

# LADSO

REVISTA ANUAL DE LA MAESTRÍA EN TEORÍA PSICOANALÍTICA LACANIANA

# LAI SU

PRIMER NÚMERO

# Lo femenino

ISSN: 2525-0965



# LAPSO

REVISTA ANUAL DE LA MAESTRÍA EN TEORÍA PSICOANALÍTICA LACANIANA

# LAPSO

## EDITOR RESPONSABLE

**Jorge Assef**

Coordinador Académico de Maestría en  
Teoría Psicoanalítica Lacaniana  
jorgepabloassef@gmail.com

## COMITÉ EDITORIAL

**Fabian Fanjwaks** (Université Paris VIII)  
**Mariana Gómez** (CIECS-CONICET)  
**Sergio Laia** (FUMEC)  
**Juan Jorge Michel Fariña** (UBA)  
**Christian Ríos** (UNLP)  
**Inés Sotelo** (UNSM)  
**Alejandro Willington** (EOL)

## SECRETARÍA DE REDACCIÓN

**María Agustina Brandi**  
(Coordinadora de Redacción por MaTPsiL)  
**Lorena Beloso**  
**Juan Pablo Duarte**  
**David González**  
**Matias Meichtri**

## EQUIPO DE TRADUCCIÓN

**David González**  
(Coordinador)  
**Georgina Vorano**  
**Eugenia Destéfanis**  
**Lorena Beloso**

## DISEÑO

**Gonzalo Zabala**

**LAPSO** es la Revista Académica de la **Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana** (MaTPsiL), de la Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

Esta publicación tiene una periodicidad anual y su objetivo es publicar artículos -tanto en castellano como en inglés- de investigación, comunicación científica y creaciones originales que tomen como marco teórico al Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana.

Tal como lo expresó la Dra. Mariana Gómez en la primera editorial, **LAPSO** es “un esfuerzo de escritura y reescritura de los conceptos psicoanalíticos y de la enseñanza de Lacan. Esfuerzo que buscará hacer pasar dichos conceptos en la Universidad. Aunque su mayor desafío será lograr, desde el espacio de un lapso, la producción de un texto en el reverso de la lógica del amo, del maestro”.

### Acerca de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana

Considerando la amplitud de penetración del corpus conceptual del psicoanálisis en los ámbitos culturales y profesionales de nuestro medio, MaTPsiL pretende crear un espacio académico que permita abordar, profundizar, e investigar las contribuciones de Jacques Lacan a la fundamentación teórica del Psicoanálisis y los desarrollos interdisciplinarios en diálogo con otros campos donde se desarrolla la subjetividad.

Si bien no desconocemos la diversidad de orientaciones que tomó la teoría psicoanalítica antes, incluso, de la muerte de su creador Sigmund Freud, esta propuesta académica se sustenta en un criterio de consistencia teórica que permita articular coherentemente los elementos de un complejo edificio conceptual en el cual cada noción se asienta y dialoga con sus predecesoras y anticipa los futuros giros epistemológicos internos. Por esta razón, el programa de estudio se orienta en un recorrido que, si bien pivotea en los momentos bisagras de la enseñanza de Jacques Lacan, pretende que el cursante vaya siguiendo esa enseñanza a lo largo de su producción en sus rupturas y sus articulaciones. Por lo tanto, recoge los momentos cruciales de la enseñanza de Lacan para, desde allí por un lado, ir abordando los conceptos, axiomas y matemas principales de la teoría y, por el otro, las transformaciones que estos sufren a lo largo de su producción teórica.

## **COMITÉ DE ARBITRAJE**

**Margarita Álvarez Villanueva**

Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano, España.

**Dalila Arpin**

École de la Cause Freudienne, Francia.

**Heloisa Caldas**

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

**María Teresa Dalmasso**

Centro de Estudios Avanzados. UNC

**Oswaldo Delgado**

Universidad de Buenos Aires.

**Daniela Fernández**

Escuela de la Orientación Lacaniana.

**Ana Cecilia González**

CONICET

**Diego Fonti**

Universidad Católica de Córdoba.

**Carolina Koretzky**

Université Paris VIII, Francia.

**Mauricio List Reyes**

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

**Eduardo Mattio**

Universidad Nacional de Córdoba.

**Fabián Naparstek**

Universidad de Buenos Aires.

**Ram Avraham Mandil**

Escola Brasileira de Psicanálise, Brasil.

**Patricia Moraga**

Universidad de Buenos Aires.

**Luis Salamone**

Universidad Kennedy.

**Fabián Schejtman**

Universidad de Buenos Aires.

**Veronique Voruz**

University of Leicester, Inglaterra.

# ÍNDICE

## EDITORIAL

---

05

**MARIANA GÓMEZ**

Del lapsus al LAPSO y la imposibilidad de decirlo todo.

## TEORÍA Y CONCEPTOS

---

09

**LILIANA AGUILAR**

Cosa seria

17

**SILVIA PERASSI**

Alteridad de lo femenino. Debates y perspectivas de la mano de Lacan

24

**FERNANDO POMBA**

Los destinos de la sexualidad femenina

32

**BLANCA SÁNCHEZ**

Cuando se juntan dos cosas que no se habían juntado antes. Un hombre, una mujer y sus síntomas

38

**JESÚS SANTIAGO**

Efecto-Charlie y la política del no-todo

42

**EDUARDO SUAREZ**

Lo femenino: una política para la histeria

## ENTREVISTA LAPSO

---

47

**MARIE-HÉLÈNE BROUSSE**

Videoentrevista

## INTERSECCIONES

---

48

**SCOTT WILSON**

El código enigma: La histeria y el discurso de la tecnociencia

58

**LUCRECIA MARTEL**

Entrevista

## RESEÑAS

---

66

**ESTELA CARRERA**

Revista Mediodicho Número 41. Revista anual de Psicoanálisis

68

**CARLOS PICCO**

Mujeres de Papel - Psicoanálisis y Literatura

70

**LUCÍA BRINGAS**

Cine y Psicoanálisis. Edición especial: 10 años

# DEL LAPSUS AL LAPSO Y LA IMPOSIBILIDAD DE DECIRLO TODO

MARIANA GÓMEZ\*

*Quando el esp (espacio) de un laps ("l'esp du laps"),  
el espacio de un lapsus ya no tiene el menor alcance de sentido, o interpretación,  
tan solo entonces uno puede estar seguro de que está en el inconsciente.*  
Lacan (1978) Prefacio a la edición inglesa del Seminario II

## UN ESFUERZO DE ESCRITURA

**L**a frase del epígrafe de Lacan, trabajada por Jacques-Alain Miller en varias oportunidades, marca un viraje hacia lo que el mismo Miller nombra como la *muy última enseñanza* de Lacan. Es el momento en el que Lacan habla de *inconsciente real*.

Ya no se trata del *lapsus* como formación del inconsciente sino de algo anterior: el *lapso* de un espacio. Se trata del régimen del Uno y no del Otro. Y si en el lapsus el sujeto se ubicaba entre S1 y S2 –el par significativo que hace surgir la estructura significativa, cadena en donde el sujeto se sujeta– con el lapso y el inconsciente real hay un saber que no pasa por esta articulación, que no se dirige al Otro y por lo tanto, no produce sentido.

Esta operación lacaniana no solo impacta en la praxis del psicoanálisis, sino también en su vertiente política y epistémica. Es según desde donde nos ubiquemos que obtendremos diferentes lecturas de lo que hace signo en cada una de estas dimensiones.

En la dimensión política si abrimos, por ejemplo, la pregunta sobre la inserción del psicoanálisis en la universidad, como así también sobre la presencia de psicoanalistas allí, la noción de inconsciente real nos podría permitir salir de algunos atolladeros ficcionales y captar algo de lo real en aquello que resulta opaco. Esto porque el espacio de un lapso es la equivocación que el inconsciente produce antes de que el sujeto le dé un sentido a su producto. Se trata de lo que escapa a la comprensión. La lógica y la razón dejan de ser una vía para alcanzarlo y por ello habrá que hacerlo con un esfuerzo de poesía. Como Lacan, que al final de su enseñanza se deja enseñar por Joyce, poniendo en relieve lo imposible de la comunicación.

El psicoanálisis, con Freud, nació como emergente de un modelo científico determinado y una episteme positivista y universitaria. En el discurso universitario, de acuerdo a la elaboración lacaniana, el saber ocupa el lugar de la verdad, el estudiante se encuentra en el lugar del *a*, del objeto, mientras que el sujeto dividido está ubicado en el lugar de la producción.

Lacan indica que el saber ocupa el lugar dominante en la medida en que el saber ha ido a parar al lugar del orden, del mando, al lugar ocupado en un principio por el amo. En el lugar de la verdad se encuentra el significativo amo, el S1. Hay un imperativo: seguir aprendiendo cada vez más. El significativo amo implica un ¡sigue adelante! Pero, muchas veces, sin cuestionar ni establecer

\* Directora de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana. Escuela de la Orientación Lacaniana Sección Córdoba.

ninguna relación con la causa. Así, el amo funciona como garante de saber (Laurent, 1997). Al mismo tiempo, se trata de un saber regulado por cierta coherencia y por relaciones que implican alguna estabilidad.

La universidad, enlazada desde siempre al discurso del amo y del capitalista, se sostiene en una ideología de la evaluación, de la estadística y de la evidencia objetiva. Por eso, la aparición del psicoanálisis allí molestó, conmovió defensas y tocó un real. Como dijo Miller (1998) la universidad solo acoge a los saberes que el amo permite, ya que es éste quien sustenta las relaciones universitarias, y es por eso que el psicoanálisis puede generar rechazo por su orientación hacia lo no reglamentado, que no encaja con el poder.

De allí que, frente al saber universitario, Lacan proponga una Escuela donde el lugar del no saber no sea taponado, donde el *menos de saber* ocupe un lugar central, como posibilidad de producción. Miller (2000) nos dice en *Teoría de Turín acerca del sujeto de la Escuela* que la Escuela debe preservar su inconsistencia como su bien máspreciado, como su *agalma*. En esto ella es una sociedad secreta, invisible al Estado, como el analista mismo es inexistente a los ojos de la ley.

A su vez, el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Paris VIII, cuyo primer director fue Lacan, especifica que la Universidad no forma psicoanalistas ni concede diploma de psicoanalista. En ninguna parte del mundo, refiere el Prólogo de Guitrancourt (Miller, 1988), existe diploma de psicoanálisis, y esto obedece a su propia esencia. Lo que sí permite es una transmisión pautada de los conceptos y doctrina analíticos, con sus orientaciones, su historia y sus enlaces con las artes y las ciencias.

Al mismo tiempo, como no hay posibilidad toda de transmisión y como Lacan nos lo enseñó, estará el resto que se olvida de lo que se dice detrás de lo que se escucha. De allí que Lacan le respondiera los estudiantes en Vincennes porqué éstos no pueden convertirse en psicoanalistas tras su paso por la enseñanza superior, señalándoles que el psicoanálisis no se transmite como cualquier otro saber. El saber que se obtiene de un análisis personal en la formación de un analista, queda por fuera de lo que podemos encontrar en las aulas universitarias.

A este lugar llega **Lapso. Revista de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana**, en un esfuerzo de escritura y reescritura de los conceptos psicoanalíticos y de la enseñanza de Lacan. Esfuerzo que buscará hacer pasar dichos conceptos en la Universidad. Aunque su mayor desafío será lograr, desde el espacio de un lapso, la producción de un texto en el reverso de la lógica del amo, del maestro.

Sabemos que una parte de la transmisión del psicoanálisis tiene que ver con repetir, resignificar, sistematizar lo ya dicho, lo acumulado en términos de conocimiento por los que han venido antes que nosotros –del lado del estudio y de la erudición–. Sin embargo, hay otra vertiente que es la investigación. Investigación es pregunta, es búsqueda de lo nuevo. Implica salir de la seguridad y del confort de lo ya dicho para pasar a la contingencia, a lo imprevisto del encuentro con otra cosa. La investigación es así un modo de vivificar la enseñanza. Intentaremos que sea ese el rasgo de **Lapso**. La investigación como modo de apertura a lo nuevo, no sin los fundamentos.

Producir textos en la universidad no necesariamente conlleva un sometimiento al amo ni al discurso universitario si esa producción busca en la transmisión del discurso analítico la posibilidad de descompletarla. Se trata de ir más allá de la universidad, sirviéndonos de ella. Haciendo existir nuestro discurso como alternativa al discurso imperante de las neurociencias, mostrando su eficacia clínica y aportes a otros campos disciplinares. Esto, en el sentido de sostener una acción lacaniana que implica que un analista decide jugar, también, su partida con la ciencia y el Otro universitario, diciendo lo que otros no dicen.

La **Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana de la Universidad Nacional de Córdoba**,

pronta a concluir su primera cohorte, ya tiene un doble producto. Por un lado, la posibilidad de reflexionar sobre los textos y los conceptos lacanianos, abordarlos desde el estudio sistemático, profundizarlos. Por el otro, un producto escrito. Un esfuerzo de escritura, que devenido de un compromiso de trabajo con la causa del psicoanálisis, pone en acto una convicción y consolida al mismo tiempo la fundación de un espacio más ganado para el psicoanálisis en el ámbito de los postgrados universitarios.

## UN ESFUERZO DE ESCRITURA

Toda fundación es un acto que implica un proceso productivo sostenido en el tiempo. Por ello, en realidad, una fundación no tiene un único fundador ya que el o los sujetos concretos históricos, que allí intervienen, son atravesados por un tejido intertextual complejo, de conjuntos discursivos múltiples, en el que se sumerge el sujeto enunciador y que en definitiva, no es más que un sujeto que re-conoce.

Estos procesos de fundación tienen que ver con procesos recurrentes en el interior de una práctica de producción. El legitimar su especificidad implica buscarla en la economía de las relaciones de producción y reconocimiento. En ese sentido, la localización histórica de una fundación es un producto del proceso de reconocimiento. Éste es siempre la identificación de un cierto texto o conjunto de textos, para reconocer que es allí donde se produjo algo (Verón, 1998). Si un texto puede ser pensado como un acontecimiento fundacional, esta revista legitima el proceso de producción de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana de la UNC, e implica el proceso de reconocimiento de un espacio de trabajo conformado por psicoanalistas, docentes y profesionales orientados por el psicoanálisis lacaniano.

**Lapso. Revista de la Maestría en Teoría en Psicoanalítica Lacaniana N° 1** intenta ser la primera de una serie que esperamos se sostenga en el espacio y en el tiempo. Como eslabón de una cadena, donde cada una espera cobrar relieve en su singularidad, la encontraremos tomar consistencia en sus diferentes secciones: **Teorías y Conceptos, Intersecciones, Entrevistas, Reseñas**. Hemos decidido además que algunos de los artículos tengan su versión traducida a la lengua inglesa buscando la posibilidad de trascender fronteras y en consonancia con la apuesta que la política del Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana siempre ha hecho. Esfuerzo que no ha retrocedido a lo largo de los años.

En este primer número, dedicado a “lo femenino”, es el tiempo de estudiar y reflexionar sobre lo femenino hoy. Lo femenino en una época en la que la *no relación sexual* ha tomado nuevas formas. Captar algo de lo ilimitado, del lado derecho de la tabla –como lo ubicó Lacan al pensar en las posiciones sexuadas– desandando las referencias, abriendo preguntas, tensionando lo ya dicho.

El lector se encontrará así con trabajos que buscan bordear este objeto de estudio de la episteme lacaniana. En la Sección **Teorías y Conceptos** los escritos de Jesús Santiago, Silvia Perassi, Fernando Pomba, Eduardo Suarez, Blanca Sánchez y Liliana Aguilar, precisos, honestos, creativos, nos ubican en la perspectiva del concepto, explorándolo y tensándolo para así hacer surgir las preguntas.

Por su parte Marie-Hélène Brousse, en la nodular entrevista pensada por el comité de redacción, nos esclarece sobre la categoría de “lo femenino”, señalando que se trata de algo enigmático, desconocido que toca al ser hablante y su cuerpo sin por eso aplicarse a una cuestión de género. Desde este lugar, aborda la cuestión de la “feminización del mundo” brindándonos su posición y ampliando su mirada respecto de lo ya dicho sobre el tema.

En la Sección **Intersecciones**, el sugestivo trabajo de Scott Wilson nos lleva a la teoría de Turing indicando, entre otras huellas por demás interesantes, que las dos preguntas propuestas por el científico en el juego de imitación son las mismas preguntas que Lacan plantea en la estructura de la histeria y la neurosis obsesiva. Al mismo tiempo argumentará cómo Alan Turing intenta mantener abierta la cuestión del sexo, ya sea en su investigación sobre inteligencia artificial como en la atinente a vida artificial, para así aproximar el discurso científico con el discurso de la histérica, buscando el encuentro con la causa real.

También encontraremos en su trabajo la referencia a Lacan cuando les señala a sus estudiantes en 1973, que no podían siquiera estimar la importancia de los instrumentos tecno, como parte del discurso científico, y por lo tanto determinantes en el lazo social. Sostiene Wilson así, su propuesta de que el psicoanálisis “necesita cada vez más reconocer su eficacia como una teoría de los medios de comunicación en su discusión sobre las formas contemporáneas del lazo social cuyos efectos se manifiestan en la clínica”.

Y además está la preciosa entrevista realizada por el equipo editorial de **Lapso** a Lucrecia Martel, cineasta, artista, que nos permite constatar aquello que Lacan advirtiera sobre cómo el artista antecede al psicoanalista. Cómo es captar aquello inapresable, aquel instante que pudo vislumbrarse pese a su “condena al fracaso”, tal como lo expresa Martel. Algo que ella misma ha podido lograr en sus films: bordear algo de lo evanescente, de lo ilimitado, de “lo monstruoso” femenino.

Finalmente, en **Reseñas**, en esta oportunidad contamos con los trabajos sobre *Mediodicho. Revista anual de la EOL Sección Córdoba*, “Don’t stop” N° 41, a cargo de Estela Carrera; del libro *Mujeres de Papel*, escrita por Carlos Picco y del libro *Cine y Psicoanálisis*, desde la lectura de Lucía Bringas.

Cuando el espacio de un lapso ya no tiene ningún alcance de sentido o interpretación solo entonces uno está seguro de estar en el inconsciente, de captar los conceptos que se le enlazan, de una manera más joyceana. Es esto lo que buscamos ¡Bienvenido, querido lector, a **Lapso. Revista de la Maestría en Teoría en Psicoanalítica Lacaniana!**

## REFERENCIAS

- **Freud S.** (1917 [1994]) “¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad?” en *Obras Completas*, Tomo XVII, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- **Lacan, J.** (1965-66[1992]) *El reverso del psicoanálisis*, Libro 17, Barcelona: Paidós.
- **Lacan, J.** (1974-75) *R.S.I.*, Libro 22: inédito.
- **Lacan, J.** (1978 [2012]) “Prefacio a la Edición Inglesa del Seminario 11” en *Otros Escritos*, Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (1975-76 [2006]) *El sinthome, Libro 23*, Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (2007) *Mi enseñanza*, Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (1967 [1987]) *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Buenos Aires: Ediciones Manantial
- **Laurent, E.** (1997) “Lo imposible de enseñar” en *¿Cómo se enseña la clínica?*, Buenos Aires: Cuadernos del ICBA 13, 2007.
- **Miller, J.-A.** (1998) “El psicoanálisis en la universidad” en *Elucidación de Lacan: charlas brasileñas*, Buenos Aires: Paidós.
- **Miller, J.-A.** (2000) *Teoría de Turín acerca del sujeto de la Escuela*. Intervención en el Congreso científico de la Scuola Lacaniana di Psicoanalisi (en formación), el 21 de mayo 2000.
- **Miller, J.-A.** (2001), “El ruiseñor de Lacan”, en *Del Edipo a la sexuación*, Buenos Aires: Paidós.
- **Miller, J.-A.** (2013) *El ultimísimo Lacan*, Buenos Aires: Paidós.
- **Verón, E.** (1998) *La semiosis social, fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona: Editorial Gedisa.

# COSA SERIA

LILIANA AGUILAR \*

## RESUMEN

A partir de los escritos de dos mujeres: Hadewijch d'Anvers, una mística del siglo XIII y Catherine Millot, una psicoanalista contemporánea que escribe como una mística; se trabaja lo que Lacan dice sobre el tema para ubicar la relación entre la escritura y lo real.

## PALABRAS CLAVES

Misticismo | Goce femenino | Escritura | Real

**S**iempre me interrogó y de alguna manera me sigue interrogando, por qué Lacan dice que lo mejor que hay para leer son los escritos de los místicos. Incluso los considera del mismo registro que sus *Escritos*. Más enigmático todavía me resultó cuando dice que la mística “es una cosa seria” (Lacan, 1972-1973 [1995], p. 92).

Con estas preguntas, me centraré en dos escritoras. Una del siglo XIII, Hadewijch d'Anvers, una mística que Lacan nos indica que leamos especialmente. La otra es contemporánea y no es religiosa. Se trata de Catherine Millot, una psicoanalista que se ha dedicado desde hace algunos años a escribir y que Jacques-Alain Miller ha calificado como una mística, pero una mística sin clímax, sin la charla del “lugar del Otro”, sin otro partenaire más que su propia soledad (Miller, 2011, p. 6).

Los místicos “sienten, vislumbran la idea de que debe de haber un goce que esté más allá. Eso se llama un místico” (Lacan, 1972-1973 [1995], p. 92). Alguien que goza, alguien que encuentra un goce adicional, suplementario respecto del goce fálico, un goce que llamamos y ubicamos como femenino. Pero el asunto no queda solo allí, además de experimentarlo, dan testimonio de ello, es decir, escriben. Escriben justamente acerca de eso que “sienten pero no saben nada” (p. 90) y no saben nada porque eso no puede entrar en el terreno del saber. Escriben acerca de lo que está “excluido de la naturaleza de las cosas” (p. 89). La naturaleza de las cosas es la naturaleza de las palabras, y ellos escriben justamente acerca de un goce que no puede decirse, lo que no tiene palabras, escriben una imposibilidad, escriben lo que no se escribe. Y es en este punto en el que, entiendo, Lacan se cuenta entre ellos, en el punto de hacer con esta imposibilidad de escribir lo que no se escribe. Un esfuerzo que, debemos reconocer, le ocupó gran parte de su enseñanza y lo llevó a recurrir a las matemáticas, a la lógica, más precisamente a los nudos.

En el Seminario *El sinthome*, dice lo siguiente:

\*Escuela de la Orientación Lacaniana Sección Córdoba - Asociación Mundial de Psicoanálisis.  
lilianaaguilarbenitez@gmail.com

Parto de mi condición, que es la de dar al hombre lo que la Escritura enuncia, no como ayuda para él, sino como ayuda contra él. Intento orientarme a partir de esta condición, y esto verdaderamente me ha conducido, de una manera que valdría la pena destacar, a la consideración del nudo (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 31).

La Escritura, que en este caso está con mayúscula, como una “ayuda contra”. Como lo que no está hecho para entrar en lo que hace sentido, en lo que se comprende. El nudo no es una figura, no es una representación aunque algunas veces nuestra debilidad mental lo reduzca a eso. El nudo es una “Escritura” y en la escritura, desde esta perspectiva, se trata de lo real. “Lo escrito no es para ser comprendido” (Lacan, 1972-1973 [1995], p. 46). Porque lo escrito no pertenece en absoluto al mismo registro que el significante. El significante es eso que nos remite a un significado, cual si hubiera una relación verdadera entre ambos, cual si uno no pudiera vivir sin el otro. Sin embargo, no es tan así. Mejor dicho, no es en absoluto así: entre significante y significado no hay relación. “...dar al hombre lo que la Escritura enuncia”. Entonces, ¿Qué sería eso que la Escritura enuncia? Un real. Esta relación entre la escritura y real está explícitamente señalada por Lacan cuando dice que le interesa la escritura porque “históricamente se ha entrado en lo real por fragmentos de escritura, a saber, se cesó de imaginar. La escritura de las letritas matemáticas sostiene lo real” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 66). La escritura, la letra, como lo que “sostiene lo real”, como lo que alcanza lo real, eso que justamente es imposible de alcanzar. Y es por esto que Lacan se detiene en el *Seminario XXIV* en la escritura poética china. Esos ideogramas, que a diferencia de las palabras no se prestan al sentido, son más maleables a un decir más a fin con la poesía. Y aunque sea cierto que la escritura no es eso por lo cual la poesía, en tanto resonancia del cuerpo, se expresa, lo que le resulta sorprendente es que los poetas chinos se expresen por la escritura. El poeta chino hace jugar el vacío en la estructura misma del lenguaje poético. Lacan considera que en la escritura china tomamos la noción de lo que es la poesía.

## LA CABEZA DE MEDUSA

Los místicos, escriben poesía. De hecho Hadewijch d’Anvers es especialmente reconocida por sus poemas. Es que la poesía puede eventualmente alcanzar esos “trozos de real” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 121) al prestarse a jugar con el sentido. Y como exclama Benveniste: “¿Qué no se ha intentado para evitar, ignorar o expulsar el sentido? Por más que se lo ha hecho, esta cabeza de Medusa sigue siempre enfrente, en el centro de la lengua, fascinando a aquellos que la contemplan” (Benveniste, 1971, p. 125). En *La instancia de la letra* Lacan reconoce especialmente en los surrealistas un tratamiento del sentido que consiste en jugar con el significante reduciendo radicalmente la dimensión de la etimología, reduciendo el recorrido del sentido. En este sentido, es decir, en el sentido de liberarse del sentido, tenemos “las palabras sin arrugas” de Breton o las “palabras sin memoria” de Leiris. Se trata de la palabra en su dimensión de materia, se trata de la pura sonoridad, se trata, como muy bien lo dice Breton, “de palabras que pueden tentar el pincel”, es decir, de la materia propiamente visual de la palabra que Lacan trabaja con la poesía china. Se trata en definitiva de “desviar a la palabra de su deber de significar” (Miller, 1995-1996 [2012], p. 68). De hecho, la noción lacaniana del significante que tiene primacía sobre el significado y cuyas combinaciones autónomas generan la significación –sin desconocer que tengan la intención de significar– es algo que se esboza en esta línea que Lacan les reconoce a los surrealistas. Incluso, lo que Lacan llama la letra, en el texto citado, es justamente el significante en tanto tal, desprendido de toda significación. Lo que se conmueve, a partir de aquí en la enseñanza de Lacan, es la relación entre el significante y el sentido, la relación entre significancia y semantismo. E incluso podemos decir que cuanto más significancia, menos semantismo. Y hay tanto más significancia cuanto más el significante funciona como una letra separada de su valor de significación. Y es justamente ese más de significancia lo que podemos llamar efecto poético.

J.-A. Miller (1995-1996 [2012]) va a tomar un término de Mallarmé: “inanidades sonoras” (p. 71)

para nombrar esta pura significancia, este estado material de las palabras. Esa nada sonora pero también ese algo, explica Miller, poniendo en evidencia esa dimensión paradójica en juego. Esa nada que entra en un juego interno con los fonemas y de pronto produce un fenómeno de eco tan característico en la poesía. “¿Cómo se hace? ¿Es voluntario? ¿Es un hallazgo? ¿Es el azar?” (p. 73). Sea como sea, Lacan se entregó a los juegos de palabras. En determinado momento atiborró sus seminarios y sus escritos de homofonías. Cuando se trata de la homofonía, decía, todos los golpes están permitidos. Hay en su enseñanza una especie de acento que pasó del chiste al juego de palabras. Se trataba de poner en evidencia que la palabra ya no es para comunicar sino para gozar y que el lenguaje vale por su bullicio, es decir por su reducción a la *lalengua*. La misma es la lengua de los ecos, de las asonancias, de las aliteraciones, de las inanidades sonoras, en definitiva, la lengua de la poesía.

Lacan tenía razón, no somos nosotros quienes jugamos con las palabras sino ellas las que juegan con nosotros. Sin duda la poesía implica esa aventura, ese riesgo de prestarse al juego de las palabras para que quizás, con suerte, por fin, alcancen la escritura de un matema. Lo escrito en tanto escrito, no tiene estatuto de significante sino de matema. Que no tenga estatuto de significante quiere decir que no está hecho para ser leído. El escrito como tal, en el sentido de Lacan, no es para ser leído. En el matema lacaniano encontramos el paradigma de lo escrito. El matema es un neologismo que Lacan creó para dar cuenta de aquello que en su enseñanza no podía leerse ni comprenderse pero sin embargo una vez escrito se transmitía. Hay algo de esto en la poesía. Y por eso hay algo en común entre la poesía y el psicoanálisis. Y por eso Lacan llegó a decir que el lenguaje analítico debe ser poético. Solo si estamos eventualmente inspirados por algo del orden de la poesía podremos intervenir como psicoanalistas (Lacan, 1977) y solo así, aunque sea por un instante, a salvo de la cabeza de Medusa.

## HADEWIJCH D'ANVERS, UNA MÍSTICA DEL SIGLO XIII

*A propósito, viene al caso este último verso de uno de sus poemas:  
Aquí soy despojada de todo porqué.  
Quienes jamás comprendieron la Escritura  
no podrán razonando explicar  
lo que yo he encontrado en mí misma, sin miedo, sin velo,  
más allá de las palabras.  
(Tabuyo, 1999, p. 50)*

Hadewijch d'Anvers es una beguina que es la posible autora de unos poemas espirituales escritos en el siglo XIII. Resulta difícil asegurarlo porque a fines del siglo XII y principios del XIII, los testimonios de estas mujeres se multiplicaron de una manera sorprendente y muchas de ellas eran beguinas. Estas conformaron un movimiento, una comunidad que implicó, de alguna manera, una revolución espiritual y cultural. No se refugiaron, como podría suponerse, en monasterios sino en claustros en donde bajo sus propias leyes y bajo la dirección de algún padre que las visitaría regularmente, gozaban de una autonomía y una libertad que hasta el momento ninguna comunidad religiosa femenina se había permitido. De pronto las mujeres adquieren protagonismo, ya no solo como religiosas, sino también como laicas que trabajaban para mantenerse y no formulaban votos de ningún tipo. Algo de esto está presente a modo de un estilo nuevo, en sus escritos. Mujeres que escriben, mujeres que hablan acerca de lo que les sucede, acerca de lo que viven como una experiencia interior. Mujeres, escritura, experiencia interior: la conjunción de estos tres elementos es explosiva por lo insólita en la cultura medieval. Estas mujeres se apropiaron de los instrumentos de escritura para hablar de sí mismas y de Dios, rompiendo las barreras que hasta ese momento las había condenado al silencio.

Se podría decir que las beguinas no solo crearon una nueva manera de vivir la religiosidad sino también y fundamentalmente una lengua nueva para traducir sus experiencias religiosas, una

lengua que vetó al discurso religioso. Digo “vetó”, para decirlo como lo hace Lacan cuando para hablar del lado derecho de la tabla de la sexuación, esa que ubicamos como el lado femenino, dice que quien se inscriba allí, sea hombre o mujer, “vetará toda universalidad” (Lacan, 1972-1973 [1995], p. 97). ¿Por qué? Porque será no-todo y ¿Qué quiere decir ser no-todo? Ser no-todo quiere decir que se puede elegir estar o no en  $\Phi x$ , es decir que se puede elegir estar o no en la universalidad del todo, que se hace a partir de un denominador común:  $\Phi x$ . De alguna manera, esos escritos escribieron algo que no lo estaba hasta ese momento: un impacto, una marca que horadó, que agujereó una lengua común.

La obra de Hadewijch d'Anvers es una de las más antiguas. Sus escritos compuestos de visiones, de cartas y de poemas, fueron impresos por primera vez entre 1875 y 1885. Me remito en este sentido a lo que dice María Tabuyo en el libro que condensa la obra de Hadewijch en español *El lenguaje del deseo*:

Por eso Hadewijch acude a la creación de un nuevo género que surge de la fusión de la lírica de los trovadores con la teología cisterciense, en su vertiente nupcial y especulativa. Al integrar la forma provenzal con la mística nupcial y la mística del ser, ella crea un nuevo lenguaje, el místico-cortés, en el que el Amor, Minne o Dama-Amor, es el nombre femenino de Dios y el Deseo su partenaire masculino (Tabuyo, 1999, p. 18).

Las visiones de Hadewijch, que por lo general se presentan acompañadas de estados de éxtasis, nos aportan confidencias sobre su transformación íntima y sobre las pruebas y los descubrimientos de su irremediable unión a Dios. No se le puede dejar de reconocer una capacidad singular para describir, para figurar y para evocar sus experiencias más íntimas en imágenes que como en los sueños se suceden unas a otras sin una aparente relación. En cuanto a sus poemas, son el testimonio privilegiado de la importación que sufre el amor cortés al ámbito religioso. Lo que sucede es que en el ámbito religioso el amor cortés puede realizarse. Y ella, Hadewijch, al mejor estilo de una trovadora, testimonia de esta realización. El carácter insaciable de su lenguaje cortesano y amoroso se inscribe como el antecedente de lo que más tarde encontrará su momento culminante en la obra de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, por mencionar solo los más conocidos. El elogio del amor, las quejas contra él, la ironía de sus promesas, la resignación a sus caprichos, la aceptación caballeresca de sus leyes y también cierta monotonía rítmica en donde la incoherencia pasa de una estrofa a la otra cuando no dentro de la misma estrofa. Se agradece al amor y se lo acusa, se pasa de la desesperación más desconsolada a la confianza más segura, en fin, ni más ni menos que los inevitables extremos por los que nos acarrea la pasión amorosa. Veamos, a propósito, lo que dicen algunos de sus versos:

Los caminos de Amor son inauditos,  
 como bien sabe quien pretende seguirlos;  
 turban de repente el corazón resuelto,  
 el que ama no puede encontrar constancia.  
 Aquel a quien Amor toca en el fondo del alma  
 conocerá muchas horas sin nombre [de desolación].  
 Tan pronto ardiente, tan pronto frío,  
 tan pronto tímido, tan pronto audaz;  
 [...] Tan pronto gracioso, tan pronto terrible,  
 próximo ahora, lejano después;  
 [...] Tan pronto humillado, tan pronto exaltado,  
 oculto ahora, revelado después;  
 [...] Tan pronto ligero, tan pronto pesado,  
 oscuro ahora, claro después;  
 en la dulce paz, en la asfixiante angustia dando y recibiendo,  
 esa es la vida de aquellos que se pierden en los caminos de Amor.  
 (Hadewijch en Tabuyo, 1999, pp. 66-67).

En nombre del amor todas las concesiones están permitidas. Es lo que dice Lacan refiriéndose específicamente al amor de las mujeres. Esto es algo que Hadewijch, va a confirmar especialmente. El amor se revela como el peor de sus tormentos pero también como su único consuelo. Transmite con una vivacidad y con una veracidad impactante la exigencia a la que se ve sometida, se trata para ella de soportar todo tipo de pobreza, privación, desprecio para entregarse sin más a la voluntad del amor.

... ¡Ay! ¿dónde está el nuevo Amor con sus dones renovados?  
 Mi angustia me hace sufrir de nuevo, mis sentidos desfallecen en el furor de Amor.  
 El abismo en que me hundo es más profundo que el mar,  
 y sus simas, aún más hondas, renuevan mi herida.  
 Nunca sanaré si no encuentro su fresca novedad.  
 [...] y lloro un mal que me hiere muy hondo:  
 ese Amor que debemos afrontar, [...].  
 [...] he soñado morir desde que el Amor me hirió.  
 [...] Por cruelmente que me hiera nunca renunciaré  
 a lo que el Amor me ha impuesto.  
 (Hadewijch en Tabuyo, 1999, pp. 80-82)

Saludo a aquel a quien amo  
 con la sangre de mi corazón.  
 Mis sentidos se secan en el furor de amor.  
 [...] ¡Ay! El furor de amor me exalta  
 y de mí se apodera ese bien,  
 ser enteramente suya.  
 ¡Ay! ¡qué sabiduría en el furor de Amor,  
 qué privilegio en el furor del libre Amor!  
 [...] Sufro, me esfuerzo, quiero llegar por encima de mí,  
 amamanto con mi sangre (a ese Dios que nace en mí).  
 Saludo a la Dulzura divina que recompensa el furor de Amor.  
 (Hadewijch en Tabuyo, 1999, p. 108-109)

## CATHERINE MILLOT, UNA COOL-MYSTIC DEL SIGLO XXI

Así la define Miller (2011), como “la primera y única *cool-mystic* del siglo” (p. 5). *Cool-mystic*, es una expresión que él inventa, al estilo del *mock-heroic* de Dryden y de Pope, para designar “una experiencia y un estilo sin ejemplo alguno en ninguna literatura de ningún tiempo, pero que tal vez tendrá émulos”.

Es verdad que en un momento determinado el discurso religioso ofreció las condiciones necesarias y suficientes para que ellas/ellos entendieran sus experiencias de goce como experiencias religiosas, como experiencias que daban cuenta de la existencia de Dios, como experiencias que tenían que ver con Él, más precisamente con el amor a Dios. Digamos que ese goce que encamina a una *ex-sistencia* (Lacan, 1972-1973 [1995], p. 93), es especialmente paradigmático en los místicos. Paradigmático pero no exclusivo, porque eso que *ex-siste* y que para los místicos se llama Dios, para Lacan, a la altura del *Seminario Aun*, se llama goce femenino. El goce femenino no se reduce a la experiencia mística o en todo caso la experiencia mística no se reduce a la relación con Dios. De hecho, podemos encontrar testimonios laicos que dan cuenta de estas experiencias de goce indecible pero no por ello *inescribible*. Muy por el contrario, es justamente porque es indecible es que eso eventualmente puede escribirse.

Entonces, “¿Cómo se puede ser místico en el siglo XXI sin ser obsoleto?” (Miller, 2011, p. 6).

