsciente. En el Síntoma en transferencia, que pone en juego el creer en el inconsciente, el Inconsciente transferencial, interpretable; donde se juegan el fantasma, y la identificación fálica. Tal vez lo que se intente rechazar allí sea lo que queda por fuera del sentido, por fuera de la lógica fálica; es decir: Rechazo de lo femenino. Más allá del rechazo: Lo que estamos intentando pensar en términos de Autorización de lo femenino y autorización del ser hablante: Inconsciente Real. Ya no se trata de un horizonte de sentidos interpretables y de significantes reprimidos a interpretar; sino de un uso posible de las letras de cada quien. Un saber hacer con lo que no hay y con lo que hay. Destitución subjetiva, atravesamiento del fantasma, identificación al Síntoma.

Por supuesto, en cualquier momento del análisis puede haber rechazo del inconsciente. Y también rechazo de lo indecible, de lo que evoca lo femenino: El sexo, los cuerpos, lo que se presenta como héteros, como Otro. A la vez, el deseo del analista pone en juego a

lo largo de toda la trayectoria del análisis, el horizonte del final. Autorización del ser hablante, cuestiones que luego desplegaremos.

Pero volvamos por el momento a la cuestión del Rechazo de lo femenino. Podríamos decir, para diferenciarlo contundentemente de la forclusión del significante del Nombre del Padre propia de la psicosis, que en el rechazo de lo femenino, incluso en lo femenino mismo, de lo que se trata es de significantes que no se llegan a admitir, porque no los hay. Por eso la importancia del matema S (\mathcal{A}), para intentar bordear lo indecible de lo femenino. Miller nos dice que es justamente porque hay forclusión del significante de *La mujer que todo el mundo está loco*. (Miller, 2011 b, p. 62 y 63).

2.5 –LACAN Y ANÁLISIS TERMINABLE E INTERMINABLE. MÁS ALLÁ DE LA DESAUTORIZACION.

Le seguimos la huella hasta aquí a los usos que Lacan va dando al término *Rechazo*. Rechazo y forclusión en las psicosis. Rechazo de lo femenino en la mascarada. Rechazo del inconsciente. Pero al retomar la octava parte de “Análisis terminable e interminable”, surgió también la traducción de “*Die Ablehnung des Weiblichheit*” como “*Desautorización de lo femenino.*” Vamos a proponer entonces:

Si el tope freudiano para el fin del análisis, es la Desautorización de lo femenino, el fin de análisis lacaniano arriba a la posibilidad de la Autorización del analista, que no es sin la Autorización de lo femenino.

Se trata, en un análisis llevado hasta las últimas consecuencias, de poder ir más allá de la Desautorización de lo femenino, -señalada por Freud como obstáculo-; para situar - con Lacan-, la posibilidad en el fin del análisis de producir la Autorización del analista, lo cual implica precisar la afinidad entre la posición femenina y la posición del analista, cuestión que abordaremos en el próximo capítulo. Pero primero debemos tomar algunas referencias de Lacan sobre este texto freudiano, para establecer con mayor precisión cómo Lacan va situando una doctrina del fin del análisis, a diferencia de lo que se infinitizaba con la lógica edípica freudiana.

En varios de sus seminarios Lacan hizo referencias a “Análisis terminable e interminable”. Nada menos que en la primera clase del *Seminario El libro I*, Lacan afirma:

“Durante toda su vida Freud continuó por las vías que había abierto en el curso de esta experiencia, alcanzando finalmente algo que se podría llamar una tierra prometida. Pero no puede afirmarse que haya penetrado en ella. Basta leer lo que se puede considerar su testamento, *Análisis terminable e interminable*, para ver que, si de algo tenía conciencia, era, justamente, de no haber penetrado en la tierra prometida. Este artículo no es una lectura aconsejable para cualquiera, para cualquiera que sepa leer -por suerte poca gente sabe leer- ya que, por poco analista que uno sea, es difícil de asimilar, y si uno no lo es, pues entonces le importa un bledo”. (Lacan, 1983, p. 31).

Es decir, que ya en el inicio de sus seminarios, Lacan retoma este texto feudiano que plantea interrogantes cuya elucidación no va a abandonar hasta darles respuesta. Y Lacan nos está diciendo que toma este texto nada menos que como un testamento freudiano. Un testamento implica retomar el legado, la herencia, para poder hacer con eso. Consideramos que Lacan al retomarlos, se aventurará penetrando estas tierras, que otros desestimaron, pues no supieron leer. Una tierra prometida, hasta las puertas de las cuales nos llevó Freud, a sabiendas sin lograr penetrarla. En el *Seminario 5*, Lacan nos dice:

“Uno no puede dejar de sorprenderse que uno de los últimos artículos de Freud, aquel que se ha traducido impropriamente por "*Análisis terminable e interminable*", en realidad concierne a lo finito o lo infinito. Se trata del análisis en tanto que finaliza o en tanto que debe ser situado en una especie de alcance infinito. Es de esto que se trata, y la proyección al infinito de su fin, Freud lo designa de manera más clara, enteramente a nivel de la experiencia concreta, como dice a saber lo que hay de irreductible, a fin de cuentas para el hombre en el complejo de castración, en la mujer en la envidia del pene, es decir por una cierta relación fundamental con el falo. ¿Sobre qué ha puesto el acento, en el punto de partida, el análisis, el descubrimiento freudiano? Sobre el deseo. Lo que Freud esencialmente descubre, lo que Freud ha aprendido de los síntomas, cualesquiera que sean, trátase de síntomas patológicos, o de lo que ha interpretado, en lo que presentaba hasta ahí, de más o menos irreductible en la vida normal, a saber el sueño, por ejemplo, es esencialmente un deseo”.(Lacan,1999, p. 327).

Veamos que en esta referencia, Lacan hace hincapié en el deseo, situado por Freud como lo reprimido que emerge en las formaciones del inconsciente, en los síntomas y en los sueños. Pero además, Lacan propone al análisis, llamarlo "*finito o infinito*", y no

“*terminable e interminable*”. Se trata, para Lacan a esta altura de lo que finaliza, o bien, se infinitiza, de una cierta relación al falo. De lo irreductible del deseo. Al pensar en términos de una lógica falo-castración, más allá de la presencia o no del órgano, Lacan pone el acento en un descubrimiento freudiano esencial, el deseo. Y se plantea ya la cuestión que desplegará posteriormente: El fin del análisis. Al proponer “Finito o infinito”, nos evoca lo que escribirá años más tarde, 1974, en el “Prefacio a El despertar de la primavera”:

“Cómo saber si, como lo formula Robert Graves, el Padre mismo, nuestro padre eterno, el de todos, no es sino Nombre entre otros de la Diosa blanca, la que en su decir se pierde en la noche de los tiempos, por ser la Diferente, la Otra por siempre en su goce, tales esas formas de infinito cuya enumeración no comenzamos sino al saber que es ella la que nos suspenderá a nosotros”. (Lacan, 2012 c, p. 589).

Texto que localiza tras el padre, la Otra siempre en su goce, la Diferente. Lo femenino como una forma del infinito que se pone en juego en el fin, que pone el fin en el juego. En el *Seminario 8, La transferencia*, encontramos esta referencia:

“(…) pero el nacimiento del alma es para cada uno un momento histórico a partir del cual entra en la historia la dramática de la cual tenemos que ocuparnos, en todas sus consecuencias. Si el mensaje freudiano terminó en esas articulaciones, es que hay en último término, (Análisis terminable e interminable, unendliche) cuando hemos reducido en el sujeto todas las avenidas de sus repeticiones inconscientes, cuando hemos llegado a hacerle contornear la roca del complejo de castración, o del Penis-Neid. Es alrededor de ese complejo de castración, partiendo nuevamente de ese punto divergente, que debemos volver a someter a prueba lo que ha sido descubierto a partir de ese punto de tope. Ya que alrededor de la del significante oral, del sadismo primordial o de la reseña del objeto (descomposición y profundización destacando los buenos y los malos objetos primordiales), todo esto puede ser restituido solamente si volvemos a ese punto insostenible por su paradoja, que es el complejo de castración, a partir del cual todo ha podido divergir”. (Lacan, 2003, p.260).

Se trata de tomar la historia, para reducir en el sujeto todas las avenidas de sus repeticiones inconscientes. Lacan nos está hablando, ya a esta altura, de una operación de reducción, tomando como punto de tope el complejo de castración, tope de todo aquello que desde ahí había podido divergir. Situar la historia de las determinaciones

inconscientes. Lo que muchos años después va a nombrar como Autohistorizarse, poniendo en juego en el fin, la historización reducida a la autorización. En el *Seminario 9*, Lacan retoma también el texto freudiano, que junto con sus indicaciones leemos:

“Es en la medida en que la terapéutica no llega a resolver mejor de lo que la hace la terminación del análisis, no llega a hacerlo salir del círculo propio de la demanda, que tropieza, que termina al final sobre esta forma reivindicatoria, en esta forma insaciable, endliche que Freud en su último artículo, "Análisis terminable e interminable" señala como angustia de castración no resuelta en el hombre, como penis-neid en la mujer.”(Lacan, 1961-1962, clase 4-4-62).

Precisamente por mantenerse en el círculo propio de la demanda insaciable (piso inferior del grafo del deseo), y no abrir la cuestión del deseo y el goce, es que se produce el quedar atrapados en la angustia de castración no resuelta y la envidia del pene; es decir, en la *desautorización de lo femenino*. A la altura del *Seminario 10, La Angustia*, nos vamos a encontrar con Otra lógica, la que deviene de las consecuencias de haber inventado el objeto a; y que es central para lo que nos ocupa en esta tesis:

“La función del analista como espacio del campo del objeto parcial es precisamente aquello ante lo cual, desde el punto de vista analítico, nos detuvo Freud en su artículo “Análisis terminable e interminable”. Si se parte de la idea de que el límite de Freud que se encuentra a lo largo de todas sus observaciones, tiende a la no percepción de lo que debía ser propiamente analizado en la relación sincrónica del analizado con el analista respecto a la función del objeto parcial, se verá que tal es el resorte mismo del fracaso de su intervención con Dora, así como con la joven del caso de homosexualidad femenina. Y por eso Freud nos designa en la angustia de castración lo que él llama el límite del análisis. Es que él seguía siendo para el analizado, el lugar de ese objeto parcial”. (Lacan, 2005, p. 106).

Lacan nos dice aquí con todas las letras que el límite de Freud, su fracaso con Dora y con la joven homosexual; es decir con los análisis de estas mujeres, fue la no percepción de lo que efectivamente había que analizar en la relación sincrónica del analizado con el analista con respecto a la función del objeto parcial.

Habíamos hecho, hasta ahora, un recorrido por un primer tiempo en la obra de Lacan, más orientada por lo simbólico y la lógica significante. La invención del objeto a,

inaugura la posibilidad de una clínica que abre el horizonte a un más allá de lo simbólico y es por lo tanto fundamental para comenzar a abrir paso a lo femenino, y a una lógica que pueda ir más allá de la lógica fálica, como la que veremos plasmada en el Seminario 20, diez años después. Lacan sitúa la dificultad y el fracaso de Freud en los tratamientos de estas mujeres, en la imposibilidad freudiana de situar de cual objeto era asiento en la transferencia. Tal como lo trabajamos en la introducción de este capítulo, es importante situar que hay una función lógica de los objetos a, que pueden plantearse en términos de causa de deseo, o bien de deshecho. Y una orientación que situará la posición del analista en relación al lugar de semblante de objeto. Lugar que justamente trajo dificultades a Freud en los análisis de Dora y la joven homosexual, tal como señala Lacan en el fragmento comentado. Y por lo tanto Freud sitúa como límite del análisis, la angustia de castración, en relación a lo que a él mismo lo deja atrapado, a la hora de situar su lugar en la transferencia. Pero esto Lacan lo puede advertir y señalar con todas las letras a la altura de este Seminario de los años 63, 64, donde realiza un viraje fundamental en la historia del psicoanálisis al producir lo que él nombra como su única invención; el objeto a. En *El Seminario 10, "La angustia"*, intenta abordar un afecto que se presenta como indecible. Quien lo experimenta lo siente en el cuerpo, sin poder ponerlo totalmente en palabras. Es decir que la angustia pone en juego una imposibilidad, los significantes no alcanzan para nombrarla (como al amor, como a lo femenino...). Lacan produce en este seminario que aborda este afecto tan particular, la invención del objeto a. Precisamente para señalar aquello que resta del decir, lo que agujerea a la significación fálica. Situando aquellos objetos, cuyas sustancias episódicas (mirada, voz, objeto oral, objeto anal, y el falo mismo entre los objetos) se recortan de lo pulsional y de los orificios corporales. Es en este Seminario que Lacan afirmará:

“(…) lo que salta a la vista es que a la mujer no le falta nada”. (Lacan, 2005, p. 196).

En el *Seminario La Angustia*, Lacan, al hacer referencia a la octava parte de “Análisis terminable e interminable”, enuncia lo que nos resulta fundamental para el recorrido que estamos realizando:

“Freud nos dice que el análisis deja al hombre y a la mujer con las ganas, al uno en el campo del complejo de castración, a la otra con el Penisneid. Pero éste no es un límite en absoluto. Es el límite donde se detiene el análisis finito con Freud (...) He aquí lo

que Freud llama unendliche, indefinido, ilimitado, y no infinito”. (Lacan, 2005, p. 106-7).

Sitúa aquí Lacan, con precisión, el límite de los análisis freudianos, lo que los deja “indefinidos”; para poder, desde allí, dar un paso que es nodal para conceptualizar el fin del análisis y la posibilidad de ir más allá del rechazo, de la desautorización de lo femenino: “Si se instituye este límite, es en la medida en que algo ha sido, no diría no analizado, sino revelado de una forma únicamente parcial y yo puedo plantearme la cuestión de saber cómo es analizable”. (Lacan, 2005, p. 107).

Lacan señalará entonces que centrar un análisis en la envidia del pene, es centrarlo en un fantasma:

“Centrar un análisis en ese fantasma no puede ser exhaustivo en relación con lo que está en juego, pues en realidad coincide con un fantasma sintomático del obsesivo.” (Lacan, 2005, p. 107).

Es este entonces el punto que consideramos pilar para nuestra tesis: Lacan lee y propone que lo que infinitizaba, lo que mantenía indefinidos, los análisis desde la perspectiva freudiana, -es decir, la desautorización de lo femenino-; es, en realidad, fantasmático. Y, desde luego, se propone entonces hacerlo analizable y por tanto, posible de atravesar y de destituir. Por supuesto, es esta la época en que se produce la expulsión de Lacan de la IPA.

En el *Seminario 17*, Lacan al leer con una perspectiva estructural el Edipo, y haciendo uso de la perspectiva inaugurada por el objeto a, podrá avizorar un Más allá del Edipo. Cada quien, hombre, mujer, etc., recubre fantasmáticamente la privación, la pérdida originaria. Es decir que el fantasma es la estrategia de recuperación de un plus de goce, para no confrontarse con la falta radical del objeto. En este Seminario, enunciará:

“Evidentemente, Freud, a veces nos abandona, se escabulle. Abandona la cuestión cuando se aproxima al goce femenino.” (Lacan, 1992, p. 75)

2.6 CONCLUSIONES.

Luego de situar tres momentos lógicos para abordar sus conceptualizaciones; efectuamos un recorrido por el uso del término *Rechazo* en Lacan, diferenciando Rechazo como forclusión en las psicosis; Rechazo de lo femenino en la mascarada;

Rechazo del inconsciente; Rechazo o forclusión del sujeto y de las cosas del amor en el capitalismo; lo cual nos permitió situar distintos modos del rechazo que se pueden jugar en un análisis.

Recorrer las referencias lacanianas a “Análisis terminable e interminable”, nos permitió precisar el modo en que, lo que Freud situaba como tope que infinitizaba los análisis, independientemente del género, es recortado como fantasma por Lacan. Y la apertura que por ello se produce entonces para abordar lo femenino.

En “Introducción a la clínica Lacaniana”, Miller señala que la clínica freudiana de las mujeres era una clínica del penisneid, de la envidia del pene, y del sufrimiento por esa falta. Lacan inaugura una clínica de la posición femenina, centrándose en el goce. “Un goce situado en un más allá del penisneid, un goce suplementario al goce fálico, y del que nada puede decirse, salvo que se siente”. (Miller, 2006, p. 321).

Importante destacar que estamos hablando de posición femenina, no de un género en particular. Y de un goce Otro, distinto del goce fálico.

Entonces las citas en que Lacan retoma “Análisis terminable e interminable”, dan cuenta precisamente de cómo va produciendo una orientación diferente a la cuestión del fin del análisis, al plantear la posibilidad de ir más allá del fantasma y de la lógica fálica, para situar lo femenino.

En “Análisis terminable e interminable”, Freud nombra “fragmentos de agresión libres”, a lo que resta de un análisis. Miller señala en *El ser y el Uno*, que terminado satisfactoriamente un análisis quedan restos sintomáticos. Los nombra como el hueso, el trozo de real. Y nos dice que el Sinthome es algo que va más allá de eso:

“El sinthome es lo real y su repetición”. (Miller, 2011, p. 54 inédito).

Miller va orientando un camino de lectura de los seminarios de Lacan, que va del *No hay relación sexual* a *Hay el Sinthome*. Y esto no es sin situar la forclusión de *La* mujer. Iremos siguiendo ese camino en los próximos capítulos.

Pero primero será necesario hacer algunos rodeos por lo que implica la Autorización de lo femenino.

Capítulo 3: Autorización de lo femenino, autorización del analista, autorización del ser hablante.

3.1 INTRODUCCIÓN: J. A. MILLER Y EL PRINCIPIO FREUDIANO DEL INFINITO.

Habíamos realizado alguna referencia al texto de Miller *Donc*, y también a textos de otros autores lacanianos contemporáneos, para abordar la noción freudiana de desautorización de lo femenino. Luego, las referencias de Lacan a “Análisis terminable e interminable”, para leer esa desautorización como fantasma fálico y plantear la posibilidad de ir más allá de la desautorización de lo femenino. Nos proponemos ahora abordar lógicamente ese más allá, en la perspectiva lacaniana de la autorización del analista. Tomaremos ahora -como en varios momentos de esta tesis-, la orientación que Miller brinda para leer a Lacan.

En “*Sutilezas analíticas*”, J. A. Miller afirma que podemos encontrar en la *Tramdeutung* freudiana, la idea del “ombbligo del sueño”, como el nodo donde las interpretaciones convergen y se enmarañan dando acceso a un horizonte indefinido; el mismo *principio freudiano del infinito* que anima el texto “Análisis terminable e interminable”: “Mismo principio infinito, que inspirará a Freud para plasmar en “Inhibición, síntoma y angustia”, la idea de la represión fundamental. Aquella que es imposible de superar”. (Miller, 2011 b, p.49).

J. Lacan, sin negar la represión primordial o fundamental, trató de abordar este principio freudiano del infinito y encontró un modo de hacer con él, con su construcción del pase.

En el capítulo “Posición del analista”, de “*Sutilezas analíticas*”, Miller nos dice que el principio freudiano del infinito debe volver a tratarse, y que dicho principio vale también para la interpretación, Miller nos invita incluso a decir *Interpretación terminable e interminable* y nos recuerda que: “Lacan trató de nombrar con muchos nombres el ombbligo del sueño, la represión primordial, hasta llegar a su afirmación No hay relación sexual”. (Miller, 2011 b, p.62)

Estamos, entonces, en el meollo de la cuestión que Freud planteara sobre la terminabilidad o no del análisis y lo que lo obstaculiza, y el modo en que la lectura lacaniana lo sitúa precisamente como solución. Lo que para Freud era límite para pensar el fin del análisis, en tanto el problema sexual no tiene solución significativa. No hay

relación sexual porque hay forclusión del significante de La mujer. Si la solución no es significativa, será de otro orden. Habrá que producir otras soluciones. Cada quien la suya: El sinthome.

Como planteáramos más arriba respecto de la imposibilidad de significar lo femenino, no hay significantes que alcancen para nombrar *La* mujer, no hay el Universo, no hay la *uni-versión* de la mujer, y por eso la importancia del $S(A)$ que antes señaláramos. Pero que el problema sexual no tenga solución significativa abre otros caminos, precisamente porque la significación fálica entorpece y constituye un obstáculo para situar lo femenino. No se trata entonces de quedarse en el obstáculo significativo, que es en definitiva el falo como obstáculo epistemológico. Se trata de la forclusión del significante de La mujer, por eso lo escribimos: *Lá* mujer, para denotar que no hay el modelo, el prototipo, el Todo de la mujer.

Se articulan así, las afirmaciones *No hay relación sexual* y *La mujer no existe*. Afirmaciones de J. Lacan que pueden resultar polémicas si no son bien entendidas, y que terminarán por llevarlo a decir: Todo el mundo es loco. Pero, recuerda Miller que Lacan agrega: “Las mujeres, (...) ellas no están locas del todo, dado que saben que no saben.”(Ibíd.).

Los hombres en cambio, entrampados en su impostura fálica, creen saber lo que es un hombre. Todo el mundo es loco, entonces no hay armonía para el ser hablante. Podrán en todo caso, haber modos singulares de goce con los que cada quien podrá o no situar un saber hacer. Y esto incluye la cuestión del goce femenino, que más adelante retomaremos.

Las líneas que iremos siguiendo en este capítulo y los que siguen, son: 1) De la desautorización de lo femenino como tope en el análisis freudiano a la autorización del analista como fin de análisis en Lacan. 2) No hay relación sexual- La mujer no existe. Hay el sinthome.

A partir de seguir esas dos líneas podremos arribar a situar lo femenino como Otro goce y, desde allí, la posibilidad de la autorización del ser hablante. Hagamos entonces un recorrido por lo que el término *Autorización* pone en juego:

3.2 AUTORIZACIÓN DEL ANALISTA. LACAN Y SU DOCTRINA DEL FIN DEL ANÁLISIS.

Tomaremos ahora, algunas de las cuestiones señaladas por Lacan en la “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”. (Lacan, 2012 a, p. 261) ¿Por qué? Porque consideramos que la Proposición con su doctrina del fin de análisis y del pase, inicia la propuesta y la respuesta de J. Lacan a lo que Freud señalaba como obstáculo que infinitizaba los análisis, el Rechazo de lo femenino. Si no hay contenido de la represión primordial, si no hay palabra final, si no hay relación sexual, eso no quiere decir que no haya conclusión.

En la tercer parte de la “Marginalia de Milan sobre Análisis terminable e interminable” (Miller, 1994, p.2), Miller propone que las tesis de Lacan son puntos de convergencia de las líneas de fuga de Freud. Proponemos entonces que el rechazo de lo femenino como límite de los análisis tanto de hombres como de mujeres, es la línea de fuga de Freud que Lacan retoma al introducir un trayecto que va del rechazo o desautorización de lo femenino por persistir en la lógica fantasmática, fálica, para hacerla converger en el consentimiento de lo femenino y del No hay, al atravesar el fantasma. Y, por lo tanto, para hacerla converger en una doctrina del fin del análisis y de la autorización del analista. Ese trayecto es, ni más ni menos, el que se hace en un análisis.

Persistir en el rechazo de lo femenino, en la desautorización de lo femenino, que es el punto que señala Freud como el que infinitiza, impide el fin del análisis, implica persistir en la neurosis, y en la vía fálica. Al tomar lo que ya en las referencias a “Análisis terminable e interminable”, Lacan señala habiendo inventado su objeto a, nos vamos encontrando con otra perspectiva, que va más allá de la vía fálica. Decíamos que ir de la desautorización de lo femenino de cada quien a la autorización de si, bien puede ser ese el trayecto de un análisis. Entonces al ir más allá de la Desautorización de lo femenino, podemos situar con Lacan, la Autorización del analista. Lo cual implica precisar la afinidad entre la posición femenina y la posición del analista que ya mencionáramos en las referencias de Miller.

Al considerar que, difícilmente, Lacan haya hecho un uso ingenuo del término *Autorización*, al plantear la “Autorización del analista” en su doctrina del fin de análisis y el pase en la Proposición, se nos impone lógicamente poner en juego el par “Autorización de lo femenino/Autorización del analista”. Eso implicará, por supuesto,

retomar lo señalado sobre la afinidad de la posición femenina y la posición del analista. Entonces, la autorización del analista, planteada por Lacan en la “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela” (Lacan, 2012 a) y retomada en la “Nota Italiana” (Lacan, 2012 b, p.327) al proponer su doctrina del fin de análisis y el pase, como su respuesta a la pregunta que Freud se hace en “Análisis terminable e interminable”. “Finito o infinito”, como traduce Lacan.

Lacan plantea una doctrina del fin de análisis, enunciando un pase posible, que pone en juego la autorización del analista. ¿Pero en qué se autoriza un analista? En la “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, Lacan nos dice: “El analista no se autoriza sino a sí mismo. (Lacan, 2012 a, p. 261).

¿De qué se trata ese *sí mismo* habiéndose producido la destitución subjetiva y el atravesamiento del fantasma? ¿Qué resta de sí, en ese punto? Hay una lógica que establecer entre la posición femenina y el *sí mismo*, que resta de haber atravesado el fantasma,-que es fálico-, y de haber destituido las identificaciones.

Me orientaré para profundizar esta lectura de la “Proposición...” y los textos ligados a su propuesta del analista de la Escuela, como la respuesta de Lacan al problema planteado por Freud en relación a la terminabilidad, es decir, el fin del análisis; en lo desarrollado por J. A. Miller en “*El ser y el Uno.*”

En este seminario aún inédito, Miller nos dice que lo que trata Freud en la octava parte de “Análisis finito e infinito” se juega sobre la escena del fantasma. Miller propone entonces, que si se puede reconocer el carácter fantasmático de este debate se puede superar el problema. Exactamente lo que Lacan sitúa en el *Seminario 10* y que trabajamos en el capítulo anterior.

¿Por qué fantasmático? Sabemos que el fantasma es la unión de dos elementos heterogéneos, el significante y el objeto a; es decir que anuda lo simbólico y lo imaginario haciendo la ventana del sujeto sobre lo real. El fantasma es entonces una función subjetivada, singularizada, aquello que es para cada quien a la vez pantalla y ventana a lo real. Esa idea de ventana *singular* a lo Real, podremos relacionarla más adelante, cuando abordemos algunos planteos del Seminario 20, con lo que Lacan sitúa respecto de los síntomas y los afectos como las huellas para cada quien del exilio de la relación sexual que no hay. No hay relación sexual, es decir no hay relación

complementaria Sujeto/objeto. Como no hay relación sexual, el fantasma sitúa en el objeto a, -en las sustancias episódicas que ocupan ese lugar: voz, mirada, objeto anal, objeto oral, y también el falo como uno de esos objetos-; el complemento que intente taponar el No hay.

Poder efectuar un atravesamiento del fantasma, permite -nos dice Miller en este seminario (“El ser y el uno”,p.36), superar ese estancamiento sexual que Freud postulaba como impedimento para terminar un análisis. Pero, además, destituir el fantasma fálico, -y este es el principal interés de esta tesis-, permite hacer lugar a lo femenino de cada quien, independientemente del género; en vez de desautorizarlo, produciendo la posibilidad de efectos en los lazos sociales, que puedan no ir en la vía del racismo y el rechazo de lo Otro de los otros, y de lo Otro de sí.

Retomemos entonces la perspectiva con la que venimos trabajando, inaugurada por Lacan con la “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela”, en términos de Autorización.

De la desautorización de lo femenino como tope al análisis en la perspectiva freudiana, a la autorización de sí en la doctrina del fin de análisis y del pase inaugurada por Lacan. Desautorización es la traducción de *Ablehnung*. Como dijimos, si la desautorización de lo femenino infinitizaba los análisis, que Lacan use el término *Autorización* para fundamentar el pase, el que haya analista, y por tanto fin de análisis, no puede implicar de su parte un uso ingenuo. Lacan propone:

“Primero un principio: el psicoanalista no se autoriza sino a sí mismo.” (Lacan, 2012 a, p. 261)

“La terminación del psicoanálisis es el paso del psicoanalizante al psicoanalista”. (Lacan, 2012 a, p. 270)

Un paso que no se produce sin destitución subjetiva y atravesamiento del fantasma. Y para ello la incidencia del deseo del analista, poniendo el resto, objeto a, en función de causa.

3-3 AUTORIZACIÓN DEL ANALISTA Y AUTORIZACIÓN DEL SER SEXUADO.

En la “Nota Italiana” de 1973, algunos años después de la Proposición, Lacan retoma la frase:

“El analista no se autoriza más que por sí mismo, eso va de suyo...” (Lacan, 2012 b, p. 327).

Y plantea que entonces hay que velar para que al autorizarse por sí mismo no haya sino analista, ya que lo que puedan producir los concursos de las Sociedades, no implican que cualquiera sea analista. Y Lacan señala aquí, algo que es fundamental:

“Es del No- todo que surge el analista”. (Lacan, 2012 b, p.328).

Lógica del no-todo que retomaremos al trabajar las fórmulas de la sexuación, en el siguiente capítulo. Es decir, que si en la Proposición, año 67 Lacan planteaba la autorización del analista en relación al atravesamiento del fantasma; en el 73, Lacan la sitúa en relación al No-todo. Allí la afinidad de la posición femenina y la del analista. Es del no-todo que surge el analista, porque no hay relación sexual. Y además, Lacan afirma:

“No-todo ser que habla podría autorizarse a hacerse analista. Prueba de ello es que el análisis es allí necesario, aunque no es suficiente”. (Lacan, 2012 b, p 328.).

El análisis no es suficiente para esa autorización que, por supuesto, no es sin otros. Es por sí mismo, pero también con otros. Por eso, de esa autorización tendrá que dar cuenta en el pase, *autohistorizándose*- dice Lacan haciendo un juego de palabras, con autorización, historización e histerización. Y tal vez, podríamos decir, haciéndose deshecho de su historia, y de sus identificaciones para poder analizar.

En el “Prefacio al Seminario 11” (Lacan, 2012 h, p. 600), año 1976, Lacan retomará también la idea de que el pase pondrá a prueba esa autorización y también señalará la satisfacción en juego El dispositivo del pase, planteado ya en el 67, pone en juego el “no sin otros”. Es desde otros, de donde proviene la nominación.

En el Seminario 21, clase del 9 abril 74, inédito, Lacan enuncia algo que impacta y nos convence aún más de que Lacan no desconocía al plantear la autorización del analista, que eso implicaba poder ir más allá de la desautorización de lo femenino planteado como Freud como tope y obstáculo para el fin del análisis:

“El **ser sexuado** no se autoriza más que por sí mismo. Y- yo diría- por algunos otros”.

Para luego advertir que si él no hubiera escrito las fórmulas de la sexuación, tal vez no sería tan verdadero que el ser sexuado se autoriza por sí mismo. Autorización que él desliga de lo que clasifique el estado civil con que se haya anotado a alguien. (“*Él puede elegir*”). También en esa clase del Seminario retoma: “el analista no se autoriza más que por sí mismo”. Y se pregunta: ¿Pero hay diferencia entre ambas autorizaciones, la del analista y la del ser sexuado? (Lacan, Seminario 21, inédito).

Es decir que la autorización del analista y la autorización del ser sexuado se plantean y se enuncian en el mismo punto, de la misma manera. Se inscriben en el mismo hilo. Y la autorización del ser sexuado y la autorización del analista no pueden situarse sino en relación al *sinthome*. Nos dice Brodsky, en “No hay un ser mujer”:

“Toda la cuestión, a mi entender, es qué implica “ese en sí mismo”. Lacan usa la expresión para el analista, del cual tampoco hay una definición para todos. ¿En qué se autoriza el analista para ocupar su lugar si no es en un título? Mi hipótesis es que se autoriza en su síntoma. No se trata de que analiza con su síntoma sino que el saber hacer con lo irreductible de su síntoma es lo que le permite ocupar su lugar. (Brodsky, 2016).

Entonces se puede establecer una homologación entre: Autorización del analista, Autorización del ser hablante, Autorización del ser sexuado, Autorización de lo femenino de sí, Autorización en el síntoma.

Con respecto a la autorización del ser sexuado, E. Laurent señala que ningún carácter sexual secundario puede venir a cerrar la pregunta de esta autorización, ni tampoco la posesión del falo, “que no es más que una falsa respuesta a la pregunta del sexo así planteada”. (Laurent, 2020 a, p. 85).

Sabemos ya que el goce fálico se presenta más bien como obstáculo. Laurent nos recuerda además en la misma conferencia, que el goce del cuerpo como tal es asexuado, y que sólo del lado de las mujeres el sexo viene al ser hablante. Y no del lado del falo. Cuestión que retomaremos al desplegar la lógica del no-todo en las fórmulas lacanianas de la sexuación. Es el síntoma del final de recorrido, lo que está en la base de esa autorización. Un saber hacer con lo irreductible del síntoma.

En el reportaje ya mencionado, G. Brodsky aclara en relación a ese saber hacer, que no se trata de abstenerse de utilizar el síntoma; sino, por el contrario, de hacer un uso advertido de él:

“Puesto que no es eliminable, solo queda usarlo para lo mejor”. (Brodsky, 2016).

Es decir que Brodsky, consecuente con la última enseñanza de Lacan, sitúa lo que Freud designa como obstáculo que hace tope a la posibilidad de la interpretación para un análisis terminable, en términos de un uso posible. Lo que en el planteo freudiano era un tope, se vuelve ahora posibilidad, interpretación terminable. Autorizar lo femenino de sí, ligado entonces a un autorizarse en sí mismo, en el propio síntoma –ya irreductible por interpretación alguna. Pero en un uso advertido de él: Ya no interpretación, sino *uso*.

Entonces, si el rechazo de lo femenino hacía obstáculo a la posibilidad del fin del análisis, autorizarse haciendo uso del síntoma es lo que arroja como saldo el final. Podemos pensar también que ir desbaratando las identificaciones del sujeto en el análisis, necesariamente bordea la particularidad señalada respecto de lo femenino y lo imposible de identificar, independientemente del género. Retomaremos luego esta cuestión para ligar a lo femenino, lo irreductible del síntoma, y la cuestión de la letra, con viñetas clínicas y testimonios de pase.

3.4 AFINIDAD DE LA POSICIÓN FEMENINA Y DE LA POSICION DEL ANALISTA.

Podemos entonces ahora precisar cómo si el rechazo de lo femenino hacía obstáculo a la posibilidad del fin del análisis, autorizarse haciendo uso del síntoma es lo que arroja como saldo el final. Podemos pensar también que ir desbaratando las identificaciones del sujeto en el análisis, necesariamente bordea la particularidad señalada respecto de lo femenino y lo imposible de identificar, independientemente del género. Retomaremos luego esta cuestión para ligar a lo femenino, lo irreductible del síntoma, y la cuestión de la letra, con viñetas clínicas y testimonios de pase.

En el seminario “*El ser y el uno*” (Miller, p. 55, inéd). Miller nos recuerda que en “Análisis terminable e interminable”, Freud indica, el rechazo de la feminidad como lo que fracasa la terminación definitiva del análisis, y retoma y traduce otro término también usado por Freud: *das Strauben gegen seine passive oder Feminine Einstellung*; que significa: “Que resisten a su actitud pasiva o femenina”.

En el hombre, dice Miller- se trata del temor a quedar pasivizado por otro hombre, lo cual lo eriza; en la mujer, la aspiración fálica que la cura no va a satisfacer. Entonces,

Rechazo de lo femenino en ambos; perspectiva freudiana de lo que impide la cura. Nótese que en relación al hombre, nos encontramos una vez más ante el temor a feminizarse del que nos hablaba Freud en “El Tabú de la virginidad”, ante la identificación pasivo- femenino que él postulaba. Miller señala que la idea de Lacan es que eso puede ser resuelto sobre la escena del fantasma, precisamente porque en la aspiración a la masculinidad, de lo que se trata es de la elevación fantasmática del falo: La virilidad es entonces, por excelencia, del orden del fantasma. Lo que habíamos ya situado con la referencia que Lacan hace en el Seminario 10, al texto freudiano. Se trata de un fantasma, en tanto pone en juego el taponamiento por el pequeño a, de la castración fundamental de todo ser hablante.

“Hay entonces la idea de que se puede destituir al sujeto de su fantasma fálico y que es posible –para aún imaginarlo simplemente- hacerle decir sí a la feminidad. Se lo puede hacer renunciar al rechazo que le afecta de la feminidad, que afecta a todo ser hablante y no solamente al hombre.”(Miller, inédito, p. 56).

Entonces, el rechazo de lo femenino afecta a todo ser hablante. No sólo a los hombres. Y además es fantasmático; es decir, se puede ir más allá de eso. Se puede ir más allá del rechazo y consentir a lo femenino. Además, enunciar que es un rechazo que afecta a todo ser hablante, pone en juego también, la idea de que ni lo femenino, ni su rechazo son privativos de género alguno. De hecho, Miller señala que la posición analítica es la posición femenina. ¿Por qué? Porque para ser analista es necesario haber destituido el fantasma. Y el fantasma es fálico. Hay afinidad entonces entre la posición femenina, -la que consiente a lo femenino y va más allá de la lógica fálica-, y la posición analítica. Y Miller enuncia algo más:

“La aspiración contemporánea a la feminidad enerva y hunde hoy en el delirio y la rabia a los defensores del orden androcéntrico.” (Miller, inédito, p. 56).

Afirmación contundente para pensar muchas de las cuestiones que se plantean en la discordia contemporánea entre los sexos. Cuestiones que retomaremos en los últimos capítulos.

3.5 CONCLUSIONES.

Entonces, en este capítulo, luego de plantear que la autorización del analista, postulada por Lacan en su Proposición, es su respuesta y su propuesta superadora a la

desautorización de lo femenino como tope que infinitizaba los análisis desde la perspectiva freudiana; arribamos a la afinidad entre la posición del analista y lo femenino. Afinidad sustentada en que ambas provienen de la lógica del no-todo, cuestión en la que nos seguiremos adentrando.

Capítulo 4: Lo femenino más allá del género. Una cuestión de la especie humana.

“*La mujer es el negro del mundo*”. John Lennon.

4-1 INTRODUCCIÓN.

En los capítulos anteriores, recorrimos: Rechazo o desautorización de lo femenino y análisis interminable en Freud; Rechazo de lo femenino y mascarada en Lacan; Fin de análisis y Autorización de lo femenino, Autorización del analista, Autorización del ser hablante, en Lacan. Afirmamos que lo femenino no es patrimonio de ningún género y que su rechazo tampoco. Establecimos una afinidad entre la posición femenina y la posición del analista. Debemos ahora hacer un recorrido por lo que Lacan va proponiendo respecto de lo femenino, partiendo de sus conferencias más tempranas sobre la sexualidad femenina hasta arribar a las fórmulas que introducen lo femenino como más allá del género, en una nueva lógica que va más allá del falo, inaugurando algo inédito en los lazos. Llamaremos entonces *femenino* a lo que escapa a la lógica fálica, a la lógica de los universales y del Todo. Lo femenino entonces introduce lo hétero, lo diferente, una lógica diferente, a la que Lacan nombra: Lógica del no-todo. Y eso, no es sin consecuencias en el amor. Si el autorizarse como ser hablante no es sin la autorización de lo femenino de sí, avanzaremos entonces con algunas concepciones de lo femenino situadas por Lacan en distintos momentos de su elaboración, adentrándonos aún más en las cajas chinas.

4-2 LO FEMENINO COMO ALTERIDAD RADICAL.

Ya en “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”, la pregunta x lo femenino como alteridad inauguraba un más allá de lo fálico, un más allá del rechazo que la mascarada entraña. Allí Lacan plantea:

“...conviene preguntar si la mediación fálica drena todo lo que puede manifestarse de pulsional en la mujer y principalmente toda la corriente del instinto materno.” (Lacan, 2008, p. 693).

Y entonces enuncia algo verdaderamente fundamental para el tema que nos ocupa:

“¿Por qué no plantear aquí que el hecho de que todo lo que es analizable sea sexual no implica que todo lo que es sexual sea accesible al análisis?”(Ibíd).

No todo lo sexual es analizable, no todo lo sexual es significativo, no todo es atrapable por la significación fálica. La significación fálica, los significantes, no alcanzan para poder nombrar lo femenino. Recordemos lo que señalaba Barros: La doble dirección del rechazo en tanto la función significativa rechaza significar lo femenino, a la vez que hay algo en lo femenino que rechaza el ser significado, atrapado por el significante.

Lacan es taxativo al señalar que la significación fálica no logra drenar todo lo femenino, ni todo lo materno. Algo escapa. Y en el mismo punto advierte, ya a esa altura de su elaboración, que algo de lo sexual queda inaccesible al análisis. Podemos decir entonces: No todo lo sexual es accesible al análisis. Y, además, lo materno no es el todo de lo femenino. Esto parece una obviedad, sin embargo Lacan fue pionero en situarlo. Una de las preguntas de esta tesis respecto de lo femenino y el fin de análisis, y que iremos retomando desde otros momentos de la obra de Lacan, y desde casos y testimonios de pase, es: ¿Cómo se toca desde el análisis ese no todo analizable, que plantea lo femenino? ¿Cómo se opera con aquello que no es accesible a la significación fálica?

La pregunta de Lacan antes citada es base para las siguientes afirmaciones que efectúa en el mismo texto:

Por un lado, afirma que el masoquismo en la mujer es un fantasma del hombre. Y además, como Freud señalara (y Lacan tantas veces nos convoca a leer y no perder de vista lo dicho por Freud) afirma que no hay que reducir el suplemento de lo femenino a lo masculino, al complemento del pasivo al activo. Es decir, que se des-identifica, se diferencia lo femenino de lo pasivo. Y al hablar de lo suplementario, se inaugura una lógica para pensar lo femenino que de ninguna manera es complementaria de lo masculino. Entonces, es fantasmático también, suponer que la mujer debería ser complemento del hombre y que lo pasivo es equivalente a lo femenino. Habíamos ya situado que en el *Seminario 10*, Lacan señala que el masoquismo femenino es un fantasma del hombre. Es un fantasma fálico suponer el masoquismo como propio de las mujeres. Es con esos fantasmas que muchas veces se despliega la comedia de los sexos. Pero esos fantasmas son muy a menudo también los que están en la base del drama. “La maté porque era mía.”

Hay una tercera afirmación que Lacan realiza en la conferencia “Ideas Directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” que nos interesa destacar, y es cita habitual a la hora de intentar pensar algo de lo indecible del goce femenino:

“El hombre sirve de relevo para que la mujer se convierta en ese Otro para sí misma como lo es para él.” (Lacan, 2008, p.695).

De esta afirmación, se deducen al menos dos cuestiones: Que la mujer es Otro para el hombre, alteridad radical. Pero, además, ella es Otro también para sí misma. La alteridad radical se pone en juego también para sí. Y el hombre sirve de relevo para abordar esa alteridad respecto de sí misma. Podemos situar entonces una duplicidad de la libido en las mujeres. Después de retomar la función de la mascarada femenina, ya mencionada en esta tesis, Lacan plantea una paradoja:

“...constituye un obstáculo toda identificación imaginaria de la mujer (en su estatura de objeto propuesto al deseo) con el patrón fálico que sostiene al fantasma”. (Ibíd, p. 696)

El falo con valor de obstáculo, como ya señalamos anteriormente. Lacan señala como en las religiones el develamiento del significante más oculto que era el de los Misterios, le estaba reservado a las mujeres. Y nos invita también a pensar en todas las formas, incluso inconscientes, de la homosexualidad femenina, dirigidas en dirección a la femineidad como interés supremo, con el cuidado dedicado por el sujeto al goce de su compañera. Está en juego el paso que lleva de la sexualidad femenina al deseo mismo. Lacan produce una afirmación que resulta fundamental para abordar lo femenino:

“En efecto, lejos de que a ese deseo responda la pasividad del acto, la sexualidad femenina aparece como el esfuerzo de un **goce** envuelto en su propia contigüidad (de la que tal vez toda circuncisión indica la ruptura simbólica) para realizarse **a porfía** del deseo que la castración libera en el varón dándole su significante en el falo.” (Ibíd., p. 698). (N. de A.: Las negritas son mías).

Ir más allá del padre y de la lógica falo-castración, implicaría poder salir de una posición de rechazo de lo femenino. Un amor así, que en su potencia siempre actual, pueda ir más allá de lo fálico, puede ser un amor **a porfía**. En *La condición femenina*, M. Barros retoma esa expresión para señalar la posibilidad de un goce que no se puede negativizar:

“Si la esencia del deseo neurótico es la decepción, tenemos aquí un goce, que sin tratarse de perversión ni de psicosis, no se muestra mutilado por el dictamen de la Ley. La cosa sigue. No cesa. Podemos ver eso como una negación, pero se trata justamente de todo lo contrario de una negación, porque es la posición de un erotismo que no conoce la negación. Es ese “gocce envuelto en su propia contigüidad que se realiza a porfía del deseo que la castración libera en el hombre”. (Barros, 2011, p.313-314).

A porfía, desafiante; más allá de la ley. El amor imposible de domesticar, como lo nombra M. Duras. ¿El amor sin límites del Seminario XI? En la página web -maravillosamente diseñada por Rosa Ma. Calvet i Romaní-, de la XII Conversación Clínica del Instituto del Campo Freudiano-España, realizada en Barcelona el 5 y 6 de marzo de 2016, G. Dessal afirma:

“...Mientras la castración libera en él, una forma única del deseo, en la mujer se produce una división. Hay que prestar atención al hecho de que , de manera casi subrepticia, Lacan introduce el termino goce que se añade al deseo, con lo cual la frase sugiere que la mujer está dividida entre un deseo consagrado por la castración , y un goce que no resultaría de la misma operación.” (Dessal, 2016, p. 262)

Dessal agrega que si bien estamos aún lejos del aparato lógico del *Seminario 20 “Aún”*, este texto de 1958, muestra ya a las claras que Lacan ya había percibido algo “de más” en la sexualidad femenina. Lo que habíamos también señalado al trabajar el rechazo en la mascarada en el Seminario 5. Se va entonces perfilando el lugar del goce, el goce femenino. Un goce que no conoce la negación. Un goce que tampoco es patrimonio de ningún género.

4-3 LO FEMENINO OBJETA LO UNIVERSAL. LA LÓGICA DEL NO-TODO.

Es momento entonces de aproximarnos a cómo Lacan conceptualiza lo femenino y la lógica del no-todo en el Seminario Aún. En su prólogo al libro “Mujeres” de Carmen González Táboas, Graciela Brodsky, afirma:

“El Seminario XX objeta la preeminencia del Otro para dar la delantera al Uno, nueva axiomática –la expresión es de Jacques-Alain Miller- que permite leer desde una perspectiva diferente tanto la clínica y sus atolladeros, como la práctica y la transferencia en la que se sostiene.” (Brodsky, González Táboas, 2010).

Del Otro goce como alteridad radical a Hay el Uno. Es decir que por la vía de lo femenino de lo que se trata es de abordar la perspectiva del sinthome, tal como proponíamos unos renglones atrás. Pero situemos primero los pasos para llegar a eso.

Para leer las fórmulas de la sexuación, tal como Lacan las termina de establecer en este seminario, poco antes de tropezar con el nudo borromeo; nos orientaremos en principio por las claves de lectura que Graciela Brodsky brinda, en el prólogo mencionado: Por un lado, precisa que las fórmulas sitúan la irreductibilidad del goce femenino (Lógica del No-todo) al masculino (Lógica del Todo). También que se verifica la presencia del significante fálico a izquierda y derecha de la fórmula. Además, Brodsky señala que hay un muro que separa a ambos lados en el piso superior y, en cambio, las flechas permiten un pasaje entre ambos lados en el piso inferior.

Entonces se evidencia que hay que leer lo que se escribe en cuatro lugares. Y precisar la circulación posible entre algunos de ellos.

Entonces, arriba a la izquierda, encontramos la Lógica del todo, fundada por la excepción. Se trata de la lógica fálica que no es sino la puesta en juego de la lógica Aristotélica. Recordemos el silogismo:

Todos los hombres son mortales.

Sócrates es hombre.

Sócrates es mortal.

Es decir, que en esta lógica, se pone en juego un conjunto cerrado que funda un Universal: Todo elemento del conjunto debe cumplir con una misma propiedad que es la que funda el conjunto. Se trata aquí de la función fálica, la función significante. Y la excepción funda el conjunto. Podemos pensarlo desde el mito freudiano de Tótem y Tabú, donde el pacto entre hermanos, la fraternidad, surge a partir del asesinato del padre de la horda, aquel que no estaba sometido a ley alguna y gozaba de todas. Se plantea a partir de allí la lógica de lo posible. Lógica del Todo.

Se trata de escribir un goce, el fálico, que posteriormente, con el nudo, será pensado por Lacan, como fuera de cuerpo.

Lógica del Todo	Lógica del No-todo
$\exists x \overline{\Phi x}$ $\forall x \Phi x$	$\overline{\exists x} \overline{\Phi x}$ $\overline{\forall x} \Phi x$
s' \emptyset	$s(A)$ a \overline{a}

Arriba, a la derecha, en cambio; la lógica del no-todo, pondrá en juego un conjunto abierto que no niega la función fálica, pero en el cual **no toda x** puede ser escrita bajo esa función. Se trata entonces de Otro goce, el femenino, que luego será pensado por Lacan como Otro goce, o goce de la vida. Y se trata de un goce en el cuerpo y no de un órgano. Entonces:

El goce fálico ligado a lo simbólico que la significación del falo produce. Se trata de la Lógica del Todo y del inconsciente como posibilidad de significación. Significación fálica.

El goce femenino ligado a lo real. Se trata de un goce suplementario que escapa a la simbolización, a la significación fálica. No todo es simbolizable. Estamos hablando de la Lógica del no-todo.

Leamos ahora la parte inferior del cuadro, lado izquierdo y lado derecho:

Identificamos como lado llamado masculino al lado izquierdo y lado llamado femenino al derecho, a sabiendas de que los seres hablantes pueden situarse, e incluso tal vez también circular entre ambos lados. Dice Lacan:

“A la derecha tienen la inscripción de la parte llamada mujer de los seres que hablan.” (Lacan, 2006, p. 97).

Y continúa realizando una aclaración fundamental –y nodal para esta tesis-:

“A todo ser que habla, sea cual fuere, esté o no provisto de los atributos de la masculinidad –aún por determinar- le está permitido, tal como lo formula la teoría freudiana, inscribirse en esta parte”. (Ibíd.).

A todo ser que habla, independientemente de las contingencias anatómicas, le está permitido inscribirse en el lado llamado femenino.

Y continúa la cita: “Si se inscribe en ella (vgc: en esta parte) vetará toda universalidad, será el no-todo, en tanto puede elegir estar o no en $\emptyset x$.” (Ibíd.).

Se trata de posiciones y no de contingencias anatómicas, aunque la contingencia anatómica no deje de plantear su incidencia en el ser hablante.

En el lado izquierdo, el sujeto barrado y el falo que como significante es su soporte. Por ejemplo; hablar, el acto de hablar, supone necesariamente situarse de este lado, independientemente del género al que cada quien se identifique, porque implica entrar en el remolino de los significantes.

Entre lado izquierdo y lado derecho, algunas flechas:

De izquierda a derecha la que va del sujeto al pequeño a, lo que escribe la fórmula del fantasma. *La* mujer, o quien quede situado del lado derecho, como objeto a, como causa de deseo. Por ejemplo, una mujer para un hombre, o el pequeño niño para la madre. En relación a el/la pequeño/a niño/a, será todo un paso que pueda salir de esa posición respecto de su madre, para poder situarse como sujeto, como hablante. También el analista puede como semblante de objeto, ser pensado del lado derecho de las fórmulas. (Recordemos la afinidad entre posición femenina y posición del analista, que venimos señalando).

Toda realización del hombre respecto a la relación sexual, -salvo que pueda soportar feminizarse vía el amor, salvo que pueda arriesgar pasar por lo femenino-, desemboca en el fantasma. Entonces la usa a ella como soporte narcisista. Eso no quiere decir que necesariamente sea del gusto de ella, ocupar ese lugar. Pero, si se puede situar otra perspectiva, más allá de la lógica fálica y del rechazo de lo femenino, tal vez pueda producirse una apertura a algo diferente.

Del lado derecho está en juego otra cosa: Otra satisfacción, Otro goce. Encontramos allí, *La* mujer que no existe más que en su singularidad, una por una, objetando toda universalidad. Y toda binariedad. Lacan introduce allí, la escritura del La tachado.

Habíamos ya señalado la postulación temprana en la obra de Lacan de una escritura que siempre mantuvo: S (*A*). Escritura que nombra el agujero en el lugar del Otro; lo imposible, la inexistencia de la relación sexual, la falta de significante para nombrar la totalidad del goce inherente al ser hablante. Lo que no puede decirse, lo indecible.

“Por ser su goce radicalmente Otro, la mujer tiene mucho más relación con Dios...”
(Lacan, 2006, p. 100).

Se trata de lo ilimitado del goce femenino en tanto goza sin ningún órgano que lo identifique. Y es, precisamente por eso que podría acontecer en cualquier ser hablante, independientemente de sus contingencias anatómicas.

De S (*A*), se desprende, como consecuencia: *La*. No hay relación sexual, no hay Otro del Otro, no hay Otro completo, sin barra. Un modo de escribir el objeto perdido freudiano. No hay con-naturalidad Sujeto-Objeto en el ser hablante.

Decir que La mujer no existe, implica establecer que no hay el prototipo, el Universal de la mujer. Lo femenino veta lo Universal. Hay singular, modo y estilo de cada quien. Por eso, Miller afirma:

“El Otro con mayúscula es el Otro radical, el no semejante. Y debemos seguir la lógica que eso comporta: Otro como tal, quiere decir no semejante incluso a ella misma”.
(Miller, 2010 a, p.104).

No semejante ni siquiera a sí misma. Calvet Romaní lo dice así:

“Una radical versión de la diferencia es el aforismo de Jacques Lacan: "La mujer no existe", que da cuenta de una oposición real a la idea de una esencia de la feminidad. Las mujeres existimos cada una en nuestra singularidad y somos irreductibles las unas a las otras. Podemos hablar de facetas de lo femenino, pero es imposible escribir una lógica que daría cuenta del universal "nosotras las mujeres". El lugar de la mujer en el inconsciente es un lugar vacío, y cada una debe inventarse.” (Calvet i Romaní, 1998).

La mujer que no existe, se sitúa en las fórmulas en una doble relación que podemos leer en la dirección de las flechas: Una hacia el significante fálico, atravesando el muro. La otra flecha, hacia el S (A) del mismo lado. Goce fálico, la primera y Otro goce, la segunda. En eso reside la duplicidad de lo femenino, que ya mencionamos.

También se pueden circunscribir allí dos modos de enloquecer. Una; al perder la relación al falo, por no poder encontrar como producir un borde, solo una apertura que se infinitiza. Por otro lado, estar en relación al S (A) acota el goce fálico. El goce suplementario acota el repetitivo goce fálico, que es también enloquecedor. La locura del yo y la locura del macho se producen precisamente por perseverar en la lógica fálica y en el rechazo de lo femenino. Entonces, rechazar lo femenino puede ser un modo de locura –fálica-.

Pero también ir hacia el empuje, sin ligazón alguna al falo, puede ser enloquecedor. Tanto para hombres como para mujeres, o para la identificación sexual que se asuma. Entonces, o duplicidad de lo femenino o enloquecimiento en un absoluto.

Entre el lado derecho superior y el lado izquierdo superior, Lógica del todo y Lógica del no-todo, podemos pensar un muro. El muro de la castración ante el que estamos todos.

Entre derecha e izquierda abajo, hay flechas y circulación. Podríamos pensar allí un Litoral, tal como lo plantea Lacan en “Lituraterre”. Un límite que no es una frontera arbitraria entre dos territorios equiparables. Se podría pensar que se trata de un territorio homogéneo del lado izquierdo y del borde que contornea un agujero, a la derecha.

En relación al goce, situamos goce fálico y Otro goce. Pero, ¿cómo pensarlos en relación a la cuestión del Uno y del Otro?

Miller en “*El hueso de un análisis*”, nos dice:

“El goce se produce en el cuerpo del Uno a través del cuerpo del Otro”. Pero, aclara: “El cuerpo del Otro es tanto el propio cuerpo como el de cualquier otro.” (Miller, 1998, p. 72 y 73).

Goce del. En el *Seminario 20*, Lacan hace hincapié en el modo genitivo de esta expresión, donde se mantiene cierta imprecisión, ya que se puede nombrar del mismo

modo el goce del sujeto que goza, como el goce de aquello gozado. Por ejemplo, decir: *El goce del cuerpo del otro*, mantiene en una oscilación la cuestión de quién goza.

Ya en el *Seminario 14*, Lacan había señalado el abismo que separa toda promoción, toda proclamación de la bipolaridad macho y hembra de todo lo que nos da la experiencia respecto del acto que la funda. Un poco más adelante, en la misma clase, luego de afirmar al Otro como el sitio donde toma lugar el significante; nos dirá:

“El Otro finalmente, no han aún adivinado, es el cuerpo.”(Lacan, clase del 18-5-67).

Señalará entonces que el cuerpo está hecho para ser marcado:

“Nuestra presencia de cuerpo animal es el primer lugar donde meter inscripciones”. (Lacan, 18-5-72).

En el *Seminario 20*, luego de señalar que el goce del Otro está simbolizado por el cuerpo, y de aclarar que hombre y mujer no son más que significantes, Lacan afirma:

“El Otro, en mi lenguaje, no puede ser entonces sino el Otro sexo”. (Lacan, 2006, p. 52).

En “*El hueso de un análisis*”, Miller explica que se ponen en juego un goce fuera de cuerpo, el fálico; y un goce en el cuerpo, un goce Otro:

“El goce fálico, como autoerótico, se produce fuera del cuerpo, o sea en el punto de excepción. Me inclino por representar la localización distinta del goce femenino en función del No-Todo. En este caso, el lugar del goce no está fuera del cuerpo, se produce en el cuerpo; sin embargo, ese cuerpo no hace un Todo, no tiene unidad, de lo que deriva que el cuerpo femenino sea el goce otrificado. Es lo que Lacan explica diciendo que la mujer es Otra para ella misma”. (Miller, 1998, p. 75).

Un goce en el cuerpo, pero otrificado, vuelto Otro, Otro para sí.

Es en el *Seminario 20*, que Lacan aborda al sujeto y al inconsciente desde una nueva perspectiva: Se trata del misterio del cuerpo que habla, el misterio del cuerpo hablante.

4-4 DEL AMOR.

En el *Seminario 20*, Lacan también nos habla del amor, inaugurando una nueva perspectiva que la del amor imaginario. Se trata de un amor que por estar en relación a la lógica del no todo que lo femenino introduce, se sitúa como inédito.

“La contingencia, la encarné en el cesa de no escribirse. Pues no hay allí más que encuentro, encuentro, en la pareja, de los síntomas, de los afectos, de todo cuanto en cada quien marca la huella de su exilio, no como sujeto sino como hablante, de su exilio de la relación sexual. ¿No quiere esto decir que sólo por el afecto que resulta de esta hiancia se encuentra algo, que puede variar infinitamente en cuanto al nivel del saber, pero que, un instante, da la ilusión de que la relación sexual cesa de no escribirse?— ilusión de que algo no sólo se articula sino que se inscribe, se inscribe en el destino de cada uno, por lo cual, durante un tiempo, tiempo de suspensión, lo que sería la relación sexual encuentra en el ser que habla su huella y su vía de espejismo. El desplazamiento de la negación, del cesa de no escribirse al no cesa de escribirse, de contingencia a necesidad, éste es el punto de suspensión del que se ata todo amor.”(Lacan, 2006, p. 127).

Desbrocemos un poco esta cita, para reparar en sus detalles:

Todos....

No hay relación sexual. Eso quiere decir que todos estamos exiliados de la relación sexual que nunca hubo, como el objeto perdido de Freud. De hecho Lacan dice, también en el Seminario Aún: “Allí hay un agujero y ese agujero se llama el Otro.” (Lacan, 1975, p. 138). Entonces: Hay exilio de lo que no hay. Ese es un impasse real, un imposible, la hiancia que Lacan menciona. No hay relación sexual porque el goce del Otro considerado como cuerpo es siempre inadecuado: O es reducido al objeto pequeño a (entonces es perverso, fantasmático), o es enigmático (misterio del cuerpo hablante).

Cada ser hablante (Hay el Uno).

Entonces: ¿Todos exiliados de la relación sexual que no hay? Sí. ¿Pero del mismo modo? No. Cada quien de un modo distinto. No hay trauma común. Cada quien con sus marcas. Los síntomas, los afectos son las marcas, las huellas en cada quien. En cada ser hablante,- nos aclara Lacan-. Ya no dice: en cada sujeto. Las huellas de ese exilio, dejan marcas, las marcas en el amuro, las letras como gérmenes extraños. Hay signos siempre

puntuados enigmáticamente de la forma como el ser es afectado en tanto sujeto del saber inconsciente

Entonces, porque no hay relación sexual, hay exilio de un territorio que nunca existió, y eso marca de modo particular singular a cada ser hablante y de ahí los síntomas, que son las marcas de esas huellas de ese exilio. Ahí el misterio del cuerpo que habla. Desde esas marcas, síntomas, afectos..., necesarios, porque la relación sexual no cesa de no escribirse.

En la “Conferencia de Ginebra sobre el síntoma”, Lacan nos habla del inconsciente como “la manera que tuvo el sujeto de estar impregnado por el lenguaje, la manera bajo la cual le ha sido instilado un modo de hablar que no puede sino llevar la marca del modo en que lo aceptaron los padres.” (Lacan, 2011, p.124).

Es en el encuentro entre esas palabras y su cuerpo donde algo se esboza. Lalengua: “Para nada es un azar que en lalengua, cualquiera sea ella, en que alguien recibió una primera impronta, una palabra es equívoca”. (Ibíd., p. 125).

Lalengua surgirá en los sueños, en toda suerte de tropiezos, en los síntomas. “Pero eso no quiere decir que lalengua constituya en modo alguno un patrimonio.”(Lacan, 2011, p. 126). Es decir que no se es “dueño” de lalengua. También ahí hay un exilio, cierta extranjería.

El amor, entonces, como encuentro contingente, que no hace de dos, uno. Lo nuevo en el amor, lo que aporta el discurso analítico. La contingencia es lo que cesa de no escribirse. Algo en esa contingencia se escribe...por un tiempo. Hay letras en el amuro. Lacan describe en la elección de amor el reconocimiento de signos puntuados enigmáticamente, de la forma como el ser es afectado en tanto sujeto del inconsciente. En el *Seminario 20*, afirma:

“Todo amor encuentra su soporte en cierta relación entre dos saberes inconscientes”. (Lacan, 2006, p. 174).

Y en la “Conferencia sobre el síntoma”, habla de inconscientes que consuenen. No toda mujer consuena con el inconsciente de un hombre. Lacan lo enuncia de esta manera:

“Todo hombre no es apto para satisfacer a toda mujer, contrariamente a lo que es regla entre los animales.” (Lacan, 2011).

No toda mujer consueña con su inconsciente. Por eso **La** mujer no existe, por eso no hay relación sexual. Podríamos pensar que en esa música, en esa consonancia de inconscientes, cuando sucede, puede no todo ser fantasmático. Recordemos que el fantasma, hace complemento, intenta hacer existir la relación sexual que no hay. Intenta borrar el exilio.

Si en esa consonancia puede tal vez situarse una dimensión de lo enigmático, otros usos posibles de los cuerpos, otros usos de la letra, articulados al deseo, puede que en esa consonancia suceda la contingencia del amor. Un nuevo amor. En Poética Pulsional, E. Laurent afirma:

“El síntoma descifrado, el cuerpo síntoma es de este modo el síntoma corporizado. Habiendo dejado de servir a la transmisión de un mensaje que lo habitaba desde siempre, el cuerpo puede inventar nuevos usos. Es necesario primero producir la letra que no sirve ya para nada para que ella devenga portadora de otros usos que se articulan al deseo.” (Laurent, 2011).

Esos –otros- usos están ligados a lo que el análisis puede aportar, lo nuevo en el amor, en la contingencia. Por un tiempo...aún. El amor y el exilio, serenata para la tierra de uno.

En “Duelo y melancolía”, 1915, el mismo año en que escribe “Consideraciones sobre la guerra y la muerte” y “Lo percedero”, y algunos años antes verse obligado al exilio, Freud nos dice:

“El duelo es, por lo general, la reacción a la pérdida de un ser amado o de una abstracción equivalente: la patria, la libertad, el ideal, etc.” (Freud, 1973 c, p.2091).

Podemos pensar que hay allí un exilio en juego. En la pérdida del amor, de la patria, o de la libertad. ¿No es habiendo transitado ese duelo por la relación sexual que no hay, por ese exilio, advertidos de ese imposible, que un nuevo amor puede surgir?

Tal vez podemos establecer alguna relación entre lo contingente y lo percedero. Contando con lo que Lacan dice del amor, querer volver necesario lo contingente: Valentía ante fatal destino. Valentía o reconocimiento de que la relación sexual cesa de no escribirse. Y eso no es sin poner a prueba el amor enfrentándose a esta imposibilidad, a lo real.

Contingente, significa que puede suceder o no suceder. Perecedero que es poco durable, que ha de perecer o acabarse.

En “Lo perecedero”, S. Freud dice que la guerra robó al mundo todas sus bellezas, cerró de nuevo el ámbito de nuestra patria y volvió a tornar lejano y vasto el mundo restante:

“...Nos quitó tanto de lo que amábamos y nos mostró la caducidad de mucho de lo que creíamos estable. No es de extrañar que nuestra libido, tan empobrecida de objetos, haya ido a ocupar con intensidad tanto mayor, aquellos que nos quedaron; no es curioso que de pronto haya aumentado nuestro amor por la patria, el cariño por los nuestros y el orgullo que nos inspira lo que poseemos en común. Pero esos otros bienes, ahora perdidos, ¿acaso quedaron realmente desvalorizados ante nuestros ojos sólo porque demostraran ser tan perecederos y frágiles?”(Freud, 1973 d, p. 2119-20).

Del amor y su contingencia podríamos pensar en estos términos. ¿Acaso tendría menos valor por ser contingente y sin duración garantizada? ¿No es justamente porque proviene de los exilios? ¿No es porque, advertidos de su posible finitud, de su contingencia, de un *Podría no haber sucedido* y *No se sabe cuánto durará*, que requiere de valentía y del reconocimiento del impasse de lo imposible en juego? Advertidos incluso del odio también en juego en el amor, o de lo que presentifique una y otra vez la imparidad ¿No es eso lo que un análisis puede aportar? Incluso lo que en el análisis se juega del amor.

4.5 CONCLUSIONES:

Abordamos en este capítulo, algunos textos lacanianos princeps para abordar lo femenino, la posición femenina, el goce, las formulas de la sexuación y la lógica del no-todo que sustenta la afinidad entre posición del analista y lo femenino, fundamentando lo ya esbozado en el capítulo anterior. Se abre entonces una perspectiva que introdujimos en este capítulo para considerar la posibilidad de lo que Lacan denominó *Un nuevo amor*.

Capítulo 5: Del amor al prójimo como rechazo de lo femenino a “nuestra prójima” en la lógica del no-todo.

5.1 INTRODUCCIÓN

Situamos lo femenino, la lógica del no todo, lo que eso puede producir de nuevo en el amor. Vamos ahora a contraponerlo con el mandato del amor al prójimo y su incidencia en los lazos, que no deja de poner en juego el rechazo de lo femenino, de lo diferente, de lo que se presente como altero; para poder luego retomar la lógica del no-todo, abordando lo que Lacan nombra como *Nuestra prójima*.

5.2 EL AMOR AL PROJIMO Y LA CARIDAD FREUDIANA.

En la lección del 20 de marzo de 1973, del Seminario XX “Aun”, J. Lacan afirma:

“El análisis vino a anunciarnos que hay saber que no se sabe, un saber que tiene su soporte en el significante como tal”. (Lacan, 2006, p. 116).

Y, en el contexto de interrogar qué es el saber, obtenido en el análisis; por ejemplo al leer el texto de un sueño y tomar sus equívocos, Lacan nos sorprende con la siguiente afirmación:

“Si me disculpan por acudir a un registro muy distinto, el de las virtudes que inauguró la religión cristiana, hay en esto una suerte de efecto tardío, de retoño de la caridad. (Lacan, 2006, p. 116)

Y se pregunta:

“¿Acaso no es caridad, en Freud, el haber permitido a la miseria de los seres que hablan decirse que existe –ya que hay inconsciente- algo que trasciende de veras, y que no es otra cosa sino lo que esta especie habita, a saber, el lenguaje? Sí, -afirma enfáticamente Lacan- ¿acaso no es caridad anunciarle la nueva de que en todo cuanto es su vida cotidiana encuentra en el lenguaje un soporte de más razón de lo que podría creerse, y que ya hay ahí sabiduría, ese objeto inalcanzable de una búsqueda vana?” (Ibíd.).

Caridad. El encuentro en sus lecciones, con este significante que -tal como J. Lacan señala- “pertenece a un registro muy distinto que el del psicoanálisis, el de las virtudes que inauguro la religión cristiana” (Ibíd), no deja de producir cierta sorpresa. En un Seminario con un eje fuerte en la cuestión del Amor, sorprende que utilice un

significante ligado a la perspectiva cristiana del amor. Y, sobre todo, habiendo extraído y profundizado en el *Seminario de “La ética”* las consecuencias de lo señalado por Freud en “El malestar en la cultura” respecto de lo incumplible del mandato del “amor al prójimo”, sorprende que J. Lacan nombre como acto de caridad freudiano el anunciarle a la especie que hay inconsciente estructurado como un lenguaje, proponiendo: A la miseria del hablante ser, caridad freudiana al imputarle un inconsciente. Es necesario interrogar la elección y el uso que J. Lacan hace del significante *Caridad*. Para eso haremos un breve recorrido por la etimología y la historia del término.