Catherine Millot, encontró una manera sumamente pertinente además de bella, de nombrar estas

experiencias: “abismos ordinarios”. Quizás, lo dice así porque en el caso de ella, esas experiencias se volvieron habituales. Sin embargo también podemos pensar que al decirlo así, las ubica de lado de lo que puede ocurrirle a cualquiera, en cualquier momento. De hecho ella va encontrar el eco de estos abismos que experimenta en distintos hombres y mujeres laicos, religiosos, poetas, escritores, artistas, filósofos, investigadores, etc. y va dar cuenta de los distintos nombres y los distintos modos de concebir y de tramitar dichas experiencias en cada uno de ellos. En *La vocación del escritor* toma a Colette, a Flaubert, a Hofmannsthal, a Joyce, a Mallarmé, a Proust y a Sade para dar cuenta de cómo la escritura puede anudar un goce que es del cuerpo con las palabras, y muestra hasta qué punto la idea de escribir surge de algo que necesita ser no sólo comunicado, sino también elaborado, y hasta experimentado a partir de la escritura. En *La vie parfaite*, toma a Jeanne Guyon, Ethy Hillesum y Simone Veil, tres místicas. Así comienza el libro: “Durante mucho tiempo creí que era su goce lo que me atraía. No veía que era su libertad. Es Madame Guyon quien me iluminó (...) y me enseñó cómo nombrar esa libertad desconocida, quizás nunca perdida, de la cual busco las llaves”<sup>1</sup> (Millot, 2006, p. 11). Alrededor de una pregunta: ¿cómo perderse en Dios y mantener, al mismo tiempo, los pies en la tierra? Catherine Millot trabaja la vida y la obra de estas tres místicas y cómo cada una de ellas tramita lo que llaman su “experiencia interior”. En *O Solitude* va a tomar algunos escritores que trataron este tema. Uno de ellos es Roland Barthes, quien elabora diferentes arreglos con la soledad y el equilibrio que se puede encontrar entre el deseo de estar retirado de lo social y el mantenimiento de los lazos con los demás. “La soledad, dice Barthes, es necesaria para pensar libremente, (...) en ella, se busca el verdadero silencio, el que nace cuando el lenguaje se calla”<sup>2</sup> (Millot, 2011, p. 91). También toma al ornitólogo argentino nacido a fines de siglo XIX, William Henry Hudson. La experiencia descrita por W.H. Hudson en *Días de ocio en la Patagonia*, tan profana como atea, se ha comparado con el estado de “quietud” del que han dado cuenta muchos místicos. La “quietud” tiene que ver con la cesación de todo discurso interior que es posible a partir del consentimiento a dejarse invadir por la alteridad, alteridad que también es ubicada y nombrada con el mismo término que lo hace Lacan: “lo real”. “Nada en la vida es tan delicioso, dice Hudson, como la evasión que se experimenta en la inmensidad de una naturaleza virgen de toda presencia humana. Más profunda es la soledad, más grande es la libertad”<sup>3</sup> (Millot, 2011, p. 110). En este mismo libro Catherine Millot testimonia cómo allí donde había, para ella, una soledad traumática, una soledad ligada al amor, más precisamente a la pérdida de ese amor, pudo instalarse una soledad que ella compara con la experiencia mística. Allí donde eso la hacía sufrir, hoy le produce satisfacción. Sin embargo, es fundamental decirlo, esta última soledad ha sido posibilitada por la escritura, ha nacido de la escritura. “¿La soledad feliz es posible sin obra? (...) Sea como sea la obra requiere soledad” (Millot, 2011, p. 98). “Escribir, dice, implica lograr una relación diferente con lo real. Así, escribir puede ser la expresión del deseo vivaz de una vida más real” (p. 105).

Finalmente, me voy a detener un poco más en su libro *Abismes Ordinaires*. Es un libro más bien testimonial que escribe después de haber terminado su análisis con Lacan. Escribir es un trabajo que se inscribe para ella en la prolongación de un análisis que no podía llegar más lejos y de alguna manera la escritura le sirvió de relevo. La Escritura como una vía del final, como una salida del análisis es lo que nos enseña el caso de Catherine, y algunos otros. Eso que ella escribe es eso mismo que la había llevado, años atrás, a consultarlo a Lacan. Había intentado, como lectora, encontrar un sentido, una explicación, una razón al enigma que implicaban sus abismos ordinarios. Se había vuelto una erudita, una investigadora incansable. De hecho en este libro, aunque se va a detener más especialmente en la obras de Roberto Rosselini y de León Tolstoi porque encuentra en ellos un fantasma en común: el fantasma de salvar al Otro, hace un recorrido de lo que han sido hasta el momento sus lecturas, sus referencias, sus investigaciones para develar un enigma que no se devela. Encuentra un eco de sus abismos en el “vuelo del espíritu” del Padre Poulain de la Barre; en la “*Gelassenheit*” del Maestro Eckhart (más tarde

<sup>1</sup> La traducción es nuestra.

<sup>2</sup> La traducción es nuestra.

<sup>3</sup> La traducción es nuestra.

descubre este mismo término como título de un texto de Heidegger que se traduce habitualmente como “serenidad” o por “dejar ser”). Otra de sus referencias fueron justamente los poemas de Hadewijch d’Anvers, de hecho es ella quien se los acerca a Lacan. También, los poemas de Rilke que celebran el *Weltinnenraum*, el “espacio interior del mundo”. También Blanchot, especialmente en *La escritura del desastre* en donde Catherine Millot reconoce algunas experiencias infantiles que hasta el momento habían quedado como un agujero negro. Una de ellas está exquisitamente narrada en la primera página del libro:

Tenía seis años, cuando llegué a Budapest, la gran ciudad sobre las colinas en la que viviría tres años. En la escalera desconocida, de repente, el mundo se vacía. En un instante, se transformó en un desierto. Ya no había ni antes ni después, ni mis padres, ni nadie. Durante algunos segundos, estuve sola absolutamente. Y es demasiado decir “yo”, o quizás habría que precisar que se trataba de un yo sin cualidad, puntual, una pura mancha de existencia desnuda en la escalera vacía sin nada alrededor. Eso no se olvida<sup>4</sup> (Millot, 2001, p. 11).

Encuentra también en el abate Rousselot, una referencia ineludible cuando trata el debate entre la concepción física y la concepción extática del amor en un libro, varias veces citado por Lacan: *El problema del amor en la Edad Media*. Allí la tesis aristotélica, retomada por Santo Tomás de Aquino, que consiste en querer el bien del amado indisoluble del mío propio, el amor de mí mismo como fuente del amor al otro, entra en oposición con la concepción de los místicos que rechazan la idea de este amor que hace del ego un valor supremo y consideran que el amor a Dios, no puede ser más que extático, es decir, un amor que conduce a un más allá de sí mismo, a atravesar los límites del yo. Los místicos lo saben por experiencia: amar a Dios es perderse en él y la condición para que eso suceda es deshacerse de sí mismo. También toma al aventurero Arthur Koestler quien testimonia el carácter decisivo que tuvieron para él tales experiencias que comportaron siempre dos tiempos: un tiempo de horror y un tiempo de éxtasis. Koestler en *Dialogo con la muerte*, específicamente con lo que él llama “las horas en la ventana” horas que efectivamente pasaba frente a la ventana de su celda en la prisión. “Paradójicamente, dice Koestler, tengo la impresión de no haber sido jamás tan libre como lo fui en ese momento”. “El gran investigador de lo indecible”, así llama Catherine Millot, al etimologista Henri Michaux, y sus investigaciones acerca de las drogas y cómo ellas vehiculizan tales experiencias.

En Freud, había encontrado una expresión paradigmática: “El sentimiento oceánico” y en Lacan, otra: “No hay Otro del Otro”. Es esta expresión que había leído bajo la pluma de Lacan y que le había resultado tan enigmática como luminosa, lo que le dio la idea de que el análisis podía ser la vía. ¿Cuándo se decide a encararlo? ¿A partir de qué?

En mi vida adulta, misteriosamente en los días que siguieron a un accidente de tránsito en el que casi pierdo la vida, todas mis angustias desaparecieron, una libertad desconocida me invadió, como si hubiera pagado una deuda de vida. Un gran vacío se instaló. Después el vacío se extendió agrandando el mundo y abriéndolo por todos sus costados. Era un vacío casi material, intersticial, separador. Reinaba en el intervalo entre las cosas como un cristal en el que cada una brillaba en su aislamiento. Era un vacío magnificador. Hacía nacer otro espacio y otro tiempo de inmovilidad vibradora en el que se cesaba de estar adelantado con respecto a sí mismo, siempre un poco en otro lado. Todo está allí simplemente, nada hace falta, ahí donde la nada se transforma en evidencia, y la presencia se vuelve más aguda sobre un fondo de ausencia tal que más allá se encuentra disipada. El mundo está como iluminado de una luz más intensa. Era el vacío que había experimentado en Budapest, y luego en Helsinki, el vacío de una soledad radical, en donde el signo se habría invertido, la angustia le dio lugar a una paz desconocida. Así, sola en el mundo, y libre y liviana en la tierra y, como ella, abierta y acogedora, vivía sin reserva y sin miedo.<sup>5</sup> (Millot, 2001, p. 13-14)

Pero ocurrió que, de pronto, ese “estado de gracia” se interrumpió. El vacío desapareció poco

<sup>4</sup> La traducción es nuestra.

<sup>5</sup> La traducción es nuestra.

a poco y la angustia volvió con más fuerza. En este momento decide emprender ese análisis en el que ya había pensado varias veces como recurso. Pero esta vez, más allá de querer desembarazarse de nada lo único que quería era volver a encontrar ese vacío. Y Lacan, no se lo impidió. Probablemente no había forma de impedirlo. Quiero decir más bien que no puso ningún obstáculo, por el contrario, fue a favor de ello. Es que Lacan tenía ese privilegio que tienen algunos pocos, de estar liberado de prejuicios para poder escuchar e ir a favor de esa singularidad más radical de cada quien. Ahora, *après coup*, podemos decir que finalmente reencontró ese vacío bajo la forma de una soledad oceánica y tremendamente productiva de la que testimonia en *O Solitude*: “Escribir, esta vez, es para decir la alegría de vivir sola, la preciosa libertad conquistada, la mente desnuda y neta, que en la vacuidad serena, se abre a la simple presencia de las cosas” (Millot, 2011, p. 13). Recordemos en este punto lo que dice Lacan de la soledad: “Ella, la soledad, en ruptura del saber, no sólo puede escribirse, sino que además es lo que se escribe por excelencia, pues es lo que de una ruptura el ser deja huella” (Lacan, 1972-1973 [1995], p. 145).

¿Qué nos enseñan estas dos místicas? Nos enseñan cómo hacer para saber un poco más acerca de las mujeres. Nos enseñan y nos acercan a lo inabordable del goce femenino. Nos enseñan también que el goce femenino no es el goce del superyó, es decir, es un goce que puede no ser un estrago, tal como lo ha trabajado Luis Salamone<sup>6</sup> en varias oportunidades. Nos enseñan el tratamiento que la escritura ofrece como modo de intentar traducir y anudar lo femenino. Nos enseñan que la escritura puede escribir lo que no se escribe. Nos enseñan y nos acercan a la dimensión de lo real. Sin duda, tiene razón Lacan, se trata de cosa seria.

## REFERENCIAS

- Freud, S. (1929 [2011]), “Malestar en la cultura” en *Obras Completas*. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1972-1973 [2011]), “Aún” en *El Seminario, Libro XX*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1975-1976 [2006]), “El sinthome” en *El Seminario, Libro XXIII*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012), “Televisión” en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1977) *L'insu que sait de l'une-bevue s'alie a mourre*. Seminario XXIV, Inédito.
- Miller, J.-A. (1995-1996 [2012]) “La fuga del sentido” en *Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (agosto de 2011) “Catherine Millot, la primera y la única *cool-mystic* del siglo” en *Lacan Cotidiano N° 09*. Boletín virtual que se distribuye en las listas de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Disponible en: [http://www.eol.org.ar/la\\_escuela/Destacados/Lacan-Quotidien/LC-cero-09.pdf](http://www.eol.org.ar/la_escuela/Destacados/Lacan-Quotidien/LC-cero-09.pdf)
- Hadewijch d'Anvers. (1954), *Écrits mystiques de Béguines*. París: Editions du Seuil.
- Tabuyo, M. (1999), *El lenguaje del deseo: Poemas de Hadewijch de Amberes*. España: Editorial Trotta.
- Millot, C. (1993), *La vocación del escritor*. Buenos Aires: Ariel.
- Millot, C. (2001), *Abimes ordinaires*. Paris: Gallimard.

<sup>6</sup>Luis Salamone, es miembro de la Escuela de Orientación Lacaniana y miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Fue nominado con el título de AE (Analista de la Escuela) ejerciendo dicha función durante el período 2008-2010. Es Profesor de la Maestría de Clínica Psicoanalítica del ICDeBA y de la UNC y autor de varias publicaciones.

# ALTERIDAD DE LO FEMENINO. DEBATES Y PERSPECTIVAS DE LA MANO DE LACAN

SILVIA PERASSI \*

## RESUMEN

A partir de ubicar una lógica particular de lo femenino, se recorre su lugar de tabú en lo social y su condición éxtima para el ser hablante situando cuál es la posición del psicoanálisis lacaniano: no negar lo real femenino en pos de lo igual.

El texto muestra un pasaje que va del masoquismo femenino planteado por Sigmund Freud al goce de la privación introducido por Jacques Lacan localizando el lugar que toma en la época los efectos del discurso de lo femenino. El efecto feminizante de un psicoanálisis, lejos de ubicarse como un Ideal se entiende como una apertura a lo contingente.

## PALABRAS CLAVES

Condición femenina | Goce fálico | Goce suplementario | Género | Real | Alteridad | Época

## LÓGICA DE LO FEMENINO

La formulación de dos campos diferenciables del goce, el fálico y el femenino, será considerada ampliamente en el texto, por lo cual avanzaremos primero con algunas cuestiones lógicas que nos facilitarán ese abordaje.

Si hubiera que ligar lo femenino a una categoría lógica diríamos, sin pensarlo demasiado, que se asocia con lo imposible. Lacan trabaja las categorías lógicas en el seminario *...O peor*, elucidando que lo imposible es “a fin de cuentas, lo real” (Lacan, 1971-72, p. 205). En ese sentido, apenas intentamos referirnos al tema de lo femenino, nos topamos con lo imposible de responder, de enseñar, de transmitir, de comprender. Tenemos, por ejemplo, el conocido reproche que hacen las hijas a sus madres, cuando dicen que de “eso no les enseñó”, que era “imposible sacarle una palabra”, o que “no les dijo suficiente”.

Dominique Miller señala el hecho de que la condición femenina sufra desde siempre una segregación social, refleja la imposible integración de la femineidad en el espíritu humano (Miller, D., 2013, p.14). También podemos situar lo femenino como un campo imposible de abarcar, de meter en un universal, imposible de reabsorber en lo Uno.

Su localización resulta paradójica, también inasible. ¿Cómo situar ese lugar de lo femenino? Miquel Bassols en la conferencia de apertura de las Jornadas de la Escuela de la Orientación

\*Maestranda de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana, Universidad Nacional de Córdoba.  
Escuela de la Orientación Lacaniana Sección Córdoba - Asociación Mundial de Psicoanálisis.  
silviaperassi@gmail.com

Lacanianana 2014<sup>1</sup>, decía de esta localización paradójica a partir de una referencia que Lacan toma del poeta Henry Michaux, referencia que es el nombre que da a uno de sus poemas: *Entre centro y ausencia*. “Ella es por cierto la que (está) *entre centro y ausencia*” (Lacan, 1971-72 [2012], p. 118). Pero ¿es eso un lugar? Su topología, vemos, adopta una singularidad especial, es un entre, pero que va de algo puntual al espacio abierto, ¿cómo se hace ese recorrido? ¡Eso es de un cálculo imposible!

Por otra parte, lo femenino tiene algo de necesario -siguiendo con la lógica- necesario para dar sal a la vida: no puede no estar. ¿Qué pasaría en un mundo sin alteridad, sin lo heteros, sin ese lado no-todo que se abre por fuera de la lógica fálica?

Sin embargo, como imposible o necesario, no estamos muy seguros de que hayamos entrado en el campo más propicio para abordar este tema. El psicoanálisis, de la mano de Jacques Lacan, nos lleva más allá: a precisar un real contingente con el cual lo femenino puede encontrar cierta afinidad. Así, un psicoanálisis intentará acercarse a cada uno, sea cual sea su propio sexo, a los bordes de lo femenino, que no es un género ni una identidad sexual, sino un modo distinto y diverso de relacionarse con el Otro, con el goce, los objetos, el *partenaire* sexual.

## UN TABÚ ESTRUCTURAL

Al situar algunos aspectos de lo femenino, Freud se refirió a la relación que los pueblos primitivos tenían con la mujer y al tratamiento que hicieron del tema. Los tabúes sobre la sexualidad femenina y el cuerpo de la mujer lo llevaron a afirmar que “podría decirse que la mujer es en un todo tabú” (Freud, 1917 [1992], p. 194). Y que ese tabú entretejido en un sistema artificioso en relación a lo femenino es “semejante al que nuestros neuróticos desarrollan en sus fobias” (Freud, 1917 [1992], p. 196). No obstante, el tabú sobre lo femenino no es propiedad exclusiva de aquellos pueblos; lo primitivo podría ser un nombre de lo éxtimo en cada uno de nosotros. Es así que innumerables poetas y escritores señalan en sus obras eso que de la mujer les “parece incomprensible, llena de secretos, extranjera y enemiga” (Miller, 1989, p.24).

Estaríamos en condiciones de afirmar que un lugar que tomó lo femenino en la historia de las prácticas, en el arte o en la cultura, ha sido el del tabú. Lo cual encuentra soporte en dos sentidos diferentes: el primero es “de eso no se habla” y el segundo sentido sería “de eso, no se puede hablar”. Acceder al cuerpo femenino es, desde el mismísimo pasaje bíblico del Génesis, algo que participó de la prohibición y del tabú simbolizado en la manzana. Ahora bien, ¿sería inaccesible si se parte desde la lógica de lo masculino o se trataría de una imposibilidad que se sitúa también para quienes tienen su punto de partida más allá del falo?

El célebre pasaje de Clarice Lispector en *La Pasión según G. H.* nos remite a esa experiencia de lo indecible:

El lenguaje es mi esfuerzo humano. Por destino tengo que ir a buscar y por destino regreso con las manos vacías. Más regreso con lo indecible. Lo indecible me será dado solamente a través del lenguaje. Sólo cuando falla la construcción, obtengo lo que ella no logró. (Lispector, 1988, p. 153)

Es interesante también la pregunta que a Hélène Cixous -feminista francesa, profesora universitaria, escritora, poeta y dramaturga- la interroga: “¿Cuál es mi lugar si soy una mujer? Me busco a través de los siglos y no me veo en ninguna parte (...) ¿Dónde me meto? ¿Quién puedo ser?” (Cixous, 1995, p. 31). Y unas páginas más adelante en ese texto, ella afirma que la diferencia

<sup>1</sup> XXIII Jornadas Anuales de la EOL: Bordes de lo femenino. Sexualidades, maternidad, mujeres de hoy. Realizadas el 29 y 30 de noviembre de 2014 en el Hotel Panamericano, Buenos Aires.

sexual “existe a nivel del goce que, en mi opinión, se hace más claramente perceptible en la medida en que la economía pulsional de una mujer no es identificable por un hombre ni referible a la economía masculina” (Cixous, 1995, p. 41).

Esto último que dice Cixous, tiene cercanía a lo que Lacan plantea cuando desarrolla la existencia de dos goces, uno al que llama fálico y el otro suplementario o femenino: no hay simetría posible. Son lógicas diferentes, que no deberíamos referir ni a lo anatómico ni al género. Para el psicoanálisis lacaniano las dos lógicas de la sexuación “tienen un estatuto real y, en sí, ninguna simetría” (Fajnwaks, 2015, p. 26).

La pregunta entonces por el misterio femenino puede tomarse tanto por la perspectiva del misterio que es lo femenino para la lógica fálica, como por el misterio que constituye para la misma lógica femenina, ya que la mujer es siempre “Otra para sí misma” (Lacan, 1960 [1998], p. 711).

## ¿POR QUÉ LACAN REABRE EL DEBATE SOBRE LA SEXUALIDAD FEMENINA?

Freud dejó planteadas dos cuestiones que ocasionaron algunas revueltas por parte de distintos lectores de su obra, entre ellos algunos grupos feministas, quienes interpretaron que el psicoanálisis perjudicaba con sus afirmaciones el lugar de las mujeres en el mundo. La tesis principal a la que se oponían fue al primado del falo para ambos sexos ya que, al haberlo entendido en términos imaginarios, los llevó a ubicar a la mujer como carente, siempre en menos, inferior o defectuosa respecto del hombre. Y sabemos que todo lo que se juega en ese campo imaginario, de reivindicaciones y peleas por el logro de *lo mismo*, puede conducir a la infinitización o a revoluciones que dan un giro y dejan las cosas en el mismo lugar.

Habría que pensar si aquellos movimientos reivindicatorios que se orientaron y se orientan por la igualdad, no han desconocido los desarrollos que Lacan hizo al reabrir este debate. La posición del psicoanálisis no es de ningún modo ir en contra de que las mujeres ocupen lugares de poder en el campo de lo social, ni de que se consigan derechos postergados o no reconocidos por siglos. La posición del psicoanálisis con Lacan es la de reconocer el valor que tiene lo femenino como alteridad, como agujero, lo que no-hay y que por eso mismo propicia un campo de invención. La posición del psicoanálisis es no negar lo real femenino en pos de lo igual.

Esa reivindicación de lo mismo conduce a un aplastamiento de la alteridad sobre el que nos alertó Lacan a la altura del seminario *Aun*. Justamente en ese momento funda -con la intención política de proponer algo diferente al feminismo de la época- “la mujer como Otro (...) para sostener lo que es diferente de una identidad” (Miller, 1989 [2001], p. 29). Proponer la mujer como Otro con mayúsculas indica que se trata del Otro que nada tiene que ver con el semejante, incluso que no es semejante a sí misma. De ahí que la mujer necesite plantearse ese “Otro para sí misma” (Lacan, 1960 [1998], p. 711).

La segunda afirmación de Freud que causó revuelo es la del masoquismo femenino. En el texto *El problema económico del masoquismo*, Freud lo radicaliza como un acceso privilegiado a la pulsión de muerte y plantea que el masoquismo puede observarse en tres casos: en la excitación sexual, como una expresión de la naturaleza femenina y como una norma de la conducta en la vida. Es decir que habría un masoquismo erótico, uno femenino y otro moral. Respecto del femenino, sería el “más accesible y menos enigmático” (Freud, 1924 [1992], p. 167). Freud nos dice que las fantasías masoquistas “ponen a la persona en una situación característica de la femineidad, vale decir, significan ser castrado, ser poseído sexualmente o parir” (Freud, 1924 [1992], p.168). Y agrega que ese masoquismo femenino se basa en otro primario, erótico, en el placer de recibir dolor. Este último punto, así enunciado generó muchos cuestionamientos.

Lacan toma una posición distinta. De hecho, decíamos que reabrió los debates sobre la sexualidad femenina, lo que produjo un corrimiento que fue del masoquismo a la privación. Lacan introduce una duda respecto de que el masoquismo esté relacionado al ser de la mujer y da cuenta de un goce particular de la mujer “en despojarse del registro del tener, sin que eso dé cuenta de ningún masoquismo” (Laurent, 1999, p. 66). Lacan critica que el masoquismo sea la expresión del ser de la mujer. El goce de la privación implica fabricarse un ser a partir de la sustracción del tener porque, para lo femenino, la castración no es un peligro, no es una amenaza. Entonces, la pérdida del tener, le permite al sujeto femenino un plus del ser. Gozar de la privación, es la formulación lacaniana que denunciaría la ilusión del masoquismo femenino.

Sin embargo también se encuentra cómo ciertas mujeres consienten al fantasma del hombre, y van muy lejos en ese camino de amor, llegando a que el dolor y la humillación formen parte de ese consentimiento. A esto Lacan lo llamó *ravage* (estrage), explicando que no es el masoquismo lo que produce esas posiciones femeninas, sino que al no tener el límite de la amenaza de castración, las mujeres pueden ser mucho más decididas “para poner su cuerpo y alcanzar el punto en que se aseguran el goce del Otro” (Laurent, 1999, p. 70).

El ir muy lejos puede tomar formas diversas, hay distintas maneras de encarnar ese imparables femenino. Lo que Lacan llama la locura femenina tiene que ver con ese no hay más límites, con el estilo erotomaniaco del amor, que la tragedia de Medea ejemplifica, pero no sólo ella sino tantas otras Medeas de todas las épocas: hacer todo por amor, dar todo por amor. Eso puede derivar en cualquiera de estas otras fórmulas: destruir todo lo más querido por amor, abandonarlo todo y hasta perderlo todo por amor. Es un goce que se vuelve peligroso para sí y para los demás cuando se lo verifica. El goce de ser privada puede tomar la forma de una “verdadera voz de sirena” (Laurent, 1999, p. 95).

El exceso en el amor llevaría a romper con el significante fálico, al que podemos otorgar la función de centro -aquello que párrafos antes situábamos: lo femenino entre centro y ausencia- y a rechazar el goce de la ausencia característico de la posición femenina (Simonetti, 2015). En la ruptura con el centro y el rechazo de la ausencia, la locura femenina se radicalizaría en su rasgo erotómano.

## LO FEMENINO COMO EL OTRO SEXO

Para Lacan lo femenino es el Otro sexo. ¿Qué sería eso? En principio -y para decirlo simple- que ese Otro no podría definirse a partir de lo Uno, es decir que constituye una alteridad no unificante. Ese Otro goce no provendría del goce fálico que se caracteriza por ser de lo Uno. Ambos pertenecen a dimensiones de “naturaleza” diferente, por lo cual no puede leerse desde una lógica al otro y viceversa. Ese Otro mayúsculo, como dijimos, es radicalmente Otro. Y no tiene a su vez un Otro, por eso Lacan lo escribe tachado:  $S(\bar{A})$  para indicar que no tiene un significante definitivo. Es el Otro radical y no hay más que eso. La mujer a quien también escribe con una barra para indicar que ella no puede decirse, tiene una relación con el  $S(\bar{A})$ . Es por eso no-toda, es decir que se desdobla entre centro (falo) y ausencia ( $S(\bar{A})$ ).

¿Cómo se producen los encuentros entonces cuando se trata de dos discursos, dos lógicas, dos modos de goce tan diferentes? Lacan nos advierte que “la relación sexual no existe”, pero que hay los encuentros, las parejas. Encuentro 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” (Lacan, 1972-73, p. 175).

La propuesta de la histeria -que la podemos situar como una modalidad de tratamiento de lo femenino como alteridad- es tomar al hombre como relevo para interrogar a la Otra mujer sobre

su propio enigma. Y así toda una clínica de encuentros y desencuentros sintomáticos entre los sexos.

El llamado femenino -un llamado del superyó, es decir del goce- es a que el hombre sea su Otro, equiparándose a Tiresias, quien finalmente se convierte en mujer al acercarse al Otro goce. Es la voz de sirena del superyó femenino la que empuja a gozar más, más allá de lo fálico. La invitación “para con el hombre es `convértete en mujer” (Laurent, 1999, p. 107) ya sea como amante castrado o como hombre muerto.

¿Qué respuesta frente a esto? Eric Laurent señala que siempre es una canallada querer ser el Otro de un sujeto. Es por eso que para arreglárselas con ese llamado femenino, Lacan en *El Atolondradicho*, da una indicación clínica que es la de refutar, inconsistir, indemostrar, indecidir, incompletar (Lacan, 1972 [2012], p. 493), o sea restaurar la relación con el vacío, con el agujero, con el no-hay el significante último, no hay el Otro del Otro, lo que Lacan escribe como S( $\bar{A}$ ).

El analista sostiene una posición crítica frente a “la chicana lógica con la cual la relación al sexo se extravía, al querer que sus caminos vayan hacia la otra mitad” (Lacan, 1972 [2012], p. 493). Porque no es la fórmula de ningún complemento lo que el psicoanálisis encuentra en la relación entre los sexos, sino de un goce Uno y de Otro goce que es suplementario.

Frente a la exigencia del sujeto femenino, que es una exigencia de goce, es necesario descifrar ese “sé todo para mí” o “hazte Otro para mí”, para desplazarlo hacia una respuesta acorde al axioma lacaniano “no hay Otro del Otro”, y así denunciar los semblantes que hacen consistir al Otro (Laurent, 1999, p.108). Es necesario saber responder a ese llamado “a partir de lo que ex-siste de las vías de su decir”, que es un decir que vehiculiza y segrega un goce distinto del fálico.

## LA FEMINIZACIÓN DEL MUNDO, ¿QUÉ RELACIÓN PROMUEVE A LO FEMENINO?

En el siglo actual, la norma fálica ya no ordena los semblantes de la sexualidad como antaño. Al menos en el mundo de occidente, la represión no tiene demasiada fuerza y se asiste a una mutación en la relación a lo prohibido, que promovió una liberación con consecuencias predominantes en las mujeres. La sustitución del régimen del todo y la excepción -el régimen de la autoridad fundada en lo que llamamos Nombre del Padre, que planteaba las diferencias sexuales tradicionales en una dialéctica binaria- se ha realizado de modo que en ese pasaje a lo diverso, combinado con el empuje que representa el derecho al goce, se destruyen las diferencias. La diversidad paradójicamente disuelve las diferencias. Jaques-Alain Miller en *Los usos del lapso*, indica que “entramos en la gran época de la feminización del mundo” (Miller, 1999-2000 [2004], p. 171). Pero ¿podría ser la feminización del mundo una respuesta más exitosa de esta civilización al enigma de lo femenino? ¿Es una posibilidad de salida del tabú que la historia de los hombres levantó sobre la mujer? ¿O se producen nuevas distancias, promovidas también por la liquidez del amor (Bauman, 2003), que separan con otros muros, la posibilidad de integrar lo femenino? Silvia Salman afirma que el discurso psicoanalítico “se distingue de otros discursos, especialmente de aquellos que promueven más una feminización del mundo que un mundo más femenino, y donde la diferencia radica en el tratamiento que le dan esos discursos a la ausencia de relación” (Salman, 2013, p.1).

La relación a lo femenino que se promueve con la feminización es una nueva manera de hacer existir la relación sexual, con sus consecuencias en los cuerpos, entre otras, la de lo ilimitado del goce.

## LA CONDICIÓN INSITUABLE DE LO FEMENINO

A partir de que un discurso sobre la mujer toma protagonismo, la ubicación del falo en lo social queda desplazada, dando lugar a lo no localizable, con efectos en distintos niveles. El campo que abre lo femenino no asigna lugares, es no-todo. Es un modo de goce en que lo *insituable* hace a su condición misma. Las formas de nombrar las identidades sexuales en la actualidad, por ejemplo, podrían ser leídas desde ese goce más allá del falo, por lo que la diseminación de nombres dados puede tener una lista infinita.

Respecto del llamado de las mujeres a que el hombre se convierta en su Otro, hoy encuentra diferentes modos de resolución. Al no estar el semblante fálico ligado al género “hombre” con la misma fuerza, las mujeres se sueltan más fácilmente de ese S1 hombre (Simonetti, 2015); no hay creencia en que el hombre pueda ser un relevo para responder a su pregunta sobre lo femenino. Diríamos que el ir hacia el centro no es tan necesario en esta nueva configuración y se puede permanecer más cómodamente del lado no-todo. Marie-Hélène Brousse lo señala diciendo que ya no es necesario pasar por el hombre de paja (Brousse, 2014, p.7). Los casos de mujeres que se dirigen a otras mujeres en busca de amor, crecen en las consultas clínicas. En ocasiones, el afecto que acompaña esas decisiones es la angustia, pero en muchos otros casos se vive como liberación o como la posibilidad de un amor ocasional, no definitorio.

Por último, intentemos situar algo más en relación al goce, dado que el punto sensible del ser hablante, incluso su surgimiento, es justamente “esa relación perturbada con su propio cuerpo que se llama goce” (Lacan, 1971-72 [2012], p.41). Y el discurso analítico -continúa diciendo Lacan en el seminario *Aun-* demuestra que el centro de la perturbación del cuerpo es el goce sexual.

El cuerpo de los seres hablantes en este siglo -aunque sea un siglo aún muy joven- es perturbado fundamentalmente por un discurso cuyo agente no es el S1 del discurso del Amo, sino el *a*, el objeto. Advertimos cómo eso mismo cambia el mapa de las posiciones sexuadas, al no ser tan claro el tipo ideal del sexo ni la asignación que el Otro -en tanto discurso del Amo- promovía respecto de los semblantes. Se produce un efecto feminizante sobre los cuerpos, pero no por lo que llaman “nuevas sexualidades”, sino por la fuerte puesta en cuestión del semblante fálico. “Lo femenino como cualidad del goce” (Simonetti, 2015), puede ubicarse en lo que se destila en *lalengua* común de esta civilización y produce otros afectos, operando sobre los cuerpos.

Sin embargo, como no todo es semblante, hay en lo real del goce del cuerpo el surgimiento de un límite, que es el modo en que el goce perturba el cuerpo: ya sea como goce que se localiza con una emergencia y finalización; o como un Otro goce que es *insituable* aunque se lo sienta en el cuerpo. Según Fabian Fajnwaks, la lista de nombres actuales dados a las sexualidades “podrían distribuirse del lado del goce del Uno o del lado del Otro goce, del goce femenino” (Fajnwaks, 2015, p. 26).

El objeto *a* en el lugar de agente en el discurso hipermoderno, comanda más directamente las relaciones entre los sexos. Esto se acompaña en la época con el creciente empuje del derecho al goce del que hacen uso los sujetos. Goce que tal como lo esclarece Miller, es goce del Uno y asexuado (Miller, 1998 [2004], p. 269).

Desde el psicoanálisis lacaniano la idea de la evolución y el desarrollo no se plantean como el porvenir del mundo. De la misma manera, que lo femenino en el discurso ocupe el lugar que ocupa hoy, es algo nuevo en la historia que pudo advenir por las condiciones particulares en las que se generó, no antes. El asunto es encontrar los modos de una lectura y una intervención atenta a los excesos y los empujes a los que se someten los cuerpos cuando la regulación está deflacionada. Quizás una chance nueva advenga del reconocimiento de las alteridades; esto puede ser una apuesta y un horizonte de trabajo bajo la advertencia que no se trata de hacer de lo femenino un nuevo Ideal.

Un psicoanalista se ocupa del caso por caso y no exime, en esa experiencia, de encontrar un arreglo singular entre amor, deseo y goce, separado del “para todos” universal. En ese sentido produce un efecto feminizante, una relación no predictiva -para el psicoanálisis no hay soluciones ecuménicas- porque se trata de los arreglos singulares con la contingencia. La experiencia del análisis conduce, esa es su apuesta, a ceder o perder lo que del goce en más -fálico o femenino- empuja a los sujetos hacia un sufrimiento o mortificación excesiva. Pero que haya un efecto feminizante debe ser entendido en el sentido de un consentimiento a lo imprevisto y de un mejor arreglo con la propia alteridad sintomática, y no como una aspiración hacia lo femenino, dado que su condición es el goce en exceso, siempre más allá. Subvertir esa “aspiración hacia” quizá sería uno de los desafíos principales que tendría el psicoanálisis para atender el sufrimiento de nuestra época.

Silvia Salman afirma que el discurso psicoanalítico “se distingue de otros discursos, especialmente de aquellos que promueven más una feminización del mundo que un mundo más femenino, y donde la diferencia radica en el tratamiento que le dan esos discursos a la ausencia de relación” (Salman, 2013, p.1).

## REFERENCIAS

- **Bauman, Z.** (2003). *Amor líquido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- **Brousse, M.-H.** (2014). Histeria, feminidad. *Enigmas del cuerpo. N° 5. Revista de psicoanálisis*. Publicación del CIEC, 7-10.
- **Cixous, H.** (1995). *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona: Anthropos.
- **Fajnwaks, F.** (2015). *Como vivimos hoy. Nuevos goces: el cuerpo y la aversión por el lenguaje en el siglo XXI*. Córdoba: Publicación del CIEC. Colección Grulla.
- **Freud, S.** (1924). El problema económico del masoquismo. En *Obras completas. Volumen 19* (págs. 161-176). Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- **Freud, S.** (1917). El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III). En *Obras completas. Volumen 11* (págs. 185-203). Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- **Lacan, J.** (1964). Del trieb de Freud y del deseo del psicoanalista. En *Escritos* (págs. 830-833). Méjico: Siglo XXI, 1998.
- **Lacan, J.** (1972). El atolondradicho. En *Otros Escritos* (págs. 473-522). Buenos Aires: Paidós, 2012.
- **Lacan, J.** (1971 [2009]). “De un discurso que no fuera del semblante”. En *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 18*. Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (1971-72 [2012]). “...O peor”. En *El seminario de Jacques Lacan. Libro 19*. Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (1972-73 [1981]). “Aun”. En *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (1960 [1998]). Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina. En *Escritos II* (págs. 704-715). Méjico: Siglo XXI editores.
- **Laurent, E.** (1999). *Posiciones femeninas del ser*. Buenos Aires: Tres Haches.
- **Lispector, C.** (1988). *La pasión según G.H.* Buenos Aires: El cuenco de plata.
- **Miller, D.** (2013). Las dos orillas de la feminidad. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*. N°14, 159-166.
- **Miller, J.-A.** (1989). El secreto de las condiciones de amor. En *Del edipo a la sexuación* (págs. 23-39). Buenos Aires: Instituto Clínico de Buenos Aires, 2001.
- **Miller, J.-A.** (1998). La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. En *Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- **Miller, J.-A.** (1999-2000). Los usos del lapso. En *Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller* Buenos Aires: Paidós, 2004.
- **Salman, S.** (27 de diciembre de 2013). *Un real femenino. Virtualia 27. Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*. Recuperado el 11 de 09 de 2015, de <http://virtualia.eol.org.ar/027/Virtualia27>
- **Simonetti, A.** (2015) Clase: “Variaciones previsibles en la sexualidad femenina”. Clase del curso Anual del Departameto de Estudios “Psicoanálisis y cuerpo” del CIEC. 9-10-2015. Recuperado el 21 de 02 de 2015, de <http://cieccordoba.com.ar>

# LOS DESTINOS DE LA SEXUALIDAD FEMENINA

FERNANDO POMBA \*

## RESUMEN

El presente trabajo es un recorrido en la enseñanza de Lacan sobre la sexuación femenina. Se realizarán cinco puntuaciones sobre la misma, en relación a diferentes conceptualizaciones del goce. Se apuntará a diferenciar tres nociones fundamentales: histeria, posición femenina y goce femenino.

Jacques Lacan no sigue los mismos caminos que Sigmund Freud en lo que respecta al desarrollo sexual femenino y define otras posibilidades. Las tablas de la sexuación, presentadas en el *Seminario 20* (1972-1973 [1985]), son el resultado de este esfuerzo conceptual que le permitirá definir al goce femenino como tal, distinto del goce fálico.

## PALABRAS CLAVES

Goce femenino | Histeria | Posición femenina | Falo | Sexuación

## INTRODUCCIÓN

Freud planteó tres salidas posibles del Edipo para la mujer, todas ellas enmarcadas bajo la primacía fálica, es decir, como modos de respuesta al complejo de castración. Sin embargo, según se conoce, nunca quedó completamente convencido de esta formulación, pudiendo encontrarse en su obra variadas puntuaciones clínicas, interrogantes, y piezas sueltas al respecto.

Fue Lacan quien recogió el guante y avanzó sobre ello. Si bien durante sus primeros seminarios se mantuvo junto a la huella de Freud, su elaboración conceptual le permitió encontrar otras soluciones a la trama edípica. A partir del Seminario *La angustia* (1962-1963 [2007]), comenzaría un desarrollo que le serviría de guía para plantear lo propio del goce femenino.

Lacan estableció la diferencia entre histeria y posición femenina desde el comienzo, pero fue de a poco que elaboró el concepto de goce femenino. Las tablas de la sexuación, que encontramos en el Seminario *Aun*, son el resultado de esta larga elaboración.

Se realizarán a continuación cinco puntuaciones, no exhaustivas, que señalan en la enseñanza de Lacan diferentes conceptualizaciones del goce que aportarán elementos para abordar la sexuación femenina.

\*Maestrando de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana, Universidad Nacional de Córdoba.  
Adherente Centro de Investigación y Estudios Clínicos.  
fer\_pomba@hotmail.com

## EL SIGNIFICANTE IMAGINARIO

Lacan en el *Seminario 3* (1955-1956 [2002]) pondrá el acento sobre la comunicación analítica, donde entre el sujeto y el Otro circula la palabra fundamental que el análisis debe revelar, y lo imaginario viene a hacer de obstrucción a este paso. Estamos en el esquema Z, en los dos ejes en cruz que representan esta estructura de circulación y obstrucción.

Bajo este esquema, regido por el modelo comunicacional, el síntoma figurará como el encarcelamiento del sentido, del sentido no entregado en la dialéctica del sujeto y el Otro. Esta detención produciría sufrimiento y correlativamente su liberación sería causa de satisfacción. Es decir que es dentro del orden simbólico que se produciría la satisfacción.

El Otro en cuestión será el lugar de la palabra que admite, sanciona, valida el sentido. De este modo Lacan hará del reconocimiento del Otro el deseo más profundo del sujeto. Es el *tú eres* que vendría del Otro donde el sujeto se situaría y se reconocería una vez que lo imaginario fuera menguado.

En esta estructura la neurosis será esencialmente una pregunta simbólica, que bajo la modalidad de la histeria cobraría la siguiente forma: “¿Qué es ser una mujer?”

Ahora bien, esta no sería una pregunta del sexo femenino sino de esta modalidad clínica. Tanto mujeres como hombres que se encuentren en ella se la formularían por igual.

Lacan planteará que si el sujeto se hace esa pregunta es porque la realización de la posición sexual en el ser humano estaría vinculada a la travesía de una relación fundamentalmente simbolizada: el complejo de Edipo.

Tomará la última contribución hecha por Freud sobre lo femenino en los años treinta, donde avanza sobre su elucubración del “continente oscuro” nuevamente con la brújula del Edipo. El Edipo freudiano a partir de aquí aparecería como un recorrido distinto entre los sexos. Para Lacan esta disimetría se situaría esencialmente a nivel simbólico, ya que no habría simbolización del sexo de la mujer. Ello la forzaría a un rodeo por la identificación al padre debido a la prevalencia de la forma imaginaria del falo.

El falo es una imagen que se vuelve significante y se convertirá en el elemento simbólico central del Edipo. Es decir que tendrá un estatuto especial, de excepción, ya que los dos órdenes, imaginario y simbólico, que estaban claramente separados, serían reunidos por el falo. Sería tanto uno como otro, convirtiéndose en un significante imaginario.

El falo es un símbolo que no tiene correspondiente ni equivalente. Habría una disimetría a nivel del significante. Esto lleva a la mujer a tomar como base de identificación la imagen del otro sexo. Pero esto sería solo un plano del problema, porque detrás Lacan situará el verdadero interés de la histeria: la Otra mujer. Aquella que tendría un saber de cómo ser mujer, encarnado en el caso Dora por la contemplación que va de la figura de la Sra. K. a la Madonna Sixtina.

La equivocación del análisis freudiano del caso Dora, a quien consideraba una homosexual, radicaría para Lacan en la formulación de la pregunta a partir de la cual se este se estructura. Para Lacan, no se trata del interrogante acerca de *¿qué desea Dora?*, en el sentido de cuál era su objeto de deseo, sino de *¿quién desea en Dora?*, pregunta desde la cual se puede derivar que su identificación imaginaria al hombre resultaría un medio de aproximarse a la definición que se le escapa, lo que no logra simbolizar.

Así comprendemos por qué Lacan dirá que es con la identificación especular del yo como el neurótico formula su pregunta secreta y amordazada.

Habría un señalamiento preciso sobre la distancia entre histeria y posición femenina en Lacan, ya que planteará que volverse mujer y preguntarse qué es una mujer son cosas diferentes. Y hasta cierto punto, si se lo pregunta es porque no llegaría a serlo, e incluso, lo contrario.

## EL FALO COMO SIGNIFICANTE DEL DESEO

A partir del *Seminario 5* (1957-1958 [2007]) Lacan realizará un trabajo de significatización de los conceptos psicoanalíticos. Los términos imaginarios que servían de obstrucción en la dialéctica del sujeto con el Otro comenzarán a recibir un estatuto simbólico. Esto llevaría a una nueva conceptualización del falo, ya no como significante imaginario sino como significante del deseo del Otro. No continuará con la noción hegeliana del deseo de reconocimiento sino de la posición del sujeto frente a este deseo del Otro.

Para esta elaboración Lacan recurrirá a la distinción de los tres planos fundamentales de la necesidad, la demanda y el deseo: en tanto las satisfacciones de la necesidad pasan por la palabra, el sujeto recibiría su mensaje del Otro, quedando alienado a los significantes de la demanda. En la ambigüedad del límite entre el sujeto y el Otro, donde la demanda se mantendría en un plano de mutua reciprocidad, un otro deseo que no se reduciría a la demanda figurará en el Otro.

El deseo aparecerá entonces como resto de la operación de la sustitución de la necesidad por la demanda, cuya función sería permitir al sujeto diferenciarse y salir del circuito de la demanda. El falo es el significante que designaría este deseo.

Lacan utilizará esta escisión fundamental entre demanda y deseo para hablar de la histeria. Localizará en ella un deseo particular: el deseo insatisfecho; cuya función será la de mantener un deseo más allá de toda demanda. Es decir, la de sostener un deseo que no se reduciría a la completa captura por la palabra del Otro. Sería un deseo de “otra cosa”, necesario para que la histeria mantenga una relación amorosa que le sea satisfactoria. En donde no dar lo que se demanda sería la solución que encuentra la histeria para escapar hacia el campo de los deseos. Si el falo es el significante del deseo del Otro, de lo que se tratará para el sujeto es de ser o no ser el falo. De esta forma, Lacan buscaría una salida diferente a la propuesta por Freud al complejo de Edipo en la mujer. Para este último el complejo de castración iniciaba la entrada de la mujer en el Edipo, siendo uno de los destinos de su desarrollo sexual la equiparación falo=niño, el hijo como sustituto ante su anhelo de pene. Es una solución por la vía del tener.

Lacan irá un poco más allá al establecer una salida por la vía del ser, ser el falo toda ella, con todo su cuerpo. El narcisismo corporal que a la vez que la hace falo vela la castración. Esta vía le permitirá a Lacan separar la mujer de la madre en el desarrollo sexual femenino.

Entonces, Lacan hará del falo el significante que cumpliría una función en el encuentro entre los sexos, haciendo de la atracción entre estos algo mucho más complejo que la atracción imaginaria. Al ser el falo el significante del deseo, la posición masculina y femenina constará en tener o en ser el falo.

En este orden de cosas la histeria tendría un manejo singular. Lacan dirá que rechazar lo que se es en el parecer sería la posición de la mujer en la histeria. Es decir, que si ser el falo es un lugar que la mujer puede ocupar en la “comedia de los sexos”, la histeria se dirigiría a la mascarada.

Ella se haría máscara para, detrás de esa máscara, ser el falo. De allí que Lacan hablará de la provocación histérica, en tanto ésta iría dirigida a generar el deseo. Ella designaría el lugar más allá de la máscara, de algo que se presenta al deseo sin permitir su acceso, ya que detrás no habría nada. Es el movimiento de llevarse la mano al botón de la blusa, donde la histeria se tienta tentando al Otro.

## EL FALO ÓRGANO

Como plantea Jacques-Alain Miller (2007), es en el seminario dedicado a la angustia que Lacan comenzará a esbozar el goce femenino.

Todo el aparato significativo que Lacan ha construido para significantizar la libido freudiana, haciendo del falo simbólico su operador principal, a partir de aquí será dejado de lado. Lacan no tomará al falo en su versión significativa, sino al falo órgano, el pene real.

En este seminario se interesará por las particularidades anatómicas del organismo, del cuerpo ya no del Estadio del Espejo sino del cuerpo biológico. La libido ya no estará en relación al deseo como metonimia en la cadena significativa, sino en consonancia a ciertas zonas particulares del cuerpo que Lacan desarrollará como los objetos *a*, caracterizados por su condición de desprenderse del cuerpo. Estos objetos darían cuenta del concepto de fijación en Freud en contraposición al deseo que se desplaza, siempre corriendo bajo los significantes. Lacan estaría anunciando así lo que luego desarrollará en el seminario *Aun*: que es necesario un cuerpo para gozar.

En esta investigación sobre el cuerpo Lacan indicará una propiedad anatómica del órgano masculino, que se opone a la prevalencia de su imagen como potencia. Hará hincapié en el ciclo de tumescencia y detumescencia que afecta al órgano en el momento del goce. Si en el *Seminario 3* el falo brillaba por su preeminencia, en este seminario es el falo modesto.

Es decir que el falo como órgano lleva en sí el signo de la castración ( $-\phi$ ). No sería necesario ningún agente externo que amenace con cortarlo, ni tampoco la comparación imaginaria de los cuerpos que llevaría al sujeto hacia el complejo de castración. Cuando se hace del falo un significativo, la sexualidad femenina se vería forzada a un rodeo para su realización, acompañado de un sentimiento de inferioridad de la mujer en el plano imaginario.

En cambio en el Seminario de *La angustia*, Lacan planteará que a la mujer no le falta nada, la misma definición que establecerá para lo real: a lo real no le falta nada. Pues la falta es una categoría de lo simbólico, algo falta si tiene un lugar demarcado por el significativo. Este “no le falta nada” sería una definición desde lo real para abordar lo femenino.

Al no faltarle nada no tendría las mismas debilidades que los hombres en cuanto al deseo. No cargarían con el ciclo de las intermitencias del deseo masculino ni con los mismos temores de no poder frente a las exigencias del Otro.

Ellas estarían en contacto directo con el deseo del Otro y éste sería el medio para su goce. Mientras que el hombre sólo se relacionaría con el otro sexo a través del objeto de su fantasma. Esta relación sin intermediación haría a las mujeres superiores en el dominio del goce. Pero la contrapartida es que como no hay obstáculo, también estarían más expuestas a las fluctuaciones del deseo del Otro y por ende más proclives a la angustia.

Por eso Lacan indicará al mito de Don Juan como una fantasía femenina, como esa imagen del hombre que más que deseable es el hombre en posición siempre deseante, siempre interesado, sin las intermitencias del deseo.

## EL GOCE DISCURSIVO

En *El reverso del psicoanálisis* Lacan hará un nuevo desplazamiento con respecto al goce y lo presentará como inserto en el discurso, estableciendo una relación primitiva entre el significativo y el goce.

La articulación significativa produciría una pérdida y una recuperación del goce bajo la forma del plus de goce. J.-A. Miller (1998 [2011]) resume este momento de la conceptualización con el axioma: el significante es lo que representa al goce para otro significante. Es decir que el significante asumiría una representación del goce, pero al hacerlo falla, produciendo la repetición.

Este desarrollo llevaría a Lacan a avanzar en el campo de la histeria, estableciendo un discurso propio para la misma, que no es la histeria clínica sino, como todo discurso, una modalidad de lazo social.

En el discurso de la histeria, en el lugar del agente, encontramos al sujeto por excelencia, el sujeto barrado que tiene en el lugar de la verdad-mentirosa, bajo la barra, al objeto. La histeria estaría animada por un interrogante: cómo un sujeto puede o no sostener la relación sexual. Sería una pregunta acerca del goce, y se dirigirá a un Otro que supone un amo para que produzca un saber acerca de eso. Esta operación revelaría que lo que constituye al saber sexual como tal, se presenta como extraño al sujeto.

$$\frac{s}{a} \left| \begin{array}{l} \rightarrow \\ // \end{array} \right. \frac{S1}{S2} \quad \frac{\text{agente}}{\text{verdad-mentirosa}} \quad \frac{\text{Otro}}{\text{plus de goce}}$$

En el caso Dora vemos cómo queda atrapada en la suposición de que la Sra. K sabría qué es ser una mujer, sabría cómo sostener el deseo del padre idealizado. A su vez que no soporta que el Sr. K la tome como mujer causa de su deseo, en lugar de su esposa. Esto daría cuenta de que en la histeria es el saber lo que está en el lugar del goce, el S2 que ocupa el lugar en la estructura de los discursos del plus de goce.

Pero el punto de imposible, marcado por la doble barra, sería que el saber no puede recubrir la cuestión del goce, el significante no lograría decir todo del objeto.

Este discurso permitiría pensar lo que Lacan definirá como el goce propio de la histeria: el goce de la privación. En la medida en que la histeria se sustrae para dejarle el lugar a la Otra, iniciando el circuito de la pregunta histórica, goza de esa sustracción. Es el rechazo del goce del cuerpo propio. Es una forma de nombrar en términos de goce el deseo insatisfecho de la primera enseñanza de Lacan.

Este gozar de privarse de su propio goce no puede dejar de suponer en el horizonte un goce absoluto, el goce que la histeria supone en el Otro, respecto del cual su propio goce es exiguo.

## EL GOCE FEMENINO Y LA HISTERIA HOMMOSEXUELLE

A partir de *Aun* Lacan presentará las tablas de la sexuación, sostenidas en un desarrollo lógico y no en la estructura del lenguaje. A través de las tablas logrará formalizar un largo recorrido del goce femenino, como diferente al goce del hombre, a la vez que permitiría ubicar allí a la histeria. Se seguirá valiendo del falo, pero bajo otro nuevo estatuto. El falo será una función lógica donde el sujeto se inscribe como una variable:  $\Phi x$ .

Las tablas de la sexuación constarán de cuatro fórmulas distribuidas en dos lados, de donde se diferenciarán dos modalidades de goce: el fálico y el Otro goce o goce femenino. El primero es el lado hombre definido por: Todos bajo la norma fálica:

$$\forall x \Phi x$$

Lacan se apoyará en Peirce para definir que es la excepción la que funda la clase, es el estatuto

lógico del padre freudiano de la horda primitiva. El “al menos uno que no se somete a la castración” para que todos estén bajo la égida del goce fálico. Es el existencial el que funda el universal.

$$\exists x \overline{\Phi x}$$

Por otro parte, el lado femenino será definido por la inexistencia de esta excepción, un “no hay al menos uno que le diga que no a la función fálica”:

$$\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$$

Al no estar la excepción no se funda la clase, lo que producirá un no-todo bajo la norma fálica.

$$\overline{\forall x \Phi x}$$

Estas modalidades de goce del todo y del no-todo serían las únicas definiciones posibles del hombre y la mujer. Es decir que Lacan presentará una definición por fuera de la anatomía y de las identificaciones. Más allá de una lógica atributiva, de tener o de no tener, ubicarse en uno u otro lado de la tabla será electivo.

## EL NO-TODO Y LOS MÍSTICOS

En este seminario, el no-todo será un camino para interrogar la sexualidad femenina. De este modo, empujará los límites de su conceptualización para alojar allí lo específico de la feminidad. Para llegar a esto fue necesario escuchar lo que decían las mujeres en análisis: si bien daban cuenta de una relación al falo, no es todo lo que les interesaba. Ellas daban testimonio de la importancia del amor, hasta el punto de ocupar una condición para su goce. Ya Freud daba cuenta que la pérdida de amor en la mujer equivalía a la amenaza de castración en el hombre, pero aún faltaba darle su justo lugar al amor en el goce femenino.

Lacan hará notar que las analistas mujeres no habrían hecho ningún aporte significativo sobre este tema. Pero considera que debe haber en ello una razón de estructura. Ya que de este goce las mujeres nada dicen, nada saben ellas mismas, excepto que lo sienten. Lo sienten a nivel del cuerpo.

Entonces recurrirá no a la literatura psicoanalítica, sino a los místicos. Indicando que son gente seria, no es una literatura que haya que menospreciar sino que habría que leerlos. En su mayoría serían mujeres, como Santa Teresa o Hadewijch d'Anvers, pero también los habría hombres, como San Juan de la Cruz. Son ellos quienes darían un testimonio de un sentimiento íntimo de la presencia de Dios, de un momento de arrebató, de una experiencia de goce ilimitado que escapa al sentido.

Como sostiene C. Salé (2013) las místicas se lanzan con todo su ser hacia el encuentro con el amor de Dios. Este encuentro las lleva a estados y experiencias indecibles, profundas y sublimes. Del mismo modo la ausencia del ser amado les resulta insoportable, crea una búsqueda permanente, una rabia de amar; por esta razón también las místicas son llamadas *las locas de Dios*.

Con el goce femenino Lacan resolvería un problema: el goce quedaba en la antinomia con el Otro. El sujeto gozaría solo, goza de su cuerpo de forma autista sin relación con el Otro, donde el verdadero *partenaire*, detrás de este Otro, sería el objeto *a*.

Sólo el amor restituye el lazo con el Otro. Aquí el amor es pensado a nivel de lo real de la pulsión, de un goce más allá del tener.

La demanda de amor en la mujer, al estar enlazada al goce produciría una insistencia que se desentiende de la respuesta del Otro. Un funcionamiento automático que la sumergiría en un goce que sobrepasa el límite fálico. Esto explicaría los extravíos de la vida amorosa de la mujer en tanto ninguna respuesta lograría responder a esta demanda.

La sexualidad femenina abriría así una apertura al Otro, produciendo un mixto de goce y de amor.

Lacan planteará que hay un goce femenino pero no habría el significante de La mujer. Ese La estaría tachado para denotar la negación del artículo definido que designaría un universal. Es otra forma de decir no-todo. Si existiese el significante de La mujer habría relación sexual, pero como es el significante que falta en el campo del Otro, no la hay. Entendemos por qué Lacan dice que a la mujer se la mal-dice, traducción al castellano de la expresión que usa en francés: *on la Diffâme*, que conjuga homofónicamente: se la dice-mujer y se la difama. Se la dice mal porque no existe este significante que la nombre, entonces se la mal-dice e incluso se la injuria.

Del lado macho se dice mal ese goce que escapa a la castración, el goce que inquieta y que el hombre a veces interroga a través de los celos hacia su partenaire, cuando presiente que hay en ella otra cosa en su goce que a él se le escapa.

Es que el goce femenino no es complementario al goce fálico. Si así fuese estaríamos en el mito de Aristófanes: los seres complementarios que se unirían en el Uno del amor. El goce femenino sería un goce suplementario al goce fálico, un goce adicional que se le agregaría sin completarlo. Entonces la mujer estaría dividida entre el goce fálico y el Otro goce, lo que las hace, al decir de Lacan, *no locas del todo*.

Esta división se ve representada en las tablas donde desde La mujer una flecha se dirige al lado macho en dirección al falo, y otra flecha dirige al S(A).

El *no locas del todo* que Lacan enuncia sería gracias a su relación con el falo. Sin éste se estaría en la locura del todo. Clínicamente se puede observar lo que puede ser para una mujer estar frente al goce deslocalizado, frente al extravío cuando se ha cortado su relación al falo.

## LA POSICIÓN FEMENINA

Que no exista la relación sexual, como plantea Lacan, implicaría que haya en definitiva sólo modos de fallar, único modo de realización de esta relación. Entonces tenemos dos modos de fallar:

Del *modo macho* es con el objeto que se pone en el lugar del Otro, en el lugar de la pareja que falta.

$$S \rightarrow a$$

Como figura en las tablas, es con los términos del fantasma como da respuesta a la no relación. Con su condición de elección de objeto aborda a la mujer.

Y el *modo mujer* de fallar sería en tanto ella está en relación con el Otro, con lo radicalmente Otro. Que es lo Otro de lo Uno del goce fálico.

Que no haya relación sexual es una forma de decir que entre los sexos no se puede hacer Uno, ni con el objeto ni con el Otro.

Lacan ubicaría la posición femenina en el condescender a ser el objeto causa de deseo de un hombre. Es decir, que no habría ninguna relación natural, sino que sería necesario el consentimiento de la mujer para ocupar ese lugar haciendo semblante de objeto. Del lado hombre implicaría que no encontraría a cualquier mujer, sino a aquella que consueña con su inconsciente, algo del orden de la contingencia. Y del lado de la mujer, que ella advendría al lugar de *partenaire*-síntoma que tiene el valor de ser la envoltura del objeto a. Este no es el goce femenino, es su propio deseo de falo lo que la puede llevar a ubicarse en ese lugar. Y tampoco es la histeria, quien rechaza ocupar la posición de objeto a.

## LA HISTERIA NORMAL

Lacan dirá de la histeria que ella es *homosexuelle*, haciendo cierta homofonía con el desarrollo freudiano. Pero al escribirlo con dos “m” indicaría que no se trata del griego *homo* que designa igualdad, que se elegiría al mismo sexo como objeto de amor, sino *homme* que en francés significa hombre. De este modo ubicará a la histeria del lado hombre de las tablas regido por lo universal del goce fálico, donde identificada al falo puede hacerse desear, pero de esta manera rechazaría lo más íntimo, y a la vez lo más hétero, de la feminidad.

El rechazo a la feminidad no es privativo de las mujeres, sino que es estructural, en tanto la dimensión del goce femenino confrontaría a unos y a otros con el agujero que implica la no relación sexual. Por ello Lacan nombra a la neurosis en general como “normal”, *norme-mâle*, que en francés se traduce como norma-macho.

## REFERENCIAS

- Lacan, J. (1955-1956 [2002]) “Las Psicosis” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1957-1958 [2007]) “Las formaciones del Inconsciente” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 5*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1962-1963 [2007]) “La angustia” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1969-1970 [2004]) “El reverso del psicoanálisis” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Lacan, J. (1972-1973 [1985]). “Aun” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2007) *La angustia lacaniana*. Buenos Aires. Paidós.
- Miller, J.-A. (1998-1999 [2001]) “La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica” en *Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, E. y Otros (2014). *Cuerpos que buscan escritura*. Buenos Aires. Paidós
- Solano-Suarez, E. *Clínica Lacaniana*. Buenos Aires: Tres Haches, 2003.
- Yurevich, R. (2010). *La trilogía de los cuatro discursos*. Buenos Aires: Grama, 2011.
- Salé, C. (2013) *La mística femenina en la región Renano-flamenca*. Disponible en: <http://www.parclabelleidee.fr/docs/productions/mistificafemenina.pdf>

## CUANDO SE JUNTAN DOS COSAS QUE NO SE HABÍAN JUNTADO ANTES. UN HOMBRE, UNA MUJER Y SUS SÍNTOMAS.

BLANCA SÁNCHEZ \*

### RESUMEN

El presente trabajo intenta diferenciar dos nociones en la enseñanza de Lacan referidas a la histeria y a la posición femenina. La primera en relación a lo que Lacan ha denominado síntoma de otro síntoma como característico de la histeria que remite a su particular relación con la sexualidad y con los hombres, sostenida fundamentalmente por el amor al padre. La segunda, respecto de situar a la posición femenina como la posibilidad de ser síntoma de otro cuerpo en su relación con un hombre. Esta diferenciación no solamente permite ubicar los modos por los cuales una mujer se relaciona con un hombre según la posición en la que se coloque, sino que también permite ubicar cuál será la relación que tenga con su propio cuerpo, pues en la histeria se verifica lo que Lacan denominó “rechazo del cuerpo”, mientras que para la posición femenina se verifica un consentimiento en la relación con su cuerpo y con el goce femenino.

### PALABRAS CLAVES

Histeria | Femenidad | Cuerpo | Síntoma | Goce

### INTRODUCCIÓN

**E**n la presentación del tema del X Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, en su texto *El inconsciente y el cuerpo hablante* (Miller, 2014), Jacques-Alain Miller plantea que “el *sinthome* de un *parlêtre* es un acontecimiento de cuerpo, una emergencia de goce. Por otra parte, nada indica que el cuerpo del que se trata sea el propio. Si se es una mujer, se puede ser el síntoma de otro cuerpo. Hay histeria cuando hay síntoma de síntoma, cuando alguien se vuelve síntoma *del* síntoma del otro, es decir un síntoma en segundo grado” (Miller, 2014, p. 27). Es por ello que a partir de esta referencia se tratará de precisar la diferencia entre el síntoma de otro síntoma, o síntoma del Otro tal como se presenta en la histeria, del síntoma de otro cuerpo, tal como podemos elucidar en la posición femenina. Es importante aclarar en este punto que si bien no podemos decir que la histeria es exclusivamente femenina -puede muy bien haber hombres histéricos-, hay que decir que es preferentemente femenina. De ahí la opción de hacer esta comparación entre la posición histérica y la posición femenina a partir de su relación con los síntomas, con el cuerpo y con el hombre.

El título elegido, *Cuando se juntan dos cosas que no se habían juntado antes* resulta de la intención de abordar entonces lo que resulta de juntar cuerpo y lenguaje, síntoma y cuerpo, hombre y mujer. Esta expresión ha sido extraída de una novela de Julian Barnes titulada *Niveles de vida*. Este escritor inglés -autor de otras novelas como *El loro de Flaubert*, *Antes de conocernos*, *Hablando del asunto*, del libro de cuentos *La mesa limón*, entre muchas otras obras-, se sirve de tres relatos,

\* Instituto Oscar Masotta. Instituto Clínico de Buenos Aires.  
Escuela de la Orientación Lacaniana - Asociación Mundial de Psicoanálisis.  
blancasanchez310@hotmail.com

aparentemente aislados pero unidos por un hilo conductor, para reflexionar y hacer el duelo por su esposa recientemente fallecida. Recorrerá a lo largo de la novela encuentros, uniones de cosas y personas que nunca antes se habían unido, y lo que resulta de esos encuentros tan peculiares.

## JUNTAR EL LENGUAJE Y EL CUERPO

“Juntas dos cosas que no se habían juntado antes. Y el mundo cambia. La gente quizá no lo advierta en el momento, pero no importa. El mundo ha cambiado, no obstante” (Barnes, 2013 [2014], p. 11). Julian Barnes iniciará su relato con una juntura muy particular. Felix Tournachon conocido como Nadar, periodista, caricaturista y fotógrafo, juntó dos cosas que hasta el momento nadie había puesto juntas: “Las cosas que Nadar había juntado y que nadie había juntado antes eran dos de sus tres emblemas de la modernidad: la fotografía y la aeronáutica” (Barnes, 2013 [2014], p. 28). Fue el primero en obtener fotografías aéreas de la ciudad de París a partir de colocar un dispositivo fotográfico en un globo aerostático. La fotografía, ese arte recién aparecido, había abandonado paulatinamente los límites del estudio fotográfico para inventariar edificios, luego monumentos antiguos, las profundidades de la ciudad de París, y alcanzar finalmente la altitud. El psicoanálisis da fe de que lo primero que se junta y que no se había juntado antes es el lenguaje, o *lalengua*, y el cuerpo. O incluso, podríamos decir, el inconsciente y el cuerpo. Ese es el misterio del cuerpo hablante, como afirma Lacan en su *Aun*.

En ese sentido, otra digresión literaria nos conduce a otro cuento, o mejor dicho, a un libro de cuentos titulado *El hombre ilustrado*, de Ray Bradbury. La primer historia que da título a la obra, y que está escrita por ello en itálica para diferenciarla del resto de los cuentos, relata la historia del hombre ilustrado, un sujeto con el cuerpo completamente tatuado de historias que cobran vida, que se cuentan mientras él duerme para quien quiera verlas. El libro entero consta de esos cuentos, de cada una de las historias que ilustran su cuerpo. Dice el hombre ilustrado: “Es curioso. No se las siente, pero están ahí” (Bradbury, 1951 [1980], p. 10). Así, los cuerpos de los seres hablantes también portan sus marcas con las cuales muchas veces “se hacen historias”, o que resultan de historias, marcas que quedan del encuentro del organismo con el lenguaje. Desde el momento que nos incorporamos al lenguaje, desde que el lenguaje entra en nuestro cuerpo, nos da un cuerpo y nos sostiene, ese cuerpo ya no puede escapar a esas marcas que están ahí, que no se sienten pero se hacen sentir en los síntomas y en su goce. Hay un encuentro azaroso entre el cuerpo y el significante, encuentro que al mismo tiempo que mortifica el cuerpo, recorta una parcela de carne que, en su palpitar, anima al universo mental. Podría decirse que ese encuentro “marca al cuerpo con una traza inolvidable, lo que llamamos acontecimiento de cuerpo que siempre es un acontecimiento de goce” (Miller, 2011).

Podríamos decir, parafraseando ambas referencias, que de juntar esas dos cosas que no estaban juntas surge algo nuevo: el síntoma. Se produce así un encuentro, se juntan el significante, el goce y el cuerpo.

El síntoma histérico, en su definición más clásica, la freudiana, es un claro testimonio de este encuentro pues resulta del modo en que las palabras seccionan el cuerpo, marcando las vías por donde adviene el goce. Aquello que caracterizará al síntoma histérico es el hecho de inscribirse en el cuerpo, tal como lo ubica Freud desde el inicio de su obra cuando plantea que el mecanismo de su constitución consiste en la separación del monto de afecto enlazado a las representaciones, afecto que al separarse de ellas inervará una parte del cuerpo, o mejor dicho, los recortes significantes del mismo. Pero esto no puede producirse sin cierta sollicitación somática brindada por un proceso normal o patológico en el interior de un órgano del cuerpo, como lo plantea Freud, a lo que se le suma un significado psíquico, un sentido. Ese proceso en el interior de un órgano, “es la marca en el cuerpo de lo intolerable: que el fin de la pulsión no sea más que la modificación del cuerpo propio experimentada como satisfacción”; las marcas en cada uno del exilio de la relación sexual resultado del verdadero traumatismo: el encuentro del cuerpo con *lalengua* (Miller, 2003, p. 386).

Paradójicamente, Lacan entiende la complacencia somática en la histeria como rechazo del cuerpo; es la histérica que “se opone a hacerse un cuerpo” (Lacan, 1969-70 [1992] p. 99). Por la relación al goce fálico característico en ella, el sujeto queda fijado a su cuerpo como Uno. El hecho de tener un cuerpo y no de serlo, tiene como consecuencia que no sea posible identificarse con él, de lo que resulta el fascinante apego a la imagen tan pregnante en la histeria. Podemos leer ese rechazo, entonces, como “no tomarse por la mujer”, no asumir el rol que le toca en la conjunción sexual. “Lo que es rechazado del goce sexual es la infinitización del goce como absoluto” (Miller, 1998-99 [2008], p. 48), ese goce absoluto e infinito que es el goce femenino.

De esta manera, por medio de su síntoma la histérica se opone a hacerse un cuerpo, se trata del rechazo del cuerpo que puede entenderse en varios sentidos. Como rechazo del cuerpo propio, es decir, rechazo de lo que de su propio cuerpo podría presentarse como Otro: el goce femenino que podría hacerla Otra para sí misma. Al fin de cuentas, el propio cuerpo en sí mismo siempre es un poco Otro para el sujeto, le es ajeno, extraño. También podría pensarse como el rechazo del cuerpo del Otro, en este caso el hombre, pues como afirma Lacan “el valor del hombre reside en el órgano, no para que la histérica sea feliz con él sino para que otra la prive de él”, atribuyendo a la histeria el goce de la privación del goce fálico. (Lacan, 1969-70 [1992], p.100) En este punto resta la pregunta de si este goce de la privación del goce fálico, no podría ser un antecedente del goce femenino como ese goce más allá del falo que nada tiene que ver con él. Lo que sigue resultando evidente es la maniobra de la histérica para evitar el encuentro con el Otro sexo.

Y más aún, podríamos ubicar, siguiendo a Miller, el rechazo del cuerpo del otro en el propio cuerpo, es decir el niño, la reproducción. En ese sentido, el cuerpo histérico tiende a embrollarse con la reproducción de la vida y rechaza su propio cuerpo, lo que aparece connotado por el afecto del asco. En la actualidad, muchos médicos se alarman con la creciente cantidad de casos de infertilidad en mujeres jóvenes sin síntomas orgánicos que lo imposibiliten, así como con la cantidad de partos prematuros cada vez más frecuentes.

Sin embargo, a esta concepción del síntoma histérico le falta un componente fundamental: como lo plantea Eric Laurent (2013) “Lo que constituye el eje en torno al cual gira la organización del síntoma histérico es el amor al padre. Es lo que mantiene a su cuerpo estable. Ese cuerpo fragmentado, siempre a punto de deshacerse”. Laurent propone un trabajo de lectura de la reformulación de la histeria a partir de realizar un recorrido de la enseñanza de Lacan partiendo de la clase del 9 de mayo de 1976 del *Seminario El Sinthome*, hasta llegar a la Conferencia en Bruselas sobre la histeria, del 26 de febrero de 1977.

En la clase antes mencionada del *Seminario El Sinthome*, titulada por Miller “De una falacia que es testimonio de lo real”, Lacan plantea una noción que podría resultar muy actual: cómo pensar los síntomas histéricos allí cuando las versiones de padre no solo son variables sino que también son inconsistentes, algo tan característico de nuestro tiempo. Lacan propone una noción que denomina “histeria rígida”, concebida a partir de situar la existencia de un síntoma separado del sentido, caso opuesto a la definición clásica del síntoma; se trataría de una histeria sin su *partenaire*-intérprete, una histeria sin el amor al padre. Laurent propone que para poder abordar estas histerias rígidas hay que servirse de lo propio de la práctica psicoanalítica, que es el hecho de apunarse a rozar lo real a partir de la manejo de la verdad más allá del amor al padre.

Si seguimos el recorrido propuesto por Laurent, en la primera clase del Seminario 24 del 16 de noviembre de 1976, Lacan retoma las tres identificaciones y vuelve a la cuestión del amor al padre en la histeria:

Recuerdo muy bien que hay para Freud al menos tres modos de identificación, a saber, una identificación para la cual se reserva, no se sabe bien por qué, la calificación de amor, es la identificación al padre; una identificación hecha de la participación -la de internado de señoritas que evoca Freud, la identificación por contagio- y luego la que él fabrica de un rasgo, que Lacan tradujo como rasgo unario (Lacan, 1976).

La identificación participativa implica un *partenaire*, hay en juego dos: “La histeria era dos. Ese dos no es solamente el lazo entre la histérica y su intérprete, sino que también designa el hecho de que la histérica extrae un síntoma de aquel de quien está enamorada” (Laurent, 2013). El ejemplo princeps es Dora afónica, identificándose a lo que cree que es el goce del padre abocado al *cunnilingus* con la señora K. Dice Laurent:

La afonía pone en juego su boca misma dentro de esa participación en el goce del Padre. El padre es objeto de amor, pero ese amor implica una participación en el goce, articulación de las tres identificaciones. La participación en el goce al cual Dora se identifica es un rasgo del padre (Laurent, 2013).

Podríamos decir incluso que esa identificación al rasgo que comporta un goce es precisamente identificarse al síntoma del Otro. Recordemos que el síntoma de la tos de Dora hace serie con la tos del padre y la tos de Freud, dos hombres significativos en su vida.

Si bien entonces podemos con esto ilustrar la noción del síntoma histérico como síntoma de otro síntoma, o como síntoma de Otro, ¿cómo contraponer esta noción de síntoma con la propuesta de Lacan para la mujer, la de “ser síntoma del otro cuerpo”?

En su conferencia “Joyce, el Síntoma”, dice:

Así pues, individuos que Aristóteles toma por cuerpos pueden no ser nada más que síntomas ellos mismos relativamente a otros cuerpos. Una mujer, por ejemplo, es síntoma de otro cuerpo. Si no se da el caso, una mujer queda síntoma denominado histérico, con lo que se quiere decir último. O sea, paradójicamente, que solo le interesa otro síntoma (Lacan, 1979 [2012], p. 595).

Y agrega más adelante “Un síntoma histérico, resumo, es el síntoma para lom [el hombre] por interesar al síntoma del otro como tal: lo que no exige el cuerpo a cuerpo” (Lacan, 1979 [2012], p.596). Al síntoma histérico, entonces, le importa otro síntoma, pero no otro cuerpo, ni el propio ni ningún otro.

## JUNTAR EL LENGUAJE Y EL CUERPO

“Juntas dos cosas que no se habían juntado antes; y a veces funciona y otras veces no” (Barnes, 2013, [2014] p.43). Pilâtre de Rozier había proyectado ser el primero en cruzar el Canal de la Mancha desde Francia a Inglaterra en un globo de aire caliente. Para ello construyó un aerostato colocando un globo de hidrógeno arriba y un globo de aire caliente abajo. Juntó esas dos cosas e hizo el intento de cruzar el Canal desde el Pas-de Calais, pero antes de haber alcanzado la costa, todo el aerostato como una lámpara celestial de gas cayó a la tierra, muriendo así el piloto y el copiloto.

Juntas a dos personas que no se habían juntado antes; y a veces el mundo cambia y a veces no. Pueden estrellarse y arder, o arder y estrellarse. Pero hay veces que se hace algo nuevo y entonces el mundo cambia. Juntas, en esa primera exaltación, en esa primera elevación estruendosa, son más grandes que sus dos egos separados. (Barnes, 2013, [2014] p.44)

El síntoma, entonces, es la articulación significante en el cuerpo. Implica un modo de gozar del inconsciente, de la articulación significante; pero también implica un modo de gozar del cuerpo del Otro (ya sea del cuerpo propio que siempre tiene cierta dimensión de alteridad) pero también, como dice Miller, del cuerpo del prójimo como un medio de goce del cuerpo propio. Por ello, en su curso *El partenaire-síntoma* afirma que “el síntoma designa aquello con lo que se debe vivir, de eso se trata en el *síntoma-partenaire*”, haciendo referencia al síntoma al final del análisis, uno

de los huesos del análisis (Miller, 1997-98 [2008] p. 409). Sin embargo, basta dar vuelta la vuelta de página para encontrarse en ese mismo curso con la referencia al *partenaire*-síntoma; de este modo, el síntoma-*partenaire*, en el sintagma “soy como gozo”, se convierte en una vestidura que se le pone al Otro y que lo transforma, lo viste de *partenaire*-síntoma, en una nueva definición del Otro como medio de goce, es decir, el Otro representado por el cuerpo y el Otro como lugar del significante.