Los griegos usaban tres verbos para expresar el concepto de amor: *Eran*, *Philein* y *Agapan*. *Eran*: para indicar el amor pasional, el amor deseo, deseo de todo cuanto fuera digno de ser poseído. (El sustantivo “Eros”, deriva de este verbo). *Philein*: Para expresar el concepto de amistad y amor desinteresado por el hermano, el amigo o la patria. Un amor que gobierna por sobre las pasiones. (El sustantivo *Philia*, deriva de este verbo así como la palabra Filiación). *Agapan*: Para indicar el amor que irradia de Dios y eleva al humilde (según Plotino). El sustantivo “*Ágape*” deriva de este verbo.

Ágape (amor), fue traducida por San Jerónimo, con los términos: *Delictio* (dilección por alguien o algo específico y que puede tender a un mal y no solo al bien -¿el goce, tal vez?-) y *Charitas*, como amor que **no** tiene un objeto determinado. Un amor sin objeto.

Las “*Charitas*”, eran para los griegos, las Gracias, en nombre de las cuales juraban en los festines. Hijas de Júpiter y de Venus, Aglaya (la brillante), Talía (la reverdeciente) y Eufosina (la alegría del alma) eran las diosas de la sociabilidad, la cortesía y los goces de la vida. Se las representaba primero vestidas, luego sin vestimentas. En Elis, ciudad del Peloponeso, hay un grupo escultórico de las Tres Gracias, hecho en madera y mármol, una tiene una rosa, otra un dedal, la tercera una rama de mirto. El amor, en las especulaciones neoplatónicas tiene un sentido predominantemente metafísico-religioso. En la concepción cristiana el motivo religioso se expresa en términos personales, sobre todo con ese amor llamado “*Caridad*”. La caridad es una de las tres virtudes llamadas teologales, junto con la fe y la esperanza, teniendo un primado sobre las otras dos. La más grande de todas es la caridad. Dice San Pablo: “Nada tendré si no tengo Caridad”.

Según San Agustín, la caridad es la virtud según la cual se ama lo que debe amarse. La fe y la esperanza son propias de lo humano, en cambio la Caridad es de Dios y es por

Dios que es “infusa” en los hombres. Para Santo Tomás, el fundamento de la caridad es el amor que consiste en elegir libremente el bien. Si la esperanza es abrirse a Dios, y la fe, apropiarse de las cosas esperadas (Heb. 11,1); la caridad lo cree todo, todo lo espera.

En el Nuevo Testamento, la Caridad es también fuente de saber y conocimiento. Saber sobre la verdad de Cristo, muerto por sus hermanos. Podríamos decir que se establece allí la creencia en una conjunción entre amor, saber y verdad. El mandato del amor al prójimo surge entonces de la Caridad, así entendida, y el criterio de la proximidad es: “Hagamos el bien a todos, y especialmente a los hermanos en la fe” (Gal. 6,10).

En “El malestar en la cultura”, S. Freud señala lo incumplible del mandato cristiano del amor al prójimo, diciendo del prójimo:

“Este ser extraño no solo es en general, indigno de amor, sino que -para confesarlo sinceramente- merece mucho más mi hostilidad y aun mi odio”. (Freud, 1973c, p.3045).

Al respecto, en el *Seminario 7, La ética*, J. Lacan afirma:

“...cada vez que Freud se detiene, como horrorizado, ante la consecuencia del mandamiento del amor al prójimo, lo que surge es la presencia de esa maldad fundamental que habita en ese prójimo. Pero, por lo tanto, habita también en mí mismo. Y, ¿qué me es más próximo que ese prójimo, que ese núcleo de mí mismo, que es el del goce, al que no oso aproximarme? (...) El goce de mi prójimo, su goce nocivo, su goce maligno es lo que se propone como verdadero problema para mi amor”. (Lacan, 1997, p. 225).

En ese momento de su enseñanza, Lacan ubicaba el goce en lo real, fuera de la barrera simbólica de la ley, y de la barrera imaginaria de lo bello, poniendo en juego una disyunción significante-goce. Desde esta perspectiva solo se accede a esta zona de horror y goce por trasgresión.

En “*El partenaire-síntoma*”, J A Miller, retoma la elaboración lacaniana sobre el apólogo de san Martín que Lacan sitúa en el Seminario de La ética, señalando que el acto de beneficencia es un rebajamiento del deseo a la demanda, de la demanda a la necesidad y de la enunciación al enunciado. El deseo es el más allá de la necesidad, pero:

“...El apólogo de san Martín, tal como lo critica Lacan, con lo que evoca –tal vez el mendigo pedía o hubiera querido, deseado, ansiado, que san Martín lo bese o lo mate-, implica un más allá de la necesidad que no es el deseo sino el goce”. (Miller, 2011, p.137).

La pregunta entonces será: “¿Puedo amar al otro en lo que constituye su goce, y precisamente en lo que su goce implica?” (Miller, 2011, p. 139)

Es decir que Miller señala que Lacan evoca como contrapartida de la caridad; al goce; la pulsión de muerte acechando. De manera que saber qué significa en un encuentro la respuesta del amor, no la de la beneficencia, es algo muy distinto. Miller señala cómo precisamente en la respuesta de la beneficencia, la cuestión del goce no será planteada. San Martín puede dar su capa, pero no su rango. Podríamos decir que san Martín no se *descarida*; para plantearlo en relación a lo que Lacan trabaja respecto del *sinthome*.

El tema de la caridad es retomado de un modo muy distinto y sorprendente en las citas del Capítulo “El saber y la verdad” del *Seminario Aún*, que antes citábamos:

“Si me disculpan por acudir a un registro muy distinto, el de las virtudes que inauguró la religión cristiana, hay en esto una suerte de efecto tardío, de retoño de la caridad. ¿Acaso no es caridad, en Freud, el haber permitido a la miseria de los seres que hablan decirse que existe –ya que hay inconsciente- algo que trasciende de veras, y que no es otra cosa sino lo que esta especie habita, a saber, el lenguaje? Sí, -afirma enfáticamente Lacan- ¿acaso no es caridad anunciarle la nueva de que en todo cuanto es su vida cotidiana encuentra en el lenguaje un soporte de más razón de lo que podría creerse, y que ya hay ahí sabiduría, ese objeto inalcanzable de una búsqueda vana?” (Lacan, 2006, p.119).

Y, luego, reafirma:

“Por eso digo que la imputación del inconsciente es un hecho de caridad increíble. Saben, saben los sujetos. Pero en fin, de todos modos, no saben todo. A nivel de ese no-todo, ya no queda el Otro en no saber. El Otro hace el no-todo, precisamente porque hace la parte de nada-sabio en ese no-todo.” (Ibíd).

Situemos el contexto en que Lacan produce estos enunciados: La primera cuestión es que en este Seminario sobre el amor, Lacan empieza hablando del goce. Y el goce es el goce del Uno.

Ya no se trata a esta altura de la obra de Lacan, de una concepción de sujeto donde “un significante representa a un sujeto para otro significante”, ni del lenguaje en relación al esquema de comunicación; sino de la lengua y del signo. Entonces de lo que se trata es del monólogo del goce. El sujeto al hablar goza. Lacan ya no habla de sujeto, sino de *parlêtre*, el hablante-ser, el misterio del cuerpo que habla. La lengua como lo originario, anterior a la palabra. Goce del bla-bla. La palabra. La Otra satisfacción.

Y el lenguaje como aparato de goce, y ya no ligado únicamente a la estructura de lo simbólico. Entonces, de lo que se trata es del No hay: No hay relación sexual; no hay relación entre significante y significado; no hay relación entre el goce y el Otro.

La gran cuestión será entonces cómo pasar del goce del uno a un lazo posible con el Otro. ¿Y de que Otro se trata? Del Otro nada sabio que Lacan menciona en la cita: Dios es inconsciente. La mujer es no-toda. Lógica del no-todo.

Es entonces por la vía del fallar que puede haber encuentro contingente, en tanto haya una apertura al Otro: Apertura no al Otro del goce absoluto que no hay; sino a la falta de significante en el Otro, $S(\bar{A})$. Y a *Lá* mujer en tanto no-toda.

Entonces, ¿de qué caridad habla J. Lacan, cuando nombra de ese modo el acto freudiano de anunciarle a la especie que hay inconsciente, que hay saber no sabido en sus actos cotidianos? En “Televisión”, Lacan compara el oficio del analista con el del santo en tanto se des-carida. Se desprende de identificaciones, sabe ser des hecho. ¿Por qué hablar del acto de Freud de imputar un inconsciente al ser hablante como un acto de caridad?

En “*Piezas sueltas*”, J. A. Miller nos da una pista cuando nos invita a “dejarnos poseer” por Lacan para leer a El sinthome y dice:

“...hay que “hacer de Lacan”, alcanzar esa enunciación, inscribirse en su hilo (...) La apuesta es imponerse la disciplina de la posesión que responde, después de todo, a lo que los lógicos o los filósofos de la lógica, han llamado “el principio de caridad”. ¡Caridad para Lacan! El principio de caridad implica que uno comunica solo a

condición de dar crédito al otro que considera que quiere decir alguna cosa con sentido. Es preciso poner caridad hasta dar crédito a lo insensato. Tal vez es lo que condujo a Lacan, un poco más adelante en el Seminario, a jugar con la “caridad” y hacerla la archi-falla”. (Miller, 2013, p. 55).

Miller retoma aquí el juego de palabras de Lacan: “*charite*” y “*archi-rate*”.

Rastreemos entonces, el *Principio de la caridad* de Davidson, al que Miller hace referencia. Nos orientaremos para ello por los aportes del filósofo y educador Manuel Fernández Iglesias, quien explica que el filósofo estadounidense Donald Davidson (1917-2003) sitúa el *principio de caridad* para interrogarse cómo es posible la traducción y sobre todo la interpretación, para que un miembro de una comunidad lingüística alcance a interpretar el decir de un miembro de otra comunidad. -Es decir, que también aquí la pregunta es en relación a cómo uno podría llegar a otro, cómo uno podría interpretar a otro-. Davidson plantea que los hablantes asienten sinceramente cuando creen que una oración es verdadera. Es decir que está la creencia en juego. La pregunta de Davidson es cómo es posible la interpretación y critica la noción de inconmensurabilidad: La noción de inconmensurabilidad sostiene que cuando no hay un lenguaje teórico común, es imposible comparar dos teorías y determinar cuál es correcta. Davidson señala que en esa noción se considera a la elección entre dos teorías inconmensurables como algo que puede darse, como si hubiera puntos de vista fuera del lenguaje, asumiendo a la experiencia humana como un proceso realmente existente, pero ajeno al lenguaje. En cambio, él piensa que interpretar términos ajenos, de otras comunidades lingüísticas, siempre supone una **interpretación caritativa** en la cual finalmente se es capaz de reconocer las condiciones de verdad en las cuales el hablante ha formulado su proposición

Manuel Hernández Iglesias, afirma:

“Para Quine y Davidson (como para Wittgenstein), el lenguaje es esencialmente social, por lo que no tiene sentido hablar de determinación del significado más allá de la que pueda manifestarse en el comportamiento verbal de los hablantes. Y, para Davidson (como para Quine), la conducta de los hablantes no determina una única teoría, sino que hay varias teorías semánticas incompatibles entre sí, pero compatibles con el comportamiento verbal de los hablantes. De ahí la indeterminación del significado”. (Hernández Iglesias, 2003).

Para Davidson, no existen las lenguas naturales entendidas a la manera tradicional como conjuntos de convenciones que asignan un significado a cada palabra. El lenguaje no es una entidad que trascienda la propia actividad comunicativa, es decir, la actividad de producir signos con la intención de comunicar una información y la de interpretar los signos producidos por otros.

Manuel Hernández Iglesias plantea que la conclusión de Davidson es, no sólo que no puede hablarse de un lenguaje que no sea potencialmente interpretable por un sujeto distinto del hablante, sino que ni siquiera puede hablarse propiamente de lenguaje si no hay, de hecho, un intérprete: Este planteamiento concede una importancia central al concepto de interpretación, que desplaza al de significado como concepto constitutivo de la lingüística. Pero la noción de interpretación plantea la dificultad de que hay una circularidad en la atribución de significados y creencias y deseos, etc.

Desde esta perspectiva, el intérprete que entiende el lenguaje del hablante puede, interpretando las emisiones de éste, averiguar sus creencias; el intérprete que conoce las creencias del hablante puede, partiendo de este conocimiento, llegar a entender sus emisiones. El problema es que no es posible averiguar las creencias del hablante sin entender sus emisiones y, a la vez, es imposible llegar a entender las emisiones sin saber cuáles son las creencias del hablante.

“La salida de este callejón sin salida es para Davidson el llamado principio de caridad: Se trata de una máxima metodológica que establece que, al interpretar el habla de otro, es necesario suponer que, salvo evidencia en contra, sus creencias son verdaderas o, al menos, racionales. Es, pues, condición de posibilidad de la interpretación la optimización del acuerdo entre el interpretado y el propio intérprete”. (Hernández Iglesias, 2003).

Por supuesto no es esta la posición del psicoanálisis donde una optimización del acuerdo entre interpretado e interprete está condenada al fracaso, desde el vamos: Hay malentendido estructural y no hay sentido unívoco. Es decir no hay Otro del Otro. El principio de caridad formulado por Davidson desconoce, rechaza la *archifalla*.

A esta altura, podemos ir sabiendo que la idea del fracaso, ya no es algo con connotaciones negativas para Lacan, puesto que en el psicoanálisis se trata de fallar, a contrapelo del triunfo de la religión y de la ciencia.

Leonardo Gorostiza en “Los confines de la caridad”, nos ofrece una perspectiva más, para pensar el uso que hace Lacan del significante “*Caridad*” en la cita del Seminario 20, sobre la invención del inconsciente freudiano, -es decir, el inconsciente que está estructurado como un lenguaje-, como un acto de caridad con la especie. En primer lugar, Gorostiza señala que la particularidad del proyecto lacaniano es, en varias oportunidades, abordar el proyecto freudiano al revés:

“Si Freud mismo afirmó que el psicoanálisis no habría visto la luz de no ser por la declinación de las religiones, ¿por qué no pensar que la invención del inconsciente freudiano ha sido algo así como la invención de un nuevo orden simbólico ante la vacilación del orden simbólico preexistente? ¿Y cómo no ver, en el hecho de que Lacan haya reiterado en varias oportunidades que su proyecto consistía en abordar “el proyecto freudiano al revés” que para él precisamente se trataba de cuestionar los límites del proyecto freudiano en lo que este tuvo de acto de caridad con la especie?” (Gorostiza 2015).

De modo que Gorostiza advierte que para Lacan se trata de cuestionar los límites del proyecto freudiano en lo que este tuvo de acto de caridad con la especie, y afirma que el hecho de que Lacan haga equivaler el discurso del amo tradicional al discurso del inconsciente freudiano, es prueba de ello y nos pone sobre la perspectiva de que el discurso analítico –abierto por Freud, pero solo escrito como tal por Lacan- puede constituir el operador de un nuevo ordenamiento: Los términos del discurso se ordenan entonces con una determinada manera, con una determinada secuencia, en un nuevo orden que no tenga una relación de desconocimiento con lo real. Esto presupone, que el discurso analítico, el psicoanálisis, efectivamente puede operar, es decir, tener efectos. Y la cuestión fundamental –nos dice Gorostiza- es cómo verificar que esos efectos tienen alcance sobre lo real.

Podemos decir entonces que el acto freudiano de caridad con la especie, enunciado por Lacan, sigue ligado al mandamiento religioso, al sentido y al padre. No va más allá del padre. Fe, esperanza y caridad, son sindicadas por Lacan como síntomas, y no de los peores, y las vincula precisamente con las mujeres y con el *archimalogro*. Pero Lacan no deja de señalar que fe, esperanza y caridad –las tres virtudes teologales, representadas en frescos por mujeres carnosas- son síntomas que sustentan la neurosis universal, bajo el principio de realidad; es decir, el fantasma.

Lacan, en “La tercera”, afirma:

“Definir al síntoma como lo hice, a partir de lo real, significa que las mujeres expresan lo real muy pero muy bien, ya que justamente insisto en que las mujeres son no-todas”. (Lacan, 2001, p.93).

La afinidad entre la letra, lo femenino y el síntoma. Una vez más.

Retomemos entonces desde “La tercera”, el modo en que Lacan se plantea el mandato bíblico del amor al prójimo, que veníamos desplegando hasta ahora desde la perspectiva del *Seminario 20*. Es desde la perspectiva del cuerpo y la imagen que se lo planteará en esta ocasión. Lacan señala que es desde la imagen, que el cuerpo entra en la economía del goce; es decir, *en la feria*. Y relata el trabajo que por años se tomó para explicar por qué el hombre se ha avasallado tanto a su imagen. Al hombre le gusta mirar su imagen y -para Lacan- es eso lo que permitió deslizar el mandamiento de Dios, el *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. Lacan considera que el mandamiento se funda en ese espejismo. Pero eso es justamente lo que lo lleva a odiar, no a su prójimo, sino a su semejante. En cambio, para Lacan, el hombre es más prójimo de sí mismo en su ser que en su imagen especular.

Entre el *dejarse poseer* propuesto por Miller, el principio de caridad, y la lectura de Gorostiza, podemos interpretar lo que Lacan propone: Algo nuevo en el amor: Cambio de signo, posibilidad de un nuevo orden que no desconozca lo real, que haga lugar a la imposibilidad, a lo que no hay. Estamos en la vía de lo que llamaremos inconsciente real. Podemos pensar entonces:

La equiparación entre Caridad freudiana e Imputación del inconsciente; es decir, saber y sentido como lo que podemos pensar desde la perspectiva milleriana en términos de Inconsciente transferencial: Interpretación, significación fálica y análisis interminable.

A partir de Lacan, y sobre todo desde sus últimos seminarios, podemos plantear entonces un más allá de la caridad freudiana, para situar: Inconsciente real: autorización del ser hablante, saber hacer con lo irreductible del síntoma

El acto freudiano de caridad con la especie sigue ligado al mandamiento religioso, al sentido y al padre. Mantiene entonces, en ese punto, el rechazo de lo femenino, su desautorización, como señaláramos desde el inicio de esta tesis.

El proyecto lacaniano logra ir más allá: Autorización del analista y autorización del ser sexuado. Afinidad de la posición femenina y del analista. Incidencia del psicoanálisis en lo real.

5.3 NUESTRA PROJIMA. EL SINTOMA. EL CUERPO.

Recordemos cómo homenajeaba Lacan a Marguerite Duras, en 1965, unos cuantos años de las referencias a la caridad del *Seminario 20* y de “La tercera”:

“Es probable que usted no pueda socorrer sus creaciones, nueva Marguerite, con el mito del alma personal. Pero la caridad sin grandes esperanzas con las que usted las anima ¿no proviene de la fe que usted tiene de sobra, cuando celebra las bodas taciturnas de la vida vacía con el objeto indescriptible?”(Lacan, 2012 e, p. 216).

Fe, esperanza y caridad son las tres virtudes llamadas teologales. Caridad sin grandes esperanzas. Sabemos que para el ser hablante la sexualidad es desesperanzada.

En “La tercera”, su discurso de Roma de 1974, Lacan hace un juego de palabras entre *Fe, Esperanza y Caridad*: “*La foirer, l’aisseperogne y l’archiraté*”: La feria, Perded toda esperanza (Frase que Dante sitúa en la entrada del Infierno) y la archifalla, el archimalogro., lo archipifiado. Se trata de un sueño que Lacan nos comparte, en su búsqueda de un elemento último: La letra. Lo que precipita de la lengua.

Fe, esperanza y caridad, son sindicadas por Lacan como síntomas, y no de los peores, y las vincula precisamente con las mujeres y con el archimalogro. Lacan afirma:

“Definir al síntoma como lo hice, a partir de lo real, significa que las mujeres expresan lo real muy pero muy bien, ya que justamente insisto en que las mujeres son no-todas”. (Lacan, 2015, p. 22)

La afinidad entre la letra, lo femenino y el síntoma. Una vez más. Pero Lacan no deja de señalar que fe, esperanza y caridad –las tres virtudes teologales, representadas en frescos por mujeres carnosas- son síntomas que sustentan la neurosis universal, bajo el principio de realidad; es decir, el fantasma.

Retomemos entonces desde “La tercera”, el modo en que Lacan se plantea el mandato bíblico del amor al prójimo, que veníamos desplegando hasta ahora desde la perspectiva del *Seminario 20*. Es desde la perspectiva del cuerpo y la imagen que se lo planteará en

esta ocasión. Lacan señala que es desde la imagen, que el cuerpo entra en la economía del goce (*en la feria*, ironiza Lacan). Y relata el trabajo que por años se tomó para explicar por qué el hombre se ha avasallado tanto a su imagen. Al hombre le gusta mirar su imagen y -para Lacan- es eso lo que permitió deslizarse el mandamiento de Dios, el *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. Lacan considera que el mandamiento se funda en ese espejismo. Pero eso es justamente lo que lo lleva a odiar, no a su prójimo, sino a su semejante. En cambio, propone:

“El hombre es, por cierto, más prójimo de sí mismo en su ser que en su imagen especular” (Lacan, 2015, p. 21).

La idea de Lacan es, que para cada uno, hay algo que se ama aún más que la propia imagen. La pregunta es, entonces, si vida implica goce. Y por allí su búsqueda de un significante unidad. La letra. Lo que de la lengua sedimenta. En esta misma conferencia, Lacan, al introducir el goce del Otro como fuera de lenguaje, nombrará a *La prójima*. Una noción de la que se pueden extraer consecuencias. Veamos cómo:

El goce del Otro al que Lacan sitúa como parasexuado, sólo existe, sólo podría existir, por la mediación de la palabra. La palabra de amor, de la cual Lacan, dice que *es la cosa más paradójica y sorprendente*. Porque el goce del Otro está fuera de lenguaje, fuera de lo simbólico. Es decir que el goce del Otro, que está fuera de lenguaje, solo puede existir por la mediación de la palabra, ahí la paradoja. Es por la vía del decir que se puede tocar lo real. Y entonces Lacan afirma:

“Desde luego, es bien notable y comprensible que Dios nos aconseje no amar más que a nuestro prójimo y de ningún modo limitarnos **a nuestra prójima**, ya que si nos dirigiéramos únicamente a nuestra prójima iríamos simplemente al fracaso. Tal es el principio de lo que recién llamé lo archipifiado cristiano.” (Lacan, 2015, p. 30).

¿Si el hombre es más prójimo de sí mismo en su ser que en su imagen; la prójima, el síntoma, lo archipifiado de sí, será lo más propio? ¿Extimo, íntimo?

Ama a su imagen, es decir a su cuerpo. “Del que no tiene la menor idea”, como observa Lacan en “El fenómeno Lacaniano”. (Lacan, 2014). Pero, ¿qué hace con el cuerpo de una mujer? ¿Cómo se las arregla?

“*La prójima*” parece entonces, otro nombre de lo extranjero, el cuerpo extraño en sí mismo.

5.4 EL CUERPO ES OTRO. SABER HACER CON.

“¿A partir de qué tenemos miedo? ¿De qué tenemos miedo?” -pregunta Lacan en “La tercera”. Y responde: “De nuestro cuerpo”. “Es el sentimiento que surge de esa sospecha que nos asalta de que nos reducimos a nuestro cuerpo”. (Lacan, 2015, p. 27).

Se trata del surgimiento de la angustia. El elemento extraño que se rechaza. Recordemos una de las acepciones de “Rechazo” en el diccionario de la RAE: Rechazo ante un Cuerpo extraño. Ya en el *Seminario 14*, Lacan afirmaba que el Otro es el cuerpo.

Para abordar este tema, me serviré del artículo de Eric Laurent, “El unarismo lacaniano y lo múltiple de las identificaciones sexuales” (Laurent, 2020). Laurent hace allí una lectura del inicio del *Seminario Aún*, retomando el modo en que Lacan supone a su público en una cama de pleno empleo para dos, oponiendo el Uno del amor y del significante y el Uno de goce. Se trata entonces de dos maneras de leer la relación sexual que no hay: La vía del significante y la vía del goce. Conviene entonces diferenciar la identificación significativa de la identificación al síntoma.

De la vía significativa, nos ocupamos al situar como Freud situaba el rechazo de lo femenino como obstáculo para que un análisis finalice. La persistencia en la significación fálica como obstáculo e incluso impedimento en la perspectiva freudiana del fin de análisis. Dice Laurent:

“El embrollo de los sexos a nivel del significante se establece por la relación al significante fálico, lo que Lacan llama el punto de mito de la relación de los sexos, señalando que, si el complejo de Edipo es un mito, el complejo de castración no es tal”. (ibíd.).

Nos explica entonces Laurent que la diferencia de los sexos, Lacan la restableció a través del significante fálico, planteando que el sujeto de cada sexo tenía una relación específica con el falo:

“Los seres sexuados tienen una relación diferente al falo según sean hombre o mujer. Es una versión del “no hay relación sexual”. (ibíd.).

Laurent retoma a Lacan en “El atolondradicho”, afirmando que no hay relación significativa sino con el falo. Entonces, no hay relación sexual, pero hay una relación significativa a nivel sexual, relación significativa que no es relación al Otro, sino al falo. Y agrega Laurent:

El falo era, para Freud, una solución. Estaba el falo para responder a lo visible del sexo, y el penisneid hacía el resto en cuanto al coito. Por el contrario, para Lacan, el falo es un obstáculo”. (ibíd.).

Precisamente es la persistencia en la lógica fálica, y la identificación al significante, – que es fálico-, lo que determina no poder ir más allá en un análisis y persistir en el rechazo de lo femenino, del cuerpo, de lo Otro de sí. El falo es entonces un obstáculo para poder abordar la posibilidad de Otro goce, y de la identificación a un síntoma no segregativo. Para plantearse la vía del goce, Laurent retoma a Miller en *El partenaire síntoma*, diciendo que la relación de pareja a nivel sexual supone que el Otro se convierta en el síntoma del parlêtre, es decir un medio de su goce. Es un medio de goce, un modo de gozar del cuerpo del Otro. Y por cuerpo del Otro, hay que entender a la vez el propio cuerpo, que entraña siempre una dimensión de alteridad, así como el cuerpo de los otros es medio de goce del propio cuerpo. Se trata de aquello con lo cual tendremos que arreglárnoslas. El identificarse con el síntoma no es, por lo tanto, lo mismo que identificarse con un significante. Es más bien del orden del *yo soy como yo gozo*.

Entonces, el cuerpo del Otro es también el propio cuerpo. Gozar del cuerpo del Otro como medio de goce del propio cuerpo, nos deja ver que el propio cuerpo entraña siempre una dimensión de alteridad. Y es allí, en la identificación con el síntoma, donde se puede encontrar un saber hacer. Precisamente donde no se trata de lógicas universales, del Para todos, sino de lo más propio de sí y de un alojamiento posible de esto en el lazo, desde un saber hacer.

Laurent plantea que el sexo como tal no puede fundarse sino en un rechazo lógico del todo; es decir que no es sino, correlato del no-toda. Por eso la experiencia del sexo como tal, no se hace, sino en el punto donde falta la representación, donde el sujeto no puede decir otra cosa que: eso se experimenta. Según Laurent, Lacan hizo, del silencio

central de las mujeres acerca de su goce, claridad y positividad. La diferencia es entonces entre eso que es experiencia del sexo como tal y el goce fálico.

La experiencia del sexo como tal, pone necesariamente en juego Otra lógica. La lógica del no-todo. Independientemente del género al que alguien se adscriba. Por esta vía entonces nos vamos acercando a retomar lo ya enunciado: la afinidad de lo femenino con la posición del analista. El cuerpo mismo como Otro para todo ser hablante.

Sobre el final del texto mencionado, Laurent enuncia:

“Toda clase de conductas sexuales son en efecto posibles. Son testimonios de los encuentros con lo imposible.” (ibíd.).

Si antes mencionábamos la pregunta de Lacan en “La Tercera”, respecto del hombre como feudatario, avasallado por su imagen, Laurent nos enseña que identificarse con el síntoma no es, por lo tanto, lo mismo que identificarse con un significante. Es más bien del orden de yo soy como yo gozo”. Esta identificación al síntoma define un saber-hacer, o un saber hacer con – savoir y faire – el partenaire sexual como medio de goce.

“Conocer su síntoma quiere decir saber hacer con éste, saber desenmarañar, manipularlo”. (Ibíd.).

Retomando a Lacan, Laurent nos dice que uno se las arregla con el partenaire sexual tal como se las arregla con su imagen. Si hay siempre cierto narcisismo en la elección del partenaire; de lo que se trata no es del orden del encanto que produce la imagen, sino del manejo que esta permite. Ahí el uso del síntoma, el saber hacer ahí.

5.5 CONCLUSIONES:

Recorrimos entonces algunos señalamientos de Freud y Lacan, retomados también por Miller, respecto de lo incumplible del mandato del amor al prójimo. Cuestión que no es ajena a la segregación que investigamos.

Entre el *dejarse poseer* propuesto por Miller, el principio de caridad, y la lectura de Gorostiza, podemos leer lo que Lacan propone: Algo nuevo en el amor: Cambio de signo, posibilidad de un nuevo orden que no desconozca lo real, que haga lugar a la imposibilidad, a lo que no hay. Estamos en la vía de lo que llamaremos inconsciente real.

Podemos deslindar entonces: Caridad freudiana; Imputación del inconsciente; saber y sentido. Y como consecuencia, Análisis infinito. Lo que desde la perspectiva Milleriana se nombra Inconsciente transferencial. Interpretación, significación fálica y análisis interminable

A partir de Lacan, y sobre todo desde sus últimos seminarios, podemos plantear: Más allá de la caridad freudiana: Inconsciente real, Autorización del ser hablante. Análisis finito. Entonces, la posibilidad de saber hacer con lo irreductible del síntoma.

El modo en que Lacan retoma la caridad, la fe y la esperanza, como síntomas para ir arribando a lo que nombra como *nuestra prójima* nos permitió además retomar la cuestión de lo femenino en los lazos, para delinear el lugar de lo Otro.

En el Seminario 23, Lacan dice: “Allí donde hay relación sexual es en la medida que hay sinthome, donde el Otro sexo es sostenido por el sinthome”. (Lacan, 2006, p. 99).

De lo incumplible del mandato del amor al prójimo como semejante, hacia el lugar de Nuestra prójima, podemos atrevernos a proponer: El síntoma como La prójima, de cada quien. Lo altero de sí mismo y a la vez lo más propio. El partenaire-síntoma.

El modo de gozar de cada quien que, -admitido en un análisis llevado hasta sus últimas consecuencias-, tiene que necesariamente promover un lazo no segregativo.

CAPITULO 6: Lo femenino y la letra

6.1 INTRODUCCIÓN.

En el capítulo anterior partimos de lo que podemos nombrar como Inconsciente transferencial, en el hilo de la caridad y el sentido en el descubrimiento freudiano, para ir al inconsciente real, el lugar de la prójima, el cuerpo como Otro; y eso implicó iniciar el abordaje del sinthome. Continuemos entonces abriendo las cajas chinas, para precisar la concepción lacaniana de letra y poder adentrarnos en el sinthome, ya en lo que situamos como tercer momento en la enseñanza de Lacan.

La introducción del sinthome en la enseñanza de Lacan está estrechamente ligada y es inmediatamente posterior al pasaje del borromeo de tres al borromeo de cuatro eslabones, que Lacan realiza en el Seminario 22. Si en la concepción del *El Seminario, Libro 22, R. S. I.*, deja de haber una primacía de algún registro sobre el otro, en tanto se pluralizan los nombres del padre; se hace necesario entonces un recurso exterior para diferenciarlos: el 4to.

El síntoma metáfora responde a la primera concepción lacaniana del síntoma, -que por primera, no debe entenderse desechada-, en la que produciendo un retorno a Freud, se pone en juego la primacía de lo simbólico, y se entiende al síntoma como significante de un significado reprimido. Es decir, el síntoma como formación del inconsciente. Una formación particular, a diferenciar de las restantes, que son fugaces, por su permanencia; pero con su vertiente de mensaje dirigido al Otro y de articulación simbólica, significante. (S_1 , S_2).

Definiremos en cambio al síntoma letra, no ya como un mensaje dirigido al Otro; sino más bien ligado a la cara real, la cara de goce del síntoma. Lo irreductible. Un goce que no se dirige al Otro, sino hacia La Cosa.

El Hay de lo Uno, montado sobre el No hay relación sexual, hace lugar al sin sentido de la letra del síntoma. La letra del síntoma entonces como escritura salvaje del S_1 . Fijación de goce que proviene del trastorno que la lengua introduce traumáticamente en el cuerpo.

Es esta fijación de goce –causa de la repetición- lo que hace que el síntoma, ya como **síntoma-letra de goce**, termine por distinguirse y separarse de la serie de las formaciones del inconsciente. Y es este el síntoma del final del análisis.

6.2 CLINICA DEL SINTHOME. LO EXTIMO INTIMO DE CADA QUIEN

Síntoma entonces, como acontecimiento de cuerpo. Es el encuentro con el nudo borromeo y su uso lo que permitirá, a esa letra sintomática hallar una escritura entre los registros. El síntoma podrá situarse entonces entre lo simbólico y lo real.

En función de nuestra pregunta por lo femenino y por el rechazo de lo femenino y sus consecuencias, podemos hacer un recorrido por lo que el nudo, tal como lo plantea J. Lacan en *El Seminario, Libro 22, RSI*, nos aporta. Para ello, en principio, situaré algunos puntos centrales de lo que en *RSI* se plantea:

Si a partir de su texto “Inhibición, Síntoma y Angustia”, S. Freud postula las distintas modalidades de la Defensa frente al Complejo de Castración, y en función de esto la clínica se ordena en la perspectiva de delinear estructuras y tipos clínicos, la perspectiva que inaugura J. Lacan en *RSI*, permite plantearse que será el Nudo (conceptualizado a partir del Seminario 21) , el modo de anudar de cada quien, lo que permitirá dar soporte -y soportar- la ausencia de relación sexual, determinando el Síntoma como modo de cada quien de gozar del inconsciente.

El nudo borromeo implica un modo de nudo de tres que funciona de tal modo que si se suelta uno, se sueltan todos. En este seminario, Lacan introducirá también la función del cuarto, como realidad psíquica, Complejo de Edipo, hasta finalmente introducir la función del síntoma que lo llevará a “*El Sinthome*”, en su siguiente seminario.

R. S. I: Real, Simbólico, e Imaginario son los tres registros que a partir del *Seminario 22*, J. Lacan concibe como de un valor homogéneo; a diferencia de sus primeras conceptualizaciones en que daba a lo Simbólico una preeminencia sobre los otros dos. Esta forma de concebirlos obliga a reconsiderar el lugar de cada uno, así como a situar qué aporta al nudo cada uno, y también que agujeros se delimitan y que zonas de cruce se producen entre los registros. Lo que pase en cada registro, en cada agujero, en cada zona de cruce, tendrá efecto en los otros.

Lo Imaginario aporta al nudo la Con-sistencia. (Con-sistere, significa: ir juntos; lo que hace unidad y da cuerpo).

Lo Simbólico aporta al nudo el agujero. El agujero necesario para que haya pensamiento.

Lo Real aporta la Ex sistencia. En tanto impensable, imposible.

De modo que se producirán tres consistencias, tres ex sistencias, y tres agujeros. Introducir el Imaginario planteado de este modo, en relación a los otros dos, y con los agujeros que se determinan, subvierte la geometría de la bolsa continente de pulsiones, para situar topológicamente la función del agujero, justamente como lo que no contiene nada y es a la vez condición de fundación de ex sistencia y condición de pensamiento.