Que la mujer sea síntoma del hombre, ¿implica que soporte ser aquello que le permite al hombre gozar del inconsciente? ¿O bien que soporte ser síntoma del cuerpo del otro en el encuentro entre los cuerpos? ¿O que sea ambos soportes a la vez?

Por un lado, Lacan en el Seminario *El Sinthome* plantea que hay pareja porque hay lazo del *sinthome* con algo en particular, y ubica que ese algo particular es el inconsciente (Lacan, 1975-76 [2006]); es más, el *sinthome* es lo que se enlaza con el inconsciente, mientras que lo imaginario se liga con lo real. Sin embargo, Lacan agregará más adelante que “el hombre hace el amor con su inconsciente”, en el sentido de “con” como instrumento y “con” como *partenaire* (Lacan, 1975-76 [2006]). Podríamos decir, entonces que cuando se trata de que una mujer sea síntoma de un hombre ella presta su cuerpo para que el hombre, a través de ella, goce de su propio inconsciente, y obtenga de ese encuentro su cuota de goce fálico. Por otra parte, sólo podrá acceder a ella con su propio inconsciente, es decir, como se planteó anteriormente, como *partenaire* y como instrumento. Aun así, sigue quedando oscura la afirmación de que la mujer es síntoma de otro cuerpo.

La histérica goza del padecer de su síntoma adherida al estatuto imaginario del cuerpo en su valor fálico, razón por la cual es al mismo tiempo rechazado. Aun cuando su síntoma sea producto de la identificación al síntoma del otro (ser síntoma de síntoma) será en un falso dos sostenido por el amor al padre, pues se nutre del goce fálico que la fija al cuerpo como Uno en su goce, al mismo tiempo que lo rechaza como cuerpo extraño. Incluso en el hombre, el lazo de la posición masculina lo fija más a “su” cuerpo. De ahí que desde otra perspectiva podamos afirmar que “la histérica hace de hombre”. Al juntarse con el hombre, entonces, puede estrellarse con el síntoma del otro y arder así en su propio síntoma, o arder por su amor al padre y estrellarse en el encuentro con un hombre al rechazar el cuerpo del Otro a través de la procuración de la otra mujer.

Eric Laurent (2003) plantea que en la posición femenina es posible romper la creencia en el Uno del cuerpo para preferir el goce como Otro, y poder inscribirse en una relación directa del cuerpo al goce Otro. “La identificación al síntoma puede permitir la conexión, la descentralización del sujeto hacia otro cuerpo, el del hombre, por ejemplo” (Laurent, 2003, p. 118).

¿Qué es ser síntoma del hombre, entonces? Será soportar ser el modo de gozar del inconsciente para un hombre, y ser el síntoma de otro cuerpo. ¿Por qué una mujer lo soportaría? Porque lo que quiere es gozar del cuerpo, no como imagen fálica sino del cuerpo -podríamos decir- como carne. Tal vez, en el encuentro con un hombre, al juntarse esas dos cosas que no se habían juntado antes, pueda producirse la elevación y la exaltación de un goce Otro.

La histérica goza de la falta y para gozar del cuerpo manda a la otra, delega en otra su lazo al hombre. Es un sujeto que se opone a hacerse su cuerpo, lo rechaza por medio de sus síntomas. Una mujer, en su posición, querrá gozar y hacer gozar a su *partenaire*. Se prestará a ello no sin que medie el amor, y no al padre precisamente.

En las fórmulas de la sexuación elaboradas por Lacan se puede ubicar cómo se determina el estatuto del *partenaire*-síntoma para cada sexo. Del lado hombre, el *partenaire* está determinado como objeto a, lo que hace que su *partenaire*-síntoma tenga la forma del fetiche, y que su relación con una mujer esté siempre determinada por su propio fantasma. Del lado mujer, el *partenaire* está determinado como  $\mathbb{A}$  por lo cual toma la forma de la erotomanía, la demanda de amor

al desnudo bajo la modalidad de “que el otro la ame”, lo que algunas veces puede llevarla a la caída estrepitosa en el estrago. Al final de un análisis, en el pase, el hombre tiene que resolver la cuestión del fantasma, es decir, el hecho de hacer el amor con su inconsciente, y la mujer resolver la cuestión de su erotomanía. El amor tendrá siempre, en ambos, ese rasgo de invención.

Para concluir, volvamos al escritor que nos sugirió esa interesante expresión, la de “juntar cosas que no se habían juntado antes”.

Vivimos a ras del suelo, en lo llano, y sin embargo aspiramos a elevarnos (...) Algunos se elevan por medio del arte, otros con la religión; la mayoría, con el amor. Pero al elevarnos, también podemos caer en picado (...) Cada historia de amor es en potencia una historia de aflicción, Si no al principio, más tarde. Si no para uno, para el otro. A veces, para ambos. Entonces, ¿por qué aspiramos continuamente al amor? Porque el amor es el punto de encuentro entre la verdad y la magia. La verdad, como en la fotografía; la magia, como en los globos aerostáticos. (Barnes, 2013 [2014], pp.49 -50).

En el encuentro de una mujer con un hombre, el amor, el deseo y el goce jugarán su partida de acuerdo a cómo cada una se relacione con su síntoma y con su cuerpo, ya sea vía el amor al padre, haciendo del síntoma del otro su propio síntoma para gozar fálicamente excluyendo el encuentro con el Otro goce, ya sea por la vía del amor a un hombre consintiendo a ser su síntoma. Cada una, en su posición, encontrará el modo, mejor o peor, de sobrellevar el encuentro que se produce cuando se juntan dos que no se habían juntado antes.

En ese sentido, parafraseando al novelista, el amor bien podría ser el encuentro entre la verdad mentirosa del significante, y la magia del goce que bordea lo real.

## REFERENCIAS

- **Barnes, J.** (2013 [2014]), *Niveles de vida*. Buenos Aires: Anagrama.
- **Bradbury, R.** (1951 [1980]), “El hombre ilustrado” en *El hombre ilustrado*. Buenos Aires: Minotauro (S/D).
- **Lacan, J.** (1968-69 [1992]), *El seminario, libro 17, El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (1975-76 [2006]), *El seminario, libro 23, El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (1976-77), *Seminario “L’insu que sait de l’une-bévue s’aile á mourre”*. Inédito.
- **Lacan, J.** (1979 [2012]), “Joyce el Síntoma” en *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós (pp. 591-98).
- **Laurent, E.** (2003), “Dos aspectos de la torsión entre síntoma e institución” en *Los usos del psicoanálisis. Primer Encuentro Americano del Campo Freudiano*. Buenos Aires: Paidós (pp. 105-120).
- **Laurent, E.** (2013). “Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo”. Enapol. Buenos Aires, Argentina. Disponible en: [http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma\\_Eric-Laurent.html](http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma_Eric-Laurent.html).
- **Miller, J.-A.** (1997-98 [2008]) *El partenaire-síntoma. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.
- **Miller, J.-A.** (1998-99 [2003]) *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.
- **Miller, J.-A.** (2008) “Iluminaciones profanas”, *Lacaniania* 7. Bs. As: Grama, 2008, p. 48.
- **Miller, J.-A.** (2011) “Hablar con el cuerpo. Conclusión del PIPOL V”. Enapol. Buenos Aires, Argentina. Disponible en: [http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Conclusion-de-PIPOL-V\\_Jacques-Alain-Miller.html](http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Conclusion-de-PIPOL-V_Jacques-Alain-Miller.html).
- **Miller, J.-A.** (2014) “El inconsciente y el cuerpo hablante” en *Lacaniania*. Número 17. Buenos Aires: Grama (pp. 21-32).

# EFEECTO-CHARLIE Y LA POLÍTICA DEL NO-TODO

JESÚS SANTIAGO \*

## RESUMEN

El presente artículo pone al trabajo las nociones de Uno y de goce femenino para analizar la política y la ética en la civilización actual. Este análisis es realizado sobre los acontecimientos políticos acaecidos en Francia a partir de los crímenes terroristas en la sede del semanario satírico francés *Charlie Hebdo* y en el mercado *Hyper Cacher*. También, se revisa las posibilidades de una ética del psicoanálisis a la altura de la época actual, tomando como herramienta la noción de semblante desde una “política del no-todo.”

## PALABRAS CLAVES

Política | Ética | No-todo | Goce femenino | Charlie Hebdo | Terrorismo

Desde los comienzos de su enseñanza Jacques Lacan advertía sobre la función del psicoanálisis en la civilización para pensar la ligazón íntima entre la dimensión política y ética de la misma.

La idea simple de que la ética dice del individuo y la política concierne a lo colectivo es puesta radicalmente en cuestión. Se niega -asimismo- a la visión obtusa de la que se sirve la ética para huir de la política. Al contrario, por medio de su abordaje inédito de la pulsión de muerte, la política y la ética aparecen como dominios profundamente entrelazados. Lo inédito de su lectura de la ética, consiste en tomar la pulsión desde la perspectiva de la pulsión de muerte, pues, en la vida, la libido no se opone a la muerte. Más aún, la conceptualización del goce emerge, en Lacan, para traducir la relación paradójica e intrínseca de la vida con la muerte en el ámbito de la satisfacción pulsional. El dualismo freudiano entre vida y muerte es asimismo, sustituido por otra forma de dualismo: aquel de la “escisión interna” (Miller, 2010, p.146) y la dimensión del goce inmiscuido en el cuerpo. En esos términos, la ética del psicoanálisis se funda en la paradoja de que la “la vida de la que estamos cautivos (...) está como tal conjugada con la muerte, retorna siempre la muerte” (Lacan, 1954-1955 [1995] p.348), y por esa vía, se concluye que el propio goce se torna oscuro, enigmático y así mismo, origen del mal. De esa confluencia entre la política y la ética se deduce una cuestión para el psicoanalista: ¿Con qué goce el sujeto se orienta en la época actual?

\*Universidade Federal de Minas Gerais.  
Escola Brasileira de Psicoanálisis - Associação Mundial de Psicoanálisis.  
santiago.bhe@terra.com.br

## UNIVERSAL

El problema se agrava por el hecho de que la política moderna tiene cómo marco la introducción del universal, en consonancia con los derechos humanos y la cuestión, cada vez más urgente, de la ciudadanía. Bajo el peso de la presencia de la ciencia, la política recibe entonces los efectos de la universalización, de la homogenización, en la que prevalece la lógica del *para-todos*. Es el universal concebido como aquello que *vale para todos*, esto es, de aquellos objetos pasibles de repetición, ejemplificación y predicción. Cuando Louis de Saint-Just, allá en el siglo XVIII, pensó la búsqueda de felicidad como un factor de la política, se puede allí entrever la injerencia de lo universal en el campo de la política. En otras palabras, el estatuto de la política se visibiliza ante la pretensión de unificar distintos estados subjetivos, siguiendo criterios universales de la felicidad, y tomándolos como válidos para todo el mundo. Es por eso que Lacan afirma que el pensador y político francés inviabiliza la solución aristotélica para la felicidad en la medida en que retira su contenido ético en nombre de la política que sería la felicidad y el bien-estar de todos (Lacan, 1959-1960 [1988] p.349).

Los acontecimientos políticos que sucedieron en Francia<sup>1</sup> como respuesta ante los asesinatos terroristas y antisemitas perpetrados entre el siete y el nueve de enero de 2015 en la sede del semanario satírico francés *Charlie Hebdo* y en el *Hyper Cacher* –un mercado *Kosher* del este de la ciudad de París– implicaron una inmediata respuesta de la población francesa y se constituyeron además en una evidencia de la insuficiencia de la categoría de lo universal para captar el alcance de estos fenómenos.

En otras palabras: ese horizonte de lo universal, al desconocer el entrecruzamiento de la política y la ética, favorece a las orientaciones puestas hacia la voluntad irrefrenable de normativizar el goce. Para el psicoanálisis lo que está en cuestión en estos acontecimientos, no se reduce al choque entre oriente y occidente, entre manifestaciones de diferentes civilizaciones; sino en el choque entre la diversidad de dos modos de goce. No se explica la violencia del terrorismo religioso *jihadista* con el argumento único de la historia, en la que se trataría apenas de una relación que se constituyó -a lo largo de la historia- como el dominio y la discriminación de occidente a los musulmanes.<sup>2</sup> Es preciso considerar, también, esos goces múltiples y fragmentarios que amenazan la cohesión del lazo social y, antes que todo, admitir que es a partir de eso que surge de la tentación de lo universal bajo la forma de un Dios unificador.

## TERRORISMO

Se constata que el punto de vista de lo universal se muestra incapaz de percibir cómo los universos de los discursos se presentan, en la actualidad, como separados y estancos. Tales acontecimientos demuestran, de forma ejemplar, el modo en que los diferentes discursos, sean ellos políticos o religiosos, se mezclan y se comunican. Así mismo, en nombre de la sumisión a la voluntad de Dios, del Dios-*Uno* de la tradición islámica, el terrorismo religioso *jihadista* sacrifica su propia vida para eliminar la vida de los otros. Su acción es calificada también de fundamentalista porque se basa en la adoración del *Uno* trascendente que, en el caso del monoteísmo islámico, es llevado a sus últimas consecuencias, pues se presenta íntegramente separado de lo *múltiple*.

<sup>1</sup> Es necesario aclarar que el presente artículo fue escrito antes de los acontecimientos ocurridos en París en noviembre de 2015. [N. de E.]

<sup>2</sup> Ali, T. "Guerra entre fundamentalismos" Folha de São Paulo, día 11 de janeiro de 2015.

En el nombre de la historia, el autor se desresponsabiliza de las decisiones que toma el terrorista: "*Las circunstancias que atraen a los hombres y mujeres jóvenes a estos grupos no son elegidos por ellos, sino por el mundo occidental en el que viven - que es en sí mismo un resultado de largos años de dominio colonial*".

¿De qué modo entra en juego la libido en la acción política del terrorista religioso, considerando la importancia, en él, del culto a la causa trascendente del Uno? Siguiendo a Jacques-Alain Miller, el principio subjetivo del terrorismo nada tiene que ver con un canalla, se presenta más próximo al funcionamiento mental de la anorexia (Miller 2002, p.162). Para el canalla, el Otro no existe porque sus leyes se encarnan en el propio sujeto, de manera tal que su designio último reposa en querer ser Otro para alguien. Tanto el terrorista como la anoréxica, por el contrario, son prisioneros del Otro que se expresa por el ideal de un “cuerpo de ángel” (p.163) que se presenta como un mensajero capaz de cumplir la voluntad ilimitada de Dios. Aunque de forma distinta, hay algo de sagrado y angelical en esa estrategia de la anoréxica y del terrorista, a saber: tornarse mensajero de ese Otro absoluto. La anoréxica responde a la voluntad devoradora de Otro materno por su devoción en *comer nada*, como medio para dividir ese Otro, buscando contener sus excesos. El terrorista, por otro lado, da pruebas de su sumisión al Absoluto con un goce sacrificial ilimitado porque, más allá de la disposición del exterminio del blasfemador, su propia vida es colocada como punto (blanco) de sacrificio supremo.

Es cierto que el psicoanálisis no florece en tierras donde el derecho a la blasfemia y el poder de la ironía están proscriptos, mucho menos donde en la trascendencia del *Uno* entra el vaciamiento del goce mortífero en el sacrificio ejercido en nombre de Dios. Es la propia alteridad femenina la que coloca y pone a prueba la verdadera naturaleza de esos discursos comprometidos con la tendencia segregativa oriunda de ese *Uno* absoluto. No hay extraterritorialidad de la práctica del psicoanálisis frente a los otros discursos, pues es intrínseco al mismo el libre curso de la palabra propio de un orden social plural. Vemos entonces que Lacan, tuvo razones de sobra para dictar un Seminario durante el momento efervescente del mayo del '68, en París, bajo el título *El reverso del psicoanálisis*. Como se sabe, el reverso del psicoanálisis, es el amo. Luego, se puede inferir, que la política del psicoanálisis es lo que se opone al discurso del amo por medio del tratamiento que su enseñanza le confiere a lo femenino.

## NO-TODO

Por lo tanto, la política del psicoanálisis es la política que se deduce de la alteridad propia de lo femenino encarnada por la escritura lógica del *no-todo*. Cuando se afirma que la política del *no-todo* es el gran pilar de la política del psicoanálisis, es porque su invención se configura como la objeción de aquello que subyace al discurso del amo en sintonía con el postulado de lo Universal. Al contrario, la política del *no-todo*, toma los objetos como singulares, pues se muestran refractarios a toda ejemplificación o predicción que se requiera. Es preciso tener en cuenta la manera en que las tablas de la sexuación toman a lo femenino como ruptura con ese modo de comprensión de lo Universal. Se trata de un modo inédito de cómo la negación incide sobre el cuantificador universal “para todo”, y no sobre el predicado propiamente dicho, esto es sobre el valor universal de la función fálica. Eso recae, evidentemente, sobre el problema de la distribución de esa función en el ámbito de la constitución de qué es el *ser de goce* de una mujer. En otros términos, para postular la diferencia sexual, es necesario concebir lo femenino como una objeción, en ese caso, a la cuantificación universal de la función fálica. De esa contraposición, cada mujer encarna, en su *ser de goce*, la propia excepción. En efecto, sólo existen las excepciones, ¡sólo existen las feminidades! Cuando se dice que en el universo femenino sólo hay excepciones, se puede arriesgar a decir que eso implica hacer existir un “Universal paradójal que se configura como un todo que en que cada caso niega ese todo” (Santiago, 2009, p.125-128).

Esa negación del todo, aparece en la enseñanza de Lacan por medio de la formulación de la forclusión del significante “LA” mujer de lo simbólico, implicando que cada mujer es llevada a inventar un modo singular de hacer existir aquello que no existe, o sea: el Otro sexo para el ser-hablante. En tanto cada hombre puede ser tomado como un ejemplo particular de un conjunto, por estar todo inscripto en el goce fálico, goce que determina un medio de suplencia en la relación al Otro sexo, la mujer deberá ser tomada en lo singular, en tanto que el caso particular

del conjunto no existe. *Hacer existir aquello que no existe*, como es el caso de lo femenino, se constituye como el núcleo propio de la política del *no-todo*.

Del fanatismo por una causa trascendente del *Uno* -o de la universalización impuesta por lo que debe ser válido homogéneamente para todos- a la barbarie, no hay más que algunos pasos. Cuando cada cultura se aferra al principio universal de sus creencias se aproxima al desastre de la segregación cuyo límite último es la barbarie. El choque de las religiones esconde la existencia de dos modos distintos de condensación del goce de los objetos sagrados.

Algunos años atrás, Lacan anticipó que el secreto del impasse de las civilizaciones futuras sería la segregación. La política del psicoanálisis es aquella que encierra el verdadero antídoto contra la segregación, pues sabe que no se puede contraponer la islamofobia al antisemitismo y viceversa (Miller 2015). Como dije antes, esto sirve también para la diversidad de manifestaciones civilizatorias: ¡Sólo existen excepciones! Ahora bien, ¡alto ahí! No se trata de una mera afirmación de las diferencias por las diferencias, de las excepciones por las excepciones. Para ir más allá de una concepción estrecha de la pluralidad de un orden social, el propio Lacan advierte que el consentimiento de esta dimensión de excepción es algo que, antes que todo moviliza la responsabilidad del *parlêtre*.

Como él subraya, ese factor de responsabilidad política del *no-todo*, es tan esencialmente radical que corre el riesgo de ser tomado como terrorista (Lacan, 1965 [2009] p.816). Sin embargo, ese presumible terrorismo de responsabilidad, al *hacer valer existir lo que no existe*, no desconoce la pulsión de muerte; es consciente que no puede hacer desaparecer las diversas formas de semblantes de la civilización. Por otro lado *hacer valer existir lo que no existe*, implica a su vez, hacer tambalear los semblantes de la civilización, revelar el fundamento de semblante de los significantes de la tradición.

La vida civilizada se mantiene unida por medio de semblantes, inclusive aquellos que emanan de la religión, es decir no hay sociedades sin represión, sin identificaciones. Por lo tanto no se pasa por alto que, al despreciar esos semblantes, puedan retornar con ferocidad contra la propia civilización. Por ello, la única política capaz de preservar los semblantes que favorecen a la vida es poder admitirles la existencia del *no-todo*, o sea, de que ellos son inconmensurables unos con relación a los otros. En esa diversidad, ellos tampoco dejan de condensar, no sin opacidad, la dimensión real de un goce por el cual cada *parlêtre*, a su modo, responde.

**Traducción:** Guido Coll

## REFERENCIAS

- **Lacan, J.** (1954 -1955 [1995], "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica" en El Seminario, Libro II. Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (1959-1960 [1988]), "La ética del psicoanálisis" en El Seminario, Libro 7. Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (1965 [2009]), "La ciencia y la verdad" en Escritos I. México DF: Siglo Veintiuno.
- **Laurent, E.** (Enero de 2014) "Le racisme 2.0", en: Lacan Cotidiano, n° 371. Boletín virtual que se distribuye en las listas de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Disponible en: <http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2014/01/LQ-371.pdf>.
- **Miller, J.-A.** (1989 [2010]) "Los divinos detalles" en Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós.
- **Miller, J.-A.** (2002) "Cartas a la opinión ilustrada". Barcelona: Paidós.
- **Miller, J.-A.** (enero de 2015) "Les valeurs de la République" en La règle du jeu. Revista de Literatura, Filosofía, Política y Artes. Disponible en: <http://laregledujeu.org/2015/01/20/18771/les-valeurs-de-la-republique/>
- **Santiago, J.** (2009) "A semblantização não é nominalista". En Opção Lacaniana, n.56-57. Revista de lá Escola Brasileira de Psicanálise

# LO FEMENINO: UNA POLÍTICA PARA LA HISTERIA

EDUARDO SUAREZ \*

## RESUMEN

Este trabajo pretende puntuar una primera exploración de Jacques Lacan de la salida del sujeto del discurso histórico, aquella que le aportará las bases de la escritura de las fórmulas de la sexuación. En efecto, Lacan, al final de su teoría de los discursos, en su seminario titulado *De un discurso que no fuera del semblante* a principios de los años setenta, iniciará la indagación que lo llevará pocos años más tarde a establecer sus célebres fórmulas. Fijadas las grandes líneas de su enseñanza, sobre todo por Jaques Alain Miller en sus cursos sobre la Orientación Lacaniana, resulta de sumo interés revisar en ella, los detalles y las reflexiones que acompañan los pasajes de un período al otro, junto a las referencias clínicas en las que se apoya.

## PALABRAS CLAVES

Psicoanálisis | Histeria | Semblante fálico | Goce femenino

## UN MÉRITO DIFERENCIAL

La ausencia de relación sexual, traducida también como ausencia de proporción sexual, como es conocido, es uno de los axiomas centrales de la enseñanza de Lacan, y, en el período que consideramos, es la perspectiva desde la cual serán redefinidas y releídas muchas de sus nociones precedentes. Esta perspectiva supone la exploración de todo un campo clínico que se abre más allá del padre, donde adquirirán un peso diferencial las nociones de semblante y goce, como estructurantes de la sexuación y las relaciones entre los sexos.

En este sentido, su tesis inicial es que, a nivel del lazo social, la ausencia de relación se registra como tal gracias a la intervención de la histeria. Lacan le otorga un mérito fundamental al discurso histórico por el hecho de que intenta mantener a nivel del lazo social la pregunta por la relación sexual. Un mérito diferencial dado que el discurso del amo, como lazo predominante, reduce esa relación a la del sujeto con el objeto o, dicho de otra manera, a la relación fantasmática. Y el discurso capitalista, puede agregarse, como relevo actual del mismo, hace lo propio solo que con los objetos que proporciona el mercado. El discurso histórico en cambio, la histeria, como lo llamaremos de ahora en más, dirá la verdad acerca de esa relación: la relación sujeto - objeto no reporta otra cosa que insatisfacción en la medida en que el objeto no puede identificarse a lo femenino. La histeria, a través de sus intrigas, sus protestas y movimientos sintomáticos, invierte sus esfuerzos en mantener lo femenino a distancia del objeto, y posibilita que en el lazo social la mujer se sostenga como polo de una relación posible entre los sexos.

A nivel del discurso la histórica, en el lugar del agente, instituye la relación sexual como enigma

\*Universidad Nacional de La Plata.

Escuela de la Orientación Lacaniana Secc. La Plata - Asociación Mundial de Psicoanálisis.  
suarezadultos@gmail.com

e interpela al amo tratando de hacerlo trabajar en ello sin cesar. Para esto, luego de llamar su atención, de causar su deseo, es decir, de seducirlo, le sustraerá el objeto que podría procurarle satisfacción, para dejar en su lugar un vacío. Es el paso que se conoce como la “huelga del cuerpo” (Lacan, 1969-1970 [1992] p.99), aquel por el cual el cuerpo es ubicado como objeto en un lugar inaccesible, el del lugar del misterio de la verdad. La complacencia somática en la histeria apuntada por Freud, tiene su papel para Lacan pero ella se circunscribe sólo a los fines de representar la división del sujeto. El amo por su parte le hará pagar el precio al intentar reintroducirla en su orden, mientras ella, como en la paradoja de Zenón, Aquiles y la tortuga, se desplazará por sucesivas chicanas escapando de las encerronas con la fuerza de sus síntomas. Lacan critica la práctica del análisis con una concepción derivada de esa posición del amo, advirtiendo a los analistas llamándola *prejuicio*, cuando se transforma en la posición que comanda la cura, y la interpretará como el ideal de la reducción del objeto a al Uno del significante. El análisis demuestra que esa reducción es imposible, que siempre quedará un resto y que, en la relación analítica, ese resto debe preservarse para que pueda tomar otro valor.

## IMPASSE DEL DISCURSO

*¿Quién no comprendería la decepción de Freud al notar que la no-cura a la que llegaba con la histérica o lo conducía a hacerle reclamar dicho semblante?*

Jacques Lacan, 1971

Eso mismo que constituye el mérito del discurso deja a la histeria en un impasse; aquel que Freud dejó como cuestión pendiente en su texto *Análisis terminable e interminable*, enunciado como el callejón sin salida del sujeto femenino al final del análisis:

Lo decisivo es que la resistencia no permite que se produzca cambio alguno, que todo permanece como es. A menudo uno tiene la impresión de haber atravesado todos los estratos psicológicos y llegado, con el deseo del pene y la protesta masculina, a la «roca de base» y, de este modo, al término de su actividad. Y así tiene que ser, pues para lo psíquico lo biológico desempeña realmente el papel del basamento rocoso subyacente. En efecto, la desautorización de la feminidad no puede ser más que un hecho biológico, una pieza de aquel gran enigma de la sexualidad. Difícil es decir si en una cura analítica hemos logrado dominar este factor, y cuándo lo hemos logrado. Nos consolamos con la seguridad de haber ofrecido al analizado toda la incitación posible para reexaminar y variar su actitud frente a él. (Freud, 1937 [1980] pp. 253-254)

Si retraducimos este impasse de acuerdo a la enseñanza precedente de Lacan y que aquí se retoma, diríamos que por un lado la histérica se opone al falo como semblante bajo la forma tanto del ser como del tener, pero por otro se afirma en reclamarlo. La llamada “roca viva de la castración” describe tanto la defensa como la exacerbación de la reivindicación fálica. La decepción de Freud es por el hecho de que la histérica no se separará del falo durante el análisis. Según Lacan, no es cualquier falo del que no se separa, sino del falo ideal, de aquel que prometería la relación sexual. En su teatro fantasmático es aquel portado por el hombre de su identificación viril, y encarnado por *La mujer* de su identificación histérica.

## EL FANTASMA HISTÉRICO Y LA BOTELLA DE KLEIN

Pasar por un hombre para alcanzar a una mujer en su goce resume el fantasma histérico en su tipicidad. Marie-Hélène Brousse lo ha mostrado en algunos de sus trabajos. Citemos el ejemplo del caso de una paciente que padecía síntomas de anorgasmia y que, habiendo pasado por

varios fracasos de pareja, al final de todo un período de análisis, confiesa la fantasía por la que había llegado a consentir las relaciones sexuales con un hombre, así como el punto preciso en el que obtenía una cierta satisfacción: dice fantasear que el sexo de su partenaire es el suyo, que se piensa ella misma portando un sexo propiamente masculino. Es entonces que su propio sexo es el que la penetra durante el coito en la fantasía que la acompaña (2000). M-H. Brousse generaliza este funcionamiento aclarándonos que, como todo fantasma, implica por una parte la relación de un sujeto con un objeto, y por otra, que el sujeto en él ocupa varios lugares a la vez. No obstante, y siguiendo las indicaciones de Lacan, opone este funcionamiento generalizado del fantasma, a cualquier cosa que pudiera ser propiamente el advenimiento del goce femenino. El goce suplementario, femenino, no está ligado a ningún fantasma, y el falo como semblante, no toca al cuerpo femenino más que a título de objeto a. Es en esta generalización que el sujeto masculino queda condenado a la relación fetichista y la histórica al insistir en sus figuraciones de la relación sexual por medio del teatro fálico, participa de ese género.

Tomamos este ejemplo como un paradigma que Lacan en su seminario *De un discurso que no fuera del semblante* representa con la figura topológica de la botella de Klein. Como es propio de las superficies topológicas que mantienen una relación característica entre el interior y el exterior, esta botella consiste específicamente en una superficie que se interpreta a sí misma.

De este modo, no es donde se cree sino en su estructura de sujeto donde la histórica conjuga la verdad de su goce con el saber implacable que ella posee de que el Otro apto para causarlo es el falo, es decir un semblante” (Lacan, 1971 [2009] p.142).

Ese falo aparece en la fantasía histórica provisto de virtudes que Lacan llama “reales”, es decir dotado de la potencia de tocar el cuerpo femenino. Al respecto dice que: “es una representación topológica completamente incorrecta del goce en una mujer” (Lacan.1971 [2009] p.142). Lacan objeta la figuración del goce femenino en la relación sexual y la separa de todo sueño de fusión o autocompletamiento narcisista con el partenaire.

## EL PARTENAIRE ANALÍTICO, INTRODUCCIÓN A UNA MUJER

La inscripción del sujeto histórico en el discurso analítico contempla la posibilidad de que se produzca como una histeria calificada: “cuya función, como perciben bien les estoy presentando, renuncie a la clínica lujuriente con la que ella ocupaba el hiato de la relación sexual” (Lacan, 1971 [2009] p.144). El análisis deberá dirigirse a reducir la clínica lujuriosa, a aplacar el teatro sostenido de la verdad, para extraer de allí la función lógica del deseo y por una operación de vaciamiento que se irá produciendo paulatinamente, se irá despejando una función en su lugar.  $F(x)$  le servirá al sujeto de índice de que no hay ni habrá ningún valor, en el lugar de la variable, que pueda saturar definitivamente la función del deseo.

Hará falta un paso más aún para que deseo del analista y deseo histórico deban separarse. En ese lugar abierto se revelarán para el sujeto los significantes con los que ha intentado suturarlos: todos los caviars y salmones ahumados para la bella carnicera, todos los cuerpos blanquísimos para Dora, todas las cartas de amor para aquellas históricas del internado aludido en la *Psicología de las masas* de Freud; todos ellos pasarán ahora a encarnar el signo de un impasse lógico, de un imposible purificado. Será el momento donde el sujeto podrá verificar que es ese mismo deseo histórico el que, al sostener en su movimiento a *La mujer*, erigió esos significantes en los representantes que promovieron la serie de identificaciones a la Otra mujer. Y la insatisfacción, que no hacía otra cosa que sostener en el horizonte interminable la posibilidad de instituir la relación sexual, deberá ahora plegarse a la torsión que Lacan le sugiere: “Esta verdad en la medida en que se encarna en la histórica, es susceptible en efecto de un deslizamiento lo bastante ligero como para ser la introducción a una mujer” (Lacan, 1971 [2009] p.145).

Una ligera torsión desde *La* hacia *una* mujer, tal es la propuesta de Lacan para una nueva política de la histeria:

Y si, gracias al tratamiento analítico (...) si por casualidad le interesa la relación sexual, es preciso que se interese en este tercer elemento, el falo. Y como ella solo puede interesarse en él en relación con el hombre, en la medida en que no es seguro que haya uno siquiera, toda su política girará hacia lo que llamo tener al menos uno (Lacan J.1971 [2009] p.132).

## LA HISTÉRICA Y SU PARTENAIRE: EL HOMMOINZIN

No va de suyo que una mujer se interese en la relación con el otro sexo, se trata de una cuestión de carácter contingente, no necesario, que se evidencia cada vez más en la clínica actual. Ahora bien, si la histérica acepta esta contingencia, seguida a través del mencionado empalme con el discurso analítico, se configura un nuevo punto de partida para ella justamente en ese lugar del impasse.

Su política se orientará entonces a encontrar *un* hombre. Es en este camino donde aparece el escollo que Lacan escribe con la primera de sus cuatro fórmulas de la sexuación, la que corresponde al cuantificador universal de la función fálica para designar lo masculino:  $x \ x$ . Si lo masculino solo se sitúa en el falo por su relación al universal, para hacer lo propio con el lado femenino será en cambio necesario que esta función se singularice. Es para eso que se requiere una política, es decir, una orientación que en el lazo social dirija al sujeto a obtener un hombre en singular. Lacan nombrará a ese hombre, como es habitual que proceda en su última enseñanza, con un neologismo: el hommoizin. Se trata del hombre definido como “al menos uno” (Lacan J.1971 [2009] p.132) a partir de una mujer que con él se relacione.

Como decíamos, delinear esta salida del discurso histérico conduce a los primeros planteos de las fórmulas de la sexuación. Será en ese pasaje que la causa del discurso histérico tendrá la chance de tornarse una causa más justa. Leída ahora desde la teoría de la sexuación, la aporía histérica se traduciría como la pretensión de alcanzar a la mujer universal por la vía de la identificación al hombre. Pero por tratarse de lo femenino, que sólo puede alcanzarse en el ámbito de lo singular, es que se hace necesario el pasaje por el hommoizin, el hombre que funciona como excepción al universal:

En la solución imposible para su problema, es midiendo la causa justamente, es decir, haciendo de ella una causa justa, como la histérica se pone de acuerdo con los que imagina que poseen este semblante, al menos uno que escribo, el *hommoizin*, conforme al hueso que necesita su goce para poder roerlo (Lacan J.1971 [2009] p.143).

La lógica aplicada al problema de la sexuación hace posible formalizar gran parte de las cuestiones que plantea en la práctica el sujeto histérico respecto de su partenaire masculino, como lo son los relatos y las quejas de las histéricas de sus aventuras y desventuras de lo que significa obtener un hombre que no sea como los demás. En efecto, a esta multiplicidad de dificultades una razón estructural le asiste, y consiste, como vimos, en que un hombre no tiene otra forma de ubicarse como tal sino a partir del registro de lo universal. Solo les queda ponerse de acuerdo según la expresión de Lacan, lo cual es bastante difícil si nos atenemos a lo que la clínica cotidiana nos presenta. “No siendo posibles sus acercamientos al *hommoizin* más que confesando a dicho punto de mira -que lo toma según sus inclinaciones- la castración deliberada que ella le reserva, sus oportunidades son limitadas” (Lacan, 1971 [2009] p.143)

Ella le reserva a él la castración deliberadamente porque será el método que se da para obtener de él su al-menos-uno. Si lo consigue, es decir, si logra ubicar lo singular del lado del hombre, entonces y solo así, ella podrá prestarse a ofrecerle su mascarada, esto es, prestarse a encarnar el

semblante del falo bajo la forma del ser y articularse a él que hace ahora función de la castración como dimensión de lo singular.

Esto nos plantea una nueva orientación de lectura acerca del trabajo que se toma la histórica para barrar al amo en la pareja. Allí donde registrábamos su insatisfacción interminable en el empeño de explorar y explotar el saber del amo, ahora podemos reconocerla como la vía de acceso a la singularidad de su goce.

Es este momento en el que para Lacan comienza un movimiento que tiene la posibilidad de ir más allá del semblante fálico y orientarse hacia el goce femenino. Es en el camino abierto de lo singular donde se encuentra el hueso para roer un goce que no se totaliza.

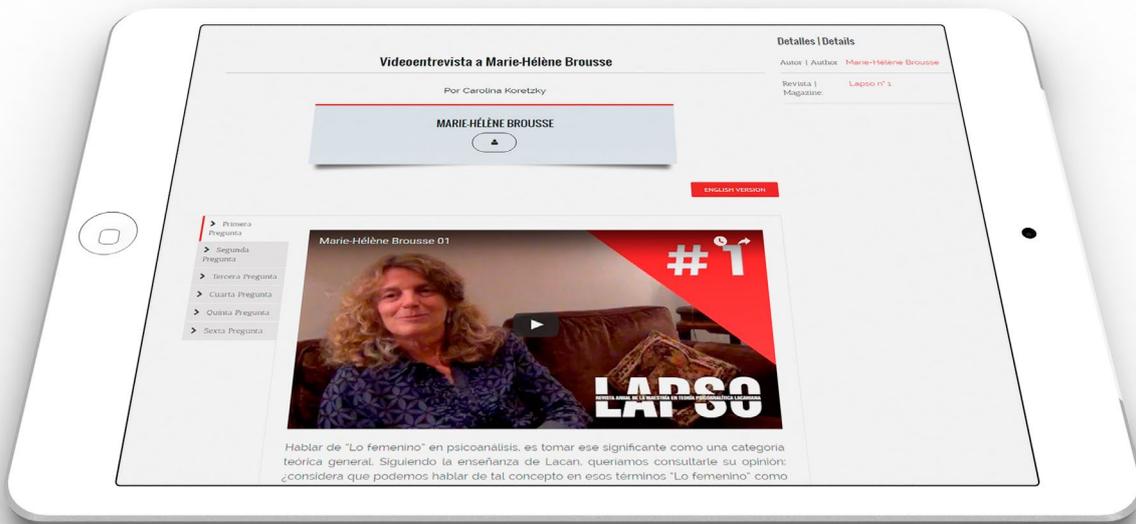
## REFERENCIAS

---

- **Miller, J-A.** (1998), "Los signos del goce" en *Los cursos psicoanalíticos de Jaques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.
- **Freud, S.** (1937 [1980]), "Análisis terminable e interminable". En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- **Lacan, J.** (1971 [2009]), "De un discurso que no fuera del semblante". En *El Seminario de Jaques Lacan. Libro 18*. Buenos Aires: Paidós.
- **Brousse, M-H.** (18/02/2000), "Qu'est-ce qu'une femme?". *Rencontres du Pont Freudien*. Maison de la culture cote des neiges. Montreal.

# VIDEOENTREVISTA A MARIE-HÉLÈNE BROUSSE

MARIE-HÉLÈNE BROUSSE \*



CLICK PARA REPRODUCIR

\*Psicoanalista. Doctora en Psicoanálisis.  
Profesora Maitre de Conférences del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París 8.  
Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP).  
Directora de la revista La Cause du désir de la École de la Cause Freudienne.  
Directora de la revista The Lacanian Review - New Lacanian School.

# EL CÓDIGO ENIGMA: LA HISTERIA Y EL DISCURSO DE LA TECNOCENCIA<sup>1</sup>

SCOTT WILSON \*

## RESUMEN

Este escrito se propone revisar el mutuo beneficio entre los medios de comunicación y el psicoanálisis. Expone que el psicoanálisis necesita cada vez más reconocer su eficacia como teoría de los medios de comunicación en su discusión sobre las formas contemporáneas del lazo social cuyos efectos se manifiestan en la clínica. También, plantea que tanto Turing como Lacan, en sus diferentes formas, establecieron que el pensamiento es un efecto de la simbolización que no necesariamente requiere un cerebro humano.

## PALABRAS CLAVES

Psicoanálisis | Medios de comunicación | Juego de imitación | Femenidad | Masculinidad

## EL PSICOANÁLISIS COMO TEORÍA DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

**D**eterminar prácticamente “lo femenino” –junto con “lo masculino” e incluso “lo humano”– se ha convertido en una creciente preocupación en una era dominada por el mundo de los medios sociales de comunicación y las computadoras en red. Este es un mundo de *catfishing*, travestismo virtual, acoso sexual infantil y el uso creciente de personajes *online* robóticos utilizando perfiles falsos con historias y trasfondos convincentes para infiltrarse en las redes sociales con propósitos de espionaje, propaganda, así como publicidad y marketing personalizados. *Online*, el mundo de *Blade Runner* (Scott, 1982) ya está aquí y la cuestión de lo que es o no femenino se convirtió en algo íntimamente ligado a lo que es –o era– humano.

Todo esto fue anticipado por Alan Turing en los albores de la era de la computación. El trabajo de Turing fundó la computadora moderna, los ingredientes esenciales para la inteligencia y la vida artificiales. Turing fue, por supuesto, el tema de la reciente película *El código enigma* (Graham Moore, 2014), protagonizada por Benedict Cumberbatch, que cuenta la historia de cómo Turing lideró al equipo que decodificó el dispositivo de cifrado alemán ‘Enigma’ en Bletchley Park en Inglaterra durante la Segunda Guerra Mundial. El título de la película (*The Imitation Game*, “El juego de la imitación”<sup>2</sup>) se refiere a su ensayo “Maquinaria informática e inteligencia” (1950), en el cual él esboza el famoso “juego de la imitación” o “test de Turing” para responder a la pregunta

\*Kingston College, Universidad de Londres  
S.Wilson@kingston.ac.uk

<sup>1</sup>Las traducciones de las citas textuales que el autor transcribe de otros autores son siempre traducciones nuestras. Por tanto, en estos casos los números de página corresponden a las fuentes que el autor consultó, no a las traducciones oficiales al español. Por otro lado, cuando en el texto está explicitado el nombre de la obra, se ha optado por traducirlo tal como se conoce en español y se ha dejado entre paréntesis el título en inglés, para que el lector lo identifique en el listado de referencias bibliográficas al final. [N. de T.]

<sup>2</sup>La película fue conocida en Argentina como *El código enigma*, tal como se explicitó renglones más arriba. Sin embargo, la traducción literal del inglés es “El juego de la imitación”. [N. de T.]

de si se puede o no decir que las máquinas piensan. Turing prologa ese test con uno similar concerniente al problema de distinguir “lo femenino”.

El “juego de la imitación” se presenta como un juego jugado con tres personas, un hombre (A), una mujer (B) y un interrogador (C) que puede ser de cualquiera de los dos sexos. El interrogador permanece en una habitación separado de los otros dos. El objetivo del juego es que el interrogador determine cuál de los otros dos es el hombre y cuál la mujer (Copeland, 2004, p. 441).

El interrogador los identifica a través de etiquetas diferentes, supongamos “X” e “Y”, y les propone varias preguntas. Con el fin de ocultar factores tales como el tono de voz y otros similares, sus respuestas deben ser por escrito, “o mejor aún escritas a máquina”. Los ejemplos de preguntas están referidos a las convenciones de diferencia de género habituales en las décadas de 1940 y 1950 en Europa, tales como “por favor, dígame cuál es el largo de su pelo”. Ya que el objetivo del juego es que (A) trate de hacer que (C) no pueda determinar lo femenino, puede dar respuestas tales como “Mi pelo es corto y las mechas más largas son de unos 22 cm de largo” (Copeland, 2004, p. 441). El punto clave del ejemplo es demostrar que, en estas condiciones, es desde luego imposible decir cuál es el hombre y cuál es la mujer. Turing luego pasa a describir un proceso similar en el cual espera demostrar que es –o pronto lo será– igual de imposible establecer la diferencia entre las máquinas y los hombres y mujeres, suponiendo que las primeras estén equipadas con suficiente información sobre los significantes de género, por ejemplo, y suficiente capacidad y velocidad de procesamiento. “¿Qué va a pasar cuando una máquina haga el papel de A en este juego?”, escribe Turing. “¿El interrogador se equivocará tan seguido cuando el juego se juegue de esta manera como se equivoca cuando juegan un hombre y una mujer?” (Copeland, 2004, p. 441). La respuesta es, por supuesto, sí.

Es interesante que las dos preguntas propuestas por Turing en el juego de la imitación sean las mismísimas preguntas que Lacan plantea como centrales en la estructura de la histeria y la neurosis obsesiva, las estructuras que están generalmente asociadas con la feminidad en el primer caso y con la masculinidad en el segundo. En el *Seminario 3*, Lacan afirma que para la histeria ‘todo lo que se dice, expresa, gesticula, manifiesta, asume su sentido solo en función de la respuesta que tiene que ser formulada sobre la relación simbólica fundamental –¿Soy un hombre o soy una mujer?– (Lacan, 1955-1956 [1993], p. 171). De manera similar, la pregunta “¿puede una máquina pensar?” o “¿puede una máquina ser confundida con un hombre?” equivale a preguntar si está viva o muerta. Esta es la pregunta existencial que es central para el obsesivo que ha reducido efectivamente su ser a los pensamientos que lo aquejan. Estos pensamientos continuamente están en relación con “la pregunta por la muerte” [que es] otro modo de la creación neurótica de la cuestión –su modo obsesivo– (Lacan, 1955-1956 [1993], pp. 179-80). Estos pensamientos, para Dominique Miller, constituyen el ‘automatismo’ de la ‘máquina de pensar’ que es el obsesivo (Miller, 2005).

En este corto ensayo quiero argumentar a favor del mutuamente beneficioso estudio de los medios de comunicación y el psicoanálisis. “Ustedes son ahora anunció –Lacan a sus estudiantes en 1973– infinitamente más de lo que piensan, sujetos de los instrumentos que, desde el microscopio hasta la radiotelevisión, se están convirtiendo en elementos de su existencia. Ustedes no pueden actualmente siquiera estimar la importancia de esto, pero es sin embargo parte del discurso científico, en la medida en que un discurso es lo que determina un lazo social” (Lacan, 1973 [1999], p. 82). El psicoanálisis, sostengo, necesita cada vez más reconocer su eficacia como una teoría de los medios de comunicación en su negociación de formas contemporáneas de lazo social cuyos efectos se manifiestan en la clínica.

Ya en el *Seminario 2*, Lacan es profundamente consciente de esto, sugiriendo que “en la medida en que habla, el sujeto puede perfectamente hallar su respuesta, su retorno, su secreto, su misterio, en el símbolo construido que las máquinas modernas representan para nosotros” (Lacan, 1954-1955 [1988], p. 186). Esto es decir, el *parlêtre* que hoy reconocemos como la metáfora del inconsciente freudiano, es también siempre de manera más general un *médiêtre*. No solo

somos cuerpos hablantes, sino seres mediatizados que en la era de la computación podríamos ser también designados como *tecnocuerpos* para indicar que el cuerpo es ahuecado y cadaverizado. Mientras que sus imágenes se simulan y desplazan entre una variedad de pantallas, objetos y artilugios que desplazan la identidad a través de un *nobody*<sup>3</sup> o un vacío central, su superficie carnal goza y sufre procesos de pensamientos maquinizados de los cuales está separado.

La aparición de la computadora moderna tiene lugar en un momento en el siglo XX cuando los sistemas de los medios de comunicación ya habían cambiado nuestra comprensión de la naturaleza arbitraria de las significaciones de género. Freud fue uno de los primeros en tomar nota de esto. En su trabajo más influyente, *Discourse Networks*<sup>4</sup> 1800/1900 (1991), Friedrich Kittler sostiene que tanto Freud como Lacan fueron grandes teóricos de los medios de comunicación así como criptoanalistas porque reconocieron la importancia central de los nuevos sistemas de comunicaciones. Por ejemplo, fue la aparición de la máquina de escribir, sostiene Kittler, lo que primero hizo manifiesto el hecho de que el lenguaje es un sistema simbólico y no algo simplemente dado en la naturaleza. De este modo, la máquina de escribir puede ser considerada como el “a priori técnico” para esos estudios de casos freudianos que “demuestran que el romanticismo del alma ha cedido ante el materialismo de los signos escritos” (Kittler, 1991, p. 283). De hecho, en su “A propósito de un caso de neurosis obsesiva” (*The Rat Man o Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis*, [1909] 1993), también conocido como el caso del “Hombre de las ratas”, Freud sostiene que “el mandato obsesivo (o lo que eso pudiera ser) (...) se conoce solamente, en la vida de vigilia, en una forma truncada o distorsionada, como un telegrama mutilado” (Freud, [1909] 1993, p. 60). Escribir a máquina pone de relieve que las letras son las llaves<sup>5</sup> a-naturales al inconsciente, saber que es sugerido en los errores tipográficos, traicionando el goce del lenguaje en la presencia de los cuerpos –en particular los cuerpos femeninos–. Por esto es que el rol de “estenógrafa” rápidamente se convirtió en uno de los principales tipos de empleo y autonomía femeninos. La velocidad y la eficiencia mecánica de las taquimecanógrafas reemplazaron la laboriosa escritura a mano de los varones burócratas y gerentes que ahora podían simplemente “dictar” en persona o por medio de dictáfonos. En su ensayo “El legado de Drácula” (*Dracula’s Legacy*), Kittler escribe “si la gran emancipación de la palabra tiene algún sentido histórico, es sólo en el área del procesamiento de texto, que continúa empleando más mujeres en todo el mundo que cualquier otro campo” (Kittler, 1997, p. 64). En un ensayo explorando las implicaciones de este cambio provocado por la semiótica de la máquina de escribir en las relaciones laborales y de género de las trabajadoras, Katherine Biers (2015) sugiere que la presencia creciente de cuerpos femeninos en los lugares de trabajo contribuyó a la desidealización de las mujeres, aun habiéndolas asignado a un mundo de oficina altamente mecanizado y sobresexualizado.

Colette Soler hace una puntuación similar en su ensayo “La histeria en el discurso de la ciencia” (*Hysteria in Scientific Discourse*, 2002), cuando remarca que el ascenso de la tecnociencia ha resultado en la “universalización” de un sujeto que, si bien puede tener género, “no sabe nada de la diferencia sexual” y, en cambio, promueve lo *unisex* que “consecuentemente se adapta muy fácilmente a la reducción de todos los sujetos a trabajadores universales” cuyas satisfacciones pueden solo ser logradas a través de los bienes, símbolos y artilugios del goce comercializable –es decir, fálico–. “Unisex significa el goce fálico que está disponible para todos” (Soler, 2002, p. 49). Para Soler, es la mujer histérica la que está inciertamente localizada como el síntoma de este proceso y también como su significante de resistencia (fálica).

Como lo muestra Biers, esto está muy bien ilustrado por la aparición de la *femme fatale* en la tradición del cine *noir* de Hollywood de las décadas de 1930 y 1940. En su ensayo, Biers lee dos textos: el de *Perdición* (1944), película dirigida por Billy Wilder; y *Machinal* (1928) de Sophie

<sup>3</sup> “Nobody” significa nadie. Pero incluye el vocablo “body”: cuerpo. “Nobody” en este caso, pretende significar tanto nadie como sincuerpo. [N. de T.]

<sup>4</sup> “Discourse Networks” puede traducirse como “Redes de discursos”. [N. de T.]

<sup>5</sup> “El autor juega con la equívocidad del término “keys”, que significa “teclas”, “llaves” y “claves”. [N. de T.]

Treadwell, una obra de teatro muy anterior. Ambos se basan en Ruth Snyder, una mecanógrafa y taquígrafa que fue ejecutada por asesinar a su marido. Biers sostiene que, a diferencia de la película de Wilder, en la cual la *femme fatale* conserva en una forma negativa a la “mujer” tanto como ideal y síntoma del hombre, la obra de Treadwell llama la atención sobre las condiciones sofocantes y mecanizadas del trabajo de las mujeres, sugiriendo que en la escena cúlmine, la “voz gimiente de la joven” proporciona un acompañamiento discordante a los “instrumentos telegráficos” de los periodistas que reportan su confesión del asesinato, “haciendo imposible decidir si el orden material exterior o el orden psíquico interior gobierna su destino” (Biers, 2015, p. 149). Aquí, sin embargo, la voz de la mujer no proporciona el soporte sonoro para la burocrática máquina de escribir, sino el goce (sufrimiento) de su disonancia interna. Para Soler, si bien “nuestra civilización científica y la universalización que ella promueve engendran lo unisex”, las mujeres históricas “han inspirado al psicoanálisis a mantener abierta la cuestión del sexo” con el fin de proporcionarles una respuesta (Soler, 2002, p. 54).

Sin embargo, la ciencia y la histeria no son necesariamente opuestas. Mientras continuaba pensando sobre el discurso en la década de 1970, Lacan parece haber comenzado a virar su posición con respecto a la ciencia, alejándola del discurso universitario hacia el discurso de la histórica. “Concluyo –afirma en “Televisión”– que el discurso de la ciencia y el discurso de la histórica tienen casi la misma estructura” (Lacan, 1974 [1990], p. 19). Ya para 1975 y 1977 asevera que el discurso científico y el discurso de la histórica son idénticos (Scilicet 5, 1975 p. 7 y “*Propos sur ‘hysterie’*”, Quarto 1977). Esto es, porque a diferencia del discurso universitario, en el cual la verdad del saber (S2) es el poder (S1), la verdad de la ciencia, como con la histórica, es lo real (a). Observar esta identificación más de cerca y analizar sus implicancias requieren, por supuesto, que el sujeto (científico) del inconsciente sea ubicado en la posición de agente. Pero en este punto no se trata del sujeto que ha sido ocluido por la ciencia, es decir, suturado por los sistemas de medición o cálculo. Más bien, se trata del sujeto de la encriptación. Es precisamente ésta la distinción que Lacan hace en “Televisión” entre el método científico y el psicoanalítico, basándose en el ejemplo de Freud. “Lo que Freud articula como proceso primario en el inconsciente (...) no es algo para ser expresado numéricamente –se *chiffre*–, sino para ser descifrado –se *déchiffre*–. Quiero decir: el goce mismo” (Lacan, 1974 [1990], pp. 18-19).

La referencia al “desciframiento”, por supuesto, nos hace volver directamente a Alan Turing, el mejor criptoanalista del siglo XX. Si nos fijamos de nuevo en su juego de la imitación, en el cual yuxtapone la pregunta por la diferencia entre hombres y mujeres con la de humano y máquina, podemos ver que el punto de esta yuxtaposición es enfatizar no solo la importancia de las diferencias simbólicas, sino también sus límites. Esta yuxtaposición reconoce que no son solo los significantes de la diferencia los que están en juego en la pregunta concerniente a la feminidad y masculinidad, sino también el goce que estos significantes orientan. O como su biógrafo sugiere, la pregunta de Turing pretendía dar a entender que el sexo “dependía de hechos que *no* eran reducibles a secuencias de símbolos” (Hodges, 2013, p. 523). Estos “hechos”, por supuesto, no son esencialmente biológicos; atañen al hecho de que el saber sobre el sexo no es una cuestión de información, sino de goce. Por consiguiente, el reencuadre de Lacan sobre la pregunta de Turing concierne no a si una máquina puede o no pensar, sino a si puede decirse que *sabe*, porque ‘el fundamento del saber es que el goce de su ejercicio es lo mismo que su adquisición’ (Lacan, 1973 [1999], p. 97). El juego de la imitación de Turing anticipa la distinción hecha por Lacan en el *Seminario XX*, donde enfatiza que sus “tablas de la sexuación” no se aplican a la diferencia de género. En este ensayo, entonces, quiero acentuar la importancia de la teoría de los medios de comunicación para el psicoanálisis, pero también subrayar la importancia correlativa de evaluar el tema de los medios de comunicación y la tecnología desde la perspectiva psicoanalítica, es decir, desde la perspectiva de lo real que se resiste a toda observación y evaluación científicas.

Sin embargo, al hacerlo es necesario reconocer que las configuraciones particulares de los significantes apoyados por los diferentes tipos de sistemas técnicos que los median han tenido efectos significativos en el inconsciente y en lo que significa ser femenino o masculino. A continuación, argumentaré que Alan Turing, a pesar de la herencia representada por Silicon Valley

y la americanización de la cultura digital, también trató de mantener abierta la cuestión del sexo tanto en su investigación sobre la inteligencia artificial como en la referida a la vida artificial. De este modo, pudo aproximar el discurso científico al discurso de la histórica, a la manera del verdadero científico en su intento de “formular el encuentro con la causa real” (Fink, 1995, p. 141).

## LA TEORÍA DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN COMO PSICOANÁLISIS

En la película de Graham Moore, “El código enigma” (*The Imitation Game*, 2014), hay una escena conmovedora en la cual el joven Turing intercambia mensajes de amor encriptados con el chico del que estaba enamorado en la escuela, Christopher Morecom (Jack Bannon). La escena sugiere que el interés de Turing en el cifrado –que por supuesto culmina en su conducción del equipo británico de descifrado de la máquina Enigma alemana– encontró sus fundamentos en el enigma del amor y la imposibilidad de una relación sexual. Imposible no solo por su carácter homosexual, por supuesto; sino que al igual que los poetas del amor cortés, cuyos códigos y acrósticos vaciaban de toda sustancia al objeto de su pasión, convirtiéndola en el significante de un “*partenaire* inhumano” (Lacan, 1959 - 1960 [1992], p. 150), para Turing, las matemáticas y las máquinas se convirtieron en el foco de su Eros. La biografía de Alan Hodges, en la que está basada la película, relata a Turing “una vez diciendo que él extraía un placer sexual de las matemáticas” (Hodges, 2014, p. 161). Sin dudas, este Eros también estaba en la raíz de su “obsesión” por producir inteligencia y vida artificiales, presente en ensayos trascendentales que sentaron las bases para la investigación en ambas áreas. La película de Moore recoge esta correlación al hacer que Turing le ponga como nombre “Christopher” a la Máquina Automática de Computación que estaba construyendo en la Universidad de Manchester a comienzos de la década de 1950, por su amor de la juventud.

En las décadas de 1940 y 1950, Lacan estaba, por supuesto, fascinado con la nueva ciencia de la cibernética y la teoría de la información, citando a Claude Shannon y Norbert Wiener, entre otros. A Turing no lo menciona, pero sí a sus máquinas pensantes. Además, Lacan sostiene que su sistema binario es también el fundamento del lenguaje y de la estructura del inconsciente. “El mundo de lo simbólico es el mundo de la máquina” es el mantra de Lacan a esta altura de su enseñanza y, de hecho, que en el inconsciente la matemática es sexo: “mientras el sujeto no piensa en eso, los símbolos continúan montándose unos sobre otros, copulando, proliferando, fertilizándose, saltando unos sobre otros, despedazándose” (Lacan, 1954 - 1955 [1988], p. 185). Tanto Turing como Lacan, cada uno a su manera, establecen que el pensamiento es un efecto de la simbolización que no necesariamente requiere un cerebro humano.

El desencuentro entre Turing y Lacan es irónico porque, incluso cuando Lacan viró hacia la cibernética, Turing ya había emprendido el psicoanálisis en un esfuerzo por lograr una mayor comprensión de la mente. Cabe señalar que el análisis de Turing no estuvo relacionado en absoluto con su condena por homosexualidad ni con la sentencia de “castración química” que aparentemente lo llevó al suicidio en 1954. De acuerdo con el hermano de Turing, el psicoanálisis fue una experiencia que él elogió mucho (Hodges, 2014, p. 611). De hecho, fue durante su análisis con Franz Greenbaum que escribió un curioso cuento relacionado con los acontecimientos de diciembre de 1951 que lo llevaron a su condena. En el cuento, Turing se ficcionaliza como “Alec Pryce”, quien acaba de terminar un nuevo *paper* sobre “viajes interplanetarios” que considera

mejor que [el que] había hecho desde sus veinticinco años, cuando introdujo la idea que ahora se está haciendo conocida como “la boya de Pryce”. Alec siempre sintió un destello de orgullo cuando se usaba esa frase. El evidente doble sentido también le agradaba bastante<sup>6</sup>. Siempre le gustaba exhibir

<sup>6</sup> “Pryce’s buoy” se traduce como “la boya de Pryce”. Sin embargo, “buoy”, boya, hace homofonía con “boy”, chico, muchacho. La homofonía resulta en un juego de palabras entre “la boya de Pryce” y “el chico/muchacho de Pryce”. [N. de T.]

su homosexualidad y, con una compañía adecuada, podía simular que la palabra<sup>7</sup> se escribía sin la “u”. (...) Ahora que terminó su paper podría considerar con razón que se había ganado otro hombre gay y sabía dónde podía encontrar uno adecuado (Hodges, 2014, pp. 564-565).

“La boya de Pryce” es, por supuesto, un código que alude a “La máquina de Turing”, que se convirtió en el nombre usual para la máquina universal diseñada en “Sobre los números computables” (*On Computable Numbers*, 1938). El juego de palabras “muchacho/boya” no solo relaciona muchacho con máquina (en este caso un marcador de navegación y transmisor de señales náutico), sino también, dado que U-Boy es un homónimo cercano a U-Boat, condensa a Arnold Murray, el muchacho que hundió a Turing, con los objetos fatales que estaba intentando localizar en el Océano Atlántico mediante el desciframiento del “imposible” código Enigma en su versión naval. Este complejo significante “buoy” condensa los dos logros principales a los que Turing debe su fama póstuma muy posterior (la Máquina Universal de Turing y el desciframiento del código Enigma naval) con aquello que fue causa de su infamia y –presuntamente– de su suicidio; el reconocimiento se define por la muerte.

La relación entre muchacho y máquina también sugiere que Turing amaba y deseaba de manera fantasmática y ambivalente en el registro de la madre. De hecho, en su investigación sobre cómo las máquinas podrían “aprender” tomó el modelo de un niño que asiste a una escuela inglesa, sometido al mismo sistema de recompensas y castigos que él experimentó como se plantea en “Maquinaria inteligente, una teoría herética” / *Intelligent Machinery, A Heretical Theory* (Copeland, 2004, pp. 474-475). Entones, es aún más irónico y traumático para Turing que el castigo por homosexualidad que le impuso el sistema judicial británico fuera la “castración” química mediante un tratamiento de inyecciones de estrógeno que le hizo crecer los pechos. Turing fue así confrontado, de manera muy violenta e inquietante, con la pregunta “¿soy un hombre o una mujer?”. Es posible que esta profunda perturbación de su imagen corporal, quizás haciendo colapsar la brecha entre la fantasía y su realización en la realidad social, haya minado seriamente la consistencia simbólica de la identidad de Turing, resultando en su desintegración. Si bien nadie sabe por qué Turing se suicidó, su método se volvió famoso. Turing comió dos mordiscos de una manzana envenenada con cianuro, un acto directamente inspirado en *Blancanieves*, la película de Walt Disney. Él vio la película en Cambridge, poco tiempo después de su estreno en 1937. Parece que ‘le gustó mucho la escena en la que la Bruja Malvada mete una manzana pendiente de una cuerda en un brebaje venenoso en ebullición, murmurando:

Sumerge la manzana en el brebaje  
Y deja que el sueño de la muerte la ultraje

A él le gustaba cantar el pareado profético una y otra vez’ (Hodges, 2014, p. 189). Este fue el mismo año en que se publicó su ensayo “Números computables” (*Computable Numbers*) y también la primera vez, según su biógrafo, que pensó en usar una manzana como medio de suicidio (164). En el año de su condena, Turing de nuevo le mencionó *Blancanieves* a su “compañero de entrenamiento”, Alan Garner (Turing fue un excelente atleta y corredor de larga distancia). Garner coincidía en que, cuando era niño, él también había tenido “terror” de “la imagen de la manzana envenenada” y compartió ese secreto con Turing. En 2011, Garner recordó que Turing “solía repasar la escena en detalle, deteniéndose en la ambigüedad de la manzana, roja de un lado, verde del otro, uno de los cuales causaba la muerte”. Para Garner “su trauma compartido (...) siguió siendo un vínculo” (Hodges, 2014, pp. 25-26).

*Blancanieves* de Disney está, por supuesto, basada en uno de los “Cuentos para la infancia y el hogar” recopilado por los hermanos Grimm. Como la mayoría de estos cuentos, está ambientado en un medio mítico dominado por amos y sus esclavos. De hecho, Jack Zipes, en su próximo libro sobre las muchas versiones de “El aprendiz de brujo”, considera el famoso mito de Hegel

<sup>7</sup> “Buoy”. [N. de T.].

del amo y el esclavo como una “variación” del cuento alemán obsesionado por la cuestión de la autoridad (Merriam, 2015). La narrativa del amo y el esclavo de Hegel en “Fenomenología del espíritu” es sumamente importante para Lacan, particularmente como la interpretó Alexandre Kojève en seminarios dictados en París a mediados de 1930, seminarios a los que Lacan asistía regularmente. Es este cuento el que, junto con el trabajo de Henri Wallon y el texto de Freud “Introducción del narcisismo” (1914), provee la base para el “estadio del espejo” y el registro Imaginario que le permitió a Lacan reemplazar la estructura triangular del Edipo con su propia estructura “cuaternaria” del mito. El abandono del Edipo es esbozado en el texto de Lacan “El mito individual del neurótico” (*The Neurotic’s Individual Myth*, 1953) sobre el caso de estudio de Freud “El hombre de las ratas” (1909). Lacan encuentra en el *impasse* entre dos combatientes que resulta en la dialéctica del amo y el esclavo, idea elaborada por Hegel, una relación de espejo esencial, definida y “mediada” por la muerte.

Se podría decir que la teoría del narcisismo, como acabo de exponerla, explica ciertos hechos que de otro modo siguen siendo enigmáticos en Hegel. Después de todo, para que esta dialéctica de la lucha a muerte, la lucha por el puro poder, sea iniciada, la muerte no debe realizarse, ya que el movimiento dialéctico se detendría por falta de combatientes; la muerte debe ser imaginada (Lacan, 1953).

El combatiente que no arriesga su vida en la lucha por puro prestigio se convierte en esclavo y debe trabajar para el goce del otro combatiente, quien se ha convertido ahora en su amo. El esclavo es, por lo tanto, condenado a esperar la muerte del amo si es que él mismo pretende un día vivir y gozar en la imagen del amo. Pero en su espera e identificación con la muerte del amo él existe en la “muerte dormida” de la procrastinación y el diferimiento que le son familiares al neurótico obsesivo, lo cual para Lacan es también característico de la “actitud existencial del hombre moderno” (Lacan, 1953). La “estructura cuaternaria” de Lacan emerge de este relato según el cual el sujeto (\$) es mandado a trabajar por el significante del amo (S1) con el fin de producir un saber (S2) que está mediado por una imagen o un objeto de goce (a) mortificado en la muerte.

En *Blancanieves* podemos ver cómo se feminiza el relato, algo machista, de Hegel. Una situación de rivalidad entre madrastra e hijastra, que se desarrolla en la ausencia del padre, resulta en que la hija sea puesta a trabajar vestida con harapos de fregona para opacar su belleza. La relación especular es explícitamente invocada en la famosa escena donde la madrastra apela al “esclavo en el espejo mágico” para que dictamine quién es “la más bonita en el reino”. La estructura narcisista general de la película es subrayada cuando las condiciones esclavas de Blancanieves se revelan en la escena siguiente, que la encuentra a ella cantando en un pozo “estoy deseando que la persona que amo me encuentre algún día”, el plano elevándose desde la perspectiva del reflejo del agua, junto con la voz reverberante de Blancanieves, refiriéndose sin duda a la presencia de Echo en el cuento original de Ovidio de “Metamorfosis”. La parte principal de la película está ambientada en la cabaña de los mineros, casa de los siete “enanitos” que se infantilizan, al tiempo que la belleza madura de Blancanieves –que el espejo mágico atribuye ahora superior a la de la Reina– se realiza plenamente en el registro maternal de cocinera y ama de casa. Es en este contexto en el que Blancanieves permanece hasta que recibe la manzana de la Reina celosa que la hace entrar en un estado de “muerte dormida” a la espera de la llegada de su príncipe encantador que la despertará con un beso.

David Leavitt ve esto como el “más obvio mensaje” de la repetición de Turing del acto de comer la manzana envenenada, para evocar la fantasía romántica del regreso del amo convertido en la forma del príncipe encantador (Leavitt, 2007, p. 280), remarcando sobre esta “escalofriante” decisión de “montar” su muerte de esta manera. Ciertamente la Reina malvada de Disney es un digno miembro del panteón de mujeres fatales de Hollywood que se convirtieron en figuras de identificación o en “Divas de culto” para la comunidad gay pre-Stonewall. La repetición de Turing lo pone, por supuesto, en el punto de una doble identificación con la madre malvada y la hija virtuosa, situado en el punto de la rivalidad por determinar quién mejor encarna el significante

del deseo del Otro. Él le aplica el veneno y también se come la manzana, aparentemente fascinado por la naturaleza binaria de su color rojo y verde que significa vida y muerte, bueno y malo, presencia y ausencia, y así sucesivamente, como la función simbólica o “fállica” (castrador/castrado) de las propias mujeres. Un detalle curioso se relaciona con la propia madre de Turing, quien se negó a creer que su hijo pudiera haberse suicidado, argumentando que fue un accidente causado por el desorden de Turing. Ella estaba convencida de que él debía tener cianuro en sus manos perpetuamente manchadas de tinta. ‘Esto fue, por supuesto, lo que ella siempre había dicho que posiblemente sucedería (...) incluso hasta el año previo a la muerte de él, la Sra. Turing reprendía a su hijo “¡Lávate las manos, Alan, y límpiame las uñas. Y no te metas los dedos en la boca!” (Hodges, 2014, p. 615).<sup>8</sup> El primer acto de *Blancanieves* en su nuevo rol doméstico como madre de sus trabajadores-hijos enanos es hacer que se laven las manos antes de cenar, para gran horror de ellos.

Madre-hija-niño-trabajador, el deseo de Turing es mediatizado, desplazado y animado a lo largo de esta cadena metonímica como si estuviera en una cinta de película, desenrollándose alrededor de la bobina central de la muerte cuyo lugar es marcado por la manzana. De acuerdo con Leavitt, Turing “a menudo les decía a sus amigos que se comía una manzana todos los días antes de acostarse” (Leavitt, 2007, p. 280), presagiando el dormir y los sueños –esas animaciones producidas por el autómatas del inconsciente, su pulsión de muerte–. Es una coincidencia que *Blancanieves*, el primer largometraje de animación, y la Máquina Universal de Turing se produjeran en 1937. Bajo las formas de, por un lado, una delgada cinta de celuloide y, por el otro, una delgada tira infinitamente larga de papel en la que ceros y unos pueden leerse, borrarse y escribirse, ambas proveen la base para la animación de imágenes, de textos escritos y, en última instancia, del pensamiento. 1937 es también la fecha de los seminarios finales de Kojève sobre Hegel en los que da a conocer cómo el deseo de vivir del esclavo puede realizarse a sí mismo a través del trabajo en la imagen de sus productos. “Es la realización de su proyecto, de su idea; por lo tanto, es él que se realiza en –y es realizado por– este producto y, por lo tanto, se contempla a sí mismo cuando lo contempla” (Kojève, 1989, p. 25). Preeminentemente tal contemplación es atraída hacia –y distraída por– las pantallas de cine y, en última instancia, las pantallas de la computadora moderna, donde la promesa del despertar de la vida parpadea en los sueños animados mecánicamente del sueño de la muerte.

La inserción de Turing en la narrativa mítica que es animada en la versión de Disney del cuento de *Blancanieves* puede ser trazada fácilmente a través de los cuatro puntos de la estructura cuaternaria de Lacan de tal manera que también se corresponda con el Discurso de la Histórica.

$$\frac{\$}{a} \quad \begin{array}{c} \rightarrow \\ // \end{array} \quad \frac{S1}{S2}$$

en las posiciones de  
agente                      otro  
verdad                      producción

La histórica (\$) apunta al significante del amo (S1) (la histórica quiere un amo para gobernar, de acuerdo con Lacan (1969 - 1970 [2007] p. 33), que se coloca en la posición de la alteridad porque el amo no es más que un significante, un semblante de alguien que está ausente o muerto, o aún por nacer. La histórica quiere traer al amo de nuevo a su deseo, el cual en el caso de *Blancanieves*

<sup>8</sup> El tono infantilizante testifica la ambivalencia de la relación de Turing con su madre. Hodges señala en su biografía que Turing en el ‘análisis de sus sueños, se sorprendía al encontrar que muchos tenían que ver, o se podía interpretar que se relacionaban, con su madre en términos hostiles’ (Hodges, 2014: 606). En otros lugares, Hodges afirma que Turing guardaba ‘resentimiento’ hacia ella (606) y que ‘si los amigos de Alan lo escuchaban menospreciar a su madre, usualmente no escuchaban nada de su padre’ (606). Como parte de su análisis con Greenbaum, Turing produjo dos ‘libros de sueños’ que fueron leídos por su hermano John antes de ser destruidos. A su hermano aparentemente lo perturbaron mucho los comentarios ‘mordaces’ sobre su madre junto a los relatos detallados de sus actividades homosexuales (618).

y su madre requiere una preocupación narcisista por ser el significante del deseo del Otro en la forma de un Ideal de belleza o virtud en la imagen de insuperable 'equidad' (falo imaginario o *agalma* de la forma femenina ideal). La belleza domina el deseo del amo: "la apariencia de la belleza intimida y detiene el deseo" (Lacan, 1959 - 1960 [1992], p. 238). Al mismo tiempo, la supremacía de esta belleza tiene que ser confirmada por la sentencia del "esclavo en el espejo"; en última instancia, es un reflejo del estándar de medida o regla (S2) del esclavo. La belleza es, por lo tanto, un efecto del saber que tiene que ser producido, nuevamente en el caso de *Blancanieves*, en el espejo de la cultura, de los cuentos populares, del cine, etc. Ella quiere producir un hombre -quiere que su príncipe venga- pero la verdad de este deseo es la manzana (a) que en realidad recibe, significante bíblico tanto del deseo de saber cómo de la "Caída" del Edén que se formaliza en la ausencia de una relación sexual ("Y pondré enemistad entre ti y la mujer", Génesis 3:15). Para la tradición protestante que dio esencia tanto a los cuentos populares alemanes como al sistema educativo británico, Eva, como la Reina y posteriormente *Blancanieves*, es la "más bella de la creación, la última y la mejor / De todas las obras de Dios" (...) que de pronto se ha quedado "decaída / Marchita, deshonrada, entregada a la muerte" (John Milton, "El paraíso perdido" [*Paradise Lost*. IX: 896-901]).

Colette Soler, en su ensayo ya citado, argumenta que es importante no confundir simplemente histeria con feminidad. En la medida en que la feminidad es un síntoma del deseo masculino, una mascarada en la que una mujer puede disfrutar tanto como un hombre puede desear, el interés de la histérica en el síntoma del otro "significa no consentir a ser el síntoma, y eso no quiere decir que tenga un síntoma idéntico al de un hombre" (Soler, 2002, p. 52). Si localizamos a Turing en esta estructura en el contexto de su identificación con *Blancanieves*, podemos ver que su interés por la feminidad, en última instancia, tiene que ver con la manzana, el objeto del saber (de vida y muerte y diferencia sexual). En su consumo enigmático de la manzana envenenada, Turing produce un deseo de conocer la verdad secreta de su muerte en un contexto, en el apogeo de la Guerra Fría, donde su vida y goce eran violentamente restringidos y sus logros envueltos por la Ley de Secretos Oficiales.<sup>9</sup> "El deseo -de la histérica- es sostenido por el síntoma del Otro, hasta el punto que casi se podría decir que ella misma se hace una causa de eso, pero una causa de (...) saber (...) porque a ella le gustaría inspirar un deseo de saber en el Otro" (Soler, 2002, p. 52). La manzana de *Blancanieves*, y la manzana de Alan Turing, quien la imitó en el acto fatal de morder un poco de ella, era binaria o digital, roja de un lado, verde del otro, una mitad saludable, la otra mitad envenenada. Este era un hecho que fascinaba a Turing (Hodges, 2014, pp. 25-26) de tal manera que en esa fascinación podemos nosotros quizás ver realmente un síntoma del carácter fatal del objeto del discurso tecnocientífico que en su incesante deseo de conocer su otro (su objeto causa del deseo) "vaporiza" en datos al sujeto.

**Traducción:** Eugenia Destéfanis y Georgina Vorano

**Revisión:** Alfredo Brunori y David Albano González

<sup>9</sup> La verdad sobre los actos de Turing en la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, no salió a la luz por otros 30 años.