Lo Real, descompletando lo Imaginario y lo Simbólico, se presenta como lo impensable, imposible de ser atrapado por el pensamiento.

Lo Simbólico, a partir de *El Seminario, Libro 22, RSI*, ya no es el lenguaje, sino la lengua, en tanto se trata de un pensamiento que implica goce, que pone goce en juego. Un Simbólico tocado por lo Real.

El agujero central sitúa el lugar del objeto a, causa de deseo. Es aquello que se trata de colmar vía plus de goce, en los modos sintomáticos actuales.

Las lúnulas entre dos registros delimitarán goces que a su vez ex - sisten al tercero. Así:

Entre Imaginario y Simbólico, el sentido; en tanto ex -siste a lo Real.

Entre Real e Imaginario, el Goce del Otro; fuera del lenguaje, en tanto ex -siste a lo Simbólico.

Entre Simbólico y Real, el Goce fálico, en tanto ex -siste a lo Imaginario.

El psicoanálisis, como práctica del nudo, implicará operar con el equívoco reduciendo el sentido. Es necesario que sean cuatro. Será el cuarto redondelel el que anude, evitando que cada uno se vaya por su lado. Será en la conferencia “Joyce el síntoma” (Lacan, 2012g), donde se situará la función precisa del sinthome como responsable del encadenamiento borromeo de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, como cuarto que permite distinguirlos.

Y finalmente, en el *Seminario 23*, el *sinthome* quedará situado como cuarto que no es en sí mismo, simbólico, imaginario o real, sino el cuarto que a esos registros los enlaza borromeamente, teniendo entonces la función de reparar los lapsus del nudo. Nudo que es real: No modelo, sino soporte.

“(…) lo que habría que delimitar aquí es el hecho, el trozo de real al cual apuntamos al decir No hay relación sexual. Digamos que el enunciado No hay relación sexual es el lado negativo del hecho positivo que es Hay *sinthome*”. (Miller, 2013, a, p. 23).

6.3 MODOS DE ANUDAR: LO FEMENINO Y EL SÍNTOMA.

Podemos entonces preguntarnos si hay modos de anudar distintos para las mujeres y para los hombres, o si se trata de situar lo femenino y la ausencia de relación sexual en el recorrido analítico de cada quién, más allá del género; incluso más allá de lo que nos planteemos como estructura y tipo clínico.

En todo caso, pensar qué arreglo logró cada quién para hacer con aquello que se le presenta como Otro, como ajeno y propio a la vez. Y esto incluye, tal como lo trabajamos en el capítulo anterior, al cuerpo; el cuerpo como Otro. Entonces, en este recorrido, es necesario situar que no es sin consecuencias, la contingencia corporal. La diferencia sexual anatómica plantea contingencias que requieren ser consideradas por cada quien a la hora de producir su posición sexuada.

¿Qué nos dice J. Lacan en estos Seminarios respecto de algunas mujeres y respecto de los hombres?

De los hombres tomaré, primero uno que no es un hombre, sino un niño: Juanito. El niño freudiano al que Lacan recurrirá para pensar el goce fálico. Conviene recordar que el goce fálico no es el falo. Por el contrario, el goce fálico es el que separa al niño de ser el falo materno. Es el que surge en el encuentro del niño con el pene en tanto real. Entonces goce fálico que, como antes decíamos, *ex siste* a lo Imaginario, rompiendo la pantalla y situando un fuera- de-cuerpo. Un goce del que Lacan dice “es lo más hétero que hay”.

Lacan agrega en la clase del 17-12-74, del *Seminario 21* (inédito), que de lo que se trata es de la asociación a un cuerpo de un goce fálico. La fobia de Juanito da solución

sintomática a la angustia por la emergencia de ese goce fálico produce. La fobia para dar cuerpo – dice Lacan- al embarazo que tiene por ese falo:

“...acomodarse con este falo del cual, como todos los que se encuentran llevando su carga, la que un día he calificado de bandolera, y bien, es preciso que se acomode a él, a saber que está casado... ¡con ese falo! Eso, es con lo cual el hombre no puede nada. La mujer que no existe, ella, puede soñar...con tener uno, ¡pero el hombre está aflagelado por él! No tiene allí otra mujer que eso!”(Lacan, Seminario 21, 17-12-74 inédito.)

Si un hombre está demasiado *aphligido* por su pene y no tiene allí otra mujer que eso, tendrá que hacer todo un rodeo en el análisis para situar algo de lo femenino...y del cuerpo. Difícilmente un hombre pueda preguntarse por el goce femenino, si está demasiado entorpecido por el falo, o demasiado situado como falo materno.

La Neurosis obsesiva puede entonces ser un anudamiento de puro pensamiento para defenderse del encuentro con el No hay. Un hombre, afectado por una neurosis obsesiva querrá hacer existir LA mujer (creerla), aquella que pudiera garantizar que no haya encuentro alguno con la falta, y su pene será puro entorpecimiento. Querrá también asegurarse el padre ideal, el que todo lo pueda, el padre todopoderoso, aun ofreciendo el sacrificio de su impotencia como supuesta -y por supuesto-, fracasada garantía. Dificultad para abordar Una. Mucho menos, posibilidad de encontrarse con un goce que no sea localizable, que tome todo el cuerpo. (Goce de la vida, Otro goce). Se trata de rechazo de lo Otro en sí mismo. De lo Otro de sí. El *Hombre de las ratas*, paradigmático paciente de Freud, es ejemplo y prototipo de la degradación de la vida erótica, manteniendo intocable a la amada, y sin poder separar la muerte de la mujer.

Otro hombre, otro modo de anudar de un hombre es el que Lacan introducirá en el *Seminario Libro 22, R.S.I.*

“Un padre no tiene derecho al respeto, sino al amor, más que si el dicho, dicho amor, el dicho respeto está –no van a creerle a sus orejas- pere-versement orientado, es decir hace de una mujer objeto a minúscula que causa su deseo.”(Lacan, 1974-75, inédito).

Lacan equipara en este texto la función de padre, a la función de síntoma. La particularidad, además, es que esta función se sostiene en su perversión, es decir; la particular versión con que hace de una mujer su causa de deseo.

“Sólo puede ser modelo de la función al realizar su tipo. Poco importa que tenga síntomas si añade a ellos el de la perversión paterna, es decir que su causa sea una mujer que él se haya conseguido para hacerle hijos y que a estos, los quiera o no, les brinde un cuidado paternal”. (Lacan, 1974-75, inédito).

Tenemos aquí, un modo de anudar hombre: La condición es que entre sus síntomas, tenga el de hacer de una mujer su causa de deseo. Por lo tanto, una mujer será su síntoma. Aquella que cause su deseo. Si además él es padre, su pere-version será orientadora para sus hijos, al dar una versión humanizada del deseo.

En el “Prefacio a El despertar de la Primavera”, (Lacan, 2012 c, p. 589), Lacan nos habla de El Enmascarado. Se trata del personaje misterioso que aparece sobre el final de la obra de Wedekind, detrás de cuya máscara solo ex - sistiría el lugar vacío donde Lacan sitúa *Lā* mujer, lo cual desde luego no quiere decir que no haya mujeres- como Lacan mismo aclara. Un personaje que es un hombre que es una mujer...

El Enmascarado rescata al protagonista de la obra, el joven Melchior, de morir, para pagar por la muerte de su amada. Le tiende la mano, lo religa a la vida, mientras Moritz -de quien Lacan dice que está exceptuado de lo real, y por eso mora en el reino de los muertos-, lo tienta con el empuje al suicidio.

Lacan señala en este prefacio, que el goce del varón está relacionado con el fantasma de la realidad ordinaria, donde prevalece “la idea de todo, a la que sin embargo hace objeción el más mínimo encuentro con lo real.”(Ibíd.).

Podemos decir que sostener el ideal aleja del deseo y apura el camino mortífero. El Enmascarado es una figura del padre que humaniza el deseo, y le permite a Melchior decidir vivir y hacerse hombre, situarse como uno entre otros, pudiendo incluirse entre sus semejantes. Lacan vislumbra, tras la máscara del Enmascarado a la Diosa blanca, la Diferente, la Otra por siempre en su goce. El Enmascarado como uno de los Nombres del Padre, leemos aquí la pluralización de los Nombres del Padre. Y cómo saber si el padre mismo, -dice Lacan, tomando la referencia de Robert Graves-:

“no es sino Nombre entre otros de la Diosa blanca, la que en su decir se pierde en la noche de los tiempos, por ser la Diferente, la Otra por siempre en su goce”. (Ibíd.)

En el intento de pensar si hay modos de anudar ligados a la contingencia de un cuerpo femenino, el destino de la muchacha de la obra “*El despertar de la Primavera*” es otro: Wendla muere en un mal aborto, en tiempos donde el riesgo de infección y la inexistencia de antibióticos lo hacían más riesgoso. Pero sobre todo, muere por la dificultad que encuentra para ser admitida, por ejemplo por su madre, como mujer que crece. Lo que implica el cuerpo de una mujer. La dificultad para la admisión, la autorización, el consentimiento de lo que un cuerpo entraña.

Nos preguntábamos si la contingencia que implica tener un cuerpo falóforo o tener un cuerpo de mujer, determina, -a la hora de la sexuación-, modos de anudar diferentes, modos de padecer diferentes, modos diferentes de hacer con los padecimientos. A la posibilidad de elegir la identidad sexual, tal como se plantea desde la perspectiva del sujeto de derechos, debemos, desde el psicoanálisis, sobre todo, sumar la perspectiva de lo que implica (tal como lo planteamos en el capítulo sobre las fórmulas de la sexuación) consentir al modo singular de goce. La autorización del ser sexuado. Lo cual no es sin incluir la contingencia corporal anatómica. Nos dice Lacan en el Seminario 23, El Sinthome:

“...en el sexo no hay nada más que, diría yo, el ser del color, lo que sugiere en sí que puede haber mujer color de hombre u hombre color de mujer”. (Lacan 2006 b, p.114).

La escritora Camila Sosa Villada, en “*La novia de Sandro*”, como una Tiresias al revés, escribe: “...conozco a los hombres. Yo misma solía ser uno”. (Sosa Villada, 2020, p. 12).

Y en su novela “*Las malas*”, una afirmación contundente: “*Mi primer acto oficial de travestismo fue escribir, ante de salir a la calle vestida de mujer*”. (Sosa Villada, 2019, p.10).

Una afirmación que nos interroga en la perspectiva de la pregunta sobre lo femenino y la escritura, que profundizaremos.

En Televisión, Lacan pone en juego la proposición: *La* mujer que no existe, articulada al No hay relación sexual. Cuando la tachadura falte, habrá empuje a *La* mujer. Si hay *La* y falta la barra en el S (\mathbb{A}), el Otro se presenta como compacto o como puro agujero. Empuje a *La* mujer, psicosis. Schreber, por ej.: un hombre que es una mujer. Pero no

una, sino *LA* mujer; nada menos que la que le falta a Dios. También las guerras y los fundamentalismos, pueden ser pensados del lado del Empuje.

Otra vertiente es el modo de anudar de la Histeria que se defiende del goce de la vida, manteniendo su deseo insatisfecho. También allí podemos ubicar el Rechazo de lo femenino. Es decir, que podemos plantear el rechazo de lo femenino tanto en la persistencia en el goce fálico, como en quien queda en relación a $S(\mathbb{A})$ pero sin ligazón al goce fálico.

Lacan señala que el goce fálico compete a las mujeres en tanto localiza. Si no hay *LA*, puede haber una. Una mujer, no loca del todo; es decir; no-toda; la que está en relación al falo, y también al goce Otro, el goce en tanto tal, el goce de la vida.

En el *Seminario 22, R.S.I.* Lacan correlaciona el goce del Otro, el Otro goce, y el goce de la vida y dice que para que un cuerpo esté vivo, habrá que dar pruebas. La letra, testimonio de lo que vivifica cada vez. Podemos preguntarnos entonces: ¿El Goce del Otro, en tanto vaciado de consistencia y de existencia, va virando en un análisis a Otro Goce?

Venimos señalando una perspectiva desde la cual poder pensar lo femenino, primero, como no privativo de ningún género; segundo, como lo ligado en las mujeres a un poder no ser madre. Esto entraña salirse de las vías que Freud pensara para la sexualidad femenina. O, en todo caso, poder ir más allá de esas vías.

En “La nominación en el cartel”, Susana Toté propone el psicoanálisis como “lugar donde una mujer quiere poder no ser Madre”. (Toté, 1998).

Veamos lo que recientemente planteó Silvia Salman acerca del debate en el debate en la Argentina sobre el tema de la despenalización y legalización del aborto:

“Se trata de un derecho, sí. Y por varias razones: algunas generalizables como la libertad de decidir sobre el propio cuerpo o el rechazo a dejarse legislar sobre el deseo. Y otras singularizables que conciernen a lo íntimo de la vida de cada uno. Pero, también se trata de un deseo, al que decidí llamar en esta ocasión deseo de no, tomando la expresión que utiliza J.A.-Miller en su curso “Política lacaniana.”(...). Cómo no ver allí la dimensión de un real para la política lacaniana. Es un deseo que va mucho más allá de un derecho, un deseo que siempre comporta algo de irregular, de fuera de norma, y que

la mas de las veces permanece ignorado para el sujeto mismo. El psicoanálisis -y el deseo del analista que lo encarna-, pretende arrancarlo de su escondite, hacerlo existir, y alojarlo cada vez que puede del lado de la ética de las consecuencias, a distancia de las buenas intenciones, sean las del sujeto, sean las de los otros, incluso del analista mismo.” (Salman, 2018)

Es decir que deseo, puede ser también deseo de no. Un deseo más allá de lo materno. Y, desde luego, siendo madre, en caso de elegir serlo; poder no serlo todo el tiempo...

6.4 LA LETRA Y LO FEMENINO.

Rechazo de lo femenino es rechazo de un goce inédito que lo fálico no circunscribe. Es por allí que la letra comparte con lo femenino la dimensión del goce enigmático. Si no hay relación sexual y La mujer no existe, hay lo que escapa a toda vía significativa. Hay lo indecible, lo imposible, lo real.

De lo real no hay otra idea que la escritura. Entonces, se trata de un tipo de interpretación que se especifica por ser poética, por ir en una vía no de multiplicación de sentidos, sino de reducción.

En *Posiciones femeninas del ser* (Laurent, 1999), al hacer una lectura de “El atolondradicho” de J. Lacan, Eric Laurent propone que hay un lazo entre la posición femenina y la estructura de la letra. Si el falo como significante, distribuye las modalidades de la castración para ambos sexos; la letra plantea otra lógica, que no es la del significante, ni la de la significación fálica. Se trata entonces de circunscribir un goce que es no todo, en tanto excede la función fálica.

Un hilo bordea la pregunta respecto del rechazo de lo femenino y su articulación con la orientación que Lacan produce en su última enseñanza en relación a la función de lo escrito y la lectura en psicoanálisis. En particular, el recorrido del significante a la letra, en tanto la interpretación poética toca el cuerpo del parletre bordeando el agujero en el saber. Hay cierto registro de escritura –poética- que orilla los márgenes de lo real. Lo femenino solo es tocado en las orillas, porque no se puede hablar sin pasar por el remolino de la significación fálica. Y una mujer es no-toda, precisamente en tanto es no toda fálica; al poder ir más allá de esa torpeza, de ese tropiezo.

Si la neurosis implica persistir en la religión del amor al padre, necesariamente elude lo femenino. El recorrido que habrá que hacer en un análisis para poder transformar el goce en juego en los síntomas fóbicos, obsesivos, histéricos, tendrá que ir entonces más allá del sentido tramposo de los fantasmas que taponan la falta radical de significante, lo que escribimos: $S(A)$, pretendiendo hacer existir el Goce del Otro. El psicoanálisis, como práctica del nudo, implicará operar con el equívoco reduciendo el sentido (la debilidad mental propia de lo imaginario), para situar la función vivificante de la letra. Veámoslo en un caso:

-6.4.1 La chica del *coma, coma*.

Una muchacha con un trastorno alimentario, luego de algunas entrevistas puede contar, avergonzada, que la madre se juega en el Bingo, los “alimentos” que el padre pasa mensualmente para manutención de sus hijas. El equívoco homofónico entre el significante *alimentos*, -para una muchacha que se pasaba permanente lista mental de los alimentos que había ingerido (y de los que había vomitado)-, y lo que jurídicamente se denomina *Alimentos* -como cuota que el padre pasa a la madre por la manutención de los hijos-, va produciendo una reducción en el goce que la muchacha ponía en juego en su respuesta sintomática. Y en el modo en que se enchufaba al goce materno y a la economía libidinal familiar.

Transcurrido un largo tiempo de análisis, produce un sueño. Y en el sueño, una escritura:

“Hay una letra mayúscula A que da nombre a un conjunto (lista) cuyos elementos faltan. Lo único que hay entre los paréntesis son los espacios vacíos donde “deberían” estar los elementos:

$A = (\quad , \quad , \quad ,$

Y no está el paréntesis que cierra.”

La muchacha aclara que los espacios vacíos entre un elemento ausente y el siguiente, quedan señalados por el signo de puntuación que habitualmente separa en un conjunto matemático un elemento de otro; es decir, la coma.

La muchacha nombra: “*coma, coma, coma....*”

Y se ríe.

Obtención de la Letra (idéntica a sí misma), el *coma coma...* ya sin sentido, como reducción que vivifica y da cuerpo a una muchacha que se volvía cadáver. La cifra que bordea lo in-cifrible.

En “*Poética Pulsional*”, Eric Laurent pregunta:

“¿Qué queda de un síntoma cuando ha sido cuidadosamente descifrado, lo que toma tiempo, años? ¿Adónde ha pasado la exigencia que lo sostiene en tantos desvíos? Queda una letra. ¿Dónde está situada? La envoltura formal, una vez leída, la envoltura** dada vuelta, como aquella del cuento de Edgar Poe, ¿sobre qué muro, sobre qué amuro, está puesta para que no la percibamos más para poder hablar de identificación al síntoma?”(Laurent, 2011).

Las huellas que lleva el cuerpo del parletre -el amuro- retoman la función de la letra, en tanto son las huellas del exilio de la relación sexual. Podríamos decir, que la letra es la huella para cada quien, de lo que no hay. Entonces, tachadura de ninguna huella.

Lacan se pregunta en el *Seminario 18* (Lacan, 2011) por un discurso que no fuese del semblante. Pregunta que precipita en “Lituratierra” (Lacan, 2012 h, p. 19): “Tachadura de ninguna huella” que esté de antemano. La ruptura de los semblantes produce la precipitación de la letra que se desprende como resto (*litter*). De letra a inmundicia.

La lista de la muchacha se transforma y se reduce en el sueño a un conjunto abierto donde anotar el vacío, extracción de goce y de sustancia. Y a la vez, posibilidad de situar el S_1 que itera insensato: “*coma, coma, coma...*”

Es decir que sale de la contabilidad permanente, para soportar lo inconmensurable, y producir una escritura. Como lo plantea A. Eidelberg, se trata de una escritura que soporta otro tipo de pensamiento, más allá de los goce-sentidos fantasmáticos del semblante, “al encontrar el “sentido blanco” donde encalla la escritura, significante que ya no es semblante, sino significante asemántico, capaz de un efecto de sentido real.” (Eidelberg, 2014, p. 15).

Inconsciente real, letra de goce. En *Lituraterre*, Lacan lo precisa de este modo:

“Lo que se evoca del goce al romperse un semblante es lo que en lo real se presenta como abarrancamiento (...) la escritura es en lo real abarrancamiento del significado”. (Lacan, 2012 h, p.25).

Lo que el *parlêtre* con su *lettre* puede hacer...

Poner el cuerpo en juego en el amor, en las clases de danzas (la danza del vientre); se trata para esta muchacha de poder producir nuevos usos de la letra. Y del cuerpo.

Ya habíamos aludido a una cita de Laurent que nos sirve para precisar lo que acontece en el caso de esta muchacha:

“El síntoma descifrado, el cuerpo síntoma es de este modo el síntoma corporizado. Habiendo dejado de servir a la transmisión de un mensaje que lo habitaba desde siempre, el cuerpo puede inventar nuevos usos. Es necesario primero producir la letra que no sirve ya para nada para que ella devenga portadora de otros usos que se articulan al deseo.” (Laurent, 2011). “Poética Pulsional”

Entonces ya no mensaje, sino letra. La barra misma. El “*coma, coma...*”, en el caso de la muchacha.

“...al no decirlo tal cual, no lo confiesa insuficientemente sino mucho más rigurosamente”. (Lacan, 2012 h, p.21).

Si como señala Lacan en *Lituriaterra*, el sujeto está dividido, como en todas partes por el lenguaje, pero uno de sus registros puede satisfacerse con relación a la escritura y el otro, (satisfacerse) de la palabra, podríamos plantearnos que la vía de la escritura puede abrirse a otros usos.

-6.4.2 M. Duras y *el mal de la muerte*.

Cuando Lacan homenajea a Marguerite Duras, dice “dar testimonio de cómo la práctica de la letra de Marguerite converge con el uso del inconsciente”. (Lacan, 2012 e).

Ya habíamos situado como Alejandra Eidelberg, lee esa convergencia como la desembocadura del inconsciente transferencial en el inconsciente real, donde el inconsciente “encalla” en la letra. (Eideberg, 2014, p. 19).

Creo que tanto práctica de la letra como uso del inconsciente, dan cuenta de un saber hacer allí. Es decir que no estamos ya en una dimensión de interpretación por el sentido. Es más, ya no se trata tanto de interpretación, como de uso, práctica. Se trata del uso de una letra que en sus resonancias provoca goce. Otro goce. El sinthome como modo de gozar del inconsciente.

“Cuando el sinthome prescinde del semblante del Nombre del Padre (aunque esto no implique su forclusión) necesariamente se inclina del lado de la invención. Y cuando lo que se inventa es un procedimiento de escritura, esta deviene otra. Su alteridad radical viene de otra parte que del significante saussuriano y su manera de tramitar el goce ya no está ligada a los fantasmas originarios. Se vuelve así irrepetible, y los esfuerzos por imitarla no hacen más que confirmar su singularidad inquebrantable.” (Eidemberg, 2014, p. 9)

La singularidad de la escritura de Marguerite Duras produce arrobamiento en Lacan. Cuenta F. Lebelley, biógrafa de M. Duras:

“El psicoanalista está tan enamorado de Lol V. Stein que cita a la Duras en un bar a medianoche para oírla hablar de esa mujer, Lol. Durante dos horas pregunta, discute, como si se tratara de una de sus pacientes. Está impresionado –dice Lebelley- por el conocimiento intuitivo que la escritora posee de la enfermedad psíquica”. (Lebelley, 1994, p. 194).

Como es sabido, Lacan asevera en su “Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein”: “Marguerite Duras revela saber sin mí lo que yo enseño”. (Lacan, 2012 e, p. 211).

Si en reiteradas oportunidades Marguerite Duras se quejó de la dificultad para que los hombres soportaran que ella escribiera (¡Hay que soportar la incidencia real de esa escritura!), es evidentemente un encuentro con un hombre que soportó ese real, el encuentro con Lacan.

Dejándose tomar por los enigmas que lo femenino depara y aventurándose en un camino bastante menos corto que el del falo que entorpece y el del mal de la muerte que ensombrece la vida, porque es pura defensa y rechazo de lo femenino, Lacan se dejó arrobar por la escritura de Marguerite. Y ella, se dejó acotar por el No debe saber,

indicación de Lacan ante lo imposible, que preserva el lugar de lo real. Lacan da testimonio de cómo él mismo se deja arrebatar por su escritura:

“Este arte sugiere que la arrebatadora es Marguerite Duras, nosotros los arrebatados. Pero si apresurando nuestros pasos tras los pasos de Lol, que resuenan en su novela, los oímos detrás de nosotros sin haber encontrado a nadie, ¿es pues que su criatura se desplaza en un espacio desdoblado? ¿O bien que uno de nosotros ha pasado a través del otro, y quien, ella o nosotros, se ha dejado entonces atravesar?” (Lacan, 2012 e, p. 209).

Imposible no evocar, al leer estas palabras de J. Lacan, el cuento “Lejana” de Julio Cortazar. Tal vez también “La doble vida de Verónica”, la película de Kieslowski.

Marguerite Duras ha encontrado un nombre “*El mal de la muerte*” (Duras, 1986), para pensar en aquello que es tema de este trabajo: El rechazo de lo femenino. De hecho así nombra a una de sus novelas en que la protagonista pasa noches blancas con un hombre “afectado por este mal.” Mal de la muerte como rechazo de lo femenino, misoginia, rechazo de los peligros que entraña una alteridad radical.

¿Puede un hombre soportar que una mujer escriba? Es esta una pregunta que atraviesa la obra de Marguerite Duras. En varios momentos de su obra y de sus reflexiones se lee como esto insiste en ella, y me parece que es una pregunta que se puede –o al menos a mí me interesa hacerlo- desplegar en distintas vías.

Por un lado: ¿Qué es un hombre...? Luego: ¿Se puede decir qué es una mujer...? Por otro lado: ¿Qué es escribir? Y además: ¿Cómo incluir el lugar de la escritura, -en las distintas formas que podamos concebir un acto de escritura además del escribir mismo- en una pareja, conformada como fuere?

En principio, es necesario diferenciar hablar de escribir. ¿Hay un hablar hombre, o un hablar mujer? Podríamos pensar que siempre que se toma la palabra, siempre que se pone en juego el torbellino signifiante, la significación fálica, estamos más en relación al lado izquierdo de las formulas de la sexuación concebidas por Lacan. Se habla como sujeto.

El oscilar entre querer ser nombrada y que no haya nombre que *la* alcance, puede determinar una escritura. En ella. También en él. Una escritura que bordee lo femenino, lo indecible, lo innombrable, lo que escapa a clasificación alguna.

¿Hay una escritura femenina? ¿Una escritura de lo femenino? ¿Posibilidad de nombrar lo femenino? No estamos pensando lo femenino como privativo de ningún género, sino como lo que se presenta como imposible de cernir en significantes. De hecho, podríamos pensar las obras de muchos autores hombres como cercanas a la posibilidad de bordear algo de lo indecible de lo femenino, con un efecto poético. Algunas canciones de Chico Buarque, por ejemplo.

Que la feminidad corporal no ofrezca apoyo al significante y objeto lo Universal, implica consecuencias que no todos/as quieren o pueden soportar. Diferencias que, incluso aún con cierta audacia, no todo el tiempo se soportan. Entonces, vuelve la pregunta desde otras perspectivas:

¿Puede un hombre soportar que una mujer escriba? ¿Puede ella misma (sic) bancarse escribir? ¿Puede un hombre, o quien ocupe el lugar del lado izquierdo de las fórmulas, bancarse una mujer? ¿Puede una histérica bancar en ella, una mujer que escribe? ¿Puede una madre bancarse ser una mujer que escribe? ¿Puede una mujer bancarse ser una mujer, al menos por un tiempo...?

Y, ¿quien escribe entonces cuando se escribe? ¿Qué se escribe? ¿Qué alcanza rango de escritura cuando se escribe?

Si la práctica de la escritura de M. Duras, a quien J. Lacan rinde homenaje, converge como él afirma con el uso del inconsciente, vuelve entonces también en la pregunta - ¿Puede un hombre, -o cualquier “hablante-ser” que se presente en una posición relativa a un Universal-, bancarse una escritura, bancarse lo que fugazmente se presente del lado de lo femenino, delineando algún decir?-, la cuestión de lo que en un análisis mismo se pone en juego: Arriesgar pasar por lo femenino para producir un efecto de lo que resuena sin terminar de significar nada, en un más allá del sentido. Para vaciarlo de un sentido que fijaba y comandaba la neurosis de un sujeto. Un arte, el que fuera, puede ser pensado también desde esta perspectiva. No solo la escritura...

6.5 CONCLUSIONES.

Si bien la pluralización de los nombres del padre, implica situar que los modos de anudar son singulares, de cada quien, y que esto no deja de poner en juego el tratamiento de lo femenino; la contingencia corporal implica un real, que también se pone en juego.

Escribir; no hablar, sino escribir. Y no cualquier escritura, -la poética, la analítica- tal vez se podría situar del mismo lado que Lacan sitúa lo femenino. Y del mismo lado que la posición de una mujer respecto de un hombre en el amor. No como sujeto, del lado previsible donde se pudiera entrar en el cálculo del otro. Sino en todo caso, en un lugar fuera de sí. Escribir, hacer uso de las letras, bien decir.

Capítulo 7: Lo femenino y lo político.

7.1 LO POLÍTICO Y LA POLÍTICA.

En “Análisis terminable e interminable”, habíamos leído cómo la adherencia a la lógica falo-castración determina un rechazo de la posición femenina.

Ir más allá del padre y de la lógica falo-castración, implicaría poder salir de una posición de rechazo de lo femenino y abrir a la contingencia de un nuevo amor. Un amor que pueda ir más allá de lo fálico, puede ser un amor *a porfía*, -la expresión que usa Lacan en “Ideas directivas...”. O el amor de una significación sin límites, como el que enunciaba Lacan en el Seminario 11. El amor imposible de domesticar, como lo nombra M. Duras.

Un amor así podría ponerse en juego y tener incidencias no solo en una pareja, también en el lazo y, por lo tanto, en lo político. Entonces lo femenino en vez de constituirse como obstáculo al lazo, podría ser lo que inaugure la posibilidad de otro tipo de lazo. La incidencia política del pase. La Escuela, en la propuesta de Lacan desde el 67. ¿Hay acaso en el pase, algo del orden de lo iniciático?

Si hablamos de lo iniciático, podemos consignar que los términos *himno* e *himen* comparten desde el punto de vista etimológico, el mismo origen. Proceden de una celebración, ligada a un rito iniciático: El Himeneo, ritual con que los jóvenes acompañaban cantando a las parejas en su epitalamio. El himno es una de las primeras formas de poesía, composición poética en alabanza u honor de seres o sucesos extraordinarios. Se canta entonces al himen, tesoropreciado en el momento de máximo peligro: allí donde se va a producir su rotura. Y se canta a la tierra al ararla, surcarla, al habitarla y delimitarla. Y como contrapartida, encontramos el deambular sufriente de los migrantes en el mundo de hoy. Que evoca por supuesto los éxodos, el deambular de los pueblos por los desiertos.

El himno entonces, como género literario, que pone en juego un decir poético para alabar lo femenino, y evocar lo fecundo en juego. Himnos que intentan cernir lo femenino, la tierra siempre esquivada, impredecible. Los pueblos que se retoban, escapan a lo esperable, a lo clasificatorio, a lo domeñable. Enmudecen o son silenciados. O vociferan y resurgen con alternancias imprevisibles. Siempre extraños, extranjeros aún para sí mismos. Inesperados en el encuentro. La casa, las generaciones, los hijos, la

tierra, la ciudad: La potencia de lo político, que pulsa, más allá de todo rechazo. El amor a porfía aún en el instante de peligro.

En “Sobre el concepto de la historia”, Walter Benjamín afirma:

“Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Para el materialismo histórico se trata de fijar la imagen al pasado tal como ésta se presenta de improviso al sujeto histórico en el momento de peligro. El peligro amenaza tanto el patrimonio de la tradición como a aquellos que reciben tal patrimonio. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de ser convertidos en instrumentos de la clase dominante.” (Benjamin, 2009, p.142)

Donde hay cuerpos enterrados, sangre derramada, -o aún tirados al río para desaparecer sus restos, o escondidos en osarios anónimos-, se hace territorio propio. Pienso en la canción “Pueblo blanco” de Serrat. En algún sentido, siempre estamos exiliados y tratando de conquistar el territorio propio.

“El desierto no ofrece nada que preservar, ni accidentes que permitan la orientación (...) Los desiertos no son alcanzados por la política, al menos hasta ese momento en que dejan de ser desiertos, que es cuando alguien los degrada o los eleva al plano de lo útil” (Barros, 2011, p. 324).

Hay al respecto un libro con un título hermoso: *Del desierto al libro*. Son entrevistas que Marcel Cohen le realiza a Edmond Jabes, escritor judío, nacido en El Cairo en 1912 y muerto en París en 1991. Dice Jabes:

“En relación con la palabra desierto, lo que me fascina es ver hasta qué punto la metáfora del vacío, a fuerza de ser utilizada, ha impregnado la palabra entera. La propia palabra se ha vuelto metáfora. Para darle fuerza de nuevo es necesario, pues, volver al verdadero desierto que es realmente el vacío ejemplar, pero incluso con su polvo. Pienso también en la palabra libro. El libro, en él se supone que todo es posible a través de una palabra que creemos poder dominar, y que, finalmente, resulta que no es más que el lugar de su fracaso. Entre estos dos sentidos extremos están todas las metáforas que la palabra puede inspirar. Ninguna la merma verdaderamente, sino que entre ese todo y esa nada, se inscribe la apertura insondable que, a fin de cuentas, es aquella a la que todo escritor, todo lector, se ve enfrentado. Por otra parte, usted sabe que uno de los nombres

de Dios en hebreo es Hamakom que significa lugar. Dios es el lugar, al igual que el libro. (...) Dios, a través de su Nombre, es el libro. Es por lo que he señalado, en una de mis obras, que solo se escribe en el borrado del Nombre Divino –del lugar.” (Jabes, 2000, p.34).

El desierto es el lugar del éxodo, el lugar donde los profetas se retiraban a pensar. Entonces, a la afirmación antes citada, de que los desiertos no son alcanzados por la política, podríamos agregarle una pregunta: ¿Serán los desiertos, los lugares de Lo político? ¿Lo que no es del semblante? ¿Los lugares extraños desde donde se generan las cosas, las palabras, los hechos de discurso?

En ese caso el desierto y lo femenino podrían homologarse. Recordemos a Lacan en *Liturerre*. Lo político como lugar de causa. Si la presencia de una mujer es demasiado real y pone en jaque los semblantes, si lo femenino objeta lo universal, eso necesariamente produce efectos en la polis.

Pero depender menos de ciertos semblantes produce efectos. ¿Podríamos pensar lo político, -no la política, sino lo político-, del lado de lo femenino? ¿Del lado de lo que descompleta el ideal de que LA política exista? Y, por consecuencia: ¿Podemos leer entonces que así como se rechaza lo femenino, se puede rechazar lo político?

Chantal Mouffe, en “En torno a lo político”, afirma:

“Concibo “lo político” como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a “la política” como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político.”(Mouffe, 2017, p. 16).

Así como hay en lo humano rechazo de lo femenino,- ante lo cual Freud propone la labor analítica-; hay también rechazo de lo político que de todos modos pulsa. Y también renegación de la política en el capitalismo salvaje. El desprestigio perverso que muchos hacen de la política, renegando del hecho de que su propia práctica lo es eminentemente, las propuesta de una política desideologizada como propuso algún presidente, apuntan, no solo al rechazo de lo político que pudiera hacer creer que LA política existe en un Universal; sino que además produce una desmentida de que son políticas las prácticas que llevan adelante. Un discurso que prende a través de los

medios, el del rechazo de lo político. Pero lo político, como lo femenino, de todos modos, sale a nuestro encuentro. No siempre de la mejor manera...

7.2 IDENTIDADES E IDENTIFICACIONES. LO POLÍTICO Y LA LENGUA. “La niña de la lengua”

El hombre es tierra que anda. (Atahualpa Yupanqui).

A língua e minha patria. (Caetano Veloso).

Efectuar un recorrido a partir de la pregunta por la identidad y las identificaciones y por la dimensión de lo político en psicoanálisis, hasta arribar a la cuestión de la lengua, y de la identificación a un síntoma no segregativo, implica deslindar aquello que, en la toma de posición de un sujeto pone en juego los ideales, las identificaciones y el amor al padre, de aquello en que se hace uso de lo más irreductible de sí.

Una joven guatemalteca relataba hace tres años en Iximche, su nostalgia por los rituales de la cultura maya que con su abuela realizaban cuando era niña. Ahora su familia y ella se volcaron a frecuentar las iglesias neo pentecostales que coparon el territorio.

En su artículo, “La nueva conquista de América del Sur y el Caribe”, J. H. Pérez Diez advierte cómo nuevos conquistadores arman reconquistas de esta época:

“Ya no hay bandos proclamando la justicia divina, ahora televisión y redes sociales gritan a los oídos y los ojos de la gente la imperiosa necesidad de creer en sí mismos, en sus méritos y creerse únicos culpables de sus propias desgracias y dejar en manos de los gobernantes que los visitan casa por casa, que les hablan de la felicidad que algún día vendrá, de la oportunidad del desempleo, la construcción de su futuro”.

Pérez Diez propone entonces:

“...se trata de poner a la vista que la religión, rediseñada a la manera del mercado, “marquetinizada”, usada como arma y como grillete del alma, es, otra vez, la herramienta para concluir el trabajo iniciado hace seis siglos”. (Pérez Diez, 2018).

Si desde el psicoanálisis de lo que se trata es de conmovir identificaciones hasta alcanzar aquello que haga tope, ya no en un horizonte de interpretabilidad sino en el confín del buen uso y el saber hacer. ¿Qué tope es ese? ¿De qué está hecho? Porque precisamente si algo no debiera, es ser renegatorio.

La decisión indeclinable de marchar cada 24 de marzo en la Argentina, ¿está ligada a los ideales que ponen en juego el amor al padre, a la política y al fantasma? ¿O tocan también un punto más esencial, ligado a aquello que no variará, lo más singular e irreductible de cada quién?

En la película “Left Luggage”, dirigida por Jeroen Krabbè, (nombrada “Por amor” en nuestro país); el ser obligado por los nazis a escupir sobre la Torah para sobrevivir, acarreará consecuencias devastadoras no sólo para el personaje sobreviviente en cuestión sino también para las generaciones siguientes.

¿De qué hablamos cuando hablamos de identidad?

En “*Las paradojas de la identificación*”, Laurent señala que la identidad es imposible, en tanto hay una radical heterogeneidad entre el sujeto y el goce. Es justamente a partir de lo imposible de la identidad que las identificaciones se constituyen. Lo hétero es precisamente aquello que escapa a las identificaciones, lo que no se deja cernir por significantes, lo radicalmente Otro.

Por otro lado, Laurent también señala, en “*El traumatismo del final de la política de las identidades*” (Laurent, 2019), que la identidad está en crisis de manera fundamental porque es un vacío; y nos recuerda que Lacan concluye que hay identificación porque no hay identidad que se sostenga. También nos recuerda que el discurso político, el discurso del amo hace de la identificación una clave de captura. Y cita a Miller en la entrevista publicada en Cités.: “A ojos de Lacan, la política procede mediante identificación, manipula significantes amo, busca de esta manera manipular al sujeto”. (Miller, 2003).

La política puede buscar manipular al sujeto unas veces; puede en otras ocasiones estar al servicio de los sujetos; y puede, volverse nazi, buscando directamente arrasar con los sujetos, arrebatar todo rastro de sí. Y en esto la posición del sujeto, la posición de resistencia es crucial. No es lo mismo si hay una posición de rechazo de sí mismo, que si hay un punto de resistencia, de lo que no se deja arrebatar. Si es que hay chance, para poder hacer con eso, por supuesto. Nadie depende sólo de *soi meme*.

Nada hay en común entre un negro y otro negro, entre una mujer y otra, entre un judío y otro, entre una trans y otra, entre un petiso y otro, entre un “cabeza” y otro, etc. Lo común en los sujetos de las distintas minorías es su imposibilidad de ser reconocidos

por otros. Entonces, Laurent postula lo fundante del lugar del grito: Ocupar un lugar subjetivo, el de un grito, una pura enunciación. Ahí reside la dimensión que toma lo político. La demanda con el cuerpo, la reivindicación corporal en el espacio público. (Pensemos en Chile, por ejemplo). Laurent retoma los planteos de Butler y se pregunta por lo real del goce en el lazo social.

En su libro “La cita fallida I. El continente mestizo”, Carmen González Táboas, anuncia:

“...No abusaremos de los universales; decir “la época”, o “el siglo XXI” apunta a fenómenos sin duda globales, pero suelen obviar otros fenómenos complejos, en este caso los que son propios de los pueblos de América y de sus culturas.” (G. Táboas, 2017, p. 28).

Y realiza entonces una afirmación que concierne particularmente a la pregunta por lo que va más allá de la identidad, para situar lo irreductible:

“Sin duda, las diferencias (de lenguas y discursos) toman su lugar en el dispositivo analítico, que hace lugar a cada uno según su síntoma, pero cada uno no es sin los restos de mundos que los habitan y en los que habita.” (Ibíd.)

En la misma vía, al prologar el mismo libro, G. Dessal, nos advierte:

“Al leer este libro, al percibir en sus páginas el amor por recordarnos a miles de psicoanalistas la historia de la que provenimos (y la terrible ignorancia del territorio discursivo en el que fuimos concebidos y llevamos a cabo nuestra practica) no puedo evitar cierto rubor. “¿Cómo ignorar lo que la lengua arrastra de los sedimentos de las culturas? (...) ¿Que soy capaz de escuchar en su enjambre de significantes, en la ronda de sus goces, en las escondidas marcas que la normativización globalizada aún no ha logrado forcluir?”(Dessal, G, Taboas, 2017, p.10).

Y Dessal describe cómo la obviedad en que se ha convertido la globalización sirve para no dejarnos ver hasta qué punto existen también focos de resistencia, nudos de goce que no se agotan en la serialización prefabricada de objetos. Y nos recuerda la idea de detritus, el aluvión de sedimentos que las lenguas acarrear y que articula Lacan en *Lituraterre*.

En “Hablar del inconsciente aún”, Gabriela Basz afirma:

“Con respecto a la lengua, Lacan une el artículo al sustantivo mismo, posiblemente para apuntar a la primariedad con respecto al lenguaje ¿Cómo aproximarnos a ella? Pensemos en la lengua del sonido, la lengua materna, la lengua como depósito de las huellas de los que nos han hablado...” (Basz, G. 2019).

Tomaremos brevemente el caso de una niña para situar la cuestión de la identidad y la identificación al síntoma no segregativo. El caso está relatado en el libro *Psicoanálisis de los derechos de las personas*, en el capítulo “Lo que restituye un análisis”. (A.A.V.V., 2000):

La niña de *la lengua*:

Una pequeña niña, cuyos padres fueron desaparecidos en la última dictadura argentina, fue encontrada y recuperada por las Abuelas de Plaza de Mayo y el Estado argentino. Fue una de las primeras nietas recuperadas de manos de sus secuestradores, con los que convivió durante unos años, sin ella permitir que se la llamara con ningún otro nombre que el que ella reconocía como propio. El que le habían dado sus padres.

Después de volver con sus abuelas, y de un buen tiempo de trabajo analítico, relata a su analista un acto inaugural y fundamental en su vida: En una ocasión en que el apropiador se le aparece repentinamente frente a su casa y la llama por su nombre, la niña sale corriendo. Pero antes, se da vuelta y le saca la lengua. “*Fue lo único que se me ocurrió*”, - le dice a su analista.

A aquel que intentó despojarla de lo más íntimo, de su trama familiar, simbólica, histórica, de su *lalengua*; la niña, resistiendo decidida, le saca la lengua.

No consiente de ninguna manera al intento en lo real de arrebatarle su lengua, su nombre, su filiación, su historia, la trama de deseos de la que es eslabón. No desoye la niña los rastros del deseo de sus padres, lo que vibra en la trama de generaciones de la que es parte. Y toma posición en esa trama, haciendo con eso.

Un verdadero acto se impone en ella: Sacarle la lengua. Con este gesto, con este acto le señala al apropiador que es él quien ya no podrá contar con la posibilidad de su propia lengua, ya que su acto lo deja excluido, a él -el captor-, de la verdadera existencia.

Laurent retoma en el texto anteriormente citado una propuesta de Milner, que da tela para cortar: Abordar los derechos del hombre como los derechos de los cuerpos:

(...) el descubrimiento de lo real de un cuerpo. De un cuerpo sufriente en efecto, pero también hablante, ya que de su sufrimiento no puede dar otra prueba objetiva más que el lamento. Corresponderá a la política articularla en palabras y frases. En ese instante, un real insiste, irreductible. No faltan hoy día ejemplos a este respecto. En vez de proceder por vía directa, es más ilustrativo dar un rodeo: se entrevé lo real de los derechos del cuerpo examinando lo que ocurre cuando les son negados a los individuos”. (Laurent, 2019).

Un derecho es humano en tanto no es individual; en tanto no solo compete a quien es víctima directa, sino también a toda la ciudadanía. Allí se pone en juego lo real del lazo.

Laurent dice:

“No es, sin embargo, seguro que Lacan haya pensado la relación con el Otro y con el cuerpo en términos de derechos. Ve en él, más bien, de un modo cercano a Walter Benjamin, el medio mismo de la incidencia del discurso del amo y de la historia”. (Ibíd).

Laurent nos recuerda entonces el decir de Lacan en “Joyce, el síntoma”:

“La historia no es nada más que una fuga, de la cual solo se cuentan éxodos... Solo participan en la historia los deportados: puesto que el hombre tiene un cuerpo, es por el cuerpo por lo que se lo tiene. Reverso del habeas corpus.”(Lacan, 2012 g, p595).

Laurent propone que a partir de acontecimientos de cuerpo se articula una política de vínculo social que se separa de la política de las identidades. Entonces, más allá de las identificaciones, más allá de la identidad: la lengua y sus detritos. Y el saber hacer con lo irreductible de sí, lo femenino, el síntoma de cada quien.

7.3 LA LOCURA, LA LIBERTAD Y LO FEMENINO. CORAJE.

Lo rechazado de lo femenino y lo desautorizado de cada quien, están en el corazón de las lógicas segregativas. La extimidad será entonces un concepto a retomar para abrir a una lógica inédita y posibilitadora, que no la lógica del exterminio de lo que se presenta como Otro, naturalizando la segregación que deja adormecidos a tantos seres que pese a estar sojuzgados se vuelven sostén de las lógicas que los oprimen.

En años recientes, en la Argentina -y en el mundo- se produjo un enorme movimiento de mujeres, la ola verde que impulsó el derecho al aborto y la promulgación de la ley de Interrupción voluntaria del embarazo (IVE) No. 27.610 promulgada el 14 de enero de 1921, el fuerte impacto del movimiento *Ni una menos*, con movilizaciones masivas alertando y reclamando políticas decididas ante los bestiales atentados contra los cuerpos de las mujeres, violaciones, desapariciones, torturas y asesinatos.

“*Las tesis*”, grupo musical de mujeres chilenas, nacido además en medio de un país en movimiento y convulsionado, promovió una canción con una impactante puesta en escena y la consigna: “*¡El violador eres tú!*”, que mujeres de innumerables lugares del mundo escenificaron y cantaron.

En el año 2018, Fabián Naparstek brindó una conferencia en la facultad que produjo enorme efecto entre los alumnos, titulada, “*La libertad del loco*”. Allí, Naparstek estableció un parangón entre el horror a la locura, el horror al amor y el horror a lo femenino. Lo cual implica situar el coraje que hace falta en todos los casos para abordarlos.

Inició la conferencia evocando el “Pequeño discurso de J Lacan a los psiquiatras”, de 1967, donde Lacan habla del horror a la locura. En esa ocasión, Lacan se dirige a los psiquiatras para señalar que es precisamente en tanto que son psiquiatras que podrían tener algo que decir sobre los efectos de la segregación. Lacan describe allí, la posición de un psiquiatra joven que lo fue a ver:

“... vino a mí a tratar de decirme, en fin, lo que experimentaba, él, quien efectivamente era, de las personas que he encontrado, de las más sensibles a lo que constituye la experiencia de la posición del médico que aborda el campo del loco, la realidad del loco, la confrontación con el loco, el afrontamiento con el loco. Debo decir que esto es bastante excepcional, él seguía siendo bastante... bastante vivo, bastante fresco, bastante nuevo, para lo que hay — digamos la palabra — de angustia en este encuentro, en este afrontamiento — a él no le parecía que el psicoanálisis disminuyera en nada esta nota del encuentro con el loco.” (Lacan, 1967, inédito).

“Si frente al loco estamos angustiados, la pregunta es entonces: ¿Cómo abordar la locura?” En la conferencia en la facultad de Psicología, Naparstek retoma con esta pregunta, la lectura que Lacan hace de M Foucault en su “Historia de la locura”. La idea

de Foucault es que como respuesta ante la angustia que el loco produce, lo mejor que se ha encontrado es encerrarlo. Naparstek señala que, más allá de que pueda en ocasiones ser oportuna una internación, encerrar al loco como única respuesta ante la locura, ha sido una manera de maltratar al loco. Y afirma:

“Lacan lo retoma en este punto y pone el desafío de cómo vamos nosotros los psicoanalistas a enfrentar al loco.” (Naparstek, 2018).

Naparstek establece entonces un parangón entre el horror a la locura y el rechazo de lo femenino:

“En Freud, de alguna manera también hay algo de esto, quizás no está tan indicado respecto de la locura, sí especialmente de lo femenino, cuando Freud habla del horror a lo femenino. Y hay que decirlo, hay un aspecto de lo femenino, según Lacan, que se separa del Otro, cuando Lacan dice que la mujer es no-toda. Es decir, no-toda está tomada por el Nombre del Padre, por los ideales, por el Otro.” (Ibíd).

Naparstek establece entonces que se tiende a ligar algo de lo femenino con la locura. Hay que admitir entonces que el Nombre del Padre ha encerrado a la locura, y ha encerrado a la mujer:

“Quizás sea fuerte decirlo así, pero a esta altura de los acontecimientos hay que plantearlo en estos términos. Que la figura de lo femenino de la época victoriana es una mujer encerrada. Una mujer que no decidía su vida, una mujer que se dedicaba a una tarea muy específica de la casa, encerrada en la cocina, encerrada en su casa sin poder salir de ese lugar. Es decir que el Nombre del Padre ha generado también una mujer encerrada. Y me dirán: ¿qué mundo es más loco? ¿El de la mujer encerrada o el mundo actual? (...). Y quiero decir que así como se ha maltratado a la locura, se ha maltratado a la mujer”. (Ibíd).

El planteo de Naparstek es entonces que esto implica en términos de Freud una posición ética frente a lo que se escapa del Nombre del Padre, en relación a cómo bien-tratar a la locura y a la mujer. Y nos recuerda que tanto Freud como Lacan, hablaron del coraje. El coraje para contraponerlo a la cobardía del macho, de lo que han enseñado como macho, de maltratar a la mujer al punto de hacerla desaparecer, de tratar de destruirla. Plantearse que tampoco es muy claro que occidente pueda enseñar a oriente cuestión

alguna sobre cómo tratar a las mujeres, cobra nueva vigencia ante los sucesos de estos tiempos.

“Y a la vez - nos dice Naparstek- Freud ubica en el horizonte, otra locura, que es la locura del amor. Porque Freud no dudó en pensar que el amor es una locura. Pero es una locura que quizás permita hacer algo diferente respecto del Otro sexo.”

Entonces, coraje para producir un saber hacer con el amor, con lo femenino y con la locura.

En sus clases sobre el seminario de Miller “El partenaire síntoma”, (inéditas UNSAM), F. Naparstek afirmaba que si el falo es lo que obtura para gozar del cuerpo del Otro, (tal como afirma Lacan en el Seminario 20, fue necesario para Lacan dejar de hablar del falo para poder hablar del Otro sexo. Es decir que el falo es también obstáculo para hablar de lo femenino.

Si el falo es lo que obtura la posibilidad de gozar del cuerpo del Otro, podemos decir que para poder hablar del Otro sexo, de lo femenino, fue necesario que Lacan dejara de hablar del falo. Es decir que el falo es obstáculo también para hablar de lo femenino.

Consideramos que esto nos sitúa frente a una paradoja, ya que hablar pone inevitablemente lo fálico en juego. No podemos hablar sin pasar por el remolino de los significantes, de la significación fálica y, a la vez, decimos que el falo es obstáculo para situar lo femenino, y que lo femenino es imposible de ser dicho. Entonces, tal vez sea cierto tipo de escritura lo que dé lugar a lo inédito, la carta de amuro a la que hicimos referencia anteriormente.

En la conferencia mencionada, Naparstek también afirma que se teoriza de acuerdo a cómo se goza, y en Freud hay un obstáculo que es justamente un obstáculo de goce: Se teoriza de acuerdo a cómo se goza porque es el goce el que le da sostén al saber. Creer en el padre y creer en el falo fueron entonces obstáculos para Freud a la hora de preguntarse por lo femenino.

Podemos decir que Freud mismo avanza en su teoría hasta arribar a la roca viva, y a la pregunta por lo terminable o interminable del análisis, sostenido y a la vez limitado, por su propio tratamiento del rechazo de lo femenino. Y lo que ya trabajamos en esta tesis,

situando lo que Lacan propone como autorización, permite abordar un más allá del rechazo.

Naparstek señala que hay modos de sufrimiento femeninos y modos de sufrimiento masculinos, independientemente de la anatomía.

Si en el capítulo 6 abordamos la pregunta por modos de anudar diferentes según las contingencias anatómicas, pero también más allá de las mismas; aquí retomamos la cuestión, más allá del género.

De hecho, como Lacan señala en varias ocasiones, la histeria está del lado macho de las fórmulas de la sexuación. La Otra, en la histeria, entonces como un modo de la defensa para eludir la alteridad, lo Otro de sí.

O sea que esos modos de sufrimiento están también ligados a modos de goce. Son modos de gozar. La condición fetichista puede ser la estrategia del macho para eludir el Otro sexo.

La posición del hombre atrapado en el Edipo es fetichista y fóbica a la vez, en tanto se defiende de la castración. Un hombre para poder abordar a una mujer, se tiene que olvidar de que lo tiene. En cambio, la posición femenina va más allá de la castración. Situarse como no toda, no toda fálica. Aclaremos, una vez más: Estamos hablando de la posición femenina, independientemente del género.

En el capítulo “Revalorización del amor” de *“El partenaire síntoma”*, J. A. Miller hace una lectura del *Seminario Aún*, señalando que Lacan revela cómo del lado femenino, el goce que le es propio está irreductiblemente ligado al Otro, al amor del Otro. Miller resalta que nunca se había dicho de la sexualidad femenina, lo que Lacan dice allí: Que el goce femenino tiene relación con el Otro bajo la forma del S(A).

En cambio, el modo macho de amar está ligado a la pulsión, siempre en relación al objeto pulsional; de tal manera que su acto de amor no le da una apertura al Otro.

Es decir que una apertura al amor y al Otro feminiza, en tanto implica poder ir más allá del rechazo de lo femenino y del amor religioso al padre. Entonces amar implica arriesgar pasar por lo femenino de sí. A la vez, quedar completamente fuera de la relación al falo, llevaría al extravío. El amor es entonces también una brújula. Y un modo de suplir la ausencia de relación sexual.

7.4 LOS CUERPOS DE LAS MUJERES Y EL MANDATO DE MASCULINIDAD, SEGÚN RITA SEGATO.

“*No es No*”, es una consigna que han instalado recientemente las mujeres jóvenes en la plaza pública, para hacer escuchar algo tan elemental como el derecho a negarse a un encuentro sexual. Es cierto que por siglos y hasta hace muy poco tiempo las mujeres *debían* negarse y hacerse rogar, aunque quisieran decir *sí* porque estaba mal visto el deseo de una mujer, su querer gozar. Eso era ser *fácil*. Entonces; decir “*No, No, No...*” podía ser una modalidad de la insinuación pudorosa. Pero también hace siglos que el decir que no, muchas veces no sólo no es escuchado, sino que hay quienes disponen de los cuerpos de las mujeres, arrasando con ellas y con su subjetividad.

Vamos entonces a esta altura de esta tesis a tomar algunos elementos propuestos por Rita Segato, para referirnos a la cuestión de la violencia contra las mujeres.

Al investigar lo trabajado por autoras feministas, la antropóloga argentina Rita Segato es de particular interés por varias razones, aun cuando no siempre coincidamos con ella.

En primer lugar porque es una feminista contemporánea, que entra en el movimiento feminista, no desde un interés teórico inicial, al menos consciente, sino a partir de su encuentro contundente con la temática, a partir de su práctica concreta como antropóloga, al ser convocada a trabajar en cárceles de Brasil con hombres violadores. Un inicio con un tema que, como ella dice, la toma y no la suelta más. Cuestión que se verifica –como veremos– en su trabajo en relación a abusos de mujeres y femicidios en Ciudad Juárez, México; o su investigación sobre la violencia bestial ejercida por los ejércitos en Guatemala; además de sus estudios sobre la vida comunal en el norte de nuestro país. La propuesta de Segato, en relación a su práctica es la de una Antropología *a demanda*.

En segundo lugar, porque trabaja la perspectiva de los feminismos latinoamericanos que implican un pensamiento y una práctica con particularidades diferentes que las que de los feminismos europeos, a los que considera euro-centristas. Su concepción conlleva el incluir fuertemente una dimensión histórica, con un atravesamiento por lo que determinó el colonialismo en Latinoamérica y sus efectos en hombres y mujeres, y un rastreo por la temática de los géneros y sus lazos en la vida comunal, antes de la

colonia. Es a partir de allí que arma una línea de pensamiento, que podría resumirse como un *feminismo pluralista y latinoamericano*.

En 1993 es convocada a trabajar en las cárceles de Brasilia con violadores, a partir de que se verificaba que no sólo aumentaban las violaciones a mujeres en las calles; sino también la crueldad, el tratamiento cada vez más cruel que se le daba al cuerpo de esas mujeres.

Segato se considera alineada con una corriente del feminismo que identifica en las sociedades indígenas y afroamericanas una organización patriarcal, diferente al patriarcado del orden colonial moderno. En ambos se sitúan diferencias de género; sin embargo, el mundo-aldea, es considerado por Segato como un patriarcado dual, pero no binario. Un patriarcado de baja intensidad, en el que el hombre es uno entre dos minorías, podríamos decir que es una variante de lo múltiple; mientras que en el patriarcado binario, hay un uno-universal, canónico y el otro es un residuo de éste. El patriarcado binario o colonial establece una jerarquía de los hombres sobre las mujeres, fundado en el mayor prestigio que tiene el trabajo de unos sobre otras.

Segato señala que si bien en numerosos pueblos indígenas se pueden observar la existencia de estructuras de diferencias análogas a las que llamamos de género en la modernidad, en el mundo dual es más frecuente la circulación entre las posiciones de masculinidad y feminidad, se incluyen lenguajes y prácticas transgenéricas.

Rita Segato plantea la idea de salir de ciertas repeticiones. Cuestiona, por ejemplo, el término *empoderarse*, ubicando que cuando uno habla de poder, eso implica des-poder. Y en este punto dirá que ella aspira a una sociedad horizontal, plural; meta que le importa aún más que el propio feminismo.

En este sentido, plantea la conversación como una forma de pensamiento, oponiéndola a la tendencia judicialización de la gestión de la vida, de las relaciones interpersonales. No acuerda con los contratos en la cama previos a la relación sexual, que proponen las sociedades del norte de Europa. Considera que se debe dar lugar a que se puedan tramitar las relaciones con la palabra, la conversación como una práctica que hay que recuperar y transmitir a nuestros jóvenes.

Tampoco acuerda con propiciar un *feminismo del enemigo* en el que los hombres se consoliden como los enemigos naturales de las mujeres. Su idea es que el enemigo es el orden patriarcal, muchas veces encarnado por mujeres.

No considera que en todas las sociedades, la violencia tenga el carácter de delito que tiene para nuestro sentido común. En las sociedades pre-modernas la mujer es un patrimonio por el cual los hombres compiten; es decir, es la extensión del derecho de otro hombre. Allí aparece la violación como un acto regulado.

Segato remarca las secuelas de la conquista en el presente: La rapiña territorial, la toma de tierras, la expulsión de la gente del lugar que habita y también el tema de la violencia contra las mujeres como un problema de la prehistoria patriarcal de la humanidad que nunca se ha cerrado.

Desde allí, plantea la necesidad de desmontar aquello a lo que denomina el *mandato de masculinidad*. El mandato de masculinidad implica la opresión, la necesidad de mostrar la virilidad y la potencia al interior de la lógica patriarcal. La escena de género bajo el mandato de masculinidad pone en juego una escena de poder, a la que Segato denomina “*Dueñidad*”, en la que se plantea una mirada rapiñadora sobre el cuerpo de la mujer. Los cuerpos de las mujeres, usados para construir un vínculo entre los hombres.

En la misma sintonía que la idea de J. A. Miller, quien también afirma que un hombre es esencialmente un dueño; gestionará mejor o peor su propiedad, pero está condicionado por ella. Por supuesto, se trata de la referencia fálica en juego lo que condiciona esa *dueñidad*, ese miedo a perder planteado desde la perspectiva milleriana. Dice Miller:

“La cobardía fundamental de los hombres es que están embarazados por algo que tienen que proteger; eso puede despertar en ellos la ferocidad del dueño amenazado de robo, pero es a los hombres a quienes les gusta negociar, dialectizar, todo eso para proteger lo que hay que proteger; es muy distinto de hablar”. (Miller, 2004)

La propuesta de Segato es que el derrumbe de ese mandato de masculinidad al que considera capilar en el tejido social, es lo que verdaderamente podría tener verdaderos efectos en relación a los delitos y crímenes de género, más que lo punitivo. No sólo sería en beneficio de las mujeres; sino también de los hombres

Al abordaje mediático de las problemáticas de género, Rita Segato, lo nomina *La pedagogía de la crueldad*. Se trata de la repetición de la noticia, de la espectacularización, del armado de un espectáculo con el hecho violento. Los medios muestran la monstruosidad del agresor, pero esa es una forma de mostrar la potencia enmarcada en el mandato de masculinidad. Se muestran los cuerpos de las mujeres como restos, despojos. La crueldad por la crueldad misma.

Por otra parte, Segato, plantea la necesidad de una des-biologización de la reflexión feminista, porque considera al género como lo que sale del determinismo biológico. “Hay mujeres patriarcales, no basta con tener un cuerpo”. Propone una frase: “*Que la mujer del futuro no sea el hombre que dejamos atrás.*” En ese sentido, también invita a problematizar la lógica y la práctica de los escraches en las redes.

Del Seminario “Pedagogía y contrapedagogía de la crueldad”, que Rita Segato dictó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA en el año 2018, nos impactó especialmente la modalidad de conversación que propuso y supo generar a lo largo de los encuentros.

La mayor parte de los presentes eran profesionales, trabajadores de las áreas más diversas: Salud, Trabajo social, Educación, Industria, Penitenciarías, Fundaciones sociales, etc. Fue en el diálogo y la interlocución con los presentes y sus funciones laborales que ella fue construyendo el Seminario, en su propuesta de producir vocabulario para prácticas que no tienen retórica.

Advertida de lo que nombra como la *agramaticalidad de las mujeres para producir una retórica de valor en la lengua misma*, su apuesta es a poder producirla.

No nos sorprende este señalamiento de Segato, porque es afín a lo que planteamos desde el psicoanálisis, pero con diferencias. ¿Cómo producir un decir de lo femenino si el hablar no es sin pasar por el remolino de los significantes que son fálicos? La pregunta por una retórica de lo femenino y del bien decir orienta esta tesis, aunque la vía formulable desde el psicoanálisis, no es la planteada por Segato. Si Segato plantea la necesidad de producir vocabulario para generar una retórica de las mujeres, eso conduciría precisamente a un universal que justamente no haría lugar a lo singular de un decir de lo femenino. Tampoco a lo femenino más allá del género.

En la conversación con nuestra práctica psicoanalítica, Rita Segato nos dirigió una pregunta: ¿Se puede pensar en padres que lleven adelante su función sin reproducir

modos machistas y patriarcales? Mencionó también su recorrido de lectura por Seminarios de J. Lacan, haciendo una crítica a lo que ella considera una perspectiva falocéntrica, aunque nos pareció - así como se evidencia en algunos de sus libros-, que se remite sobre todo a los primeros seminarios.

En su libro “*La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*” relata como su trabajo allí debió ser interrumpido ante las amenazas y el peligro en que se vio envuelta. Ciudad Juárez, como un lugar emblemático del sufrimiento de la mujer, incluso para ella. “Cuerpo de mujer – peligro de muerte”.

Los periodistas que investigaron los asesinatos incluyendo datos comprometedores que la policía desestimó, luego fueron masacrados y torturados.

Los crímenes sexuales no son obra de desviados individuales, anómalos sociales o enfermos mentales. Son, para Segato, hijos sanos del patriarcado. Segato señala que por lo general, el agresor y la colectividad comparten el mismo imaginario de género, hablan el mismo lenguaje. La violación se dirige al aniquilamiento de la voluntad de la víctima, se ejerce una soberanía completa sobre el cuerpo del otro. Colonización de los cuerpos o las voluntades.

Segato considera que toda violencia, aun aquélla en la cual domina la función instrumental como, por ejemplo, la que tiene por objetivo apropiarse de lo ajeno, incluye una dimensión expresiva, todo acto de violencia, como un gesto discursivo, lleva una firma. Y es en esta firma que se conoce la presencia reiterada de un sujeto por detrás de un acto. La violación es entonces un enunciado que dirige su mensaje a otros. El violador emite su mensaje en dos ejes: Vertical, a la víctima, y horizontal a sus pares.

La producción de masculinidad está ligada a cómo son los distintos procesos históricos de producción de subjetividad. La masculinidad es un status que se obtiene mediante un proceso de aprobación o conquista y, sobre todo, supeditado a la exacción de tributos de un otro que, por su posición naturalizada en este orden de estatus, es percibido como el proveedor del repertorio de los gestos que alimentan la virilidad. Además ese status debe ser reconfirmado con una cierta regularidad a lo largo de la vida.

En la lengua del femicidio, cuerpo femenino también significa *territorio*. Es parte del lenguaje de las guerras, tribales o modernas, que el cuerpo de la mujer se anexe como parte del país conquistado. La sexualidad vertida sobre el mismo expresa el acto

domesticador, apropiador, cuando insemina el territorio-cuerpo de la mujer. Recordemos el origen etimológico común entre himno –oda al territorio y a la fecundidad femenina- e hímen que antes señaláramos, puesto en juego en estos casos, de la peor manera. Por esto, la marca del control territorial de los señores de Ciudad Juárez puede ser inscrita en el cuerpo de sus mujeres como parte o extensión del dominio afirmado como propio.

En “*La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*” (Segato, 2013), Rita Segato, afirma que contrariando nuestras expectativas, los violadores, las más de las veces, no actúan en soledad, no son animales asociales que acechan a sus víctimas como cazadores solitarios, sino que lo hacen en compañía.

Recordemos el reciente fenómeno de los crímenes impunes de “La manada” en España, y tantos casos lejanos como el de María Soledad Morales en Catamarca, crimen cometido por jóvenes ligados al poder, y también recientes. Podemos pensar también en el ataque de los rugbiers a un muchacho más pobre o de piel más oscura...O el asesinato a patadas por una manada homofóbica en Galicia.

La violación en manada, en tumulto es, como en los pactos de sangre, la mezcla de substancias corporales de todos los que en ella participan; el acto de compartir la intimidad en su aspecto más feroz, de exponer lo que se guarda más celosamente. Como el corte voluntario del que aflora la sangre, la violación es una publicación de la fantasía, la transgresión de un límite, un gesto radicalmente comprometedor.

“Mi escucha de lo dicho por presidiarios, todos ellos condenado por ataques sexuales realizados en el anonimato de las calles y a víctimas desconocidas, respalda la tesis feminista fundamental de que los crímenes sexuales no son obra de desviados individuales, enfermos mentales o anomalías sociales, sino expresiones de una estructura simbólica profunda que organiza nuestros actos y nuestras fantasías y les confiere inteligibilidad” (Segato, 2013, p.19).

La misma cuestión plantea Osvaldo Delgado respecto de quienes atentaron salvajemente y torturaron en la última dictadura. En su libro “*Consecuencias subjetivas del terrorismo de Estado*”, Osvaldo Delgado se propone dar cuenta del fundamento pulsional del Terrorismo de Estado, señalando el goce, la sonrisa del genocida. Es decir, situando un fundamento para el golpe de estado del 76, no sólo en razones económicas,

políticas y militares, sino también pulsionales. Delgado sitúa cómo no necesariamente se trata de perversos o de psicóticos; no hay un fundamento diagnóstico de quien puede devenir asesino o torturador. (Delgado, 2015).

En la conferencia a la que hicimos referencia en varios tramos de esta tesis, “Reflexiones sobre tres encuentros entre el feminismo y la no relación sexual”, Laurent, plantea algo no muy alentador:

“La violencia ordinaria testimonia claramente que lo único que un sujeto hombre tiene tendencia a hacer con el cuerpo del ser amado/odiado es marcarlo (...) De las cosquillas a la marca violenta. Debe también añadirse, en los feminicidios, el ácido que permite marcar el cuerpo que se desfigura. En el feminicidio podríamos hablar de una absolutización ordinaria del goce que viene a velar el agujero de la no relación sexual”. (Laurent ,2020).

El rechazo de lo femenino en su máxima tenebrosa expresión. Es lo que Freud situaba respecto del temor a la mujer, el verla como enemiga por temor a feminizarse. ¿Ella desnuda los semblantes?

7.5 CONCLUSIONES.

“Me anda faltando plata, chicha y coraje

Y un empujón del diablo, pa’ enamorarte.”

Zamba del Carnaval. Cuchi Leguizamón.

En el *Seminario 18, De un discurso que no fuese del semblante*, Lacan afirma que para el hombre es más fácil enfrentar cualquier enemigo que enfrentar a la mujer porque ella es soporte de la verdad. (Lacan, 2011, p.34). La apuesta tendrá que ser entonces al coraje. Situamos en este capítulo cómo las prácticas de segregación y racismo sobre los cuerpos, pueden, no solo dañar y eliminar los cuerpos, sino también intentar arrebatarse lo más propio de cada quien. El caso de la pequeña niña que no se dejó arrebatarse su *lalengua*, es la puesta en acto del coraje mencionado.