## REFERENCIAS

---

- **Biers, K.** (2015). 'The Typewriter's Truth' in Stephen Sale and Laura Salisbury (eds), *Kittler Now: Current perspectives in Kittler Studies*. London: Polity, 2015, pp. 132-54.
- **Copeland, B. Jack** (2004). (ed) *The Essential Turing: Ideas that Gave Birth to the Computer Age*. Oxford: Oxford University Press.
- **Fink, B.** (1995). *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press.
- **Freud, S.** (1993). 'The Rat Man or Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis' in *Three Case Histories* New York: Macmillan.
- **Hodges, A.** (2014). *Alan Turing: The Enigma*. London: Vintage.
- **Kittler, F.** (1990). *Discourse Networks 1800/1900*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- **Kittler, F.** (1997). *Literature, Media, Information Systems*, edited and Introduced by John Johnston. London: G&B Arts.
- **Kojève, A.** (1989). *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit* (ed) Allan Bloom. Ithaca: Cornell University Press.
- **Lacan, J.** (1953). 'The Neurotic's Individual Myth' Text edited by Jacques-Alain Miller. The French text appeared in Issue No. 17 of *Ornicar?* Periodical Bulletin of the Champ Freudien.
- **Lacan, J.** (1988). *The Seminar of Jacques Lacan: Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, trans. John Forrester. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Lacan, J.** (1992). *The Ethics of Psychoanalysis: Seminar VII*, trans. Dennis Porter. London: Routledge.
- **Lacan, J.** (1993). *The Psychoses: The Seminar of Jacques Lacan Book III 1955-56*, ed. Jacques Alain Miller, tr. Russell Grigg, London: Routledge.
- **Lacan, J.** (1999). *Encore: Seminar XX*, trans. Bruce Fink. New York: Norton.
- **Lacan, J.** (2007). *The Other Side of Psychoanalysis Seminar XVII*, trans. Bruce Fink. New York: Norton.
- **Leavitt, D.** (2007). *The Man Who knew Too Much: Alan Turing and the Invention of the Computer*. London: Phoenix.
- **Merriam, M.** (2015). 'The Unvarshished Tales of the Brother's Grimm: A Conversation with Jack Zipes' in *World Literature Today*. July 29 2015. [Worldliteraturetoday.org](http://Worldliteraturetoday.org)
- **Miller, D.** (2005). 'Obsession: A Name of the Superego' *The Symptom*. Online Journal for Lacan.com
- **Soler, C.** (2002). "Hysteria in Scientific Discourse" en *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*. NewYork: State University of New York Press.

---

## ENTREVISTA A LUCRECIA MARTEL\*

---

A mediados del 2015, trabajando el tema de este primer número, el Comité Editorial junto con maestrandos de MaTPsIL, pensamos en entrevistar a Lucrecia Martel. Todos admirábamos sus películas y nos parecían idóneas para este tema. Sin demasiadas vueltas, nos dijo que sí desde el primer contacto. Como contábamos con el tiempo suficiente para trabajar el dossier, decidimos volver a ver sus películas (La Ciénaga, La Niña Santa, La mujer sin cabeza), descubrir otras producciones (Rey muerto, Nueva Argirópolis, Muta) y trazar las preguntas. Tres integrantes del equipo, María Agustina Brandi, Georgina Vorano y David González, viajábamos a Buenos Aires para las 24<sup>o</sup> Jornadas Nacionales de Carteles de la Escuela de la Orientación Lacaniana, por lo que nos pareció una buena oportunidad para concretar el encuentro.

La esperamos a la entrada del edificio donde reside. Sabíamos que estaba muy ocupada con la edición de Zama, era realmente un privilegio que hubiera accedido. La tarde era sorprendentemente fría y ya comenzaba a oscurecer, así que las copitas de caña con las que nos invitó fueron más que bienvenidas, después de colgar en una pared la bicicleta en la que acababa de llegar. Ahí estábamos en un cuarto piso de un edificio antiguo, con el barrio de Palermo entrando por las grandes ventanas, iluminados por unas luces móviles de colores que Lucrecia encendió inaugurando así la noche del viernes... con una música que venía desde algún lugar del departamento. Ese fue el clima de esta entrevista...

### LA PERSECUCIÓN DE LO QUE NO SE PUEDE AGARRAR

**LAPSO:** *Desde el psicoanálisis entendemos la feminidad como una especie de misterio, “La mujer no existe” dice Lacan. Nos interesaban tus películas porque justamente bordean algo del orden de lo indescifrable de la feminidad, algo que no es del todo comunicable en palabras. Incluso, eso inapresable que circula, a veces se vuelve amenazante, intrigante, inconcluso.*

**Lucrecia Martel:** Es posible... me parece que las categorías que intentan justamente transgredir su estatus de “categoría” hacen que el pensamiento pueda desparramarse hacia otras zonas. Pero es muy difícil estar en la zona de la ambigüedad sin incomodarse, siempre se trata de detener, quitarle el movimiento, delimitar y comprender las cosas como si fueran objetos materiales, ¿no? Es como una pasión positivista que nos queda. Y aún los objetos materiales se resisten. Quizá lo que sucede con categorías como lo femenino tenga que ver sencillamente con la inadecuación de las otras maneras con las cuales se trató de definir algo en torno a la mujer, a los roles de la mujer, del hombre... a los roles en general que cumplen las personas, ¿no?

Por mi parte, sin saber nada de psicoanálisis pero sí con un interés muy grande en vulnerar mi propia percepción para tratar de –no asir porque justamente el problema de esto es que es la

---

\* Guionista, productora y directora de cine argentina. Dirigió cortometrajes y largometrajes tales como La Ciénaga (2001), que obtuvo reconocimientos como el NHK del Festival de Cine de Sundance, el Grand Prix del Festival de Cine Latinoamericano de Toulouse, el premio a la Mejor Película y a Mejor Dirección en el Festival de Cine de La Habana, formó parte de las selecciones oficiales de los festivales de Berlín y de Cannes; La Niña Santa (2004) y La mujer sin cabeza (2008), ambas en la Selección Oficial del Festival de Cannes. Ha participado como integrante del jurado de importantes certámenes alrededor del mundo, incluyendo el Festival de Cine de Berlín (2002) y el Festival de Cine de Cannes (2006).

Ha participado como jurado en el Festival de Cine de Berlín (2002) y en el Festival de Cine de Cannes, entre otros.

permanente persecución de algo que nunca se termina de agarrar-, pero por mi parte, decía, al menos hice una autoeducación muy orientada hacia sospechar de la percepción normalizada, sospechar de la realidad como una cosa objetiva y externa a la cual el sujeto está sometido sólo a conocerla. Por el contrario, pensar que el cine, la literatura y todas las prácticas que son de búsqueda, con una intención personal de comunicación –que no quiero decir “arte” porque es una palabra que más nos puede traer problemas que otra cosa– pero esas actividades donde hay esa intención de comunicar tan fuerte, esa voluntad de comunicarse, en definitiva lo que intentan es vulnerar esa dureza y esa incuestionabilidad de la realidad y del orden establecido.

Entonces, ese ha sido para mí el gran descubrimiento del cine: una herramienta que permite no decir cosas, pero sí permite intentar volver a vivir esas experiencias de chispazos donde decís: “¡Ah! ¡las cosas son un poco distintas a como las entendía!” o... quizás “¿éste personaje qué relación tiene con el otro?”. Que te proponga una realidad dudosa, porque todos tenemos experiencias donde vemos una fisura en la realidad y vos decís “¡Ay! este departamento, a tantos metros de altura y yo semanas sin pisar la tierra”. ¿A qué realidad –o irrealidad– estoy sometiendo mi día a día, no? Y hay momentos de chispazos, pienso que todos estos discursos expresivos o con voluntad expresiva, lo que intentan es repetir esas grietas para poder compartir con los otros esa sospecha en torno a la realidad.

Y en definitiva todo el cine, la literatura son intentos condenados al fracaso, pero donde quizá en algún instante –que son diversos, porque uno piensa que los instantes pueden estar en alguna parte de la película y los espectadores ven otros, o no ven ninguno, o uno no ve ninguno– pero en esta intención tan expuesta al fracaso y con un porcentaje altísimo de que eso ocurra, lo que uno intenta es repetir esa experiencia de lo que yo llamo la grieta o la falla, en donde uno dice “las cosas podrían ser de otra manera”.

**L: *Tus películas están construidas alrededor de esas grietas que no se pueden nombrar, transmiten esas fallas.***

**LM:** Ni tampoco yo estoy en condiciones de nombrarlas... yo tengo unos artilugios para intentar eso...

**L: *¿Nos podés decir algunos?***

**LM:** ¡Sí! Mantenerse siempre en la zona de la ambigüedad. Por ejemplo, una cosa que les recomiendo a todos los estudiantes de cine es no hacer un perfil psicológico de los personajes. Porque en esa visión tan omnipotente del personaje te ponés por encima del personaje como si ya pudieras analizarlo, a toda su vida, a su comportamiento. Yo lo que prefiero siempre es no entender a los personajes, no saber hasta dónde llegarían, ni qué es lo que sienten, y reservarme una zona que comparto con los actores donde no sé realmente que hay detrás.

Una idea que a mí me sirvió mucho es la de monstruosidad. El perfil psicológico sería opuesto a la monstruosidad, entendida como se entendía clásicamente: el monstruo era alguien que traía un designio divino que debía ser descifrado.

Entonces “monere”, en latín significa “advertir”: el monstruo es alguien que viene con una advertencia de la divinidad. Si nació un pelirrojo, nacieron unos siameses, bueno, algo estaba por pasar. Entonces la idea de la especie humana como una especie monstruosa donde no hay un individuo que pueda concretar una forma, un ideal humano sino que todos somos poseedores de una señal, un designio divino, misterioso, que apenas se podrá descifrar, me sirve mucho más para pensar un personaje que el perfil psicológico de “el padre la abandonó y... etcétera”

Esta idea de lo monstruoso es una idea que hace que para los personajes no sea relevante su sexualidad porque todo puede desviarse por fuera de la norma. Esa es la potencia del monstruo, su naturaleza es desviarse de la norma. Y eso como definición de individuo me resulta mejor que

“normal”. Ver la realidad como algo patológico o no patológico, no lleva a ningún lado. Sin duda ustedes lo saben más que yo.

Entonces en el cine, estos son los artilugios de construcción. Y después una cosa muy práctica, muy simple, y que sirve muchísimo: por ejemplo, en los diálogos. El sonido es una de las materias más extraordinarias que tiene el cine porque es la que le da una cualidad táctil. Vos podés estar en la sala, podés cerrar los ojos y no ves nada, pero el sonido es una cosa que atraviesa, es como estar en una discoteca, te pasa el cuerpo. Cerrás los ojos, escuchás el cuchillazo, la tormenta, lo que sea... a eso no podés resistir. Y aunque fueras sordo, no podés resistir la vibración. Eso el cuerpo lo percibe. Entonces esa materia del sonido en el cine es la voz y es toda la música y todos los sonidos. Si al sonido de la voz lo tratás solamente desde un aspecto que es un aspecto absolutamente extraordinario y de locura, que es el lenguaje, o sea el sonido que tiene referencia, que hace referencia a cosas y que construye sentido, eso es una manera de ver los diálogos. Pero si a los diálogos los interpretás como un sonido que tiene funciones: envolver, rechazar, cortar; entonces esos son artilugios que te permiten estar en la zona de la ambigüedad.

**L: Olvidar el sentido...**

**LM:** ¡Claro! Y empezar a usar las funciones de la materia sonido que es la voz. Y hay otras que es que en general el sonido, la potencia que tiene narrativa, es que no es referencial. Vos ponés una imagen: la pata de la silla y un poco ya te imaginás la silla, te mostraron la pata de la silla y metonímicamente armaste toda la cosa; en cambio un sonido que te parece de caballos puede ser una persona haciendo golpeando la mesa o una bomba que cae, puede ser que sea el celular de una persona en el colectivo.

**L: El sonido permite mayor ambigüedad...**

**LM:** ¡Exacto! La no referencialidad, o sea la debilidad que hay entre el sonido y la referencia. Por un lado, hay debilidad y por el otro hay una enorme potencia porque genera una ubicación en el espacio. Pero esa debilidad de nexos entre el sonido y su referente hace que usar mucho el sonido, la construcción del sonido en off, debilita la rotunda realidad de lo que estás contando, de la imagen.



**L: Justamente recordábamos la escena en La Ciénaga en la que Tali (Mercedes Morán) habla con su marido sobre irse a Bolivia, en la que él está bañando al hijito y le dice a ella que no vaya a Bolivia, ella se va a una habitación contigua y se escucha de allí un sonido muy fuerte, como una explosión; cuando la cámara la toma es como que no pasó nada. Ella responde que se quemó el foco, ¡pero el foco funciona!**

**LM:** Sí, el foco, sí... claro, el cine tiene todos esos recursos, también lo tienen otras narrativas. Pero la potencia de poder manipular el sonido, debilita el signo de la imagen, o lo amplifica, lo condensa, lo hace vacilar. Esos son recursos para estar en el terreno de la ambigüedad. Sucede que no se trata de encontrar eso en la historia o en algo concreto, en los hechos concretos que se ven en la película. Eso subyace a toda la construcción de la película. Por otro lado, una película es un proceso de pensamiento. La trama –esto ya lo creo como una verdad absoluta– la trama no es el objetivo de la película, sino que es lo que hemos inventado como especie para manejar el tiempo, para condensar el tiempo. Entonces, yo tengo mucha conciencia que cuando hago una película lo que le estoy proponiendo al espectador compartir durante dos horas es un proceso...

yo digo de pensamiento, pero sin sacar a las emociones de esa zona.

Por lo tanto, es un proceso que para ser construido necesita de unos artilugios que desde tiempos inmemoriales hemos inventado y que es la trama, el relato, una línea, el argumento. Pero yo considero –por eso es que los argumentos se repiten infinitamente y uno no se agota de ver películas o libros con los mismos argumentos– son solamente recursos para manejar el tiempo, para condensar, para elipsar, para poder construir esa cosa, ese proceso que te permite compartirlo con los otros. Entonces, todas estas cosas no están nunca en lo que es dicho, o en la historia, o en los hechos, están en la construcción de la película.

***L: ¿Creés que tus películas permiten la fisura?***

**LM:** Ojalá, sería mi deseo más grande. Si algún espectador lo ha vivido, siento que mi vida tiene sentido. Sin duda es un intento que hago, pero sé que es un intento muy frustrado. La posibilidad de que suceda depende de cuándo la viste, a qué hora, qué estabas haciendo, a qué edad. Para mí es un intento y estoy existencialmente convencida de que la inutilidad del intento es enorme pero que vale la pena. Hay muchas cosas que no son consideradas por la sociedad o por cierto poder hegemónico en la cultura como “arte”, también pueden generar eso. Hace poco estuve en un coloquio donde estaba Gianni Vattimo, en el que se hablaba de las tendencias del arte contemporáneo. Yo decía que primero veamos, si estamos en la zona del pensamiento débil, cómo estamos definiendo arte, cómo estamos estableciendo una medida de lo que es la belleza o el arte dentro de ese pensamiento. Creo que los efectos del arte, de todas estas actividades expresivas, hechas con voluntad de expresarse, tienen en el fondo el deseo de repetir la grieta, de darte las condiciones para repetirla. Por ejemplo, las obras de James Turrell en Colomé, Salta. Es desequilibrante. La percepción está vulnerada de una manera flagrante al punto de que uno se pregunta dónde está, dónde termina, cómo logró esto... Bueno, ese objetivo lo tenemos todos los que hacemos estas cosas. Ahora, un día de lluvia y una combinación de lluvia-luz, un auto que salpica y tuviste una sensación de estremecimiento que decís: “esto es otra cosa, el mundo es otra cosa, lo que importa es otra cosa.” Miles de pensamientos que duran segundos y que después no los podés volver a traer con esa contundencia, ¿quién es el autor de ese instante? Ahí no hay una voluntad, sólo están las circunstancias de uno frente a eso. Eso sucede aún en lo que no consideramos arte. Para quienes intentamos esto, creo que lo valioso es el intento, a veces sucede, otras no. Yo he estado afuera de la sala donde se estrenaban mis películas y puedo asegurar que no sucede en muchísimos casos, gente que salía enojada como si hubiese sido un insulto. Enojados con los críticos que hablaron bien de la película. Yo decía “bueno, el fracaso”. Lo que tiene de extraordinario es el intento. Un privilegio por lo cual yo les digo a mis talleristas que mientan que hacen cine es la cantidad de secretos que te cuenta la gente cuando sabe que hacés cine. La cantidad de gente que me cuenta cosas de su vida porque consideran que vale la pena hacerlas película. Ya nomás por eso vale la pena tener una tarjeta que diga que sos director de cine aunque nunca hayas hecho nada. Solamente por el privilegio de escuchar los sueños de los otros...

## **EL DESBORDE DE LAS CATEGORÍAS**

***L: Los personajes femeninos son todos muy singulares. Nos parecía que no hay estereotipos, pero ¿encontrarías alguna recurrencia en los personajes?***

**LM:** A todos los personajes femeninos y masculinos me los imagino como una especie de niños homosexuales que no saben para dónde va a ir su deseo. Me parece que pensar así libera mucho más a los actores en muchas situaciones. Digo homosexuales pero más bien sería una posición de niños con un deseo que se va definiendo por segundo, ¿entendés? Hay como una vía, pero nada que los determine demasiado, como si estuviesen dispuestos a vulnerar eso. Que por otro lado

creo que es lo que pasa en general: las personas –no con sus acciones pero en sus fantasías– pueden tener ese desaforo de las convenciones, sin que eso les obligue a tomar posición.

Así lo voy encarrilando con los actores. Algunos, se los digo directamente y sirve. Pero es solamente para no marcar demasiado los textos. Si tenés a un personaje como sexualmente muy desajustado, los textos increíblemente tienen un camino distinto. En cambio, si las cosas se dicen desde el lugar de “la mujer” o “del hombre”, ¡sonaste! Ya ahí hay un acartonamiento terrible. Por ejemplo, hace muy poco con Alejandro Awada grabamos un cuento. Hicimos una colección de audiolibros para la Dirección Nacional de Industrias Culturales. Yo dirigí los audiolibros, Graciela Esperanza eligió textos junto conmigo de literatura y seleccionamos unos actores que con una propuesta de interpretación los leyeron. Y Awada tenía que leer un cuento de Filloy que es muy gauchesco: As de espada. La cosa del juego del truco en una pulpería era como muy fácil de hacer para el gaucho pampeano con la tonada, y yo le dije “pensá que es un gaucho gay”. Es una estupidez pero eso ya te pone en tal desequilibrio de ideas que te corre de una estabilidad y ya genera otras cosas. Lo que se necesita todo el tiempo es inventarte artilugios, los que sean –¡salvo torturar a la gente que es lo que hacen algunos directores, salvo esos!–; artilugios que te sirvan para desestabilizar, para que esos sonidos, la voz y esos parlamentos, estén un poco más liberados.

**L: ¿Ubicarías a lo femenino dentro de ese desborde de categorías?**

**LM:** A lo femenino me cuesta aplicarlo a la mujer. Zama, la película en la que estoy trabajando, es súper femenina por el protagonista que está atento a su deseo de una manera que uno fácilmente podría identificar en la zona de lo femenino. Por muchas cosas, no es una palabra que me resulte tan fácil de verla y asociarla con las mujeres. Algo debe tener la palabra misma. ¿Ustedes tienen alguna definición de lo femenino? Yo no he sido gran lectora de teoría queer, solamente lo que veo es cómo las cosas se calcifican muy rápido, descontroladamente, y que todo el tiempo tenemos que estar tratando de vulnerar esa calcificación con lo que sea. Todas las intolerancias son producto de los conceptos calcificados. Porque es muy intolerable el vacío y lo absurdo de la realidad, es tan intolerable que cada tanto necesitas confiar que vas a salir de tu casa y que vas a pisar la vereda si no, no salís. (risas)



**L: Dijiste al comienzo de la entrevista “es la permanente persecución de algo que nunca se termina de agarrar”. Hay una escena en La Niña Santa en la que las jovencitas se preguntan qué sería la vocación y una responde que sería hacerlo todo, ir más allá de los límites, más allá del miedo. La idea de lo ilimitado**

**LM:** Piensen qué vocación está más constreñida que la de los hombres. Porque las mujeres siempre hemos quedado en un escenario de mucha libertad en cierto sentido, quizás porque está desplazado de la zona de poder. En cambio, los varones desde el principio de los siglos muy sometidos, muy controlados. Yo tengo un libro del siglo XVIII destinado a los confesores para que tengan pautas al confesar a la gente. Para los varones las preguntas son muy precisas y para las mujeres entran en un terreno de lo difícil de asir, pero a mí me parece que eso es por procesos históricos en donde hemos quedado desplazadas de las zonas de decisiones y de poder y eso ha permitido florecer otras cosas, pero para mí es un mundo que se termina. Como el matrimonio gay está terminando con un montón de cosas por más que se ganaron derechos, también es meterse en un corral. Son instituciones que empiezan a legitimar relaciones que estaban en la clandestinidad, con todos los sufrimientos de la clandestinidad y con todos los beneficios. Yo

pienso que la tarea es tan esquizofrénica, es tan loco cómo tenemos un sistema de producción de sentido que intenta todo el tiempo inmovilizar las cosas. En la ciencia misma se ve lo que costó entender que todos los cuerpos están en movimiento, que no existía la quietud. Es una angustia humana tratar de dar sentido y no estar en un mundo de todo lo posible, que, lo entiendo, es necesario, no se podría hacer un automóvil con estas ideas de la ambigüedad, pero me parece que es una necesidad que surge como consecuencia del constreñimiento al que lleva la cultura.

## EL DESBORDE DE LAS CATEGORÍAS

**L:** *Dijiste que hay ciertos terrenos que quedaban no categorizados para las mujeres y ciertos terrenos mucho más predeterminados para los hombres. Mencionabas la ciencia y recordaba La Niña Santa: un congreso de médicos, son todos varones y por otro lado las chicas en el colegio preguntándose por la vocación. Como si hubiera algo de los varones afín a la ciencia y en este terreno algo de la mística o de la santidad relacionada o más dócil a lo femenino.*

**LM:** Si te fijás cuántas místicas hubo en la historia del cristianismo y cuántos hombres... sobretodo las que trascendieron como místicas, por ejemplo Hildegarda, Sor Juana, Santa Teresa, Santa Teresita. La lista de las místicas es enorme y sus acciones conocidas por todos. Por algún motivo estas mujeres trascendieron en su propósito. Lo que creo es que en una sociedad donde el poder que se les otorgó a los varones tenía unos caminos muy construidos, el de las mujeres no era tan claro. Entonces todas las construcciones del estilo de relación directa con la divinidad, por fuera de las instituciones son puramente femeninas, o mujeriles digamos. Porque el poder no lo podían manifestar. Sor Juana era una mujer mucho más en el sistema, con la ciencia y con mucho poder. Pero Hildegarda de Bingen (del siglo XI) en un momento quiere fundar un convento para sus seguidoras que según parece eran miles. Para establecer la fundación tenían que hacer un camino para llegar, y ella en un lugar se enferma, dice que no se puede mover y que Dios no la deja moverse porque ahí hay que fundar un convento. ¿Qué otras herramientas tenía ella, ir a hablar con quién? En cambio, esa locura de renunciar a moverse y con eso movilizar a toda la Iglesia hasta que la escuchan. Así, hay muchísimos casos. No sé si conocen el de Benedetta Carlini –que debería haber sido guionista de Hollywood– que para tener relaciones con otra monja se hacía pasar por una monja que estaba poseída por un espíritu angélico que se llamaba Esplenditelo ¡y se inventaba unas cosas! Terminó 25 años presa por la Inquisición. Pero todo el período de construcción de su poder hasta los 36 años de edad fue en base a la locura y a la seducción. El poder siempre construido desde un lugar muy físico, siempre con mucho riesgo físico, enfermedades, renunciás a comer, ataques de los demonios en la noche... esas son las formas que encontraron las mujeres para construir su poder, sus formas de operar sobre la realidad. Para Zama estuvimos buscando locaciones y hay un convento enorme, de la época del virrey Vértiz, también los artilugios de quien fue su fundadora fueron siempre en la zona de la locura. Cuando ella entra con sus monjas a Buenos Aires la apedrean porque piensan que son brujas porque vienen de caminar y caminar, muy sucias. Entonces me parece que evidentemente hay algo de una necesidad humana de transformar, de crear. Eso es notable en todos los místicos.

**L:** **Lacan dice “quieren saber algo del goce femenino, estudien a las místicas”.**

**LM:** Las místicas están en conexión directa con la divinidad. Entonces más anarquía que eso no existe. No hay ninguna mediación. No hay gobierno, no hay autoridad contra eso, no hay policía. Las mujeres encontraron, creo, un terreno que vamos a ir perdiendo paso a paso en tanto la sociedad busca y establece la igualdad de derechos. La igualdad de derechos como si los derechos que estaban fuesen tan buenos. Creo que se amplían derechos pero los derechos son una forma de legitimar un modo de vida. Volviendo al matrimonio igualitario, yo lo apoyé pero me parecía que era una locura, que estábamos yendo como tren a una institución que ya para mí por todos lados se cae. Es ampliación de derechos pero démonos el gusto de preguntarnos qué significa a distancia una ampliación de derechos.

**L: ¿Sería normalizar esa monstruosidad?**

**LM:** Claro, sería legitimarla. Quizás nos lleva a descubrir algo más interesante, que no pase por la sexualidad. Lo relaciono con lo femenino porque es una palabra que desborda el género. Pero para mí la monstruosidad se aplica a cualquier pedazo de carne que tiene la capacidad de emitir voz con sentido. En eso entramos todos.



**L:** *En La mujer sin cabeza, en contraste con las otras películas donde los personajes de mujeres están en un desborde de la charla, del parloteo, Vero enmudece y hablan por ella.*

**LM:** Sí, pero para mí ella hace hablar a los otros, porque ella en ese estado hace que los demás armen esa cosa para protegerla, abusa del afecto y de la complicidad de clase. Eso para mí no se vio mucho, no se pudo ver. Se verá qué lee cada quien. Pero el carácter de ella de manipulación era para mí muy importante, porque el lugar de víctima es de manipulación también. Para mí ella queda con un shock postrauma del accidente que permite estar en esa ambigüedad, ¿será que quedó medio amnésica, no se acuerda? Un leve desarreglo entre los sentimientos que conectaban con la gente. Y después el olvido como un recurso que se construye: ella va al hotel y no hay registros de que estuvo ahí. No como una trama policial, sino esa ambigüedad que siempre es positiva. Con Zama estoy en ese padecimiento: las construcciones están tan expuestas al error y a la falla. Sé que nunca voy a poder hacer una película perfecta porque es demasiado lo que uno arriesga en el discurso. “Perfecta” o que funcione para todo el mundo como un violín. Una cosa que aún no logré, es desplazar las películas de la zona culta donde finalmente quedaron, como películas de autor.



**L:** *En Muta encarás los ropajes de las mujeres. En psicoanálisis, la histeria tiene una relación con las máscaras. ¿Qué decisiones tomaste en Muta?*

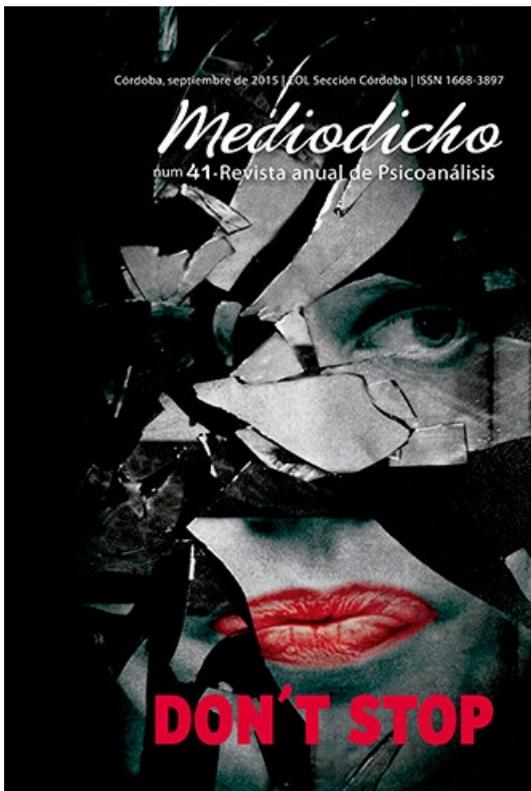
**LM:** Nunca había hecho algo que estuviese en la zona de un comercial. Cuando yo acepté estaba en una situación en la que me convenía muchísimo económicamente, porque estaba gastando y gastando para Zama. Como yo no estoy muy a favor de lo que la moda ha hecho con las mujeres, la flacura tremenda, ni a favor de ese consumo, como tenía esos prejuicios o por lo menos prevenciones, lo que me pareció era hacer algo que permitiera el escape, la fuga dentro de eso mismo. La idea que las mujeres no se vean era para que su naturaleza estuviera en esa ambigüedad. Que salgan de ese agujero como si fueran cucarachas y coman papel es para que realmente estuvieran en una zona que no era muy humana. Como justo esa colección que me tocó a mí era de un estilo como especies de divas de los años ‘50, me parecía que estéticamente tenía que estar en una zona de divas de celuloide que finalmente son –no son humanas tampoco– y de cucarachas en un barco abandonado. Esa fue la idea, pero una idea que está subyacente para quien la vea es que finalmente las minas se escapan de los vestidos y se van. Como una crisálida. Esa evanescencia, que no está quieta, muta.

***L: ¿Hay en tus personajes femeninos cierto desamparo u orfandad?***

**LM:** Sí, sobre todo en La Ciénaga, porque era una preocupación personal menos elaborada en ese momento, que es que, para mí, una condición para tener las riendas en la vida de uno es aceptar esa condición de orfandad de la divinidad, de criatura abandonada. Políticamente es lo que hace que uno se organice, uno dice “estamos acá, nos tiraron en este planeta, bueno a ver cómo nos organizamos para pasarla lo mejor posible”. Esa condición de orfandad ni bien es percibida, es algo doloroso, pero después es tremendamente potenciador de lo humano. Toda esta gente en La Ciénaga, sobre todo las familias, estaban en una situación de sentir que frente a esa orfandad no eran capaces, no es posible hacer algo. Es la condición de las clases conservadoras. Conservar es no ser capaz de imaginar una alternativa, entonces lo que sea por más que no sea bueno, es mejor que algo que no te imaginás y para lo que no sentís fuerzas. Se estrenó la película antes de la crisis argentina y se relacionó mucho con la decadencia, casualmente. Pero para mí eso es inherente a todas las épocas. Pensar la decadencia como algo negativo. Pero bienvenida, si es la decadencia de esos valores, genial. Es más el desamparo que la decadencia, eso implica un ejercicio de voluntad, acción y responsabilidad.

## REVISTA MEDIODICHO NÚMERO 41. REVISTA ANUAL DE PSICOANÁLISIS.

ESTELA CARRERA \*



**D**on't Stop da en el blanco al bien decir un signo de la vida en nuestra época, que se liga en cada uno a la repetición de goce. Cómo cada uno no cesa en el intento de recuperar un goce perdido. J.A. Miller nos orienta al proponer el giro conceptual de la repetición entre álgebra y estilo, entre el goce contable y la sustancia gozante. Qué itera en lo que se repite es, a mi entender, el hilo de Ariadna que recorre *Mediodicho 41*.

Este número capta al vuelo los signos del sufrimiento humano en su diversidad y se pregunta en su sección Avanzada ¿Qué ha cambiado en la práctica del psicoanálisis? En lo que respecta a la formación del psicoanalista, Silvia Salman destaca que leer *lalengua* propia es condición para leer la de los otros. Elisa Alvarenga señala que nuestra práctica hoy no se da primordialmente a partir de la interpretación sino a partir de la transferencia y del acto. Xavier Esqué enfatiza que nuestra práctica se orienta fundamentalmente por la contingencia, la iteración y lo real del *sinthome*. No es con la interpretación que se desbarata la defensa, sino que ésta se traza en la letra

iterativa de la palabra del analizante anudada a su cuerpo. Adriana Laión destaca la importancia de la presencia del analista para hacer resonar un decir que produzca un goce en el cuerpo hablante.

*La Práctica analítica* en los tiempos de *Don't Stop*, tiene todo su lugar en éste número y es porque a partir de ella podemos reconocer sus fundamentos. Hay lo nuevo que podemos leer en torno a los nuevos arreglos sintomáticos y el modo singular de goce que sitúan.

En *Virtualidades* tiene lugar la sexualidad virtual y el imperativo de la vigilancia, pero fundamentalmente los nuevos síntomas que acompañan ese proceso y las respuestas que convienen cuando el alcance de la interpretación es corto. La presencia de los cuerpos en la experiencia analítica es crucial para tratar el goce en transferencia, a partir de la eficacia del No- todo.

*El Pase* releva en este número el tratamiento posible de lo que no cesa y de lo que cesa en su máxima

\*Maestranda de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana, Universidad Nacional de Córdoba.  
Escuela de la Orientación Lacaniana Sección Córdoba - Asociación Mundial de Psicoanálisis.  
estelacarrera2007@yahoo.com.ar

singularidad.

En *Cuerpos a la letra* se delinea una clínica de la escritura, a diferencia de una clínica de la representación. Es por el funcionamiento que se capta en cada *parletre* el modo sintomático que involucra al propio cuerpo.

Lo que no cesa en las fiestas, en las series de TV, en el cine y también en los microrrelatos, emerge dando una nota de color epocal a la lectura de *Perspectivas, ideas y problemas* y a *Micro Sección de relatos*.

Al final, el infaltable *Comentario de libros abrocha lo que nuestra comunidad analítica lee sin parar en nuestros días*.

Mediodichosos estamos los que la leemos, sin parar.

---

## ÍNDICE

---

### Orientación Lacaniana

- Repetición: entre álgebra y estilo - Por **Jacques-Alain Miller**.

### Avanzada. What's up? ¿Qué ha cambiado en la práctica del psicoanálisis?

- Mediodicho pregunta a: **Silvia Salman, Elisa Alvarenga, Xavier Esqué y Adriana Laión**.

### La práctica analítica en los tiempos del Don't Stop

- El analista... pausa presencial - Por **Anibal Leserre**.
- El tiempo compulsivo y el tiempo de la sesión - Por **Pia Liberati**.
- Compulsivos. La práctica analítica y lo que no cesa - Por **Gisela Smania**.
- Nota introductoria al concepto de iteración - Por **Mariana Gómez**.
- "Esta mujer cabe en mis deseos" - Por **Luis Darío Salamone**.

### Virtualidades

- La repetición y la eficacia del No Todo. El Imperio de las imágenes - Por **Fernando Vitale**.
- Imágenes Don't Stop - Por **Sonia Mankoff**.
- Sexualidad Virtual - Por **Ondina Machado**.

### Cuerpos a la letra

- El cuerpo fuera de representación - Por **Marco Focchi**.
- Estilos adictivos, las fiestas del individuo - Por **Alejandro Willington**.
- El estilo de la época y el estilo de cada uno - Por **Jorge Castillo**.

### El Pase

- El deseo de nombrar - Por **Fabián Fajnwaks**.
- Lo necesario y lo imposible - Por **Débora Ravinovich**.
- Aquello que agita un cuerpo - Por **Marina Recalde**.
- Toxicómana del psicoanálisis - Por **Marie Hélène Bonnaud**.

### Micro Sección de relatos. Mediodicho presenta Piezas breves

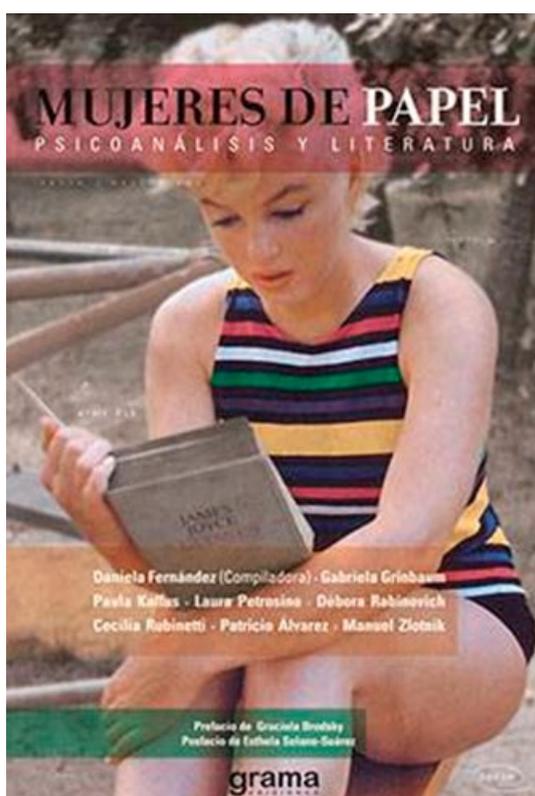
- Microrrelatos de **Carolina Córdoba, Pilar Ordóñez y Laura Escudero**.

### Perspectivas, ideas y problemas

- Mad Men, el principio de una era... - Por **Jorge Assef**.
- Lo que no cesa en la movida cordobesa. Entrevistas a **Rosendo Ruiz y Martín Huergo**.
- Anacronismo deliberado - Por **César Mazza**.

## MUJERES DE PAPEL. PSICOANÁLISIS Y LITERATURA.

CARLOS PICCO\*



La reseña de un libro puede tener formatos diversos e intenciones sumamente variadas. Algunas sirven para presentar a futuros lectores las bondades del texto, de algún consagrado escritor, de cierto autor desconocido, o también para echar por suelo cualquier deseo de la obra por ser leída. En este sentido puede tener una faceta a veces despiadada, puede destruir.

Conocemos aquellas de J. L. Borges que, en no más de una o dos páginas, pintaba a su gusto el cuadro del texto referido. Con su estilo, el literato podía elevar o enterrar con idéntica facilidad, al autor o la obra de cada caso.

Frente a este artificio es inevitable no percibir que quien reseña deja plasmada la evidencia de una escritura, de un rasgo particular. En ese sentido la reseña, queriendo referir en su enunciado a un texto, termina haciendo metafórica y metonímica alusión a otro. Es un bucle que de manera éxtima anuda lo que se lee en el inconsciente, dejando entonces al propio lector -J. L. Borges digamos-, así expuesto.

Es claro entonces para nosotros que un esfuerzo en contrario es una pérdida de tiempo, por lo que al reseñar el presente texto, preferimos de entrada hacerlo en nuestro dialecto e ir directo al grano para decir, en perfecto cordobés, que se trata de un librazo. Nos estamos refiriendo por supuesto a *Mujeres de Papel - Psicoanálisis y Literatura*, compilado por Daniela Fernández.

Algún lector de esta reseña podría tildar éstas letras de irrespetuosas, prefiriendo incluso dejar la lectura en este punto, mas le aseguramos que, si al tomar también el libro reseñado no están dispuestos a hacer el esfuerzo de no pensamiento al que el chiste compromete, mejor no embarcarse en lo que este volumen viene a mostrar.

Por supuesto, se trata de un chiste serio, es decir, seriamente pergeñado, que ostenta entre sus párrafos la extraña habilidad de localizar lacanianamente lo que cada mujer de papel viene a enseñar.

\*Maestrando de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana, Universidad Nacional de Córdoba.  
Secretaría de Asuntos Estudiantiles de la Universidad Nacional de Córdoba.  
carlospicco99@hotmail.com

Para continuar con nuestra alusión al chiste podemos ir más allá y proponer que este libro es además, sin dudas, una mujer, o más bien, lo que una mujer es para un hombre. Como dijera D. Fernandez en uno de los textos que esta compilación contiene citando a Lacan: “Para el hombre (...) la mujer es precisamente la hora de la verdad” (Lacan, 1969: p. 33-34).

Esto puede resultar enigmático al principio, pero, sin embargo, es rápidamente perceptible que, más allá del hilo de Ariadna que en agradable sinfonía enlaza los textos entre sí -esto es las referencias a Lacan y a Miller, el esclarecimiento de los conceptos-, el resto es letra que se escapa en una poética propiamente femenina. Como dice en el prefacio Graciela Brodsky, “es un libro acerca del uso que algunas mujeres y algunos hombres le dan a la escritura para empujar lo que no se sabe al límite de lo que se escribe.” (Fernandez et. al., 2015: p. 11)

Hombres y mujeres, en una arquitectura que se detecta particularmente bien pensada en tanto se avanza con el texto. Muestran una y otra vez la bella dificultad para cernir lo que del Otro Goce se siente, al punto tal que el libro en sí mismo se vuelve evidencia de eso que no se las arregla suficientemente bien con el significante. Lo leemos en la obra: una mujer encarna un saber que, por mucho que se hable de ellas, que se las interroga, no puede ser dicho.

Dicho inefable retornará una y otra vez. Quizás sea por esto que la introducción, con un tono que es de fiesta, abre las puertas a un mar de letras que desde un agradable voceo invita al lector, comprometiéndolo alegremente, a descubrir en cada ocasión lo dicho en el prefacio.

En el interior nos encontraremos con los trabajos de Patricio Álvarez, Daniela Fernández, Gabriela Grinbaum, Paula Kalfus, Laura Petrosino, Debora Rabinovich, Cecilia Rubinetti y Manuel Zlotnik.

Aunque los primeros textos nos presentan casi exclusivamente mujeres como personajes de escritores masculinos, esto no queda así. Entre las que son habladas por hombres nos encontraremos con Lisistrata, de Aristofanes; Victoria de Winter, de Erich Reinhardt; Nora, de Henrik Ibsen; Zazie, de Raymond Queneau; Lisbeth Salander, de Stieg Larsson; Ondina, de Jean Giraudoux; Psyche, de Zucchi; Hadaly, de Auguste Villiers de l'Isle-Adam; Ana Karenina, de Tolstoi; Clarise Lispector, por Benjamin Moser, y las mujeres de Baltasar Gracián en su obra *El Criticón* de 1651-1657.

En la perspectiva de las mujeres de papel pensadas por mujeres, es posible encontrar a Patti Smith, quien hace una ficción de sí misma; Emma Woodhouse, de Jane Austen; Esther Greenwood, de Sylvia Plath; Amelie, de Amelie Nothomb; Lol V. Stein, de Margerite Duras; Artemisia Gentileschi, de Anna Banti; Anaïs Nin, por Anaïs Nin; Clarise Lispector, por Clarice Lispector, y finalmente, Catherine Millot, como autora de su soledad.

En palabras de Esthela Solano-Suarez, responsable del posfacio de la obra:

Las páginas de este libro se ordenan en torno a una lista, a una lista de nombres de mujeres. Lista disparatada, heterogénea, múltiple, en la que cada una es tratada en su singularidad. Cada una es diferente de las demás, al punto que resalta entre una y otra el abismo de lo inconmensurable, como de lo incomparable. Con la lista, los autores, que son analistas, no conforman un todo. Ellas son leídas por ellos, una por una. Así, cada una, cuenta como “la una en menos” que conforma la lista, descompletándola. (Fernández et. al., 2015: p. 237)

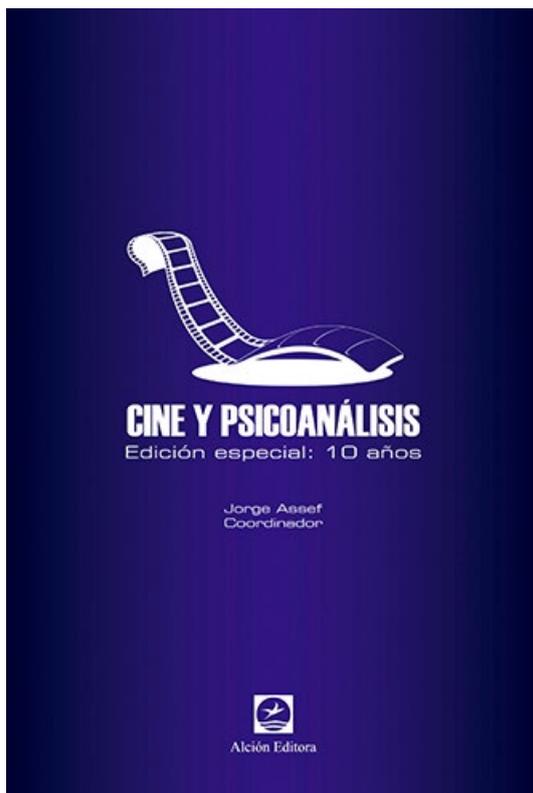
Esperamos con esto haber logrado tentarlos a la lectura de este librazo que, sin dudas lo decimos, satisface por loca las expectativas de lo que Piglia llama el lector final, aquel inventado por Joyce, “el que se pierde en los múltiples ríos del lenguaje” (2005: p. 188) y encuentra allí, agregamos nosotros, esa verdad mediodicha, sin sentido, esa a la que nos conmueve cada vez una mujer.

## REFERENCIAS

- Fernández, D., et al (2015). *Mujeres de Papel, Psicoanálisis y Literatura*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Lacan, J. (1969). “De un Otro al otro” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16*. Buenos Aires: Paidós.
- Piglia, R. (2005 [2006]). *El Último Lector*. Buenos Aires: Editorial Anagrama.

## CINE Y PSICOANÁLISIS. EDICIÓN ESPECIAL: 10 AÑOS.

LUCÍA BRINGAS\*



**C**ine y Psicoanálisis: un partenerato amoroso, así presenta Mariana Gómez este texto en su introducción. Hablar de partenerato implica un lazo libidinal, no hay encuentro si no hay un cuerpo que lo soporte; el goce, dice Lacan, es cosa de cuerpos.

Este partenerato se inicia en el año 2003, con un grupo de personas que se encuentran en este gusto compartido por el cine y el psicoanálisis, deseo y goce sostenido desde entonces en un ciclo que se renueva cada año en el marco de la Universidad Nacional de Córdoba. A contrapelo de los datos de época, la liquidez de los lazos, el individualismo contemporáneo, la fragilidad, lo efímero del amor, a contrapelo, este matrimonio perdura y festeja ni más ni menos que su décimo aniversario y da a luz un libro, producto de este buen encuentro y pareciera que van por más.

El último Encuentro Americano del Campo Freudiano realizado en San Pablo, Brasil, titulado “El imperio de las imágenes”, orientó su interrogación hacia un dato propio de nuestra época, la imagen reina, se impone sobre un simbólico devaluado, empobrecido. Se trata

sobre todo del predominio la imagen virtual, de la proliferación de pantallas que forman parte de nuestra realidad cotidiana, el sujeto contemporáneo se pasa gran parte de su día hipnotizado frente a múltiples pantallas, espectador pasivo, sustraído de su cuerpo, enajenado ante una sucesión de imágenes instantáneas, efímeras, evanescentes... ¿Es el cine una más de estas pantallas que hoy nos hipnotizan?

La propuesta del Ciclo de Cine y Psicoanálisis, va a contrapelo de esta época, apuntando a sacar al espectador de su hipnosis, a despertarlo. En cada encuentro, una película, los comentaristas invitados, la conversación, convocan a ir más allá de la fascinación propia que ejerce la pantalla, a hacer hablar las imágenes, a ser protagonistas de un debate, la conversación, el análisis y la interpretación de las películas. El resultado son los 50 textos acerca de distintos films, todo un catálogo del mejor cine comentado por referentes de distintos ámbitos de la cultura, tanto local como internacional:

\*Nuevo Programa de Enseñanzas - Centro de Investigación y Estudios Clínicos.

Escuela de la Orientación Lacaniana Sección Córdoba - Asociación Mundial de Psicoanálisis.

luciabringas@hotmail.com

psicoanalistas, filósofos, cineastas, semiólogos; una pluralidad de miradas y de lecturas. Cine y psicoanálisis, un matrimonio muy abierto que se dispone a conversar con otros discursos, tarea que no siempre es fácil. Cada texto muestra el esfuerzo de cada autor de hablarle al otro, de salirse de lo cerrado de la propia lengua, apuesta a la transmisión altamente lograda.

Cada capítulo reúne lo trabajado en un ciclo e interroga un aspecto de nuestra época, de nuestro modo de vivir la pulsión, cada film elegido nos acerca una interpretación de nuestro tiempo. Al final, un plus: el fenómeno de las series, ese nuevo objeto de consumo masivo, reflejo por excelencia de nuestro tiempo es interrogado en un capítulo extra, un apartado imperdible para todo aquel que se precie de estar a la altura de la subjetividad de su época.

Un breve recorrido a modo de zapping por los distintos artículos permiten adentrarse en los fenómenos que caracterizan la hipermodernidad: la caída de los ideales, las modificaciones en la función del padre y la autoridad, la globalización, la barbarie, el caos, el individualismo de masas, el empuje al consumo que homogeniza el objeto de satisfacción para todos iguales, la agresividad, la guerra. ¿Qué efectos en las subjetividades, en los modos de ser hombre, mujer, madres, padres, niños, adolescentes, en el amor, la amistad, en los lazos? No se encuentra ninguna perspectiva nostálgica, ni apocalíptica, ideal o moral. Cada autor propone su propia lectura, consigue sacar a la luz un divino detalle, un destello, un hallazgo, una interpretación a contrapelo del sentido común, de los discursos establecidos. Cada temática es tomada a partir de historias singulares, en donde se rescata cómo cada sujeto se las arregla con la dificultad de vivir. Frente a eso no hay respuesta universal que valga para todos. Los distintos textos demuestran que hay tantas salidas como sujetos podemos encontrar, uno por uno, y que la caída de los grandes relatos pone en primer plano la invención.

Por ejemplo nos encontramos con los diferentes usos de la droga, como veneno y solución (*Transpoitting*), con la posibilidad de que un dolor, o el odio, pueden dar sentido a la existencia (*El Secreto de sus ojos*; *La piel que habito*), que la pintura, la danza pueden ser formas de resistir (*Frida Kahlo*; *Billy Elliot*), que para un joven autista, la imagen y lo virtual de los video juegos pueden ser el sostén un modo de engancharse al Otro (*Ben X*), que el mandato, así sea el de mantener bajo el colesterol, no deja de ser un mandato y en tanto tal, puede aplastar lisa y llanamente la posibilidad de desear (*Transpoitting*) o que en tiempos de mundialización y consumo masivos, la salvación solo puede venir del sujeto y su invención particular de una brújula que lo oriente por fuera de los estándares tradicionales y que a ese lugar puede venir tanto un salmo como un reloj (*Pulp Fiction*).

La pregunta sobre el amor recorre muchos de los textos. Distintos autores se preguntan por la vigencia del amor hoy a partir de films como *La secretaria*, *Sex and de city*, *Romeo y Julieta*, *Whatever works*, entre otros. Los autores dan cuenta de que a pesar del capitalismo, del empuje al consumo –como modo de taponar la falta– al éxito y al poder, el amor, siempre contingente, es una invención aún hoy necesaria, frente a lo real del imposible de los sexos.

Cine y psicoanálisis y una ética compartida, la del rescate de la subjetividad, de lo más singular de cada uno, esa pequeña locura que hace a cada uno único e irrepetible, frente al empuje masificante cada vez más fuerte de la época. Hoy, cada vez más estas ficciones artísticas toman el relevo de lo que fue la publicación de casos y viñetas clínicas, actualmente reguladas y limitadas por las leyes vigentes. Ética, política y clínica se anudan así en este libro, que testimonia lo que el psicoanálisis tiene para decir acerca de la época y la subjetividad actual.



# ENGLISH VERSIONS

---

# FROM LAPSUS TO LAPSO AND THE IMPOSSIBILITY OF SAYING IT ALL

MARIANA GÓMEZ\*

---

*When l'esp du laps, or since I only write in French: the space of a lapse  
no longer has any effect of meaning (or interpretation),  
only then are we sure that we are in the unconscious.*  
Lacan (1978) Preface to the English-language edition of Seminar XI

## A WRITING EFFORT

The text in the epigraph, by Lacan, on which Jacques-Alain Miller works several times, marks a change of direction toward what Miller himself calls the *very latest teaching* of Lacan. It is the moment when Lacan speaks about the *real unconscious*.

It is no longer about the *lapsus* as formation of the unconscious but something previous: the *lapse* of a space. It is about the regime of the One and not of the Other. And if in the *lapsus* the subject was located between S1 and S2—the signifying pair that gives rise to the signifying structure, a chain where the subject is subjected—, with the *lapse* and the *real unconscious* there is a knowledge which does not pass through this articulation, which is not directed at the Other and, therefore, does not make sense.

This Lacanian operation not only has an impact on the praxis of psychoanalysis, but also on its political and epistemic aspects. Depending on where we stand, we will make different interpretations as to what becomes a mark in each of these dimensions.

In the political dimension, if we raise, for example, the question about the insertion of psychoanalysis into the university, as well as the presence of psychoanalysts there, the notion of the *real unconscious* would allow us to get out of some fictional jams and grasp something of the *real* in that which is opaque. This is so because the space of a *lapse* is the mistake the unconscious makes before the subject gives a sense to their product. It is about that which escapes understanding. Logic and reason stop being a way to reach it and, therefore, it will be necessary to do it with an effort of poetry. Like Lacan, who at the end of his teaching lets Joyce teach him, highlighting the impossible of communication.

Psychoanalysis, with Freud, was born as an emergent of a certain scientific model, and a positivist and university episteme. In university discourse, according to the Lacanian elaboration, knowledge takes the place of truth, the student is located in the place of a, the object, while the split subject is located in the place of production.

Lacan indicates that knowledge takes the prevailing place inasmuch as knowledge has ended up in the place of order, of command, the place which had been occupied by the master at first. The master signifier, S1, is in the place of truth. There is an imperative: to keep on learning more and more. The master signifier implies a *Go ahead!* but, many times, without questioning

---

\* Director of Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana. Escuela de la Orientación Lacaniana Sección Córdoba.

or establishing a relationship with the cause. Therefore, the master functions as a guarantor of knowledge (Laurent, 1997). At the same time, it is about a knowledge regulated by certain coherence and by relationships that imply certain stability.

University, which has always been tied to the master's and the capitalist's discourse, stands on an ideology of evaluation, statistics, and objective evidence. Consequently, the appearance of psychoanalysis there became a nuisance, disturbed defenses and touched a real. As Miller stated (1998), university only welcomes the knowledge that the master permits, since it is he who supports university relationships, and that is why psychoanalysis can cause rejection because of its orientation toward that which is not regulated, which does not fit in with power.

That is the reason why, in the face of university knowledge, Lacan proposes a School where the place of knowledge will not be blocked, where the *minus of knowledge* takes a central place, as a possibility of production. Miller (2000) tells us in *The Turin Theory of the Subject of the School* that the School must preserve its inconsistency as its most valued good, as its *agalma*. In this it is a secret society, invisible to the State, as the analyst himself/herself is non-existent in the eyes of the law.

In addition, the Department of Psychoanalysis at the University of Paris VIII, whose first director was Lacan, specifically states that the University does not educate psychoanalysts or grant diplomas to psychoanalysts. Nowhere in the world—we read in the Guitrancourt Prologue (Miller, 1988)—can one do a degree to become a psychoanalyst, for reasons regarding the essence of what psychoanalysis is. What it does permit is to provide guidelines for the transmission of analytical concepts and doctrine, with its orientations, its history, and its links with the arts and sciences. At the same time, since it is not possible to completely transmit everything, and as Lacan taught us, there will always be the rest who forget what is said behind what is heard. That is why Lacan answered to the students in Vincennes why they couldn't become psychoanalysts at university, pointing out that psychoanalysis is not transmitted like any other knowledge. The knowledge gained from a personal analysis in the training of an analyst remains outside what can be found in university classrooms.

This is the place where *Lapso. Magazine of the Master's Program in Lacanian Psychoanalytic Theory* arrives, in an effort of writing and rewriting psychoanalytic concepts and Lacan's teaching. This effort will seek to make those concepts pass through the University. However, its greatest challenge will be to achieve, from the space of a lapse, the production of a text in the reverse of the logic of the master, the teacher.

We know that a part of the transmission of psychoanalysis has to do with repeating, resignifying, systematizing what has already been said, what has been accrued in terms of knowledge by those who have come before us—from the side of study and erudition. However, there is another dimension: research. Research is inquiry, the search for what is new. It implies going out of the safety and comfort of what has already been said in order to move to the contingency, the unexpected from the encounter with something else. Research is thus a way of vivifying teaching. We will strive for that to be the feature of *Lapso*: research as a way of being open to what is new, not without the foundations.

Producing texts at university does not necessarily involve subjection to the master or to university discourse if that production seeks, in the transmission of analytical discourse, the possibility of decompleting it. It is about going beyond university, availing ourselves of it; making our discourse exist as an alternative to the prevailing discourse of neuroscience, showing its clinical effectiveness and contributions to other disciplinary fields. This, in the sense of upholding a Lacanian action which implies for an analyst to decide, also, to play his/her hand with science and the university Other, saying what others do not say.

The Master's Program in Lacanian Psychoanalytic Theory at the National University of

Córdoba, whose first cohort is going to end soon, already has a double product. On the one hand, the possibility of reflecting on Lacanian texts and concepts, of approaching them from systematic study, of delving into them. On the other hand, a written product. A writing effort, which transformed into a commitment of work for the cause of psychoanalysis, puts into action a conviction and, at the same time, consolidates the foundation of one more space gained for psychoanalysis in the context of university postgraduate programs.

## FOUNDATIONS AND TEXTS

Every foundation is an act that implies a productive process sustained over time. Therefore, indeed, a foundation does not have a single founder, since the concrete historical subject(s) involved there are interwoven with a complex intertextual fabric of multiple discursive sets in which the enunciating subject immerses him/herself and who is, all in all, no more than a subject who re-cognizes.

These foundation processes have to do with recurring processes inside a production practice. Legitimizing its specificity involves looking for it in the economy of production and recognition relationships. In this sense, the historical localization of a foundation is a product of the recognition process. This recognition is always the identification of a certain text or set of texts, in order to recognize that it is there where something was produced (Verón, 1998).

If a text can be thought of as a foundational event, this magazine legitimizes the production process of the Master's Program in Lacanian Psychoanalytic Theory at the National University of Córdoba, and it involves the recognition of a work space made up of psychoanalysts, teachers and professionals oriented by Lacanian psychoanalysis.

*Lapso. Magazine of the Master's Program in Lacanian Psychoanalytic Theory*, No. 1, aims to be the first of a series that we expect can be sustained in space and time. As a link of a chain, where each expects to become prominent in its singularity, the magazine will gain consistency through its different sections: **Theories and Concepts, Intersections, Interviews, Publication Reviews**. In addition, we have decided for some of the articles to have their English-language version, with a view to transcending borders and in accordance with the commitment of the policy of Lacanian Orientation Psychoanalysis to spread the discipline. This effort has never fallen back throughout the years.

In this first issue, devoted to "that which is feminine", it's time to study and reflect on that which is feminine today. That which is feminine in an epoch when the *non-sexual relation* has taken new forms. Grasping something of that which is unlimited, of the right-hand side of the graph—as Lacan placed it when he thought about sexuated positions—, retracing the references, raising questions, calling into question that which has already been said.

The reader will thus find articles that seek to skirt along this object of study of the Lacanian episteme. In the section entitled **Theories and Concepts**, the writings by Jesús Santiago, Silvia Perassi, Fernando Pombo, Eduardo Suárez, Blanca Sánchez, and Liliana Aguilar—precise, honest, creative—situate us in the perspective of concept, exploring it and calling it into question.

On the other hand, Marie Hélène Brousse, in a sound interview thought up by the editorial committee, sheds light on the category of "that which is feminine", pointing out that it is about something enigmatic, unknown, which touches the speaking being and his/her body, but this does not mean that it applies to a question of gender. From this standpoint, Marie Hélène Brousse approaches the issue of the "feminization of the world", giving us her position and broadening her view in relation to what has already been said about it.

In the section entitled **Intersections**, Scott Wilson's suggestive article takes us to Turing's theory indicating, among other very interesting traces, that the two questions proposed by the scientist in the imitation game are the same questions Lacan asks about the structure of hysteria and obsessional neurosis. At the same time, Wilson will argue how Alan Turing tries to keep open the question of sex both in his research into machine intelligence and artificial life, in order to bring into proximity scientific discourse with the discourse of the hysteric, seeking the encounter with the real cause.

In Wilson's article, we will also find a reference to Lacan announcing to his students in 1973 that they could not even gauge the importance of techno instruments, which are part of scientific discourse and so determine a social link. Wilson thus states his proposal that psychoanalysis "needs increasingly to acknowledge its efficacy as a media theory in its negotiation of contemporary forms of social bond whose effects are manifested in the clinic."

There is also the beautiful interview carried out by *Lapso's* editorial staff with Lucrecia Martel—filmmaker, artist—which allows us to confirm what Lacan said about how the artist precedes the psychoanalyst. What it is like to capture that which is uncapturable, that instant which was glimpsed despite being "doomed to failure", as Martel puts it. Something that she herself has been able to achieve in her films: skirting along that which is evanescent, unlimited, "monstrous" feminine.

Finally, in **Publication Reviews**, this time readers will find articles about *Mediodicho. Annual Magazine of the Lacanian Orientation School, Córdoba*, "Don't stop", No. 41, by Estela Carrera; about the book *Mujeres de Papel*, by Carlos Picco; and about the book *Cine y Psicoanálisis*, by Lucía Bringas.

When the space of a lapse no longer has any effect of meaning or interpretation, only then are we sure that we are in the unconscious, that we grasp the concepts that intertwine with it, in a more Joycean way. This is what we strive for. Welcome, dear reader, to *Lapso. Magazine of the Master's Program in Lacanian Psychoanalytic Theory!*

## REFERENCES

- **Freud S.** (1917 [1994]) "¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad?" en *Obras Completas*, Tomo XVII, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- **Lacan, J.** (1965-66[1992]) *El reverso del psicoanálisis*, Libro 17, Barcelona: Paidós.
- **Lacan, J.** (1974-75) *R.S.I.*, Libro 22: inédito.
- **Lacan, J.** (1978 [2012]) "Prefacio a la Edición Inglesa del Seminario 11" en *Otros Escritos*, Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (1975-76 [2006]) *El sinthome*, Libro 23, Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (2007) *Mi enseñanza*, Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (1967 [1987]) *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Buenos Aires: Ediciones Manantial
- **Laurent, E.** (1997) "Lo imposible de enseñar" en *¿Cómo se enseña la clínica?*, Buenos Aires: Cuadernos del ICBA 13, 2007.
- **Miller, J.-A.** (1998) "El psicoanálisis en la universidad" en *Elucidación de Lacan: charlas brasileñas*, Buenos Aires: Paidós.
- **Miller, J.-A.** (2000) *Teoría de Turín acerca del sujeto de la Escuela*. Intervención en el Congreso científico de la Scuola Lacaniana di Psicoanalisi (en formación), el 21 de mayo 2000.
- **Miller, J.-A.** (2001), "El ruiseñor de Lacan", en *Del Edipo a la sexuación*, Buenos Aires: Paidós.
- **Miller, J.-A.** (2013) *El ultimísimo Lacan*, Buenos Aires: Paidós.
- **Verón, E.** (1998) *La semiosis social, fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona: Editorial Gedisa.

# THE CHARLIE-EFFECT AND THE POLITICS OF NOT-ALL

JESÚS SANTIAGO\*

## ABSTRACT

This article works on the notions of One and feminine jouissance to analyze the politics and ethics of current civilization. This analysis is based on the political events in France starting from the terrorist crimes at the headquarters of the French satirical weekly *Charlie Hebdo* and at the *Hyper Cacher* market. The author also reviews the possibility of an ethics of psychoanalysis that measures up to the standards of our times, using the notion of semblant as a tool from a “politics of not-all”.

## KEY WORDS

Politics | Ethics | Not-all | Feminine Jouissance | Charlie Hebdo | Terrorism

**F**rom its beginnings, Lacan’s teaching warned about the function of psychoanalysis in civilization to think about the intimate connection between its political and ethical dimensions.

The simple idea that ethics concerns the individual and politics concerns the collective is radically questioned. Therefore, the obtuse view that ethics is embraced in order to escape politics is rejected. Instead, by means of his new approach to the death drive, politics and ethics appear as deeply interlinked domains. What is new about his reading of ethics is that he takes the drive from the perspective of the death drive, since in life libido is not opposed to death. Moreover, in Lacan, the conceptualization of jouissance emerges in order to translate the paradoxical and intricate relationship of life and death in the field of the drive’s satisfaction. Likewise, Freudian dualism between life and death is replaced by another form of dualism: that of “internal cleavage” and the dimension of the intrusion of jouissance in the body. In those terms, the ethics of psychoanalysis is founded on the paradox that “this life we’re captive of (...) is as such joined to death, it always returns to death,” and in that way, it is concluded that jouissance itself becomes dark, enigmatic and also the origin of evil. From that confluence of ethics and politics, a question is derived for the psychoanalyst: What jouissance does the subject orient himself/herself with today?

\*Universidade Federal de Minas Gerais.  
Escola Brasileira de Psicanálisis - World Association of Psychoanalysis.  
santiago.bhe@terra.com.br

## UNIVERSAL

The problem is compounded by the fact that modern politics is framed within the introduction of the universal, consistent with human rights and the increasingly urgent issue of citizenship. Therefore, under the weight of the presence of science, politics receives the effects of universalization and homogeneity, in which the *for-all* logic prevails. The universal is conceived as something that *can be applied to all*. When in the 18th century Louis de Saint-Just considers that the search for happiness is a factor in politics, the interference of the universal in politics can be easily seen. In other words, the statute of politics is made visible in the face of the claim to unify different subjective states, following universal criteria of happiness, and taking them as valid for everyone. That is why Lacan states that the French political thinker makes the Aristotelian solution to happiness unfeasible in that he withdraws its ethical content in the name of politics, which would be happiness and well-being for all.

The political events that happened in France<sup>1</sup> in response to the terrorist and anti-Semitic killings between January 7 and 9, 2015, at the headquarters of the French satirical weekly magazine *Charlie Hebdo* and *Hyper Cacher* –a *Kosher* market in eastern Paris– involved an immediate response from the French population, and also became evidence of the inadequacy of the category of the universal to capture the scope of these phenomena.

In other words, by ignoring the intertwining between politics and ethics, this horizon of the universal favors the orientations toward the irrepressible willingness to normativize *jouissance*. For psychoanalysis, what is in question in these events is not the clash between East and West, between expressions of different civilizations, but the clash between the diversity of two modes of *jouissance*. The violence of religious jihadist terrorism cannot be explained with history's sole argument; i.e., that this is just a relationship that was established throughout history as Western domination over and discrimination against Muslims<sup>2</sup>. We should also consider those multiple and fragmentary *jouissances* that threaten the cohesion of the social bond and, first of all, admit that this is the starting point for the emergence of the temptation of the universal in the form of a unifying God.

## TERRORISM

It becomes evident that the point of view of the universal proves to be incapable of perceiving how the universes of discourse are presented, nowadays, as separate and stagnant. Such events exemplarily show the way in which different discourses, either political or religious, mix up and communicate with each other. Also, in the name of submission to God's will, the *One-God* of Islamic tradition –religious *jihadist* terrorism sacrifices its own life to eliminate that of others. Its action is also qualified as fundamentalist because it is based on the worship of the transcendent *One* that, in the case of Islamic monotheism, is taken to extremes, since it presents itself entirely separate from the *multiple*.

How does libido come into play in the political action of the religious terrorist, considering the importance he gives to the worship of the transcendent cause of *One*? Following Miller, the subjective principle of terrorism has nothing to do with a scoundrel; it presents itself closer to

<sup>1</sup>This article was written before the events of November 2015 in Paris. [E.]

<sup>2</sup>Ali, T. "Guerra entre fundamentalismos" Folha de São Paulo, 11 January 2015. In the name of the History, the author does not assume the responsibility for the decisions taken by the terrorist: "The circumstances that attract young men and women to these groups are not elected by them but by the Western world in which they live - that is itself a result of long years of colonial domain".

the mental functioning of anorexia. To a scoundrel, the Other does not exist because his laws are embodied in the subject himself, in such a way that his ultimate intention lies in wanting to be the Other for someone. In contrast, both the terrorist and the anorexic are prisoners of an Other who expresses himself through the ideal of an “angel’s body” that appears as a messenger who is able to fulfill God’s unlimited will. Albeit differently, there is something sacred and angelical in the strategy of the terrorist and the anorexic, namely, to become a messenger of that absolute Other. The anorexic responds to the devouring will of the maternal Other by her devotion to *eating nothing*, as a means to divide that Other, seeking to restrain her excesses. On the other hand, the terrorist gives proof of his submission to the Absolute with an unlimited sacrificial jouissance because, beyond the provision of the extermination of the blasphemer, his own life is placed as a point (target) of the supreme sacrifice.

It is true that psychoanalysis does not flourish in places where the right to blasphemy and to the power of irony are banned, let alone where the transcendence of the One hinders the depletion of the deadly jouissance of the sacrifice exercised in the name of God. It is feminine otherness itself which tests the true nature of these discourses committed to the segregational tendency stemming from this absolute One. There is no extraterritoriality of psychoanalytical practice in the face of other discourses, since the free flow of words typical of a plural social order is inherent to psychoanalysis. It is evident that Lacan had plenty of reasons to teach a Seminar during the effervescent May of 1968, in Paris, with the title “The Other Side of Psychoanalysis”. As we know, the other side of psychoanalysis is the master. Then, through the treatment given to the feminine in Lacan’s teaching, it can be inferred that the politics of psychoanalysis is the opposite of the master’s discourse.

## **NOT-ALL**

Therefore, the politics of psychoanalysis is the politics that is deduced from the otherness typical of the feminine embodied by the logical writing of *not-all*. When it is claimed that the politics of *not-all* is the great pillar of the politics of psychoanalysis, it is because its invention is configured as the objection to that which underlies the master’s discourse in tune with the postulate of the Universal. In contrast, the politics of *not-all* takes objects as singular, because they appear as resistant to any exemplification or prediction required. It is necessary to consider how the sexualization tables take the feminine as a rupture with this way of understanding the Universal. This is a new way of how negation influences the universal quantifier “for-all”, and not the predicate itself; i.e., the universal value of the phallic function. That clearly devolves upon the problem of the distribution of that function in the context of the constitution of what a woman’s *being of jouissance* is. In other words, to postulate sexual difference, it is necessary to conceive the feminine as an objection, in that case, to the universal quantification of the phallic function. From that contraposition, each woman embodies –in her *being of jouissance*– pure exception. In fact, there are only exceptions, there are only femininities! When it is said that in the feminine universe there are only exceptions, one can risk saying that it means bringing into existence a “paradoxical Universal that is configured as a whole (all) that in each case negates that whole (all)”.

This negation of the whole (all) appears in Lacan’s teaching by means of the formulation of the foreclosure of the signifier of the symbolic “THE” woman from the symbolic, implying that every woman is led to invent a singular way of bringing into existence that which does not exist; i.e., the Other sex for the parlêtre. Whereas every man can be taken as a particular example of a set, because everything is inscribed in phallic jouissance, a jouissance that determines a means of substitution in relation to the Other sex, a woman will have to be taken in the singular, since the particular case of the set does not exist. *Bringing into existence that which does not exist*, as is the case of the feminine, becomes the core typical of the politics of *not-all*.

From the fanaticism for a transcendent cause of the One or from the universalization imposed by that which must be uniformly valid for all, to barbarism, there are only a few steps. When every culture clings to the universal principle of its beliefs, it comes closer to the disaster of segregation whose ultimate limit is barbarism. The clash of religions conceals the existence of the different modes of condensation of the jouissance of sacred objects. Some years ago, Lacan warned that the secret to impasse for future civilizations is segregation. The politics of psychoanalysis is that which contains the real antidote to segregation, since it knows that it is not possible to oppose Islamophobia to anti-Semitism and vice versa. As I said before, this also serves for the diversity of civilizing manifestations: There are only exceptions! But stop there! It is not a question of a mere affirmation of differences by differences themselves, of exceptions by exceptions themselves. In addition to a narrow conception of the plurality of the social order, Lacan himself warns that the agreement with this dimension of exception is something that, first of all, mobilizes the responsibility of the *parlêtre*.

As he emphasizes, that factor of the responsibility of the politics of *not-all* is so essentially radical that it risks being taken as a terrorist.<sup>xi</sup> Nevertheless, that probable terrorism of responsibility, by *making that which does not exist worth existing*, is not ignorant of the death drive; i.e., it is conscious that it cannot despise the various forms of semblants of civilization. On the other hand, *making that which does not exist worth existing* implies, in turn, shaking the semblants of civilization, revealing the basis of semblant of the signifiers of tradition. Civilized life is held together by means of semblants, even those that stem from religion –that is, there are no societies without repression, without identifications. Therefore, it is not overlooked that, by despising those semblants, they can ferociously turn back against civilization itself. However, the only politics capable of preserving the semblants that favor life is granting them the *not-all* existence; i.e., that they are incommensurable one in relation to the others, and that, in that diversity, they neither cease to condense, not without opacity, the real dimension of a jouissance by which each *parlêtre*, in their own way, responds.

## REFERENCES

---

- **Lacan, J.** (1954 -1955 [1995], “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica” en El Seminario, Libro II. Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (1959-1960 [1988]), “La ética del psicoanálisis” en El Seminario, Libro 7. Buenos Aires: Paidós.
- **Lacan, J.** (1965 [2009]), “La ciencia y la verdad” en Escritos I. México DF: Siglo Veintiuno.
- **Laurent, E.** (Enero de 2014) “Le racisme 2.0”, en: Lacan Cotidiano, n° 371. Boletín virtual que se distribuye en las listas de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Disponible en: <http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2014/01/LQ-371.pdf>.
- **Miller, J.-A.** (1989 [2010]) “Los divinos detalles” en Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós.
- **Miller, J.-A.** (2002) “Cartas a la opinión ilustrada”. Barcelona: Paidós.
- **Miller, J.-A.** (enero de 2015) “Les valeurs de la République” en La règle du jeu. Revista de Literatura, Filosofía, Política y Artes. Disponible en: <http://laregledujeu.org/2015/01/20/18771/les-valeurs-de-la-republique/>
- **Santiago, J.** (2009) “A semblantização não é nominalista”. En Opção Lacaniana, n.56-57. Revista de lá Escola Brasileira de Psicanálise

# THE IMITATION GAME: HYSTERIA AND THE DISCOURSE OF TECHNO-SCIENCE

SCOTT WILSON \*

## ABSTRACT

This paper intends to review the mutual benefit between the media and psychoanalysis. It argues that psychoanalysis needs increasingly recognize its effectiveness as a theory of the media in its discussion on contemporary forms of social bonds whose effects are manifested in the clinic. Also it suggests that both Turing and Lacan, in its different forms, established that thought is an effect of symbolization that does not necessarily require a human brain.

## KEY WORDS

Psychoanalysis | Mass media | imitation game | Femininity | Masculinity

## PSYCHOANALYSIS AS MEDIA THEORY

Practically determining 'that which is feminine' - along with 'that which is masculine', and even 'that which is human' - has become an increasing concern in an age dominated by networked computers and the world of social media. This is a world of catfishing, virtual transvestitism, sexual grooming and the increasing use of robot online personae using fake profiles with convincing backgrounds and histories to infiltrate social networks for the purpose of spying, propaganda and intimate advertising and marketing. Online, the world of *Bladerunner* (Ridley Scott, 1982) is already here and the question of that which is or isn't feminine has become intimately bound to that which is - or was - human.

All of this was anticipated by Alan Turing at the very dawn of the computer age. Turing's work founded the modern computer, the essential ingredients for machine intelligence and artificial life. Turing was of course the subject of the recent film *The Imitation Game* (Graham Moore, 2014) starring Benedict Cumberbatch that tells the story of how Turing lead the team that decoded the German encryption device 'Enigma' at Bletchley Park in England during World War Two. The title of the film refers to his essay 'Computing Machinery and Intelligence' (1950) in which he outlines the famous 'imitation game' or 'Turing test' for answering the question of whether or not machines can be said to think. Turing prefaces this test with a similar one concerning the problem of distinguishing 'that which is feminine'.

The 'imitation game' is introduced as a game 'played with three people, a man (A), a woman (B), and an interrogator (C) who may be of either sex. The interrogator stays in a room apart from the other two. The object of the game is for the interrogator to determine which of the other two is the man and which is the woman. (Copeland, 2004: 441).

\* Kingston College, Universidad de Londres  
S.Wilson@kingston.ac.uk

The interrogator knows them by different labels, say 'X' and 'Y', and poses various questions to them. In order to hide factors such as tone of voice and so on, their answers must be in writing, 'or better still typewritten'. The sample questions concern the usual conventions of gender difference in the 1940s and 50s in Europe such as 'please tell me the length of your hair'. Since the object of the game is for (A) to try and make (C) fail to determine that which is feminine, he can give answers such as 'My hair is shingled, and the longest strands are about nine inches long'. (441). The point of the example is to demonstrate that under these conditions, it is of course impossible to tell which is the man and which is the woman. Turing then goes on to describe a similar process in which he hopes to show that it is - or soon will be - just as impossible to tell the difference between machines and men and women assuming the former are equipped with enough information about signifiers of gender, say, and sufficient processing speed and power. 'What will happen', writes Turing, 'when a machine takes the part of A in this game? Will the interrogator decide wrongly as often when the game is played like this as he does when the game is played between a man and a woman?' (441) The answer of course is yes.