Capítulo 8: **Segregación.**

8.1 INTRODUCCIÓN.

Habíamos iniciado esta tesis tomando la “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela” (Lacan, 2012 a, p.261), como texto princeps, para proponer cómo la autorización del analista es la respuesta y la propuesta de Lacan, para poder ir más allá de la desautorización de lo femenino, lo que Freud situara como impedimento para terminar un análisis. La “Proposición...”, entonces, como el puntapié inicial en la doctrina lacaniana del fin de análisis.

Pero llegó el momento de hacer pie en lo que consideramos otro puntal de este mismo texto, donde Lacan produce un abordaje que resulta nodal para adentrarse en su interrogación por lo real en los lazos, y la incidencia del objeto a en su teoría, en su doctrina y en la clínica. Y nodal sobre todo para llevar hasta las últimas consecuencias posibles la pregunta por la incidencia del rechazo de lo femenino en los lazos, la segregación y lo que un psicoanálisis llevado hasta su última consecuencia podría producir en los lazos y en el amor.

8.2 PROPOSICIÓN.

En este texto de 1967, J. Lacan señala -con una lucidez y anticipación que hoy constatamos- que para nuestro horror, los campos de concentración que hasta entonces se habían visto emerger, sólo eran precursores en relación a lo que se iría desarrollando como consecuencia del reordenamiento de las agrupaciones sociales por la ciencia y, principalmente, por la universalización que la ciencia introduce en las agrupaciones sociales. En la “Proposición...”, J. Lacan anuncia:

“Nuestro porvenir de mercados comunes encontrará su contrapeso en la expansión cada vez más dura de los procesos de segregación.” (2012 a, p.276).

Se trata de una frase enunciada en 1967 y que leída hoy, cobra nuevos y dramáticos relieves a la luz de lo que los grupos de poder generan con sus políticas despiadadas, destruyendo el mundo, destinando al hambre la pobreza y la muerte a vastos sectores de la humanidad. Pensemos por ejemplo lo que sucede con las políticas de producción de alimentos y distribución, producción y distribución desigual de la salud en el mundo, vacunas y patentes monopolizadas por los mercados en plena pandemia mundial.

Tratamiento despiadado con los migrantes, expoliación de territorios, negociados y guerras.

El discurso capitalista que comanda esta época desanuda los lazos, promoviendo un autismo de goce que pone en juego lo que J. Lacan nombra como “una segregación sin precedentes”. Segregación que rechaza lo altero, lo hétero, lo que se presenta como Otro de sí mismo y de los otros, y que termina por forcluir a los sujetos.

Retomar esa frase de la “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, conllevará también situar una perspectiva de la segregación que ya no linda con la lógica edípica, sino con las consecuencias de lo que Lacan nombra como “*evaporación del padre*” (Lacan, 2016, p. 9). Una perspectiva de segregación más allá del padre, como la denomina F. Naparstek (Naparstek, 2016, p.97), que da cuenta de cómo la evaporación del padre y el ascenso del objeto al cenit, lejos de disminuir las prácticas segregativas, implican la articulación de la segregación a la universalización del sujeto procedente de la ciencia, -universalización que hoy se corresponde con lo que nombramos como globalización-, redundando en la extensión de los procesos de segregación de los que el nazismo, como anticipara Lacan, fue precursor.

El tratamiento de lo femenino tanto en la segregación propia de la lógica edípica, como en la segregación propia del más allá del padre, no deja de poner en juego el rechazo. Habiéndonos ya interrogado por el lugar de lo femenino en los lazos, lo incumplible de mandato del amor al prójimo, el modo macho de encerrar a las mujeres, o de arrebatarse semblantes e insignias en políticas segregativas, es momento de retomar esta afirmación de Lacan producida en los albores de su doctrina del fin del análisis y del pase, a la hora de preguntarse por un lazo posible en la Escuela, que no sea el de la promoción de las identificaciones imaginarias y edípicas que sostienen a las sociedades como la Iglesia y el Ejército, con los efectos de grupo que Freud señalara en “Psicología de las masas y análisis del Yo”.

En principio, algo que sorprende de esta frase es su valor pronóstico. |Si hay un rasgo propio del psicoanálisis, es el esfuerzo conceptual y clínico por cernir en cada sujeto, lo que lo hace singular. El deseo de pura diferencia con que opera un analista apunta a obtener en cada sujeto, lo que le es propio: Un deseo hecho de impurezas, un modo de gozar específico. Esta particularidad del psicoanálisis, lo restringe y lo salva de una entrada masiva en una concepción de ciencia, donde la generalización y la

universalización, unidas a las extensiones robóticas de los cuerpos que la tecnología provee, ejercen un tratamiento de lo real que elude la castración, produciendo un efecto de *todo es posible*, que concluye no sólo en un rechazo de lo femenino sino en la forclusión del sujeto.

La ética del psicoanálisis se sustrae a esa lógica de la generalización que termina por des-responsabilizar a los sujetos, ligándolos más bien, a la lógica del mercado en que quedan consumados y consumidos. Así, en sus últimos seminarios Lacan, cada vez menos pone el acento en la noción más generalizadora de estructuras clínicas, para situar que de lo que se trata es de la manera particular en que se anudan RSI para cada quien, los arreglos singulares que cada quien puede producir con el malestar.

El psicoanálisis tampoco se caracteriza por hacer vaticinios: es el apres-coup, el hacer letra, lo que permite cada vez una lectura del decir que es siempre segunda respecto de lo dicho.

Sin embargo, al intentar una lectura de categorías de lo institucional y lo social, tales como la familia, el lugar de la niñez y los fenómenos de segregación, bajo la égida de la tecnología y el desenfreno del mercado; J. Lacan hace en los años 1967 y 1968, respectivamente, afirmaciones que aparentan salirse de las coordenadas recién enunciadas de la habitualidad psicoanalítica y son profecías lacanianas, tal como Miller lo señala.

Lacan está avizorando el profundo cambio que se va produciendo en las relaciones sociales, cuando el declive de la función paterna, el residuo de lo familiar, y la caída de las organizaciones políticas y del mundo del trabajo, en pos del mercado y la tecnología, va dejando a los pueblos sin orden simbólico alguno, reducidos por tanto a gentíos, donde lo humano queda segregado y el goce sin acotamiento alguno. Se pierde la relación con el territorio propio. Las ciudades se igualan y pasteurizan. La ciencia aparece ahí, disponiendo de los cuerpos.

El discurso capitalista que comanda esta época desanuda los lazos, promoviendo un autismo de goce que pone en juego lo que J. Lacan nombra como “una segregación sin precedentes”. Segregación que rechaza lo altero, lo hétero, lo que se presenta como Otro de sí mismo y de los otros, y que termina por forcluir a los sujetos.

El otro texto al que me refería, contemporáneo de la “Proposición del 9 de octubre sobre el psicoanalista de la escuela”, es la “Alocución sobre las psicosis del niño” (2012f, p.381). Se trata de la alocución pronunciada, también en 1967, como conclusión de las jornadas sobre el tema. En ella, la preocupación de Lacan se centra en postular una ética que implica separar el cuerpo del niño de ser el condensador del goce materno; es decir apartar al niño de la posición de objeto gozado, para que pueda acceder algún día a ser un adulto, una “persona grande” que pueda responsabilizarse por su propio goce, en vez de quedar alienado en el goce materno. Posición con la que Lacan denuncia los mitos de armonía madre-hijo. La posición del niño capturado en el goce materno, sin el recurso del Nombre del Padre disponible para constituirse como sujeto de deseo, promueve en Lacan la pregunta por la segregación sin precedentes en que el liberalismo, articulado a la ciencia, mantiene en la ignorancia a los cuerpos, a la vez que los despedaza para el intercambio.

Es aquí, donde Lacan se hace una pregunta fundamental: si vamos a atrapar las consecuencias de esta segregación sin precedentes, con el término de “niño generalizado”. Entiendo que nombra así a un inmenso gentío que incluye niños y adultos reducidos, inhabilitados para responder por un goce propio que los separe de ser consumidos por una maquinaria de goce de mercado común que barre con las diferencias y segrega lo humano, cual la picadora de carne de la película “The Wall”.

Niño generalizado, segregación, mercados comunes y campos de concentración, son conceptos que se ponen en juego en estos textos.

Lacan remite la pregunta acerca del niño generalizado, a las “*Antimemorias*”, la novela de Andre Malraux que se inicia con la confesión de un religioso evadido de los campos en que fuera confesor:

“Lo que he llegado a creer, fijese, en ese ocaso de mi vida es que no hay personas mayores.”

Las “*Antimemorias*” terminan con el relato de una sobreviviente:

“Creía que iba a despertarme en los campos y me abofeteaba para asegurarme que no estaba soñando. Enternecía a los transeúntes. Lo que se decía, había tomado para mí una forma extraña: Encontraba infantil a todo el mundo.”

¿Cuál es la conexión entonces entre el tema de la infancia alienada, la segregación y los campos de concentración? La abolición de toda singularidad, el taponamiento del sujeto del deseo que queda en posición de objeto gozado. ¿Cómo separarse de eso? ¿Cómo abrir cauces para que pueda habitar en el niño, el deseo de ser una persona grande-una gran persona? De ser presa del fantasma del Otro a ser un sujeto de deseo que responda por su goce, hay un camino arduo que, pulsión de muerte por medio, no está garantizado recorrer.

Podríamos decir que el imperativo de goce del capitalismo es: Se goza así. Accedé a este goce *como sea*.

Ya no se trata de un orden simbólico sostenido en la prohibición del incesto y el mandato a la exogamia; sino de un goce ligado al fetichismo de la mercancía, cuyo imperativo podría enunciarse en forma opuesta al mandato bíblico: *Reintegrarás tu producto*.

Civilización que se vuelve contra sí misma, aboliendo las diferencias subjetivas y enunciando un único modo de gozar para todos. Un *Para todos* que delimita un adentro y un afuera. Pero donde *fuera*, ya no es un lugar definible, localizable. Fuera es fuera. Exclusión social, segregación, descolgamiento, al decir de Castel. Y *dentro* es solo una localización para la ilusión del fetiche. Mc. Donalds y anorexia para todos. Entonces, la lógica global del consumo se acompaña de una lógica global de segregación cada vez mayor.

En la Argentina, la represión por parte del aparato estatal usurpado por los militares para implementar políticas económicas de exclusión redundó en los campos de concentración de los años '70. Pero también en democracia la lógica de la exclusión y de la seguridad, se sostiene usualmente con relación a lo delincencial: Los medios de comunicación subrayan al otro como el que amenaza con su hambre de ese goce que se le presenta y escamotea ante la mirada. Delicias de la televisión. La democracia no logra ser herramienta suficiente para producir una lógica que se sustraiga a la lógica mortífera del capitalismo.

Y en el mundo, proliferan campos de concentración. Tal vez más difusos, sin vallas tan precisas, donde se reprime, o simplemente se deja morir en lo cívico o en lo real, a miles y miles de personas. Como sucede en los naufragios cada vez más cotidianos de

gentíos emigrando de sus devastados países para intentar arribar a los países que precisamente los devastaron. O los modos de distribución de vacunas en el planeta que van en la vía de producir la paradoja dramática: Países cuyos trabajadores producen vacunas para países ricos, mientras esos mismos trabajadores y sus familiares y conciudadanos mueren asolados por la peste.

8.3 LA LÓGICA DE LOS CAMPOS DE CONCENTRACIÓN.

¿Cuál es la lógica en juego en los campos de concentración? Hannah Arendt, en “*Los orígenes de totalitarismo*” (1999, p.533-557) enuncia coordenadas bajo las cuales son concebidos. Detallaremos algunas:

1-Los campos de concentración y exterminio sirven como laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo: *Todo es posible*.

(Sabemos desde el psicoanálisis lo que implica no situar lo imposible: Rechazo de la castración, forclusión del sujeto. Precisamente lo que señala Lacan como efecto del discurso del capitalismo, unido a lo que la tecnología hoy posibilita en su: “*Nothing is impossible*”).

2-La dominación total intenta abolir toda diferencia y espontaneidad humana, fabricando un único individuo, paradigma de la especie.

(Podríamos decir que la promoción del *paradigma de la especie*, concepción eminentemente nazi, se ha agudizado desde los tiempos en que Arendt escribía este texto a la fecha. Por ejemplo, desde la promoción de imágenes falsas, desconectadas del régimen de la verdad, mediante cirugías y foshops. La precariedad del orden simbólico, el declive del Nombre del Padre, y la fetichización del objeto de consumo producen el arrasamiento de las diferencias subjetivas reduciendo a los sujetos al nivel del desecho).

3-Un aislamiento en una irrealidad tan peculiar, que los que no lo viven desconfían y no logran dar crédito al relato de los sobrevivientes.

(El desconocimiento, que llega a veces al rechazo forclusivo de las condiciones en que apenas sobrevive tanta gente; o al negacionismo descarado de los que aun hacen planteos cuestionando la cantidad de muertos en la shoah, o de desaparecidos por la

última dictadura argentina, o los que niegan lo mortífero del virus en la terrible pandemia mundial que atravesamos).

Estamos señalando entonces que en los lazos de la época actual, no dejan de producirse muchas de las condiciones que Hanna Arendt señalaba en relación a la lógica concentracionaria.

En un reportaje, Primo Levi, químico y escritor italiano que sobrevivió a Auschwitz, afirma:

“Diría que el campo es más bien la sociedad llevada al extremo, que su opuesto [...] Enteras masas, de centenares de miles de hombres, vivieron de este modo; tal vez sin ser torturados nunca –yo no fui torturado nunca, tampoco mis compañeros de cautiverio- y murieron el 95%. Sin torturas, muertos por agotamiento, hambre, disentería, frío, congelación, trabajo excesivo”. (Levi, 1998, p.46).

¡El campo de concentración como la sociedad llevada a su extremo! Primo Levi cuenta dos sueños que se tenían en el Lager: Uno, el de volver, contar y no ser creídos. (Pesadilla que se corroboró a menudo lamentablemente). El otro era comer. Más precisamente, comer nada:

“Soñábamos que nos metíamos algo en la boca y luego ese algo desaparecía.” (Ibíd, p.47).

Sueños producidos en el marco de una experiencia tan confrontada con el horror de lo real, que toma visos alucinatorios.

En unas notas de campo, de la investigación “Las escuelas en los márgenes” realizada en el 2001, Patricia Redondo y Sofía Thisted relatan:

“Luis desertó de la escuela, ahora pela huesos en un peladero cercano a la villa donde vive. Roque entra y sale de la escuela, vende “raviolos” a cinco pesos zafando de las redadas policiales. Cachito va a la escuela entre turnos, por las noches cartonea, mojando el cartón para que pese más.”(Puigross, 1999).

O los hombres-caballos, arrastrando carros con cartones por las calles de la ciudad. La inverosimilitud de los horrores...que se terminan naturalizando. Como señala Primo

Levi, el campo es más bien la sociedad llevada a su extremo, que su opuesto. Las otras dos características de los campos que señala Hannah Arendt, son:

4- La producción en masa de cadáveres vivos, donde se trata a la gente como si nunca hubiera nacido, como material humano superfluo.

5-El trabajo degradado e inútil que determina que la fuerza de trabajo no tenga precio, ni valor alguno.

Es decir, anonimato, forclusión y aniquilamiento del sujeto y también de su relación con la producción. No es fácil para concentrarse en estos temas, no caer, como dice J. Lacan, ni en el horror, ni en la humanitería obligada. ¿Cómo soportar lo humano de forma que no se borre bajo esta universalización descarnada? ¿Cómo hacer lugar a la particularidad de cada sujeto, sin entronizarse en un “todos gocen como yo?” Y, sobre todo, ¿cómo hacer lugar a otra cosa, distinta a los campos de concentración?

8.4- ¿OTRO LAZO?

Recientemente en un reportaje radial, Jorge Alemán, planteaba el riesgo de que la escritura de la historia termine siendo la escritura de la historia de los campos de concentración. ¿Cómo apostar a producir otra cosa? ¿Cómo producir una salida del capitalismo? Intentar una salida requiere un análisis que no obvie la cuestión del goce. Y por lo tanto que aloje la alteridad.

La cita de Lacan en “Joyce el síntoma”, que ya mencionamos, y que afirma que la historia no es nada más que una fuga, de la cual solo se cuentan los éxodos, lo antecede.

En su libro “*Consecuencias subjetivas del terrorismo de Estado*”, Osvaldo afirma:

“El horror, lo que cuesta aceptar, es que en su inmensa mayoría eran personas, que si las condiciones hubieran sido otras, hubieran tenido una vida más o menos común (...) Un neurótico puede perfectamente realizar actos perversos, si está seguro de no pagar un precio por ello. Su cobardía esencial lo lleva a desplegar todos sus fantasmas sádicos y, por identificación con la víctima sus fantasmas masoquistas, cuando se encuentra a resguardo de sanción por sus actos, o que incluso puede ser un modo de “hacer carrera” (el cálculo obsesivo puede llegar a esos extremos).”(Delgado, 2015 p.37).

¿Cómo promover un modo de lazo distinto, que no sea propiciatorio del horror, de la ofrenda a los dioses oscuros, y de la pulsión de muerte desatada? ¿Cómo apostar a un lazo distinto al del racismo y la segregación?

O. Delgado propone que las dos únicas cuestiones que horadan la masa, son el síntoma y el amor a una mujer que advenga como causa.

El mandamiento *No matarás* ha sido necesario en la cultura, porque las pasiones oscuras están a la espera de condiciones sociales propicias para exteriorizarse. Y no hay educación o formación solidaria que elimine la pulsión de muerte.

Delgado propone que de lo que se trata es de crear las condiciones sociales que inhiban, que no posibiliten que se realicen en el mundo las pasiones oscuras bajo el modo de la crueldad, la tortura, el asesinato. Su expectativa es que una sociedad más justa, democrática, con pleno desarrollo de las funciones del Estado, garantizando salud, educación, vivienda, trabajo; permitiendo construcción de proyectos individuales y colectivos, permita la sintomatización de los modos de satisfacción pulsional.

¿Cómo se produce otro lazo con el prójimo que articule lo éxtimo, lo más íntimo de mí en el Otro? ¿Que propicie un tratamiento diferente del goce?

Recordemos lo trabajado en el capítulo 5 de esta tesis. Citábamos allí a J. A. Miller, hablando del Racismo:

“Si el problema tiene aspecto de insoluble, es porque el Otro es el Otro dentro de mí mismo. La raíz del racismo es el odio al propio goce. No hay Otro más que ese. Si el Otro está en mi interior en posición de extimidad, es también mi propio odio”. (Miller, 2010b, p. 55).

Pero si la historia no deja de ser la historia de los exilios, los éxodos, los campos de concentración; o recordar lo que en la escuela de Frankfurt se preguntaban en relación a si se podía seguir escribiendo después de los campos de concentración; pienso: ¿No es también con esas marcas que hay que poder hacer?

Hace unos cuantos años, una pequeña niña de una comunidad recreativo asistencial de Buenos Aires habitada por descendientes de sobrevivientes de campos de concentración, volvía después de los fines de semana con quemaduras de cigarrillos en la piel, quemaduras que, al parecer, su madre le producía. La niña, siete años, se

paseaba entre las espinas de los rosales en la institución, hiriéndose nuevamente sobre las heridas. También alergias varias y ronchas solían cubrir su cuerpo. Pulsión de muerte haciendo su destructora labor. Hoy en día, esa muchachita que se infringía heridas sobre la piel ya herida, trabaja haciendo tratamientos de belleza, máscaras y masajes descontracturantes. La piel. ¿Será con las marcas de goce con las que hay que poder hacer otra cosa? ¿Aún con las del dolor? ¿Aún con las que restan de los campos?

Capítulo 9: Variaciones clínicas del más allá del rechazo de lo femenino.

9.1 INTRODUCCIÓN.

Retomemos el título de esta tesis: *“Del rechazo de lo femenino a la autorización del ser hablante.”*

Y la hipótesis: *“Un análisis llevado hasta sus últimas consecuencias supone ir más allá del rechazo de lo femenino, dando lugar a la autorización del ser hablante y a un lazo no segregativo.”*

Tomamos como un texto princeps la “Proposición...” para verificar una doctrina del fin de análisis y del pase en la que Lacan se propone dar cuenta de la autorización del analista, logrando situar una propuesta—es la perspectiva de esta tesis— que permite ir más allá de lo que Freud en “Análisis terminable e interminable”, situaba como impedimento al fin de los análisis tanto de hombres como de mujeres: El rechazo de lo femenino. O la desautorización de lo femenino, según la traducción.

Abordamos la destitución subjetiva, el atravesamiento del fantasma, la identificación al síntoma no segregativo como la posibilidad de ir más allá del rechazo de lo femenino. Hicimos un recorrido de lo incumplible del mandato del amor al prójimo sustentado fantasmáticamente en las lógicas universales y la caridad, a la posibilidad de un nuevo amor, en la lógica del no todo, formulada por Lacan, a partir de poder situar que no hay relación sexual.

Y luego, la autorización del ser hablante; el síntoma como modo de cada quien de hacer con el No hay; pudiendo hacer un arreglo con el goce que le permita ir más allá del rechazo de lo femenino y la segregación.

El dispositivo del pase es el modo en que los analistas que han podido llevar sus análisis hasta las últimas consecuencias, pueden ponerlo a prueba en términos de autorizarse de sí mismos y con otros, tal como lo trabajamos en el capítulo 3 de esta tesis.

La posibilidad de dar testimonio de lo que han podido obtener como hueso del análisis, despojado de las identificaciones fálicas, en una operación de reducción de goce y de sentido, para producir un nuevo arreglo; no sólo pone en juego dicha autorización, sino

que además produce un aporte fundamental al psicoanálisis mismo, como práctica viva y también en términos de producción clínica y epistémica.

Veamos cómo se pone en juego entonces nuestra hipótesis en los testimonios de pase de algunos analistas, cuyos testimonios nos resultaron especialmente significativos para el tema que nos ocupa.

Haremos hincapié en la autorización de lo femenino del ser hablante y sus efectos en relación a su vida, en la autorización del analista y sus efectos en su práctica, y en los efectos en los lazos y la incidencia en la Escuela, según el caso.

9.2 LO FEMENINO EN UN HOMBRE. LO MASCULINO EN UNA MUJER.

-Sobre testimonios de Gabriela Grinbaum. (Grinbaum, 2019).

Desde chica, Gabriela Grinbaum sitúa en sí misma, un desprecio por los semblantes universales de lo femenino. Desprecio por las mascaradas femeninas, como por ejemplo el uso del maquillaje. De hecho, se nombra como “una mujer sin maquillaje”.

Aprendimos a situar con Lacan (capítulo 2 de esta tesis) que es para ser el falo, es decir el significante del deseo del Otro, que la mujer va a rechazar una parte esencial de la feminidad, -concretamente todos sus atributos-, en la mascarada.

La paradoja es que Gabriela Grinbaum rechaza los semblantes que habitualmente las mujeres ponen en juego para rechazar lo femenino. En algún sentido se trata de un rechazo del rechazo. O de un rechazo de los artilugios femeninos usados clásicamente al servicio de enmascarar la falta, pero para armar su propia máscara, su propio modo del rechazo.

A partir de “Televisión” pudimos leer como la mascarada no deja de poner en juego un saber hacer, un inventarse. Y no deja entonces de ser un modo, -el suyo-, de plantear la pregunta por algo propio desde el inicio, buscando ser original, en el armado de su propia máscara, la mujer sin maquillaje que Gabriela Grinbaum es. No sin cierto cinismo en principio, al despreciar las mascaradas de las otras. Ahí un modo del rechazo de lo femenino del cual logra cura.

Podemos plantearnos en términos de síntoma y fantasma, de qué se curó Gabriela. Y encontramos allí, un significante amo: Reparación.

Reparar la pareja parental y no parar hasta que los demás reparen en ella. Empuje a despertar al Otro, a hacerse ver por el Otro y a que le hablen. Mirada y voz.

Se puede utilizar la fórmula de la metáfora paterna, para leer los síntomas al inicio de los análisis de Gabriela. La disfonía, por ejemplo.

La madre hacía oír siempre su lamento por la pérdida del amor del padre acaecida al volverse madre; lo que determina en Gabriela Grinbaum, por largo tiempo, un rechazo de lo materno. Rechazo de la solución que Freud planteaba para las mujeres, rechazo que no deja de constituir un polo de la alienación: O madre o mujer; reproduciendo la alienación parental. Un rechazo de sí, un rechazo de un deseo. Ante ese rechazo Gabriela Grinbaum pedirá ser autorizada a ser madre, por el analista, que ni autoriza ni no autoriza; lo cual le permite a ella arribar a su propia autorización. La autorización de lo femenino, incluyó en ella, la autorización de lo materno, que antes por identificación con la madre se presentaba como catastrófico.

El padre, por la familia, renunció a su deseo ligado al teatro y la dirección de actores. Como se ve, un modo obsesivo de degradación del deseo. Nuevamente un vel alienante: O familia o vocación. Intentar restituir la falsa división con una hija actriz parece la lógica respuesta reparatoria de la hija. La pequeña fumadora de cigarrillos de lechuga de la “Luna de papel”. Pequeña y junto al padre.

Hay escenas en que el padre habla y es histriónico; pero...para otros. Mudo en casa. Ella trabaja para hacer hablar al padre en casa, reparando la escena familiar. Hacer hablar hasta a las piedras. Despertar al Otro. Hacer hablar al Otro.

Ser amada y que le hablen no deja de ser una condición erotómana femenina. ¡En Gabriela Grinbaum que se burlaba de los semblantes femeninos!

En relación a su trabajo con sus pacientes, relata en el testimonio, -haciéndose responsable con dignidad-, algunos efectos de los tiempos en que no estaba advertida de su fantasma. Hacer un uso advertido del sinthome en cambio, implica otras consecuencias.

G. Grinbaum era la que sabía y enseñaba a la madre cómo lograr amor del marido. Nuevamente la agente de reparación. Se produce en el análisis un fallido. Dice:

“Transmisión de lo femenino de hija a madre”. Difícilmente pudiera esta madre ser, para ella, la Otra desde la cual situar su pregunta por lo femenino.

Su lugar de síntoma de la pareja parental, se repite cuando *se separan* C. Soler y Miller. (Analista y controlador). La analista la empuja a hablarle de lo que sucede en Bs. As., las repercusiones y consecuencias políticas de esta pelea. Se reduplica entonces la posición de ser voz que repare, posición fantasmática que ahora se le demanda desde donde debía proceder un deseo de pura diferencia, desde donde el deseo de analista debía producir separación entre el ideal (la reparación que haga existir la relación sexual) y el objeto (la voz). Se trata de la analista estrago. Y se desencadena un acontecimiento en el cuerpo, la pérdida de un embarazo. Los síntomas de los analistas y sus efectos....

Será el cambio de analista, lo que conducirá a leer los síntomas para hacer uso de las letras.

- En el amor: La receta de la abuela (- ser amada más de lo que ama, y amar... poquito-) la protege de una norma (su tía Norma) que pone en acto el empuje a la muerte por amor, cuando lo femenino se desliga completamente de lo fálico, y queda sin borde. Recorridos ciertos caminos en un más allá del padre, podrá aventurarse en el amar de otro modo, en un nuevo amor acontecido imprevistamente en el mismo.

-Del fantasma a lo femenino: El fantasma de ser la voz del padre: la voz ronca que sabe encantar al padre (como Graciela Borges), luego la voz que preocupa- “decepciona” al padre, no puede ser actriz...La disfonía. Lo femenino toma lugar verdaderamente recién cuando renuncia a eso, a ser la voz del padre. El silencio como causa de deseo y de bien decir, y ya no la mudez que la empujaba a despertar o reparar al Otro.

Del desprecio por las máscaras femeninas, resta algo que apunta al ser, ser una mujer original. Y eso es muchas mujeres, como dice G. Grinbaum en su solución “original”.

Su interés por las mujeres lesbianas como modo de situar la pregunta por lo femenino, arriba al “no todo puede saberse” que resta de su análisis.

Lo femenino en un hombre, además se precisa como condición erótica, para esta mujer original.

De Sontag, una de sus escritoras viriles favoritas, recupera: Algo femenino como lo más hermoso en un hombre viril. Algo masculino como lo más hermoso en una mujer femenina.

9.3 LO FEMENINO EN *UN HOMBRE*. Sobre testimonios de Alejandro Reinoso.

Al testimonio publicado en la Revista Lacaniana 29, Alejandro Reinoso lo denominó “De la indignación de sí a la dignidad del *sinthome*”.

Al testimonio publicado en italiano en la Revista *Attualità Lacaniana* de la SLP”-y que muy gentilmente me envió-, lo denominó “Lo femenino en *un hombre*”.

Para abordar sus testimonios desde el sesgo de nuestra tesis, retomando esos títulos, podemos ir estableciendo entonces:

Una equiparación entre la Indignación de sí y el rechazo de lo femenino.

Una homologación entre la dignidad del *sinthome* y la autorización de sí/autorización de lo femenino. Lo femenino en un hombre.

De hecho, en el testimonio publicado en la revista Lacaniana, va a dar otro paso, señalando que lo que surge en él en el ultrapase, como indignación ética se produce justamente ante la constatación del rechazo de lo femenino. Una indignación muy diferente que la indignación de sí en la entrada.

Hagamos un recorrido por algunos de los ejes que se leen en sus testimonios:

-El S_1 “serio” y la risa de Lacan:

Reinoso sitúa un acontecimiento traumático del significante que marca al cuerpo: La exclamación severa del abuelo materno, que deja enmudecido al niño al llegar de la escuela declamando en voz alta su hambre, luego de la jornada escolar: *¡Tú no sabes lo que es el hambre!*

Queda entonces denigrado su decir y su saber, desautorizada su voz. Y depreciado,- en comparación con quienes migraron por el hambre y la guerra en Europa-, su derecho al hambre.

Se instala el significante amo *Serio*, que hará contrapunto con la poca seriedad del padre, produciendo para A. Reinoso, efectos segregativos. La división será entre “los

serios” como el abuelo -a los cuales identificarse- y “los poco serios”, como el padre. Identificaciones señaladas desde la voz materna y que comandan por largo tiempo sus lazos. Se trata de hacerse serio para obtener la “*dignidad*” de una vida con poca chispa.

La “poca seriedad” del padre incluía el gusto por mujeres que eran, por lo general, otras que la madre.

Habría también en su infancia, otros personajes, como la maestra de sus amores que alabaría al niño por serio, y que sindicará como propio de lo femenino el “hablar a tontas y a locas”. Otra vez el llamado a silencio y, ya asomando, el rechazo de lo femenino.

El fantasma que sitúa: “si hablo muero; mejor escucho al otro en silencio”, lo deja escuchando -siempre de más- a los sufrientes. Posición que sostendrá con las mujeres, en un lazo restringido a solo-amigas-a-ser-escuchadas. Un modo de apaciguar el terror que las mujeres le producían; pero, podríamos decir también, su artilugio para procurarse un saber sobre las mujeres, escuchándolas.

El síntoma, en el pensamiento. Quedarse o irse, huir/oír. Estar o no estar.

Entonces, dos modos del rechazo, dos declinaciones de la indignación de sí, que Alejandro Reinoso precisa en el testimonio publicado en la Lacaniana 29:

1-La indignación con el síntoma: Exceso de pensamiento, ligado a la huida “poco viril” y la postergación de decisiones.

2-La indignación de sí que emergía con la desregulación del fantasma: con la vergüenza de la voz desautorizada, el mirar de lejos y el escuchar de más hasta lo indecible. Y el máximo desfallecimiento del fantasma: la angustia ante la posibilidad de hablar en público o ante la demanda de amor del partenaire.

El odio al propio goce al odiar el goce supuesto de los otros, los pocos serios, en el contexto de la dictadura pinochetista.

Cree elegir al analista por los rasgos del abuelo materno: La seriedad y la otra lengua. Pero se produce entonces el buen encuentro con lo insensato: Las muecas y las sonrisitas sin sentido del analista que empiezan a perturbar la defensa. La mueca de lo real.

Alejandro sueña que come. Él, que no tenía derecho al hambre, ahora sueña que come y con gusto. Arroz a la cantonesa. Se trata en italiano, como en el relato del sueño, de: “*il riso a Lacan-tonese.*”

La interpretación del analista, “*la risa-a-la-Lacan*”, toca el cuerpo marcando un antes y un después. Poder saber del hambre, del gusto y de la risa. Con el cuerpo.

Lo que lo indignaba de la risa de los otros deviene placentero y digno. Autorizado a reír, ya no se queda afuera.

La interpretación del analista toca el cuerpo, en el mismo punto, y desatando, el acontecimiento de cuerpo producido por la exclamación severa del abuelo en la infancia. Lo cito:

“La risa, otrora temida, envidiada y odiada fue tocada y devino imprevistamente real de la vida”. (Reinoso, 2021 a)

Viene a cuento la referencia de Lacan en el Seminario 1: "Cuanto más cerca del psicoanálisis divertido estemos, más cerca estaremos del verdadero psicoanálisis". (Lacan, 1983). Por oposición a la referencia a la tristeza como cobardía moral, que hace Lacan en Televisión.

Lo culinario comienza además a tomar lugar entre sus gustos. Y, más adelante, como veremos, la escritura.

Vamos entonces al punto que nos resulta central para esta tesis: Lo femenino en un hombre. Para eso, primero situaremos lo que Alejandro Reinoso denomina *su* fórmula de la sexuación.

-De la lógica fálica a la lógica del no-todo:

Emerge en su análisis el recuerdo de una escena de los cuatro o cinco años: El niño miraba delicadamente para no ser notado, a Dora, la lavadora que trabajaba en su casa. (¡Dora!). Primeros encuentros con el goce fálico, el goce que irrumpe, el goce fuera de cuerpo. De pronto es sorprendido por el padre, que se burla de él, diciéndole que le gusta Dora. Se sume en una vergüenza total, y reacciona con la huida y el odio al padre que interrumpió la escena íntima. El objeto de la mirada atado al silencio.

Un resto de esa escena se vuelve condición fetichista en la vida de Alejandro Reinoso. Las formas de las manos constituyen, junto a otras, una condición de goce, en la elección del objeto sexual femenino. “Un pequeño fetiche, una pieza sin sentido, que me hubiera hecho decir sí o no a ciertas mujeres.”

Alejandro Reinoso dice en el testimonio que esa condición se incluye en su fórmula de la sexuación. Interesante porque nos permite pensar, no sólo que hay el modo de anudar de cada quien, sino que además se podría intentar una escritura de la fórmula de la sexuación de cada quien. Aunque podríamos pensar que usar las letras produce movimiento y no fijeza en lo escrito y por eso, la necesidad lógica de ir hacia los nudos, -lo cual es tema para seguir investigando- ; leemos que Reinoso sitúa que esa condición es algo de lo que resta aún, en su fórmula de la sexuación: Se trata de cierta forma de las manos.

“Antes no sabía por qué me distanciaba de ciertas mujeres interesantes: no llevaban la zapatilla de Cenicienta. Un conocimiento recortado en el análisis que sigue estando presente en mi fórmula de sexuación”. (Reinoso, 2021 b).

Se trata del lado llamado hombre de las fórmulas. Lado izquierdo debajo, lógica fálica. Lo que encontramos allí:

En la infancia, los signos de un niño serio que se porta bien con los demás, de hacer el bien sin caprichos: el lugar del amado. Las identificaciones con figuras cinematográficas de héroes serios, solitarios, de pocas palabras y que, al final, se van solos con sus objetos y un goce solitario dejando a una mujer. O la figura de Bjorn Borg en el tenis, su deporte de la infancia, en busca de esepreciado control de la pelota-objeto que se escapa, una versión masculina reducida de lo sublime.

En la escritura, el *todo para el otro*, el *todo texto*, ponen en juego el ser serio y el controlar el objeto. Un ladrillo aburrido, una producción anal insoportable, improductiva, lenta y con voz apagada- describe así a su tesis cuando postergaba terminarla. La intervención del analista pone entre signos de pregunta su deseo de escribir, y le encarga un escrito, toda una investigación, para luego dejarla a un costado sin otorgarle mayor importancia, cuando Alejandro Reinoso, después de un trabajo afanoso, se la entrega.

“Un obsequio-objeto que no fue aceptado ni celebrado como tal y que introdujo un no-todo, un agujero en este goce”. (Reinoso, 2021 b).

En vez del goce del objeto anal –*Bjon Borg*- que se controla, que se ofrece a la demanda del Otro esperando el festejo que silencia la voz propia, y sólo hacer oír la voz del Otro que cierra el paso, surge algo nuevo: La introducción del no-todo.

Lugar para el agujero S (A); donde antes el objeto a se ofrecía como tapón.

Ya no se vuelve todo cuestión de vida o muerte. El atravesamiento del fantasma permite ir más allá de la lógica fálica que sostenía la oblatividad y el silencio, situando una escritura más libre y más viva, que Alejandro pone en juego en sus testimonios, en la escritura de casos clínicos y en sus canciones.

-Lógica del no-todo. Lo femenino en *un* hombre.

Podemos entonces empezar a situar lo que se puede pensar del lado derecho de las fórmulas, del lado llamado femenino, donde se pone en juego la Lógica del no-todo:

“Cuando el silencio y el agujero comenzaron a aumentar en el análisis, surgió un sueño extraño y sin sentido: Había un pato solo que giraba, volaba, entraba en un estanque, movía sus alas. Un pato que no hizo ruido; fue una escena silenciosa. Sueño sin asociaciones, silencio”. (Reinoso, 2021 b).

El analista interpreta el significante *Pato*, como *Pas tout ley*. Es decir, no-todo.

Y el analizante responde con otro sueño, el del fin del análisis, donde se equivoca un sustantivo *Métière/mestiere*; el equívoco sobre todo en relación al género:

“Hablándole al analista sobre el sueño, agrego: ¡¡para mí es *une métière*!! El analista enfatiza: femenino. ¡Llamémoslo un lapsus!”

Métière no es la profesión (*mestiere*) del analista. Se trata de un nuevo significante femenino que nombra el lugar operativo del analista. Lo que podemos situar en el lado derecho de las fórmulas.

Cuenta en el testimonio, como en voz baja y no sin pudor, lo que le acontece en algunas noches y que nombra como “*El raptus nocturno*.”

“Desde el momento de mi nombramiento me encuentro en un "estado de escritura". Si bien las palabras y frases surgen en distintos momentos para la preparación de algunas jornadas o velada, puedo decir que la modalidad esencial de la aparición de la escritura es lo que yo llamaría raptus nocturno. Aparecen en el momento de la entrada o salida del sueño y también en los sueños. A veces me despierto inundado de letras, frases, siempre fragmentadas. Puede ser un goteo, una lluvia fina o convertirse en un diluvio. Este último es un verdadero terremoto que provoca un cierto impacto en el cuerpo.” (Reinoso, 2021, b).

Desde luego la idea de rapto, nos remite a una de las traducciones de *Ravissement*: Arrebato, arrobamiento, rapto. Se trata del término utilizado en el título de la novela de M. Duras “*El arrebato de Lol V. Stein*”, y el término que retoma Lacan en el “Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein”, al que ya hemos aludido en el capítulo 6 de esta tesis:

“Este arte sugiere que la arrebatadora es Marguerite Duras, nosotros los arrebatados”. (Lacan, 2012 e, p. 209).

El antecedente del rapto nocturno es un terror infantil:

“Una fantasma, que provenía de la habitación de mis padres, venía a asustarme en la habitación que compartía con mi hermano. Era un movimiento con un conocimiento preciso: la fantasma venía de allí y yo estaba esperando a que apareciera. La veía venir con terror a mi cama, en el momento de máximo miedo me cubría. En ese momento estaba huyendo, permaneciendo atrincherado bajo las mantas. El grito quedaba ahogado sin poder pedir ayuda. Sabía que todas las noches la fantasma volvería y temería con ella: Un goce mortal para un niño. Recuperarse a sí mismo estaba allí,-inscrito en el cuerpo. Mi pequeña alucinación infantil, como la entendí bien en el análisis, era una mujer hermosa, no fea. Un susto que ya indicaba el terror a lo femenino”. (Reinoso, 2021 b).

La fantasma aterradora lo visitaba prácticamente todas las noches entre los 5 y los 7 años, y lo obligaba a taparse los ojos y a silenciar su voz.

Ahora, algo distinto, ha advenido a ese lugar: Una escritura que a veces viene y a veces no, a la que también espera como lo hacía con la fantasma, pero que nunca deja de sorprenderlo. Dice que tiene una entonación y prosodia variables, como si estuviera

vocalizando. Y precisa que donde antes estaba el huir, ahora se encuentra con lo directamente relacionado con el *Ouïr* del Sinthome, con el registro pulsional de la audición, como un extra-corporal que se escucha en el cuerpo:

“Al otro lado del Sinthome, es un tipo de letra-voz fugaz, difícil de captar, ausente, evanescente y esquiva que no aparece de esta manera en otros tipos de discursos de la vida cotidiana, aunque estos últimos se hayan impregnado con eso.” (Reinoso, 2021 b).

Lo describe como una especie de obra barroca, llena de piezas sueltas de letras, adverbios, pronombres, frases en el trasfondo de un vacío que apelan al ensamblaje, al anudamiento de la escritura, que empujan hacia un texto.

Nos preguntamos: ¿Podríamos pensarlo como lo sub-discursivo que empuja a la escritura?

“...intento recoger estas letras que provienen del cuerpo hablante nocturno. En determinadas ocasiones la experiencia es casi la de una posesión con enorme satisfacción, otro goce. Creo que es un momento de escritura en el cuerpo.” (Reinoso, 2021 b).

Lo femenino parece empujar desde lo sub-discursivo hasta alcanzar, en ocasiones, el texto; texto que es a veces testimonio, y a veces canción.

Entonces la escritura, donde antes estaba el horror, la fantasma y el rechazo de lo femenino. Del ladrillo serio y la fantasma aterradora a la lluvia de letras (testimonios y canciones).

¿La escritura como partenaire? En lo que sigue, de nuevo encontramos de algún modo evocada la referencia de Lacan en el “Homenaje a Marguerite Duras...”: ¿Quién atraviesa a quién?

Dice Alejandro Reinoso en su testimonio:

“¿Es una escritura que me habita, o soy yo quien la habita? Ahora se puede decir que la lalanguage se ha hecho un hogar, antes era totalmente ajena. Es otra forma de ir a otra lengua, algo que ya estaba ahí en la propia construcción de mi neurosis. En cualquier caso, cuando aparece el “está escrito”, el "es esto" adquiere cada vez más un estilo

poético, ya que simplemente produce una reducción al poema que uno es, sin prosa que agregar.” (Reinoso, 2021 b).

-En relación al lazo:

De la segregación a la singularidad, de la indignación como rechazo de lo femenino a la indignación ética y el bien decir.

En su lazo a la escuela, denota el surgimiento de una voz sin miedo, autorizada, pero al mismo tiempo sin el Otro. Ya no es una denuncia. Ya no es el tapón del fantasma, que trabajaba para ser todo para el Otro, escuchando demasiado y muriendo de miedo.

“... hacerse oír es otra cosa. Indica no solo la indignación sino también el efecto del aburrimiento con respecto a la lógica fálica, cuando obstaculiza la experiencia de la Escuela. Entre los efectos, escucho la valentía de la enunciación, la insolencia del dicho encarnado.” (Reinoso, 2021 b).

Alejandro sitúa que pasó de la indignación quejosa e histérica con la Escuela, que esperaba fuera “la de los mejores”, aristócrata; a mantener una indignación ética después del pase: Indignarse cuando hay infatuación, sobresaturación de saber y sentido, visos de endogrupo sectario.

“Creo que la indignación ética aparece esencialmente ante la constatación del rechazo de lo femenino”- escribe. (Reinoso, 2021 a).

Puede poner en juego ahora un modo de lazo en el que se autoriza a decir con dignidad, eligiendo cuando huir/oír/decir sí.

“Voz sin miedo, autorizada, pero al mismo tiempo sin el Otro porque ya no es denuncia. Sin el tapón del fantasma, que operaba en ser todo para el Otro, escuchar demasiado y morir de miedo, el acto tiene el campo libre. En efecto, hacerse oír es otra cosa. Indica no solo la indignación sino también el efecto del aburrimiento con respecto a la lógica fálica, cuando obstaculiza la experiencia de la Escuela. Entre los efectos, escucho la valentía de la enunciación, la insolencia del dicho encarnado”. (Reinoso, 2021 b).

Un lazo en que ya no se juega el rechazo de lo femenino, la lógica fálica de la segregación y la fratria propia de la psicología de las masas; sino cierto descaro en el decir que no deja de incluir una prudencia femenina. Un saber hacer con la palabra y

con el cuerpo. La dignidad ética que menciona en su testimonio. Y la posibilidad de incidir desde esa lógica en la Escuela.

9.4 EL RECHAZO DE LO FEMENINO COMO RACISMO. –Sobre testimonios de Patrick Monribot. (Monribot, 2017); (Monribot, 2018).

Nos interesa tomar el testimonio de Patrick Monribot porque se trata del testimonio de un hombre que sitúa con mucha claridad el modo en que su pretendido amor por las mujeres, enmascaraba un odio a aquello de lo que nada quería saber.

De hecho, él mismo usa sus testimonios para enseñar sobre el odio a lo femenino, como fuente de segregación y racismo. Lo que venimos situando en esta tesis, como rechazo de lo femenino ante la forclusión simbólica de *La* mujer.

Monribot explica que le ha ocurrido clínicamente que el vínculo del sujeto a la Escuela está estrechamente ligado a la manera en que ha podido arreglárselas con una mujer en la cura, con la feminidad incluso. Trabajaremos, entonces, este pase de un hombre, también desde sus consecuencias políticas, vinculando una vez más lo que venimos desplegando en relación al tratamiento de lo femenino y su incidencia en lo político:

Nos dice Monribot que el odio responde a dos puntos lógicos en la estructura:

1-En primer lugar, el odio en relación al objeto a: En su caso, el cuerpo femenino fetichizado a trozos. Monribot retoma a Lacan en el *Seminario “De un discurso que no fuera del semblante”*. “Para que un racismo se constituya, no se necesita ninguna ideología de idealización de la raza, basta un plus-de-gozar que se reconozca como tal”. (Monribot, 2017, p.28).

Monribot considera que el racismo antifemenino es correlativo a la fetichización del cuerpo femenino, impuesto por la lógica del fantasma masculino, y que esta segregación típicamente masculina tiene como lo afirma Lacan en el Seminario “El reverso del psicoanálisis”, el futuro asegurado, porque el objeto a bajo una forma viviente –y como fuente del racismo-, es un efecto del lenguaje antes de toda ideología. Y Monribot –remitiéndose a las fórmulas de la sexuación y la escritura del fantasma en las fórmulas, ($\$ \diamond a$); $\$$ del lado izquierdo, objeto a del lado derecho de las fórmulas señala que no podemos borrar la dimensión del objeto a cuando se trata de una mujer.

2) El otro proceso causal del odio se desprende, según Monribot, del “no-todo”, ya que la mujer es la mejor materialización de la figura del Otro real, dotado de Otro sexo, capaz de goce Otro. “Se trata de lo que está fuera-del-lenguaje. Agujero forclusivo dentro del lenguaje que se debe verificar en la cura”. (Monribot, 2017, p.27).

Y hace Monribot una cita de Lacan que seguramente tiene que ver con su propia experiencia del estrago:

“¿No es verdaderamente singular,- enuncia Lacan en la Ética-, extraño, que un ser confiese celar en el otro hasta el odio, hasta la necesidad de destruirlo, lo que no es capaz de aprehender de modo alguno, por ninguna vía intuitiva?” (Monribot, 2017, p. 27).

Monribot sitúa que lo inaprensible de ese Otro goce suscita –digamos nosotros: le suscitaba-, por un lado el estrago, y por el otro, el agotamiento y el odio.

Entonces, un odio que se pone en juego en relación al objeto a, y un odio que se pone en juego en relación al no-todo, al Otro goce.

Podemos decir entonces que la fetichización del cuerpo femenino y la degradación de la vida erótica son en este sujeto; el modo fálico, fantasmático de enmascarar el rechazo de lo femenino.

Veamos cómo obtiene esto que nos enseña, de su propia experiencia de análisis. Y también como accede en su análisis, a tratar su odio, su rechazo de lo femenino, logrando otro modo de lazo con una mujer y también con la Escuela como partenaire.

Con la lógica propia del fantasma en la neurosis, Monribot señala que es el desmentido como rasgo perverso en el fantasma lo que condicionaba sus amores y su sexualidad. Desmentido –fantasmático- que reinaba cada vez que el sujeto se confrontaba a lo real, al “no hay”. Rasgo perverso en su neurosis.

Orientémonos por sus sueños:

En el primer sueño, él, -que es médico- va a cuidar a un pequeño niño enfermo y al perderse en un bosque tropieza con un bulto. Se trata de un cadáver descompuesto y sin sepultura de un niño, que es ¡él mismo, de niño!

“*¡Estaba muerto y no lo sabía!*”, es lo que afirma antes del corte de sesión.

La novela familiar daba trama imaginaria al sueño. Contagiado de tuberculosis de pequeño, y con un mal pronóstico médico, quedó rápidamente identificado al niño amado destinado a morir. Su madre, junto a su cama, portando el duelo incluso antes de la muerte del niño.

Monribot señala la dimensión mortífera inconsciente que está en juego en el Deseo de la Madre y, -en términos de estructura-, el modo en que lo simbólico mismo mortifica al cuerpo, por lo cual se vuelve necesario introducir vida y goce, lo cual incluye el fantasma.

Podemos plantear también cómo se produce, en su análisis, una separación entre la muerte y el niño que él mismo es, en sus encuentros estragantes con las mujeres:

Lacan señala en “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” (Lacan, 1971 a, p. 290-291), y en “Variantes de la cura tipo” (Lacan J., 1971 a; p.340-341), que cuando el Hombre de las ratas relata el sueño de los ojos de la muchacha emplastados con excremento, hubo una interpretación que no se produjo: Aquella que pudiera separar la muerte, de la mujer, y de la mirada del padre muerto tras ella. Y considera Lacan que eso que no logra separación, está tal vez vinculado al destino trágico del sujeto. En este caso, el de Monribot, la muerte recae como amenaza sobre el niño, no sin cierta fascinación desde la mirada materna. El análisis abre otra posibilidad que la del destino trágico, separándolo a él mismo, a la mujer, y a la muerte.

El sujeto tiene esa misma noche, un segundo sueño que responde al primero: El niño hace gozar a una mujer sin tocarla, lo hace con el mando a distancia del televisor. Subir o bajar el volumen del goce con solo apretar una botonera.

Si en el primer sueño está en juego ser el falo de la madre; en este se trata de tener fálicamente el control del goce de una mujer. Por supuesto, se trata de un goce –el de la mujer del sueño- que tiene medida. No es el Otro goce del que nada quería saber, es el goce cuyo volumen se puede medir y manejar *a piacere*.

Se trata del cuerpo de la mujer fetichizado, como objeto a, plus de gozar; pero también –aclara Monribot- se trata del cuerpo de la mujer que, en oposición a la mortificación significativa, pone en juego la vivificación. Pero la satisfacción se reduce a lo escópico. El sujeto como “mirón”, goce voyeurista con control de “TV” remoto. A distancia.

Y además, el sujeto que maneja el control remoto –esto lo acotamos nosotros-, es un niño. Aunque sea ya vivificado y no identificado al niño muerto.

Abreviaremos algunas cuestiones: El síntoma infantil de enuresis que responde al haber visto a la madre orinar, vestida y en cuclillas; y la bofetada materna cuando el niño quiere “mirar el agujero”. El poder recortar que de lo que se trata allí es de la mancha, la negra oscuridad de las enaguas de la madre, que lo mira. El objeto mirada como tapón a la castración, que diversas maniobras del analista y algún acting delirante de él, que incluye desarmar un espejo de la sala de espera porque suponía tras él la mirada del analista, situarán, permitiendo la extracción del objeto y poniéndolo en función de causa.

También un sueño del final donde se ve vacío el sillón del analista detrás de él. (Tendrá entonces que ver/mirar –hacerse responsable- por sí mismo).

El sueño del control remoto es retomado en el análisis y ahí, se abre una nueva dimensión en la que puede pensarse el sujeto mismo como la mujer dividida y obligada a gozar con el control remoto. Más allá de la identificación a la pura mirada.

La vida amorosa del sujeto que coleccionaba muchachas y fracasaba cuando intentaba un lazo más duradero, en un modo donde finalmente primaba el estrago, era su modo de enmascarar la imposibilidad de escribir la relación sexual que no hay. Creemos que pegar muerte, mujer y mirada; era también un artilugio –sufriente sin duda- para cubrir imaginariamente el no hay, y el no-toda.

Un sueño sobre el final del análisis; así como lo que podríamos denominar, un evento interpretativo inesperado, ponen en juego lo diferente. El sueño, devela el verdadero lazo del sujeto con las parejas:

“Intenta vanamente hacer el amor con una mujer. De repente, angustiado se da cuenta de que esta mujer es un ensamblaje de partes del cuerpo que pertenecen –según escribe- a todas las parejas que conoció durante su vida: los ojos de una, los pechos de otra, como un conglomerado, como un juego de Lego.” (Monribot, 2017, p.22).

Monribot dice que este sueño lo despierta por la noche pero también lo despierta en la vida.

El sueño deconstruye el fetiche, con lo cual el fantasma pierde la monopolización del deseo. Se abre la ventana a lo real que el objeto fetiche enmascaraba. La degradación de la vida erótica se vuelve ineficaz. Se trata entonces del desarmado de un Frankenstein femenino: El todas en una, o lo mejor de cada, en una; es decir, lo que No hay.

Dejar de “ser” el falo de la madre, poder ser padre y hacer madre a una mujer, es lo que desde la dialéctica fálica va pudiendo producir, pero también ahora un más allá donde la abertura a lo real se vuelve posible. Un más allá del rechazo de lo femenino.

Sin embargo, el final se demoraba.

-El escalofrío.

Decíamos que se produce lo que denominamos un “evento interpretativo”. La verdad es que se trata de una verdadera interpretación, aunque en la escuela y fuera del diván. Citemos lo que describe él mismo en unas Jornadas de la ELP en el 2018.

“... ¿cómo finalizar el análisis más allá de la clarificación de mi deseo de sujeto y de su franqueamiento del fantasma? ¿Cómo cuestionar mi relación a ese otro deseo que es el deseo del analista? No tenía ninguna idea de ello... Fue un tiempo difícil de la cura que se estancaba. Un día, surgió el tiempo de la contingencia. La AMP atravesaba entonces una grave crisis y yo la creía amenazada. Interpelé al delegado general durante un coloquio político, y le hice partícipe públicamente de mi inquietud en estos términos: “La AMP puede morir, esto me da escalofríos...”. Ese delegado, analista en todo momento, me respondió: “¿Escalofríos?, ¡eso debe ser un nombre de su goce!”. (Monribot, 2018).

El escalofrío había tenido una connotación particular en su historia. Cuando padeció la tuberculosis, de pequeño, los médicos le habían hecho comprender que su supervivencia dependía de la intensidad y el número de escalofríos de fiebre que hacían temblar su cuerpo de niño. Y él los contaba con angustia, como le exigía su entorno. Pero también los escalofríos eran la marca corporal que le señalaba que aún estaba vivo.

“Cuarenta años más tarde, ese significante-amo correlativo a un acontecimiento del cuerpo, ¡estaba de nuevo activado en un momento delicado de la vida institucional! El analista que me había respondido no era el mío, pero me había interpretado desde la

tribuna: él vio ahí una especie de Uno viniendo a nombrar un goce iterativo del cuerpo. Dos semanas más tarde, concluía la cura. ¿Qué pasó?

Yo no tenía entonces ningún conocimiento de la ultimísima enseñanza de Lacan sobre la cuestión del “Uno” y del parlêtre. Sin embargo, el hecho de poder nombrar este goce como marca original del cuerpo vivo, desencadenó la salida del análisis y sobre todo una demanda de pase. Hasta entonces el Pase era para los otros...” (Monribot, 2018).

La identificación al niño muerto, era un significante amo que comandaba el estrago de su vida erótica y que se fue desmontando en su análisis junto con la fetichización del cuerpo femenino.

El encuentro con la letra de goce “*escalofrío*”, que nombra el acontecimiento de cuerpo le es señalada, fuera del diván, por un analista que nada sabe de su historia, pero escucha la particularidad de un goce que irrumpe en su enunciación.

El escalofrío entonces como letra insensata, acontecimiento de cuerpo, que se deja oír, ante la preocupación por “la institución enferma”, “que tiene fiebre...”

“Hoy puedo deducir de ello que la producción del Uno, cuya iteración está en la raíz de la vida pulsional del parlêtre y en el origen de la vida sintomática del sujeto (aquí, el “escalofrío”) es correlativa de la emergencia del deseo del analista bajo una forma desnudada, es decir, bajo una forma susceptible de ser mostrada y percibida en el Pase, incluso si el candidato no lo sabe claramente.”(Monribot, 2018).

9.5 CONCLUSIONES

Los tres testimonios nos permitieron situar como cada uno, llevando su análisis hasta las últimas consecuencias, logró producir un saber hacer con lo más rechazado de sí: Alojjar lo femenino, tratarlo, producir a partir de allí un lazo diferente, un síntoma no segregativo, que tiene también efectos en la escuela.

Señalamos entonces que lo femenino no es patrimonio de ningún género. Que es habitualmente rechazado tanto por hombres como por mujeres. Que la significación fálica no alcanza para abordarlo y que lo femenino resiste la posibilidad de significación. Precisamente por eso se lo tiende a encerrar; porque cuesta soportar aquello que no se deja ceñir y que se presenta como enigmático. Entonces en ese límite ya no se trata de la lógica significante y de lo reprimido y su retorno. Entonces ya no se

trata del horizonte de la interpretación, sino del encuentro con lo irreductible de la letra y su uso posible. La cobardía es rechazo de lo femenino, locura de la lógica macho por temor a feminizarse.

La autorización del analista a partir de haber llevado un análisis hasta las últimas consecuencias, logra ir más allá de ese rechazo. La apuesta es entonces al coraje. Coraje con la locura, con lo femenino, con el amor.

Lo que se puede verificar en estos tres testimonios.

CONCLUSIONES GENERALES.

El título de esta tesis es: “Del rechazo de lo femenino a la autorización del ser hablante en la cura analítica”.

Y la hipótesis formulada, fue: “Un análisis llevado hasta sus últimas consecuencias supone ir más allá del rechazo de lo femenino, dando lugar a la autorización del ser hablante y a un lazo no segregativo”.

Nos propusimos hacer un recorrido partiendo del rechazo de lo femenino para arribar a la posibilidad de la autorización del ser hablante, no sin indagar en los efectos en los lazos que de ambos –rechazo y autorización- pudieran desprenderse.

¿Qué se entiende desde el psicoanálisis de orientación lacaniana por “Lo femenino”? Hay una dificultad intrínseca a la posibilidad de establecer una definición, precisamente porque si hay una característica propia de lo femenino es la de no dejarse atrapar por la significación, en tanto la significación es fálica. Es justamente lo que hace fracasar una lógica universal, en tanto escapa a toda significación y a toda definición que arme un conjunto cerrado.

¿Por qué partimos del rechazo de lo femenino? En principio, porque es lo que Freud sitúa como obstáculo para finalizar un análisis, tanto para mujeres, como para hombres, independientemente del género. Rechazo, repudio o desautorización de lo femenino, son los términos con que se traduce la expresión “*Die Ablehnung des Weiblichkeit*”, usada por S. Freud en “Análisis terminable e interminable”. Y porque nos resultó apropiado poner a jugar el binomio Desautorización de lo femenino/Autorización del analista. Rechazo es querer hacer existir el universal de LA mujer, desconociendo toda singularidad y toda diferencia. Es eludir que “No hay relación sexual”, produciendo un imperativo universalizante y segregativo, que termina por rechazar todo lo que se presente como diferente.

Hicimos entonces un recorrido situando el rechazo de lo femenino como obstáculo para que pueda finalizar un análisis en la perspectiva freudiana; para abordar luego lo femenino, como aquello en lo cual autorizarse en el fin; en tanto la doctrina del pase de Lacan, pone en juego la posibilidad del fin de análisis al poder ir más allá de las identificaciones y del fantasma –que son fálicos-. Es decir, que nos orientamos en nuestro recorrido por la propuesta de que poder ir más allá de la desautorización de lo

femenino, en un análisis llevado hasta las últimas consecuencias, es lo que posibilita arribar a la autorización del analista.

Para eso, hicimos pié en dos textos de S. Freud, “El tabú de la virginidad” (Freud, 1973) y “Análisis terminable e interminable” (Freud, 1987) y en los textos donde J. Lacan trabaja su doctrina del pase y la autorización del analista “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, (Lacan, 2012 a, p. 261), en la Nota Italiana (Lacan, 2012 b, p.327) y en El seminario. Libro 21: “Les non dupes errent”. (Inédito); para luego partir a otros textos, leyendo a Lacan con una lógica de tres momentos que detallamos en el capítulo 2.

Del rechazo de lo femenino, se desprende también una vía para pensar la segregación y el racismo, en contrapunto con la noción de extimidad. La segregación, como rechazo de lo que se presenta como radicalmente Otro, con efectos en lo político y en el tratamiento de los cuerpos.

En el recorrido de lectura, nos orientamos además por textos de J. A. Miller; en particular “El ser y el uno” (inédito); *Donc*, *Sutilezas Analíticas*, *Extimidad*, *El partenaire-sintoma*; por textos y publicaciones de E. Laurent y por textos de otros autores contemporáneos, como Bassols, Barros, Brodsky, Calvet i Romani, Delgado, Dessal, Gorostiza, Naparstek, etc.; así como por las clases de los docentes de la Maestría en Clínica Psicoanalítica UNSAM. También por escritores como M. Duras y Primo Levi, autores de canciones (C. Veloso, A. Yupanqui), filósofos (H. Arendt) y antropólogos como R. Segato.

En el primer capítulo abordamos la noción de “Rechazo o desautorización de la feminidad”, que S. Freud plantea en “Análisis terminable e Interminable” en el año 1937, como obstáculo para arribar a la finalización de un análisis. Tomamos como antecedente el recorrido que S. Freud realiza en “El Tabú de la virginidad” en el año 1917, para recortar de allí el planteo freudiano del temor fundamental a la mujer, la mujer como tabú.

Hicimos luego, un recorrido semántico por lo que la expresión alemana “*Die Ablehnung des Weiblichkeit*”, utilizada por S. Freud en “Análisis terminable e interminable”, significa: Repudio, rechazo o desautorización de lo femenino. Y la lectura que de esta

expresión hacen algunos psicoanalistas contemporáneos, como Miller, Brodsky, Bassols, Barros, De Francisco Vila.

Pudimos precisar entonces, luego del recorrido realizado, que la lógica fálica no alcanza a producir una significación definitiva, a la hora de abordar lo femenino. Más aún, la lógica fálica se constituye en un obstáculo para pensar las dos cuestiones: El Fin de análisis y lo femenino. Precisamente porque lo femenino le marca un tope a la significación fálica. Un problema que advertimos es a la vez solución, al retomar lo planteado por Lacan al abrir un horizonte más allá de la lógica fálica. Ir más allá de la lógica fálica y autorizar lo femenino es lo que un análisis podría producir de inédito en el lazo social. Desde ahí, se fue delineando el camino a recorrer en los siguientes capítulos; utilizando el recurso de *cajas chinas*, cajas que siempre contienen dentro de sí una más.

En el capítulo 2, luego de situar tres momentos lógicos para abordar las enseñanzas de Lacan (Clínica del significante y sus lógicas; Clínica del fantasma a partir de la invención del objeto a y sus consecuencias; Clínica del síntoma como modo de anudar Real, Simbólico, e Imaginario) que fuimos retomando a lo largo de la tesis cuando fue oportuno, efectuamos un recorrido por el uso del término *Rechazo*, en Lacan, diferenciando: Rechazo como forclusión, en las psicosis; Rechazo de lo femenino en la mascarada; Rechazo del inconsciente; Rechazo o forclusión del sujeto y de las cosas del amor en el capitalismo. Esto nos permitió, además, situar distintos modos del rechazo que se pueden jugar en un análisis.

Rastrear luego las referencias lacanianas a “Análisis terminable e interminable”, nos permitió precisar el modo en que, lo que Freud situaba como tope que infinitizaba los análisis, independientemente del género, es recortado como fantasma por Lacan. Y la apertura que por ello se produce entonces para abordar lo femenino. Desde la primera clase del Seminario 1; Lacan hace referencia al texto freudiano, así como en varios de sus seminarios; pero en particular, en el Seminario 10 “La Angustia”, destacamos la cita en que Lacan sitúa como fantasma lo que hace obstáculo al fin de análisis en Freud. Abonamos entonces a la perspectiva de Miller según la cual, la clínica de Freud es una clínica del penisneid, a diferencia de la clínica lacaniana, como clínica de la posición femenina.

En el Capítulo 3, trabajamos los conceptos de autorización de lo femenino, autorización del analista, autorización del ser hablante. Con la orientación que Miller brinda para leer a Lacan, retomamos de “Sutilezas analíticas”, la idea del Principio freudiano del infinito, como el nodo donde las interpretaciones se enmarañan dando acceso a un horizonte indefinido; tanto en el ombligo del sueño, en “La interpretación de los sueños”, como en el texto “Análisis terminable e interminable”, y en “Inhibición, síntoma y angustia”, con la idea de la represión fundamental. (Miller, 2011 b, p.49). Miller nos invita incluso a decir *Interpretación terminable e interminable*. Lacan trató de nombrar con muchos nombres el ombligo del sueño, la represión primordial, hasta llegar a su afirmación: No hay relación sexual. (Miller, 2011 b, p.62)

La línea que seguimos en este capítulo fue: De la desautorización de lo femenino como tope en el análisis freudiano a la autorización del analista como fin de análisis en Lacan. Fundada en la afirmaciones No hay relación sexual-La mujer no existe-Hay el sinthome. A partir de seguir esas dos líneas, pudimos situar lo femenino como Otro goce y, desde allí, la posibilidad de la autorización del ser hablante.

Hicimos entonces un recorrido por lo que el término *Autorización* pone en juego: Al tomar lo que ya en las referencias a “Análisis terminable e interminable” Lacan señala habiendo inventado su objeto a, nos fuimos encontrando con otra perspectiva, que va más allá de la vía fálica. Ir de la desautorización de lo femenino de cada quien a la autorización de sí, bien puede ser ese el trayecto de un análisis. Entonces al ir más allá de la Desautorización de lo femenino, pudimos situar con Lacan, la Autorización del analista. Al considerar que, difícilmente, Lacan haya hecho un uso ingenuo del término Autorización, al plantear la Autorización del analista en su doctrina del fin de análisis y el pase en la Proposición, propusimos poner en juego el par Autorización de lo femenino/Autorización del analista. Lo cual implicó trabajar la afinidad de la posición femenina y la posición del analista. Entonces, trabajamos con las referencias la autorización del analista, planteadas por Lacan en la “Proposición del 9 de octubre de 1967, sobre el psicoanalista de la Escuela” (Lacan, 2012 a, p.261); así como la Nota Italiana para precisar que “Es del no- todo que surge el analista”. (Lacan, 2012 b, p.328).

Nos interesó especialmente precisar que, si en la “Proposición...”, año 67, Lacan planteaba la autorización del analista en relación al atravesamiento del fantasma; en el

73, Lacan la sitúa en relación al no-todo. (Es del no-todo que surge el analista, porque no hay relación sexual). También abordamos lo que en el “Prefacio al Seminario 11”, año 76, Lacan retoma sobre el pase poniendo a prueba esa autorización así como la satisfacción en juego (Lacan, 2012 a, p. 600). Tomamos también cómo la autorización del ser sexuado, es ligada por Lacan, aunque con diferencias, a la autorización del analista.

“El ser sexuado no se autoriza más que por sí mismo. Y- yo diría- por algunos otros”. (Seminario 21, clase del 9 abril 74, inédito).

Entonces, si el rechazo de lo femenino hacía obstáculo a la posibilidad del fin del análisis, autorizarse haciendo uso del síntoma es lo que arroja como saldo el final. Pudimos trabajar entonces cómo ir desbaratando las identificaciones del sujeto en el análisis, necesariamente bordea la particularidad señalada respecto de lo femenino y lo imposible de identificar, independientemente del género.

Retomamos de “El ser y el uno”, la lectura de Miller sobre el rechazo de lo femenino. “Hay entonces la idea de que se puede destituir al sujeto de su fantasma fálico y que es posible –para aún imaginarlo simplemente- hacerle decir sí a la feminidad. Se lo puede hacer renunciar al rechazo que le afecta de la feminidad, que afecta a todo ser hablante y no solamente al hombre.”(Miller, inédito, p. 56).

Entonces, el rechazo de lo femenino como rechazo que afecta a todo ser hablante. No sólo a los hombres. Y además fantasmático; es decir, se puede ir más allá de ese fantasma. Lo cual nos permitió poner en juego también, la idea de que ni lo femenino, ni su rechazo son privativos de género alguno, y avanzar en la perspectiva de precisar la afinidad entre la posición analítica y la posición femenina, en tanto para ser analista es necesario haber destituido el fantasma, y el fantasma es fálico. Hay afinidad entonces entre la posición femenina, -la que consiente a lo femenino, y va más allá de la lógica fálica, introduciendo la lógica del no todo-, y la posición analítica. De manera que, en este capítulo, luego de plantear que la autorización del analista, postulada por Lacan en su Proposición, es su respuesta y su propuesta superadora a la desautorización de lo femenino como tope que infinitizaba los análisis desde la perspectiva freudiana; arribamos a la afinidad entre la posición del analista y lo femenino. Afinidad sustentada en que ambas provienen de la lógica del no-todo y de lo irreductible del síntoma, que abre un horizonte ya no de interpretación, sino de uso y saber hacer.

En el capítulo 4, hicimos un recorrido por lo que Lacan va proponiendo respecto de *lo femenino*, partiendo de sus conferencias más tempranas sobre la sexualidad femenina como “Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina” (Lacan, 2008, p. 689), donde ya se pueden situar cuestiones como el goce femenino, la alteridad radical y el S(A), hasta arribar a las fórmulas de la sexuación, en *El Seminario, Libro 20, “Aún”*, que introducen lo femenino como más allá del género, en una nueva lógica que va más allá del falo, inaugurando algo inédito en los lazos. Trabajamos las fórmulas de la sexuación con ciertas claves de lectura propuestas por G. Brodsky en el libro “Mujeres”, de C. G. Taboas. (González Táboas, 2010).

Precisamos entonces nociones introducidas en el capítulo anterior: La noción de lo femenino como lo que escapa a la lógica fálica, a la lógica de los universales y del Todo. Lo femenino como lo que introduce lo hétero, lo diferente, produciendo una lógica diferente, a la que Lacan nombra: “Lógica del no-todo”, y delineando también un goce diferente al fálico, el Goce femenino u Otro Goce. Lo cual no es sin consecuencias en el amor; abordamos por eso una perspectiva lacaniana que inaugura algo nuevo en el amor, comentando y desbrozando una frase lacaniana sobre la contingencia del amor, en relación al encuentro de síntomas y huellas del exilio de la relación sexual, la pregunta por un amor que, advertido del “no hay”, no lo recubra cada vez fantasmáticamente.

En el capítulo 5, nos planteamos la pregunta por lo femenino y su rechazo en el mandato del amor al prójimo, para luego poder hacer un recorrido del amor al prójimo como rechazo de lo femenino a “nuestra prójima” (expresión utilizada por Lacan en “La tercera”) en la lógica del no-todo. En ese recorrido, abordamos el concepto de Caridad nombrado por Lacan en el Seminario 20, al atribuir a Freud y su proyecto, un acto de caridad con la especie al imputar el inconsciente. Rastreamos entonces lo que se entiende bíblicamente por Caridad, así como antecedentes del término, en la antigüedad. Investigamos el principio de caridad de Davidson, en términos de interpretación caritativa. Luego la perspectiva lacaniana en relación a las tres virtudes teológicas (fe, esperanza y caridad), para así arribar a la idea de *nuestra prójima* en “La tercera”. (Lacan, 2015, p. 30).

El acto freudiano de caridad con la especie, así nombrado por Lacan en el Seminario 20, como lo ligado al mandamiento religioso, al sentido y al padre, mantiene entonces en ese punto, el rechazo de lo femenino, su desautorización, como señaláramos desde el inicio de esta tesis. El proyecto lacaniano logra ir más allá: Autorización del analista y autorización del ser sexuado. Afinidad de la posición femenina y del analista. Incidencia del psicoanálisis en lo real.

Articulamos la idea de la prójima al partenaire-síntoma, orientados por la pregunta: ¿Si el hombre es más prójimo de sí mismo en su ser que en su imagen; la prójima, el síntoma, lo archipifiado de sí, será lo más propio? ¿Extimo, íntimo? *La prójima* parece entonces, otro nombre de lo extranjero, el cuerpo extraño en sí mismo. El cuerpo como Otro. Entre el “dejarse poseer” propuesto por Miller, a partir del principio de caridad, y la lectura de Gorostiza, pudimos leer lo que Lacan propone: Algo nuevo en el amor: Cambio de signo, posibilidad de un orden que no desconozca lo real, que haga lugar a la imposibilidad, a lo que no hay, en la vía de lo que llamaremos inconsciente real. Propusimos entonces:

-Caridad freudiana, Imputación del inconsciente. Saber y sentido. Análisis infinito. Lo que podemos pensar desde la perspectiva milleriana en términos de “Inconsciente transferencial”. Interpretación, significación fálica y análisis interminable

- Con Lacan: Más allá de la caridad freudiana: “Inconsciente real”, Autorización del ser hablante. Análisis finito. Posibilidad de saber hacer con lo irreductible del síntoma.

En el Seminario 23, Lacan dice: “Allí donde hay relación sexual es en la medida que hay *sinthome*, donde el Otro sexo es sostenido por el *sinthome*”. (Lacan, 2006, p. 99).

De lo incumplible del mandato del amor al prójimo como semejante, hacia el lugar de Nuestra prójima, podemos atrevernos a proponer: El síntoma como La prójima, de cada quien. Lo altero de sí mismo y a la vez lo más propio. El partenaire-síntoma. El modo de gozar de cada quien que, -admitido en un análisis llevado hasta sus últimas consecuencias-, tiene que necesariamente promover un lazo no segregativo.

En el capítulo 6, continuamos abriendo las cajas chinas, para precisar la concepción lacaniana de letra y adentrarnos en el *sinthome*, ya en lo que situamos como tercer

momento en la enseñanza de Lacan. La introducción del *sinthome* en la enseñanza de Lacan está estrechamente ligada y es inmediatamente posterior al pasaje del borromeo de tres al borromeo de cuatro eslabones, que Lacan realiza en el Seminario 22. Si en la concepción del El Seminario, Libro 22, R. S. I., deja de haber una primacía de algún registro sobre el otro, en tanto se pluralizan los nombres del padre; se hace necesario entonces un recurso exterior para diferenciarlos: el 4to.

Establecimos diferencias entre: El síntoma metáfora como primera concepción lacaniana del síntoma en la que, produciendo un retorno a Freud, pone en juego la primacía de lo simbólico, el síntoma como formación del inconsciente, con su vertiente de mensaje dirigido al Otro y de articulación simbólica, significante. Y el síntoma letra, no ya como mensaje dirigido al Otro, sino más bien ligado a la cara real, la cara de goce del síntoma. Lo irreductible. La letra del síntoma entonces como escritura. Fijación de goce que proviene del trastorno que la lengua introduce traumáticamente en el cuerpo y que, en tanto causa de la repetición, hace que el síntoma, ya como síntoma-letra de goce, termine por distinguirse y separarse de la serie de las formaciones del inconsciente. Y es este el síntoma del final del análisis. Se trata del arreglo de cada quien a la hora de anudar RSI.

La pregunta por el *sinthome*, los distintos modos de anudar y la escritura es desplegada en este capítulo, retomando muy brevemente la lectura lacaniana de algunos casos de Freud, así como realizando algunos comentarios sobre la escritura de M. Duras y su relación con Lacan como un hombre que “soporta” su escritura. También un recorrido por algunos personajes de la obra *“El despertar de la primavera”* (Wedekind, 1954) sobre la cual Lacan hace un Prefacio (Lacan, 2012 a p. 587), y la presentación de una breve viñeta clínica propia. Cierta escritura, -la poética, la analítica- tal vez se podría situar del mismo lado que Lacan sitúa lo femenino. Y del mismo lado que la posición de una mujer respecto de un hombre en el amor. No como sujeto, del lado previsible donde se pudiera entrar en el cálculo del otro; sino, en todo caso, en un lugar fuera de sí. Escribir, hacer uso de las letras, bien decir.

En el capítulo 7, la pregunta recorrida fue por lo político y lo femenino, haciendo una breve puntualización entre lo político y la política. La interrogación fue, si un amor “a porfía” podría ponerse en juego y tener incidencias; no sólo en una pareja, sino también

en el lazo y, por lo tanto, en lo político Entonces lo femenino en vez de constituirse como obstáculo al lazo, podría ser lo que inaugure la posibilidad de otro tipo de lazo. La incidencia política del pase. La Escuela, en la propuesta de Lacan desde el 67. ¿Hay acaso en el pase, algo del orden de lo iniciático? Recorrimos la idea de lo inaugural y lo iniciático del lazo propiciado por el pase, consignando que los términos «himno» e «hímen» comparten, desde el punto de vista etimológico, el mismo origen. En ese caso el desierto y lo femenino podrían homologarse. Lo político como lugar de causa. Si la presencia de una mujer es demasiado real y pone en jaque los semblantes, si lo femenino objeta lo universal, eso necesariamente produce efectos en la polis, porque depender menos de ciertos semblantes produce efectos. Recorrimos las preguntas: ¿Se puede pensar lo político, -no la política, sino lo político-, del lado de lo femenino? ¿Del lado de lo que descompleta el ideal de que LA política exista? Y, por consecuencia: ¿Podemos leer entonces que así como se rechaza lo femenino, se puede rechazar lo político?

Efectuar un recorrido a partir de la pregunta por la identidad y las identificaciones y por la dimensión de lo político en psicoanálisis, hasta arribar a la cuestión de la lengua, y de la identificación a un síntoma no segregativo, implica deslindar aquello que, en la toma de posición de un sujeto pone en juego los ideales, las identificaciones y el amor al padre; de aquello en que se hace uso de lo más irreductible de sí. Situamos que se trata de identificaciones a conmover en el análisis hasta alcanzar aquello que haga tope, ya no en un horizonte de interpretabilidad, sino en el confín del buen uso y el saber hacer. Y nos preguntamos qué tope es ese, cuál es su estatuto, para proponer que precisamente si algo no debiera, es ser renegatorio. Recorrimos entonces textos de Laurent sobre las identificaciones, así como comentarios de Dessal y González Táboas al respecto.

“Sin duda, las diferencias (de lenguas y discursos) toman su lugar en el dispositivo analítico, que hace lugar a cada uno según su síntoma, pero cada uno no es sin los restos de mundos que los habitan y en los que habita.”(G. Táboas, 2017, p. 28).

Abordamos entonces un caso al que llamamos “La niña de *la lengua*”, sobre una niña restituida por las abuelas de Plaza de Mayo, para intentar delinear la identificación a la lengua, a lo más propio de sí.

Luego, comentarios sobre la conferencia “La libertad del Loco”, brindada por F Naporstek a los estudiantes de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos

Aires, en relación a la pregunta por el coraje para abordar la locura, lo femenino y el amor. En relación al tratamiento de los cuerpos de las mujeres, efectuamos también un recorrido por la perspectiva de la antropóloga Rita Segato, con sus conceptos de *mandato de masculinidad y dueñidad*, así como la pregunta por una retórica de lo femenino.

En el capítulo 8, reencontramos los conceptos de rechazo de lo femenino y segregación, para abordarlos en una perspectiva más allá del Edipo, situando textos lacanianos de los años 67, 68; retomando en particular el texto princeps de esta tesis: La “Proposición del 9 de octubre de 1967, sobre el psicoanalista de la Escuela”.

Recorrimos entonces lo que Lacan plantea en relación a los campos de concentración y la segregación nazi como como precursores de la segregación por venir...y que estamos verificando. Situamos con relatos de sueños de Primo Levi, su perspectiva de que el campo de concentración es la sociedad llevada a su extremo, y tomamos las precisiones que Hanna Arendt realiza respecto de las lógicas que se ponen en juego en los campos de concentración, y que no están demasiado alejadas de las lógicas que lleva adelante el capitalismo. La pregunta que introdujimos a partir de una pequeña viñeta es, si es con esas marcas, con esos restos que hay que poder hacer.

Finalmente en el capítulo 9 “Variaciones clínicas del más allá del rechazo de lo femenino”, pusimos a prueba nuestra hipótesis trabajando con los testimonios de pase de tres analistas: Gabriela Grinbaum, Alejandro Reinoso y Patrick Monribot; para precisar, a partir de sus testimonios: Lo femenino en un hombre, lo masculino en una mujer, y el rechazo de lo femenino como racismo.

Los tres testimonios nos permitieron situar como cada uno, llevando su análisis hasta las últimas consecuencias, logró producir un saber hacer con lo más rechazado de sí: Alojarse lo femenino, producir un lazo diferente, a partir de la identificación a un síntoma no segregativo. Entonces, la autorización del ser hablante y la autorización del analista como efectos.

CONCLUSIONES PARTICULARES.

Hace mucho tiempo que cuestiones como la segregación y el rechazo de lo femenino y su incidencia en los lazos me convocan, me conciernen, promueven en mí lecturas y recorridos. A la hora de pensar el psicoanálisis, a la hora de situar la relación de lo rechazado de lo femenino con los síntomas neuróticos, a la hora de intentar pensar lo que el psicoanálisis puede aportar a lo político y a los lazos.

Lo que salió inesperadamente a mi encuentro en esta tesis, sin duda como efecto de mi propio análisis y de la escritura y el uso de las letras que promueve, fue, tras la pregunta por el rechazo de lo femenino, por la desautorización de lo femenino; la cuestión de la autorización del analista. La autorización del ser hablante, la autorización de lo femenino y la autorización del analista puestos en relación. La posibilidad de pensar lo femenino en relación al sinthome. La afinidad de lo femenino con el sinthome de cada quien.

Incluso la sorpresa ante el encuentro con la cuestión de la autorización del analista, como un tema que desconocía que me convocaba, ya que leía la “Proposición...”, impactada sobre todo por las palabras de Lacan sobre la segregación, sin avizorar que tras eso estaba contundente y con peso propio la cuestión de la autorización del analista, y el sinthome y su incidencia en los lazos.

Se trató para mí, de un recorrido en que se unieron lo epistémico y lo clínico en relación a lo analítico, incluyendo lo propio, verificando que lo indecible de lo femenino, lo más propio, puede ser tanto lo que objeta el lazo como lo que lo organiza y le da cuerpo, según se pueda, o no, leer y hacer uso de las propias letras.

Entonces, lo que pone en juego la posibilidad de ir más allá del rechazo de lo femenino para autorizarse de sí mismo y con otros. Espero haber transmitido, en la escritura de esta tesis, algo de este recorrido.

Jacque Lejbowicz.

Septiembre, 2021.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AAVV. (2018): *Feminismos. Variaciones. Controversias*. COL EOL Grama, Buenos Aires.

AAVV. (2011): *Coloquio de la Extimidad*. En referencia al libro Extimidad de Jacques Lacan. Colección Orientación Lacaniana. EOL Grama, Buenos Aires.

AAVV. (2003): *Lacan, el escrito, la imagen*. Ediciones del cifrado. Buenos Aires.

AAVV. (2014): *Bitácora Lacaniana Nro. 3* El goce femenino. Revista de Psicoanálisis. Grama, Buenos Aires.

AAVV. (2000): *Psicoanálisis de los derechos de las personas*. Tres Haches, Buenos Aires.

Adler, L., (2000): *Marguerite Duras*, Editorial Anagrama, Buenos Aires.

Arendt, H., (1999): *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid.

Aubert, H., (1961): *Diccionario de Mitología*. Editorial Víctor Leru. Buenos Aires.

Barros, M., (2011): *La condición femenina*. Grama Ediciones, Buenos Aires.

Bassols, M., (2017): *Lo femenino entre centro y ausencia*. Grama Ediciones, Buenos Aires.

Bayet, J., (1975): *Literatura latina*. Editorial Ariel, Barcelona.

Benjamín, W., (2009): *Estética y política*. Editorial Las cuarenta. , C. de Buenos Aires.

Blot-Labarrere, Ch., (1994):“*Marguerite Duras*”, Ediciones de la Flor, Bs As.

Camaly, G., (2017): *Los impasses de la feminidad. Goces y escrituras*. Grama ediciones, Buenos Aires.

Brousse, M. H., (2020): *Lo femenino*. Tres Haches, C. de Buenos Aires.

Brousse, M. H., (2009): *Posición sexual y fin de análisis*. Tres Haches, C. de Buenos Aires.

- Camaly, G. (2017): *Los impasses de la feminidad*. Grama. Buenos Aires.
- Davidson, Donald. (2001): *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford University Press. Reino Unido.
- Delgado, O. y AAVV. (2015): *Consecuencias subjetivas del terrorismo de estado*. Grama, Buenos Aires.
- Duras, M., (2011): *Los ojos azules pelo negro*, Tusquets Editores, Barcelona.
- Duras, M., (1986): *El mal de la muerte*. Tusquets Editores, Barcelona.
- Duras, M., (1990): *Las diez y media de una noche de verano*. Biblioteca de bolsillo, Gallimard, Seix Barral, Barcelona.
- Duras, M. (2000): *Escribir*. Tusquets, Buenos Aires.
- Eidemberg A., (2014): *Letras poéticas, lecturas lacanianas*. Ed. Tres Haches. Buenos Aires.
- .Ferrater Mora, J., (1994): *Diccionario de Filosofía* Ariel, Madrid. Ver: “Amor”.
- Freud, S. (1987) [1937] : “Análisis terminable e interminable”, en *Obras Completas*, Amorrortu, tomo XXIII, Buenos Aires.
- Freud, S., (1973 a) [1917] : “El tabú de la virginidad”, *Obras Completas*, tomo III Editorial Biblioteca Nueva. Madrid.
- Freud, S., (1973, b) [1937] : “Análisis terminable e interminable”, *Obras Completas*, tomo III, Biblioteca Nueva. Madrid.
- Freud, S. (1973 c). [1930] : “El malestar en la cultura”. *Obras Completas*, tomo III Editorial Biblioteca Nueva. Madrid.
- Freud, S. (1973 d) [1915]: “Lo perecedero”, tomo III, Biblioteca Nueva. Madrid.
- Freud, S. (1973 e) [1915]: “Duelo y Melancolía”, tomo III, Biblioteca Nueva. Madrid.
- Fuentes, A. (2016): *El misterio del cuerpo hablante*. Gedisa, Barcelona.
- González Táboas, C. (2010): *Mujeres: Claves místicas medievales en el Seminario 20 de Lacan*. Tres Haches. Buenos Aires.

González Táboas. (2017): *La cita fallida 1. El continente mestizo. Una mirada, con Lacan*. Grama Ediciones, Buenos Aires.

Grinbaum, G. (2019): *Una mujer sin maquillaje*. Grama Ediciones, Olivos.

Hernández Sampieri, R. & otros. (2003): *Metodología de la investigación*. 3ª edición. Mc Graw-Hill. México.

Jabes, E. (2000): *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*. Editorial Trotta S.A. Madrid.

Lacan, J. (1988) [1953] : “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos 1. Siglo Veintiuno*, Argentina.

Lacan, J. (1988) [1955] : “Variantes de la cura tipo”, en *Escritos 1. Siglo Veintiuno*, Argentina.

Lacan, J. (2008) [1958] : “La significación del falo”, en *Escritos II, Siglo XXI editores*, Buenos Aires.

Lacan, J., (2008) [1960] : “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”, en *Escritos II, Siglo XXI editores*, Buenos Aires, 1985.

Lacan, J., (1983) [1953-54]: *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J., (1984) [1955-56] : *El seminario. Libro 3. Las psicosis*. Paidós. Buenos Aires.

Lacan, J., (1999) [1957-58] : *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*. Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J., (1997) [1959-60] : *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J., (2003) [1960-61] : *El Seminario, Libro 8. La transferencia*. Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J., (4-4-62) [1961-62] : *El Seminario, Libro 9, La identificación*. Traducción Rodríguez Ponte. Inédito.

Lacan, J., (2001): “Conferencia de Ginebra sobre el síntoma”, en *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires.

Lacan J., (2005) [1962-63] : *El Seminario, Libro 10, La Angustia*. Paidós. Buenos Aires. Argentina.

Lacan, J., (1993) [1964] : *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J. (1967 Inédito): *El Seminario, Libro 14. La lógica del fantasma*. (Lección del 10 de mayo de 1967).

Lacan, J., (2008): *El Seminario, Libro 16, De un Otro al otro*, Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J., (1992) [1969-70]: *El Seminario, Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires.

Lacan, J., (2011 b) [1970-71): *El Seminario, Libro 18 “De un discurso que no fuera del semblante”*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

Lacan, J., (2012 h) [1971-72]: *El Seminario, Libro 19: “...o peor.”*, Paidós. Buenos Aires.

Lacan J., (2006) [1972-73]: *El Seminario. Libro 20, Aún*. Ed. Paidós. Buenos Aires. Argentina.

Lacan, J., *El Seminario. Libro 21. Les non dupes errent*. Inédito. Clase 19 de marzo de 1974 y clase del 9 de abril de 1974 inédito. Trad. Rodríguez Ponte.

Lacan, J. , [1973-74]: *El Seminario, Libro 22, R.S.I*. Inédito. Trad. Rodríguez Ponte.

Lacan, J. (2006 b). [1975-76]: *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Ed. Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J., [1976-77]: *El Seminario, libro 24. “L’insu que sait de l’une-bevue s’aile a mourre”*. Inédito. <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/29%20Seminario%202024.pdf>

Lacan, J., (2012 a) [1967]: “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, en *Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J., (2012b) [1973] : “Nota Italiana”, en *Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J., (2012c) [1974]: “Prefacio a “El despertar de la primavera”, en *Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J., (2012 d) [1973]: “Televisión”, en *Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J., (2012 e) [1965]: “Homenaje a Marguerite Duras por el arrobamiento de Lol V. Stein”, en *Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J., (2012 f) [1967]: “Alocución sobre las psicosis en el niño”, en *Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J., (2012 g) [1975]: “Joyce, el síntoma”, en *Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J., (2012 h) [1976] :”Prefacio a la edición inglesa del *Seminario 11*”, en *Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J., (1988) [1974] : “La tercera”, en *Intervenciones y textos II*. Ed. Manantial. Buenos Aires.

Lacan, J. (1993) [1973] : "Televisión", en *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, Anagrama, Barcelona.

Lacan, J. [1971-1972] : *El saber del psicoanalista, Charlas en Saint Anne* .Inédito.

Lacan, J. [1967] : Petit discours de Jacques Lacan aux psychiatres. En el Cercle Psychiatrique H. Ey, Sainte Anne, el 10 de Noviembre de 1967. (Inédito).

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

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

Laurent, E., (2016): *El reverso de la biopolítica*. Grama. Buenos Aires.

Laurent, E., (2019): *El psicoanálisis y la elección de las mujeres*. Tres Haches, C de Bs. As.

Laurent E., (1999): *Las paradojas de la identificación*. EOL. PAIDOS. Buenos Aires.

- Laurent, E., (2020 a):“Reflexiones sobre tres encuentros entre el feminismo y la no relación sexual”. En *Acontecimientos*, Colección de Orientación Lacaniana. Grama, Buenos Aires.
- Lebelley, F., (1994): *Marguerite Duras o el peso de una pluma*, Ediciones Martinez Roca, Barcelona.
- Lejbowicz J., (1999): “Segregación, el campo global”, *La angustia en el fin de siglo*. Publicación Jornadas del Programa Psicoanalistas. SUTEBA, Buenos Aires.
- Levi, P., (1998): *Entrevistas y conversaciones*. Ediciones Península, Barcelona.
- Malraux, A., (1992): *Antimemorias*, Círculo de lectores, Barcelona.
- Miller, J. A., (1994): *De mujeres y semblantes*. Cuadernos del pasador. Buenos Aires.
- Miller, J. A. (1998): “¿Des sentido (decencia) para las psicosis!”, en *Matemas 1*, Manantial, Buenos Aires.
- Miller, J. A. (1998): *El hueso de un análisis*, Tres Haches, Buenos Aires.
- Miller, J. A., (1988): *Los signos del goce*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Miller, J. A., (2003): *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Paidós. Buenos Aires.
- Miller, J. A., (2006): *Introducción a la clínica lacaniana*. Conferencias en España, Barcelona. Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. RBA.
- Miller, J.A., (2008): *El partenaire- Síntoma*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Paidós. Buenos Aires.
- Miller, J. A., (2010 a): *Los divinos detalles*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Paidós, Buenos Aires.
- Miller, J. A., (2010 b): *Extimidad*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Paidós. Buenos Aires.
- Miller, J. A., (2011 a): *Donc: La lógica de la cura*, Los cursos psicoanalíticos de J A Miller, Paidós, Buenos Aires.

- Miller, J. A., (2011, b): *Sutilezas analíticas*, Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Paidós, Buenos Aires.
- Miller, J. A. (2012): *La fuga del sentido*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Paidós, Buenos Aires.
- Miller J.A., (2012): *El ultimísimo Lacan*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller Paidós. Buenos Aires.
- Miller J.A., (2013): *Piezas sueltas*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Paidós. Buenos Aires.
- Miller, J. A. y otros., (2013): *Desarraigados*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Paidós. Buenos Aires.
- Miller, J.A., (2016): *Un esfuerzo de poesía*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Paidós. Buenos Aires.
- Miller, J. A., *El ser y el uno. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Paidós. Buenos Aires. Inédito.*
- Milner, J. C., (1999): *Los nombres indistintos*. Manantial, Buenos Aires.
- Monribot, P. (2017): *Recorridos*. Colección de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis 11, Madrid.
- Mouffe, Ch. (2017): *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As.
- Naparstek, F. (2005): *Clínica de las toxicomanías y el alcoholismo I*. Grama. Buenos Aires.
- Naparstek, F. (compilador) y AAVV, (2009): *Clínica de las toxicomanías y el alcoholismo II*. Grama. Buenos Aires.
- Naparstek, F., (2010): *Clínica de las toxicomanías y el alcoholismo III*. Grama. Buenos Aires.
- Naparstek, F., (2018): Conferencia “La libertad del loco”, en *El padre en la última enseñanza de Lacan*, Edición de circulación interna. Nueva Cátedra de Psicopatología1.
- Naparstek, F., (2018): *El fantasma, aún*. Grama, Buenos Aires.

Puiggrós. (1999): Redondo, P., Thisted, S. “Las escuelas primarias en los márgenes. Realidades y futuro”. *En los límites de la educación: Niños y jóvenes del fin de siglo*. Homo Sapiens. Rosario.

Rabinovich, D., (1992): *Modos lógicos del amor de transferencia*. Manantial, Buenos Aires.

Schejtman, F., (2014): *Sinthome. Ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Ed. Grama. Buenos Aires.

Segato R., (2013): *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (1ª edición). Tinta Limón.

Segato R., (2018): *Contrapedagogías de la crueldad* (1ª edición). Prometeo Libros.

Segato R., (2016): *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos* (1ª edición). Prometeo Libros. 2016.

Segato R., (2016): *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los Derechos Humanos* (1ª edición). Prometeo - Universidad Nacional de Quilmes.

Soler C., (2007): “El rechazo del inconsciente”, en *Qué se espera del Psicoanálisis y del Psicoanalista*. Letra Viva. Buenos Aires.

Sinatra, E., (2013): *Los nuevos adictos. La implosión del género en la feminización del mundo*, Tres Haches, Buenos Aires.

Toté, S., (1988): “La nominación en el cartel”, en *Pase y transmisión*. Colección Orientación Lacaniana, Buenos Aires.

Tudanca, L., (2012): *Una política del síntoma*. Grama, Buenos Aires.

Wedekind, F. (1954): “El despertar de la primavera”, Quetzal, Buenos Aires.

Revistas, diarios y conferencias.

Amden, D., Doti, G., Lejbowicz, J., Pérez Reán, N., Scheinkestel, G., (2019): “Feminismos latinoamericanos: Rita Segato.” Investigación Cátedra Psicopatología 1, Tit: Dr. F. A. Naparstek, Facultad de Psicología, UBA.

Barros, M. “El psicoanalista y los nacionalismos”.
<http://www.marcelobarros.com.ar/template.php?file=La-epoca/El-psicoanalista-y-los-nacionalismos.html>

Berger, A., Karpel, P., Lejbowicz, J., Racki, G., (2015): Efectos de pánico en la época actual. Facultad de Psicología - UBA / Secretaría de Investigaciones / Anuario de Investigaciones / volumen XXII.

Berger, A., Karpel, P., Lejbowicz, J., Racki, G., (2016): El banquete de las anoréxicas. Facultad de Psicología - UBA / Secretaría de Investigaciones / Anuario de Investigaciones / volumen XXIII

Berger, A.; Karpel, P.; Lejbowicz, J.; Racki, G., (2018): Rechazo de lo femenino. Facultad de Psicología - UBA / Secretaría de Investigaciones / Anuario de Investigaciones.

Brodsky, G. (2016) “No hay un soy mujer”.
<https://lecturaslacanianas.blogspot.com/2016/06/no-hay-un-soy-mujer.html>

Brodsky, G., (2005): “Apres-coup” en Revista Lacaniana de Psicoanálisis de la EOL Nro. 18. Grama. Buenos Aires.

Calvet i Romaní, R., (1998): "Mujeres y discursos". II Conferencias Internacionales Jacques Lacan. En Revista Freudiana 22, ELP. Catalunya.

Calvet Romaní, R. (2016): “La protesta viril es unisex”. XVI Conversación clínica del ICF-E.
<http://ccbcn.info/xvi-conversacion/conversacion-on-line/index.html>

Camaly, G. Feminización del mundo vs. Posición femenina. En Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana Virtualia 27. En línea.

De Francisco Vila, M. (2018). “Ser hombre, ser mujer. Lo que se tambalea en el siglo XXI” <http://lalibertaddepluma.org/mercedes-de-francisco>

Dessal G., (2016): Respuestas. La protesta viril es unisex. XVI Conversación clínica del Instituto Freudiano Español. <http://ccbcn.info/xvi-conversacion/conversacion-online/index.html>

Duica, Meléndez, Rey. “Principio de caridad y relativismo cultural”. Revista de estudiantes de Filosofía de Colombia. “Saga” (www.saga.una.edu.co), y “Principio de Caridad o hybris” Víctor Krebs. Revista Scielo, de Filosofía de la Universidad Católica de Lima, Perú.

Gorostiza. “Los confines de la caridad. La resonancia de un nombre”. En *Papers* 5. Comité de Acción de la Escuela Una. http://www.28jornadaseol.com/template.php?file=textos-de-orientacion/19-07-15_los-confines-de-la-caridad-freudiana.html

Gorostiza, L. Entrevista a propósito de la feminización del mundo. <http://www.radiolacan.com/es/topic/418/3>

Gorostiza, L. (2011): Entrevista sobre el goce femenino en el siglo XXI por María do Carmo Dias Batista para la Carta de São Paulo. http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=publicaciones&SubSec=on_line&File=on_line/Leonardo-Gorostiza/2011/El-goce-femenino-en-el-siglo-XXI.html

Gorostiza, L., (2016): El amor, el tiempo y una mujer. Virtualia 24. <http://www.revistavirtualia.com/articulos/24/amores-y-pasiones/el-amor-el-tiempo-y-una-mujer>

Hernández Iglesias, (2003) : “Donald Davidson, una semblanza”, (Universidad de Murcia), en Revista de Libros de la Fundación de la Caja de Madrid. https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible.php?art=2937&t=articulos

Karpel, P, Lejbowicz, J. (2010):“Velos y pesadillas. Del despertar de los sueños en las chicas de esta época”. Revista Psicoanálisis y el Hospital. Año 19. Nro. 37. volumen XXV.

Karpel, P., Lejbowicz, J., (2011): Femenidad, segregación y lazos. Anuario de Investigaciones, vol. XVIII. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología.

Karpel P., Lejbowicz, J., (2011): Trastornos de la alimentación en la era de la fiesta permanente. En las memorias del III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Karpel, P., Lejbowicz J, (2012): “Entre la palabra de amor y la injuria”. Memorias del IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación Octavo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires

Karpel, P., Lejbowicz, J., (2013): Síntomas femeninos de la época. Memorias del V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Karpel, P., Lejbowicz J., (2015): “Nuevas Virgindades”. Publicado en Pagina 12, <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-278203-2015-07-30>

Lacan, J. (2014): “El fenómeno lacaniano”. En Revista Lacaniana Nro.16. Ediciones Grama, Buenos Aires.

Lacan, J. (2015) [1974]: “La tercera”. En Revista Lacaniana Nro. 18. Grama, Buenos Aires.

Lacan, J. (2016): “Nota sobre el padre”, Revista Lacaniana 20, Ediciones Grama, Buenos Aires.

Laurent, E. (2011): “Poética Pulsional”, en Enigmas del cuerpo Nro. 2, Publicación del CIEC, Córdoba. Año 2.

Laurent E. (2018): “El extranjero éxtimo”. Revista Lacaniana de Psicoanálisis Nro 25, EOL, Buenos Aires, 2018.

Laurent E. “El extranjero éxtimo” (Parte II). <http://lalibertaddepluma.org/eric-laurent-el-extranjero-extimo-parte-ii/>

Laurent, E. (2015): Entrevista por Marcus André Vieira En vista del X° Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis: “El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI. Lacan cotidiano N 576.

Laurent E. El traumatismo del final de la política de las identificaciones. La libertad de pluma. Ed.1 y 2. <http://lalibertaddepluma.org/articulos/eric-laurent/>

Laurent, E. (2020): “El Unarismo lacaniano y lo múltiple de las conductas sexuales”. Lacan Cotidiano Nro. 865 - Viernes 31 de Enero 2020 - 7h09 [GMT +1] Lacanquotidien.fr

Lejbowicz J. (2004): “Ha de infundirles el placer de vivir...” Página/12, Psicología. 2 de diciembre de 2004. <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-44319-2004-12-02.html>

Lejbowicz, J., (2010): “La decisión de la niña”. Psicología. Página 12, jueves 25 de noviembre de 2010. <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-157480-2010-11-25.html>

Lejbowicz, J. “Generaciones, nombres y lazos: La trama de lo colectivo”. Revista L’Interrogant Nro.10, Fundación Nou Barris per la salut mental, Barcelona.

<https://revistainterrogant.org/generaciones-nombres-lazos-la-trama-lo-colectivo/>

Lejbowicz, J. (2017): “Lo poético y lo político, más allá del rechazo de lo femenino”. IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIV Jornadas de Investigación XIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <https://www.academica.org/000-067/910>

Lejbowicz J., (2019): “El hombre es tierra que anda”. <http://lalibertaddepluma.org/jacquie-lejbowicz-el-hombre-es-tierra-que-anda/>

Lejbowicz J., (2021): “El mandato del amor al prójimo y la *caridad freudiana*, según J. Lacan”. XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XXVIII Jornadas de Investigación y XVII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Miller, J. A. (1994): Marginalia de Milán sobre Análisis terminable e interminable. II parte. Revista Uno por Uno, 37. Paidós, Buenos Aires.

Miller, J. A. (2003): Entrevista con Jacques-Alain Miller, revista Cités, número 16, PUF, p. 111.

Miller, J. A. (2004): “Mujer Coraje”. Suplemento Psicología, Diario Página12, 4 de noviembre de 2010. <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-156235-2010-11-04.html>

Monribot, Patrick, (2008): Testimonio en Jornadas de la ELP en el 2018. <http://deseo.jornadaselp.com/deseo-y-pase/>

Naparstek, F. “El cuerpo extranjero”. Red Zadig. 2020. <https://redzadigargentina.wordpress.com/2020/03/22/el-cuerpo-extranjero/>

Naparstek, F. (2016): “La segregación más allá del padre”, en Revista Lacaniana Nro. 20, Grama, Buenos Aires.

Pérez Diez, J. H., (2018): “La nueva conquista de América del sur y el Caribe”. 8va Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales (CLACSO). “Las luchas por la igualdad y la justicia social y las democracias en un mundo turbulento”. (19 al 23 de noviembre 2018). Inédito.

Reinoso, A. (2021 a): “De la indignación de sí a la dignidad del síntoma”. Revista Lacaniana de psicoanálisis Nro 29, Publicación de la EOL, CABA, 2021

Reinoso, A. (2021 b): “Il femmine in un uomo”. Testimonianza. En Revista Attualità Lacaniana de la Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del Campo Freudiano, Roma. (La traducción al español es propia).

Salman, S., (2020): “Las mujeres y el deseo de no.” <https://redzadigargentina.files.wordpress.com/2018/07/silvia-salman-las-mujeres-y-el-deseo-de-no.pdf>

Veloso, Caetano, (1997): “Dom de iludir”, canción.

“Left Luggage”, (1998): película dirigida por Jeroen Krabbè, (nombrada “Por amor” en nuestro país).