It is interesting that the two questions posed by Turing in the imitation game are the very same questions that Lacan says are central to the structure of hysteria and obsessional neurosis, the structures that are generally associated with femininity in the former case, and masculinity in the latter. In *Seminar III* Lacan states that for the hysteric 'everything that's said, expressed, gestured, manifested, assumes its sense only as a function of a response that has to be formulated concerning the fundamentally symbolic relation - *Am I a man or am I a woman?* (Lacan, 1993: 171.) Similarly, the question 'can a machine think' or 'can a machine be mistaken for a man?' amounts to asking if it is alive or dead. This is the existential question that is central to the obsessional who has indeed reduced his being to the thoughts that afflicts him. These thoughts continually concern 'the question of death [that is] another mode of the neurotic creation of the question - its obsessional mode' (Lacan, 1993: 179-80). These thoughts, for Dominique Miller, constitute the 'automatism' of the 'thinking machine' that is the obsessional. (See Miller, 2005)

In this short essay I want to argue for the mutually beneficial study of media and psychoanalysis. 'You are now' announced Lacan to his students in 1973, 'infinitely more than you think, subjects of instruments that, from the microscope right down to the radiotelevision, are becoming the elements of your existence. You cannot currently even gauge the import of this, but it is nonetheless part of scientific discourse, insofar as a discourse is what determines a social link' (Lacan, 1999: 82). Psychoanalysis, I argue, needs increasingly to acknowledge its efficacy as a media theory in its negotiation of contemporary forms of social bond whose effects are manifested in the clinic.

As early as *Seminar II*, Lacan is keenly aware of this, suggesting that 'in so far as he speaks, the subject can perfectly well find his answer, his return, his secret, his mystery, in the constructed symbol which modern machines represent for us' (Lacan, 1988: 186). That is to say, the *parlêtre* that we acknowledge today as the metaphor for the Freudian unconscious, is also always a more generally *médiêtre*. We are not just speaking bodies, but mediated beings who in the computer age might also be designated as *technobodies* to indicate that the body is hollowed-out and cadaverized. While its images are simulated and displaced among a variety of screens, objects and gadgets that displace identity across a 'nobody' or a central void, its fleshly surface enjoys and suffers from processes of machined thought from which it is separated.

The emergence of the modern computer takes place at a moment in the twentieth century when media systems had already changed our understanding of the arbitrary nature of gender signification. Freud was one of the first to take note of this. In his seminal work *Discourse Networks 1800/1900* (1991), Friedrich Kittler argues that both Freud and Lacan were great media theorists as well as cryptanalysts because they recognized the central importance of new systems of communications. For example, it was the appearance of the typewriter, argues Kittler, that first made manifest the fact that language is a symbolic system, and not something simply given in nature. The typewriter can thus be regarded as the 'technical *a priori*' for those Freudian case studies that 'demonstrate that the romanticism of the soul has yielded to the materialism

of written signs' (Kittler, 1991: 283.) Indeed, in his 'Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis' (1909) also known as the case study of the 'Rat Man', Freud argues that 'the obsessional command (or whatever it may be) ... is known only, in waking life, in a truncated or distorted form, like a mutilated telegraph message.' (Freud, 1993: 60) Type emphasizes that letters are the a-natural keys to the unconscious, knowledge of which is hinted at in typographic errors betraying the jouissance of language in the presence of bodies - in particular female bodies. This is because the role of 'steno-typist' quickly became one of the main types of female employment and autonomy. The speed and mechanical efficiency of the female shorthand typist replaced the laborious handwriting of the male bureaucrat and manager who could now simply 'dictate' in person or via a dictaphone. In his essay 'Dracula's Legacy', Kittler writes 'if the great word emancipation has any historical meaning, it is only in the area of word processing, which continues to employ more women world-wide than any other field' (Kittler, 1997: 64). In an essay exploring the implications for female workers of this change in labour and gender relations brought about by the semiotics of the typewriter, Katherine Biers (2015) suggests that the increasing presence in the workplace of female bodies, contributed to the de-idealization of women, even as it consigned women to a highly mechanized and over-sexualized world of office work.

Colette Soler makes a similar point in her essay 'Hysteria in Scientific Discourse' (2002), when she remarks that the rise of techno-science has resulted in the 'universalization' of a subject that, while it may be gendered, 'knows nothing of sexual difference', and instead promotes 'unisex' that 'consequently adapts very easily to the reduction of every subject to universal worker' whose satisfactions may only be met by the goods, symbols and gadgets of commodifiable - that is to say phallic - jouissance. 'Unisex means the phallic jouissance that is available to everyone' (Soler, 2002: 49). For Soler, it is the female hysteric who is uncertainly located as both the symptom of this process and its signifier of (phallic) resistance.

This is nicely illustrated by the emergence of the *femme fatale* in the Hollywood *noir* tradition of the 1930s and 40s, as Biers shows. In her essay, Biers reads two texts, Billy Wilder's *Double Indemnity* (1944) and a much earlier play, Sophie Treadwell's *Machinal* (1928), that are based on Ruth Snyder, a typist and stenographer who was executed for murdering her husband. Biers argues that unlike Wilder's film in which the *femme fatale* retains in a negative form 'woman' as both ideal and symptom of man, Treadwell's play draws attention to the stultifying, mechanized conditions of women's labour, suggesting that in the climactic scene, the 'young woman's moaning voice' provides a discordant accompaniment to the 'telegraphic instruments' of the journalists reporting her confession to the murder, 'making it impossible to decide whether the material order outside or the psychic order inside rules over her fate' (Biers, 2015: 149). The woman's voice here however, does not provide the sonorous support for the bureaucratic writing machine, but the jouissance (suffering) of its internal dissonance. For Soler, while 'our scientific civilization and the universalization it promotes engenders unisex', hysterical women 'have inspired psychoanalysis to keep open the question of sex' in order to provide them with a response. (54)

But science and hysteria are not necessarily opposites. As he continued to think about discourse in the 1970s, Lacan seems to have begun to shift his position on science, moving it away from university discourse towards the discourse of the hysteric. 'I conclude', he states in *Television* (1974), 'that scientific discourse and the hysteric's discourse have *almost* the same structure' (1990: 19). By 1975 and 1977 he is stating that scientific discourse and the discourse of the hysteric are identical (*Scilicet* 5, 1975: 7 and '*Propos sur "hysteric"*', *Quarto* (1977)). This is because unlike university discourse, where the truth of knowledge (S2) is power (S1), the truth of science, as with the hysteric, is the real (a). To look at this identification more closely, and to analyze its implications, requires of course that the (scientific) subject of the unconscious is placed in the position of agency. But here we are not concerned with the subject that has been occluded by science, that is to say sutured by systems of measurement or calculation. Rather, we are concerned with the subject of encryption. It is precisely this distinction that Lacan makes in *Television* between psychoanalytic and scientific method, drawing on the example of Freud. 'What Freud articulates as primary process in the unconscious ... isn't something to be numerically expressed

[*se chiffre*], but to be deciphered [*se déchiffre*]. I mean: *jouissance* itself.' (1990: 18-19).

The reference to 'deciphering' of course brings us directly back to Alan Turing, the greatest cryptanalyst of the twentieth century. If we look again at his imitation game, in which he juxtaposes the question of the difference between men and women with that of human and machine, we can see that the point of this juxtaposition is not only to stress the importance of symbolic differences, but also their limit. The juxtaposition acknowledges that it is not just signifiers of difference that are at issue in the question concerning femininity and masculinity, but the *jouissance* that these signifiers orient. Or as his biographer suggests, Turing's question was meant to imply that sex 'depended on facts which were *not* reducible to sequences of symbols' (Hodges, 2013: 523). These 'facts' of course are not essentially biological; they pertain to the fact that knowledge of sex is not a question of information, but *jouissance*. Accordingly, Lacan's own re-framing of Turing's question concerns not whether or not a machine can think, but whether it can be said to *know*, because 'the foundation of knowledge is that the *jouissance* of its exercise is the same as its acquisition' (Lacan, 1999: 97). Turing's imitation game anticipates the distinction made by Lacan in Seminar XX where he emphasizes that his 'formulas of sexuation' do not map on to gender difference. In this essay, then, I want to stress the importance of media theory to psychoanalysis, but also underscore the correlative importance of assessing the subject of media and technology from the psychoanalytic perspective, that is to say from the perspective of the real that resists all scientific observation and measurement.

In so doing it is necessary nevertheless to acknowledge that the particular configurations of signifiers supported by the different types of technical systems that mediate them have had significant effects on the unconscious, and what it means to be feminine or masculine. In what follows I am going to argue that Alan Turing, in spite of the legacy represented by Silicon Valley and the Americanization of digital culture, also attempted to keep open the question of sex both in his research into machine intelligence and artificial life. In so doing he managed to bring into proximity scientific discourse with the discourse of the hysteric in the manner of the true scientist in his attempt to 'formulate the encounter with the real cause' (Fink, 1995: 141).

## **MEDIA THEORY AS PSYCHOANALYSIS**

In Graham Moore's film *The Imitation Game* (2014), there is a touching scene in which the young Turing exchanges encrypted love messages with his school boy beloved Christopher Morecom. The scene suggests that Turing's interest in encryption - which of course culminated in his leading the British decryption of the German Enigma machine - found its basis in the enigma of love and the impossibility of a sexual relation. Impossible not just because of its homosexual character, of course; like the poets of courtly love whose codes and acrostics emptied the object of their passion of all substance, turning her into the signifier of an 'inhuman partner' (Lacan, 1992: 150), so for Turing mathematics and machines became the focus of his Eros. Alan Hodges's biography, upon which the film is based, reports Turing 'once saying that he derived a sexual pleasure from mathematics' (2014: 161). No doubt, this Eros was also at the root of his 'obsession' with producing machine intelligence and artificial life in seminal essays that laid the foundations for research into both areas. Moore's film picks up on the correlation by having Turing name the Automatic Computing Engine he was building in Manchester University in the early 1950s, 'Christopher' after his boyhood love.

In the 1940s and 50s Lacan was of course fascinated by the new science of cybernetics and information theory, referencing Claude Shannon and Norburt Wiener among others. Turing is not mentioned, but his thinking machines are. Furthermore, Lacan contends that their binary system is also the basis of language and the structure of the unconscious. 'The world of the symbolic is the world of the machine' is Lacan's mantra at this stage of his teaching and indeed, that in the

unconscious mathematics is sex: 'while the subject doesn't think about it, the symbols continue to mount one another, to copulate, to proliferate, to fertilize each other, to jump on each other, to tear each other apart' (Lacan, 1988: 185). Both Turing and Lacan, in their different ways, establish that thought is an effect of symbolization that does not necessarily require a human brain.

The missed encounter between Turing and Lacan is ironic because even as Lacan turned to cybernetics, Turing had already undertaken psychoanalysis in an endeavour to achieve a greater understanding of the mind. It should be noted that Turing's analysis was entirely unrelated to his conviction for homosexuality and the sentence of 'chemical castration' that apparently led to his suicide in 1954. According to Turing's brother, psychoanalysis was an experience that he highly praised. (Hodges, 2014: 611). Indeed, it was during his analysis with Franz Greenbaum that he wrote a curious short story concerning the events of December 1951 that led to his conviction. In the story Turing fictionalizes himself as 'Alec Pryce' who has just completed a new paper on 'interplanetary travel' that he considers

better than [the one] he'd done since his mid-twenties when he had introduced the idea which is now becoming known as 'Price's buoy'. Alec always felt a glow of pride when this phrase was used. The rather obvious *double-entendre* rather pleased him too. He always liked to parade his homosexuality, and in suitable company Alec could pretend that the word was spelt without the 'u' ... Now that his paper was finished he might justifiably consider that he had earned another gay man, and he knew where he might find one that was suitable. (Hodges, 2014: 564-5).

'Pryce's buoy' is of course code for 'Turing's machine' that became the familiar name for the universal machine designed in 'On Computable Numbers' (1938). The 'boy'/'buoy' pun not only correlates boy and machine (in this case a nautical navigational marker and transmitter of signals), but also, given that U-Boy is a near homonym of U-Boat, condenses Arnold Murray, the boy who sunk him, on to the fatal objects he was trying to locate in the Atlantic Ocean through breaking the 'impossible' Naval version of Enigma. This complex signifier 'buoy' condenses the two main achievements for which Turing owes his much later posthumous fame (the Universal Turing Machine and the decryption of Naval Enigma) on to the object cause of his infamy and - presumably - his suicide; recognition is defined by death.

The correlation of boy and machine also suggests that Turing loved and desired phantasmatically and ambivalently in the register of the mother. Indeed in his research into how machines might 'learn' he took the model of a child attending an English school, subject to the same system of rewards and punishments as himself (see 'Intelligent Machinery, A Heretical Theory' in Copeland, 2004: 474-5). All the more ironic and traumatic for Turing, then, that the punishment for homosexuality that was inflicted on him by the British judicial system was chemical 'castration' through a course of oestrogen injections that resulted in the production of breasts. Turing was thus confronted, in a very alarming and violent way, with the question 'am I a man or a woman?' This profound disturbance to his body image, perhaps collapsing the gap between fantasy and its actualization in social reality, may have seriously undermined the symbolic consistency of Turing's identity, resulting in its disintegration.

While no one really knows *why* Turing committed suicide, his method has become famous. Turing took two bites out of an apple laced with cyanide, an act that was directly inspired by Walt Disney's film *Snow White*. Turing saw the film in Cambridge, shortly after its release in 1937. It is reported that 'he was very taken with the scene where the Wicked Witch dangles an apple on a string into a boiling brew of poison, muttering

Dip the apple in the brew

Let the Sleeping Death seep through

He liked to chant the prophetic couplet over and over again.' (Hodges, 2014: 189) This was the same year that his essay 'Computable Numbers' was published, and also the first time, according to his biographer, that he contemplated using an apple as a means of suicide. (164). In the year of his conviction, Turing again mentioned *Snow White* to his 'training partner', Alan Garner (Turing was an excellent athlete and long distance runner). Garner concurred that, as a child, he had also been 'terrified' by 'the image of the poisoned apple' and shared this secret with Turing. In 2011, Garner recalled that Turing 'used to go over the scene in detail, dwelling on the ambiguity of the apple, red on one side, green on the other, one of which gave death'. For Garner 'their shared trauma ... remained a bond.' (Hodges, 2014: xxv-xxvi)

Disney's *Snow White* is of course based on a tale in the *Kinder- und Hausmärchen* (Childhood and Household Tales) collected by the Brothers Grimm. Like many of these tales it is set in a mythical milieu dominated by masters and their slaves. Indeed Jack Zipes in a forthcoming book on the many versions of 'The Sorcerer's Apprentice' regards Hegel's famous myth of the master and slave as a 'variation' of the German tale obsessed by the question of mastery (see Merriam, 2015). Hegel's master-slave narrative from the *Phenomenology of Spirit* is extremely important to Lacan, particularly as interpreted by Alexandre Kojève in seminars held in Paris in the mid-1930s, seminars attended regularly by Lacan. It is this tale that, along with Henri Wallon's work and Freud's paper 'On Narcissism', provides the basis for the 'mirror stage' and Imaginary register that enabled Lacan to replace the triangular structure of Oedipus with his own 'quaternary' structure of myth. The shift away from Oedipus is outlined in Lacan's paper 'The Neurotic's Individual Myth' (1953) on Freud's case study on the 'Rat Man'. Lacan finds in Hegel's stand off between two combatants that results in the dialectic of the master and the slave, an essential mirror relation defined and 'mediated' by death.

one might say that the theory of narcissism, as I just set it forth, explains certain facts which otherwise remain enigmatic in Hegel. After all, in order for this dialectic of the death struggle, the struggle for pure power, to be initiated, death must not be actualized, since the dialectical movement would cease for lack of combatants; death must be imagined. (Lacan, 1953)

The combatant who does not risk his life in the struggle for pure prestige becomes a slave and must work for the enjoyment of the other combatant who has now become his master. The slave is thus condemned to wait for the master to die if he is himself to one day live and enjoy in the image of the master. But in his waiting and identification with the death of the master he exists in the 'sleeping death' of procrastination and deferral familiar to the obsessional neurotic, but also for Lacan characteristic of 'the existential attitude of modern man'. (Lacan, 1953) Lacan's 'quaternary structure' emerges from this tale whereby the subject (\$) is directed to work by the signifier of the master (S1) in order to produce a knowledge (S2) that is mediated by an image or object of jouissance (a) mortified in death.

In *Snow White* we can see how Hegel's rather macho tale is feminized. A situation of (step-) mother-daughter rivalry, played out in the absence of the father, results in the daughter being put to work in a scullery maid's rags in order to occlude her beauty. The mirror-relation is explicitly invoked in the famous scenes where the stepmother calls on 'the slave in the magic mirror' to adjudicate upon who is the 'fairest in the land'. The general narcissistic structure of the film is underscored when *Snow White*'s slavish conditions are revealed in the following scene that finds her singing 'I'm wishing for the one I love to find me one day' into a well, the shot rising up from the perspective of the water's reflection, along with *Snow White*'s reverberating voice, no doubt referencing the presence of Echo in Ovid's original tale from *Metamorphosis*. The main part of the film is set in the mine-worker's cottage, home of the seven 'Dwarves' who become infantilized as *Snow White*'s mature beauty - that the magic mirror has now conceded surpasses that of the Queen - is fully realized in a maternal register of cooking and housework. It is in this setting that *Snow White* remains until she receives the apple from the jealous Queen that sends her into the 'sleeping death' to await the arrival of her handsome prince who will awaken her with a kiss.

David Leavitt sees this as the ‘most obvious message’ of Turing’s repetition of the act of eating a poisoned apple, to evoke the romantic fantasy of the return of the master in the form of the handsome prince (Leavitt, 2007: 280), remarking on this ‘chilling’ decision to ‘camp up’ his death in this way. Certainly Disney’s wicked Queen is a worthy member of the pantheon of Hollywood femme fatales that became such figures of identification or ‘Diva worship’ for the pre-Stonewall gay community. Turing’s repetition of course places him at the point of a dual identification with evil mother and virtuous daughter, situated at the point of rivalry over who best embodies the signifier of the Other’s desire. He both applies the poison to the apple and eats it, apparently fascinated at the binary nature of its red and green colour signifying life and death, good and evil, presence and absence and so on like the symbolic or ‘phallic’ (castrating/castrated) function of the women themselves. A curious detail concerns Turing’s own mother who refused to believe that her son could have killed himself, arguing that it was an accident caused by Turing’s messiness. She was convinced that he must have got cyanide on his perpetually ink-stained hands. ‘This was, of course, what she had always said might happen ... even up to the year before his death Mrs Turing was chiding his son to ‘*Wash your hands, Alan, and get your *nails* clean. And don’t put your *fingers* in your mouth!*’ (Hodges, 2014: 615)<sup>1</sup>. The first act of Snow White in her new domestic role as mother of her Dwarf worker-children is to get them to wash their hands before dinner, much to their horror.

Mother-daughter-child-worker, Turing’s desire is mediated, displaced and animated along this metonymic chain as if on a reel of film, unwinding around the central spool of death whose place is marked by the apple. According to Leavitt, Turing ‘often told his friends that he ate an apple a day before going to bed’ (280), presaging sleep and dreams - those animations produced by the automaton of the unconscious, its death drive. It is a coincidence that *Snow White*, the first full-length animation, and Turing’s Universal Machine were produced in 1937. Both provide in the form of a thin strip of celluloid, on the one hand, and an infinitely long thin strip of paper in which 0s and 1s can be read, erased and written, on the other, the basis for the animation of images, writing and ultimately thought. 1937 is also the date of Kojève’s final seminars on Hegel in which he discloses how the desire of the slave to live may realize itself through work in the image of his products. ‘It is the realization of his project, of his idea; hence, it is he that is realized in and by this product, and consequently he contemplates himself when he contemplates it’ (Kojève, 1989: 25). Pre-eminently such contemplation is drawn to, and distracted by, cinema screens and ultimately the screens of the modern computer, where the promise of life’s awakening flickers in the mechanically animated dreams of death’s sleep.

Turing’s insertion into the mythical narrative that is animated in Disney’s version of the Snow White tale can easily be plotted across the four points of Lacan’s quaternary structure in such a way that it also corresponds to the Discourse of the Hysteric.

S	→	S1
a	//	S2
in the positions of		
agent		other
truth		production

<sup>1</sup> The infantilizing tone testifies to the ambivalence of Turing’s relationship with his mother. Hodges notes in his biography that in Turing’s ‘analysis of his dreams, he was surprised to find that many concerned, or could be interpreted as relating to, his mother in hostile terms’ (Hodges, 2014: 606). Elsewhere, Hodges claims that Turing nursed ‘resentment’ towards her (606), and ‘if Alan’s friends heard him disparage his mother, they usually heard nothing of his father’ (606). As part of his analysis with Greenbaum, Turing produced two ‘dream books’ that were read by his brother John before being destroyed. His brother was apparently very disturbed by the ‘scarifying’ comments about his mother alongside detailed accounts of his homosexual activities. (618)

The hysteric (\$) addresses the signifier of the master (S1) (the hysteric wants a master to rule, according to Lacan, 2007: 33), that is placed in the position of otherness because the master is merely a signifier, a semblant of someone who is absent, or dead, or yet to be born. The hysteric wants to bring the master back to his desire which in the case of Snow White and her mother requires a narcissistic concern for being the signifier of the Other's desire in the form of an Ideal of beauty or virtue in the image of unsurpassed 'fairness' (imaginary phallus or *agalma* of the ideal feminine form). Beauty masters the desire of the master: 'the appearance of beauty intimidates and stops desire' (Lacan, 1992: 238). At the same time, the supremacy of this beauty has to be confirmed by the judgment of the 'slave in the mirror'; it is ultimately a reflection of the slave's standard of measurement or rule (S2). Beauty is therefore an effect of knowledge that has to be produced, again in the case of *Snow White*, in the mirror of culture, folk tales, the cinema and so on. She wants to produce a man - she wants her Prince to come - but the truth of this desire is the apple (a) that she actually receives, Biblical signifier both of the desire to know and the 'Fall' from Eden that is formalized in the absence of a sexual relation ('And I will put enmity between thee and the woman' Genesis, 3, 15). For the Protestant tradition that informed both German folk tales and the British education system, Eve, like the Queen and subsequently Snow White, is the 'fairest of creation, last and best / Of all God's works' who becomes 'on a sudden lost / Defaced, deflow'ed, and now to death devote!' (John Milton, *Paradise Lost*. IX: 896-901).

Colette Soler, in her essay on 'Hysteria and Scientific Discourse', argues that it is important not to simply confuse hysteria with femininity. In so far as femininity is a symptom of male desire, a masquerade in which a woman may enjoy herself as much as a man may desire, the hysteric's interest in the other's symptom 'means not consenting to being the symptom, and it does not mean having a symptom identical to a man's symptom.' (Soler, 2002: 52) If we locate Turing in this structure in the context of his identification with *Snow White*, we can see that his interest in femininity ultimately concerns the apple, the object of knowledge (of life and death and sexual difference). In his enigmatic consumption of the poisoned apple, Turing produces a desire to know the secret truth of his death in a context, at the height of the Cold War, where his life and jouissance were being violently curtailed and his achievements shrouded by the Official Secrets Act<sup>2</sup>. '[The hysteric's] desire is sustained by the Other's symptom, to the extent that one could almost say that she makes herself a cause thereof, but a cause of ... knowledge ... because she would like to inspire a desire to know in the Other' (Soler, 2002: 52).

Snow white's apple, and the apple of Alan Turing who imitated her in the fatal act of taking a bit out of it, was binary, or digital, red on one side, green on the other, one half healthy, the other half poisoned. This was a fact that fascinated Turing (Hodges, 2014: xxv-xxvi) such that in that fascination we can perhaps indeed see a symptom of the fatal character of the object of techno-scientific discourse that in its incessant desire to know its other (its object cause of desire) 'vapourizes' the subject into data (see Lacan, XVII: 105).

## REFERENCES

- Biers, K. (2015). 'The Typewriter's Truth' in Stephen Sale and Laura Salisbury (eds), *Kittler Now: Current perspectives in Kittler Studies*. London: Polity, 2015, pp. 132-54.
- Copeland, B. Jack (2004). (ed) *The Essential Turing: Ideas that Gave Birth to the Computer Age*. Oxford: Oxford University Press.
- Fink, B. (1995). *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press.

<sup>2</sup> The truth about Turing's acts in World War Two, for example, did not come to light for another 30 years.

- **Freud, S.** (1993). 'The Rat Man or Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis' in *Three Case Histories* New York: Macmillan.
- **Hodges, A.** (2014). *Alan Turing: The Enigma*. London: Vintage.
- **Kittler, F.** (1990). *Discourse Networks 1800/1900*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- **Kittler, F.** (1997). *Literature, Media, Information Systems*, edited and Introduced by John Johnston. London: G&B Arts.
- **Kojève, A.** (1989). *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit* (ed) Allan Bloom. Ithaca: Cornell University Press.
- **Lacan, J.** (1953). 'The Neurotic's Individual Myth' Text edited by Jacques-Alain Miller. The French text appeared in Issue No. 17 of *Ornicar?* Periodical Bulletin of the Champ Freudien.
- **Lacan, J.** (1988). *The Seminar of Jacques Lacan: Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, trans. John Forrester. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Lacan, J.** (1992). *The Ethics of Psychoanalysis: Seminar VII*, trans. Dennis Porter. London: Routledge.
- **Lacan, J.** (1993). *The Psychoses: The Seminar of Jacques Lacan Book III 1955-56*, ed. Jacques Alain Miller, tr. Russell Grigg, London: Routledge.
- **Lacan, J.** (1999). *Encore: Seminar XX*, trans. Bruce Fink. New York: Norton.
- **Lacan, J.** (2007). *The Other Side of Psychoanalysis Seminar XVII*, trans. Bruce Fink. New York: Norton.
- **Leavitt, D.** (2007). *The Man Who knew Too Much: Alan Turing and the Invention of the Computer*. London: Phoenix.
- **Merriam, M.** (2015). 'The Unvarshished Tales of the Brother's Grimm: A Conversation with Jack Zipes' in *World Literature Today*. July 29 2015. Worldliteraturetoday.org
- **Miller, D.** (2005). 'Obsession: A Name of the Superego' *The Symptom*. Online Journal for Lacan.com
- **Soler, C.** (2002). "Hysteria in Scientific Discourse" en *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*. NewYork: State University of New York Press.

---

## INTERVIEW WITH LUCRECIA MARTEL\*

---

A While working on the first edition of this magazine in 2015, the editorial committee and the MaTPsiL students thought of interviewing Lucrecia Martel. We were all admirers of her movies and we found them proper for the subject. Lucrecia Martel was very gracious accepting our visit with no delay. We reviewed her filmography ahead of time and went to Buenos Aires to meet her. Being aware of her busy agenda, It was a true honor to meet her. Especially now, while she is editing her new work "Zama".

So there we were. In an old, traditional light filled building in the trendy Buenos Aires neighborhood of Palermo. The music playing made a very welcoming atmosphere to the interview...

### HUNTING THE UNCATCHABLE

**LAPSO:** *In Psychoanalysis we understand the feminine as a mystery. Lacan says: "The Woman doesn't exist". We are interested in your film work because it demonstrates in a subtle way, what cannot be said about female. It is not possible to express it in words. It is uncatchable, intriguing, even threatening.*

**Lucrecia Martel:** It is possible... The categories that try to transgress the "category status" lead the thoughts to some other areas of thinking. It is very difficult to stay in an ambiguous zone without feeling uncomfortable. We are always trying to understand things as if they were all objects. It is like a positivist passion that we inherited while even the objects resist actively. Perhaps, what happens with the feminine is a non precise way of categorizing the roles in the society. For men, for women, for all. I know nothing about psychoanalysis but I'm obviously interested in it to explore and infringe my perceptions –taking into account that constant hunting of things we will never catch– to suspect that reality is objective and that the subject just can comprehend it.

On the contrary, film, literature –and some other practices that involve a self search and a clear intention of communication– try to break those social patterns in regards of reality and what has been said and established in society, the unquestionable. This is for me, the greatest discovery of cinema. A tool that allows not to say explicitly but that allows to revive certain life experiences that will make people think or understand things in a different way. It is like: "Oh! Things can be different!" or "What's going on between these two characters?" A doubtful reality. We all see "cracks" in reality. Which is the reality or unreality that we are all submitted to today? We are all submitted, though, to sparkling moments as well. A spark that comes and goes when we express ourselves. I feel that, through cinema, we repeat those cracks in order to share with others this doubtful way of experience reality.

---

\*Screenwriter, producer and director of cinema in Argentina. She directed short films and feature films such as *La ciénaga* (2001), awarded with the NHK of Sundance Film Festival, the Grand Prix of Latinoamerican Film Festival in Toulouse, Best Movie and Best Director of La Habana Film Festival, and it was part of the official selections of festivals in Berlin and Cannes; *The Holy Girl* (2004) y *The Headless Woman* (2008), both in the Official Selection of Cannes Festival.

She participated as a member of juror of major competitions around the world, including the Berlin Film Festival (2002) and the Cannes Festival (2006).

Film and literature are attempts doomed to failure, but these fleeting moments are present in a movie. The viewer may or may not find them. But they are there. The constant repetition of that crack or failure in reality may lead to a thought, just a thought that “things may be different”

**L: *So your films are built by those cracks and components that can't be named. They show those failures.***

**LM:** And not even me can name them... I just have the gadgets to try to do so...

**L: *Could you share a few?***

**LM:** Yes! Always stay in the ambiguous zone. For example: I always advise the students at film school not to create a psychological profile on their characters. From that position, the film maker would be superior to the character, analyzing him, his life, his behavior. I'd rather not understand the character. The key is to not know what are they thinking, feeling or where are they going. I can share that purpose with the cast not knowing what's really behind it.

There is a theory that helped me a lot: Monstrosity. The psychological profile is opposite to monstrosity. Back in the days, the monster was bringing this sort of divine design that needed to be deciphered. So, “monere”, that in latin means “warn”: The monster comes to warn about divinity. I like the idea of the human species as monstrous. There is no human being that could concrete a form, a human ideal. On the contrary, we all carry a sign, this divine mysterious design to read and comprehend. This idea is very useful when thinking or creating characters. This idea of monstrosity is an idea that gives the characters freedom because their sexuality is not relevant at all. The monster's nature is to deviate from the rules. That's the power of the monster. Understanding reality as pathological or not pathological is leading us nowhere. You, the psychoanalysts, know better.

In film, these are the gadgets of construction.

Then, we have Sound. We can close our eyes in the theater and sound will come through you. It's like being in a dance club. Sound will pass through your body. If you close your eyes, you will hear that knife slice, the storm or whatever that may be. You can't resist it.

Even being deaf you can't resist the vibration. That is a perception of the body. The sound material in film is the voice, the music and the sounds. If sound is treated from the only aspect of the language reference, then it becomes sounds with a reference. But if dialogues are treated as a sound with functions, you can go into a zone of ambiguity. Then the sound becomes constructive and meaningful itself and you can use it to cut, reject, to wrap....

**L: *Forget about the meaning...***

**LM:** Exactly! And start taking advantage of the voice as a function of sound. The sound and its narrative power, has no reference. It is not the same to express with images than with sound. The image is explicitly showing you a meaning. The sound is something that you will have to interpret yourself.

**L: *The sound leads to more ambiguity...***

**LM:** Yes! The “non reference”. The weakness between the sound and the reference. On one hand,

the weakness and on the other hand the power that generates a location. The weakness is what links sound and the referent will make the sound more useful. The construction of the off sound, weakens the image of that reality you are trying to tell.



**L:** *Remembering La Cienega (2001) Tali (Mercedes Morán) talks with her husband about leaving to Bolivia. He is giving his child a bath and tells her that she can't go. She goes to the room next door and you can hear a loud sound, an explosion. When the camera comes back to her, it seems that nothing happened there. She claims that the light bulb was burned but the light is on and working fine.*

**LM:** Yes, the light bulb is working, yes. Film relies on those gadgets. The power of manipulating sound weakens the image or makes it more powerful. Once again, these are the gadgets to keep ourselves in the ambiguous zone. A film is a thinking process. The plot – and I believe this as an absolute truth– it is not the purpose of the film. It is just what we have made up to condense time. With consciousness, I propose to the viewer a film, a piece of work, a thinking process that we will share for two hours, without taking the emotions out of it.

Therefore, it is a process that needs to be built with the gadgets we are talking about. The theme, the storytelling, the plot.

I believe –and that is why the plots may be repetitive and we never get tired of watching movies or reading books that share the same themes– these are just resources to handle time, condense and polish it in order to build the process that will lead to sharing it with others. All those things are never present in what is said, in the story or in the facts. They are present in the construction of this particular film.

**L:** *Do you think that your movies makes those “cracks” possible?*

**LM:** I hope. That is my greatest wish. If the audience has experienced that, then my life has a purpose. A meaning. No doubt, I try. Even knowing that is condemned to failure. The outcome will depend on when you watched this movie, what time was it, what where you doing when you did so, how old you were. I really try. Not long ago I was at a colloquium, and Gianni Vattimo was there as well. We were discussing the trends of contemporary art.

I was saying, ‘first, we have to understand what are we standing for. Are we in the area of weak thinking? How do we define Art? And do we establish Beauty or art in this thinking field.’ I believe that all these ways of expression intend to repeat the “crack”. We all try to express these “cracks”. Combining certain elements that will lead to a meaning. Light, objects, sound. The result will make us wonder: Who is the author of this moment? In that very moment, you have no will. Just the circumstances. A subject and a situation (A scene).

This happens even in that field that we don't consider artistic. For those who make this happen the value and purpose is in trying. Even if it causes an effect as a consequence or not. I have been outside the theater, while projecting my work, and the reactions would be diverse. A lot of people would leave the theater pretty mad. As if the movie was insulting to them or as if they were mad at the good critics. My encounter with failure. But the willing is extraordinary. It is a privilege. I

encourage people to lie and say that they are film makers. People knowing you are a film maker, approach you telling stories that they believe can be made into film. It is a true privilege to hear other people's dreams...

## THE CATEGORIES OVERFLOW

**L:** *The female characters are all very particular. We feel that they are not patterns or stereotypes but: Do you find anything similar between them?*

**LM:** I imagine all my characters, either male or female, as homosexual children that do not know yet where their desire will go. That way of thinking gives the actor, in many situations, a lot of freedom. I say homosexual but I want to clarify that is more about that primitive stage of not knowing where the desire will go. It is very immature. It allows to give a chance to not taking sides. This is how I work with the actors. This is how I guide them. Sometimes, I just have to say it and it works. This is in benefit of the script. I don't have to touch it too much. If you are working with a character that is sexually confused then the scripts are suffering amazing changes. If you categorize the characters naming them as a man or a woman then there is no room to explore. To Play.

Not long ago, I was directing an audio-book project for the National Direction of Cultural Industries. One of the characters was a "Gaicho" and it was too easy to make it happen. My intervention was: Try to think as if he is gay. As a consequence, we found a different kind of "gaucho". He was no longer the typical cliché character. These are the gadgets we have been talking about. We have to play with them all the time to find something new.

**L:** *Would you place the feminine in this categories overflowing?*

**LM:** It is very difficult to apply the feminine to women. Zama, my new movie, is very feminine. It is a word that is very hard to connect with women. There is something in the word itself. Do you have a definition of the feminine? I have been a huge fan of the Queer theory. I can see how things can be forged so quickly and we must try to soften that all the time. Intolerance is because of those calcified concepts, for example. Emptiness is intolerable. The absurd of reality is intolerable. Sometimes you just have to trust your will of leaving the house and place a foot in the sidewalk! Otherwise, you would stay inside.



**L:** *You mentioned at the beginning of this interview: "it is the constant persecution of something you will never catch". In The Holy Girl the young ladies wonder about the calling. One of them answers that calling would be to do it all. Cross the line, go over fear. It's the idea of the Unlimited.*

**LM:** The calling is very different for women and men. Women have more freedom. Probably because we have been displaced from power. Men, on the contrary, from the beginning of time have been controlled and submissive. There is a book from the XVIII century that advises men on how to confess. For men, the questions are very precise. For women the questions are permissive. It has to do, in my opinion, with our restriction in power or certain fields. That is a world that is

over. Like gay marriage. It's over. The institutions legitimizing certain things are caging some others as well. I think this is such a schizophrenic duty. It is insane to see our system producing sense in order to paralyze. It took some time for science to understand that mass is in constant movement. That static doesn't exist. It comes from human anguish, this willingness to cover up things with "sense" or a meaning, avoiding and as well rejecting a world where anything is possible. I understand, it is necessary. But still coming as a consequence of this cultural constraint.

## **MYSTICISM AND MONSTROSITY**

**L:** *You were talking about certain non categorized fields for women and certain more determined areas for men. You mentioned Science and I recalled La Nina Santa: A medicine conference, all men. A girls only school and the question about their calling. As if men were related to Science and women to holiness, obedience*

**LM:** If you check out how many mystics they were in Christian history and how many men... Hildegarda, Sor Juana, Santa Teresa, Santa Teresita. The list is vast and their actions well known. For some reason these women went over their purpose. They achieved more. I do believe that the power given to men was predetermined. For women it wasn't that clear. So they had the freedom to build a direct relationship with divinity. Placing the institutions on the side. That is a very feminine construction. Power wasn't to be executed. Sor Juana was in the system. She was a woman of Science and power. But, Hildegarda von Bingen (XI century) pretended to be paralyzed to establish a cluster. She couldn't talk to anyone. What could have been said? Instead, God wouldn't let her body move because in that very place a cluster was to be established. I don't know if you've heard the story of Benedetta Carlini. In order to have sexual encounters with other nuns she would say that she was possessed by an angelical spirit called: Esplenditelo. She ended up in jail for 25 years. But until she was 36 years old she was constructing her power from madness and seduction. The construction was always physical. Sickness, starve, demons attacks, etc. Women built their power from a very physical place. We had been looking at certain locations for Zama and we found a huge cloister, dated back in the viceroy Vértiz time. Same thing, always guided from madness and mysticism.

**L:** *Lacan says: "Do you want to know anything about the feminine, study the mystics".*

**LM:** They are directly connected to divinity. There is no higher expression of anarchy than that. There is no mediator. There is no government, no authority. Women found, I believe, a field that we will be losing slowly but surely. Society now is looking for rights equality. Rights legitimize a way of living. Going back to equal marriage. I was for it, but at the same time I thought it was insane. I felt we were fighting for an institution that is crashing already. It is a broader way of thinking about rights but let's dare to question what does this opening mean in the long term.

**L:** *It may be like normalizing the monstrosity?*

**LM:** Right. It makes it legit. Maybe leading us to discover a more interesting thing that is not necessarily connected to sexuality. I link it to the feminine because it is a word that overflows gender. But for me, monstrosity is applicable to any piece of flesh that can speak.



**L:** In “*The Headless Woman*”, in contrast to the other two movies where the characters are chatting and talking nonstop, Veronis is mute and people speak for her.

**LM:** Yes. But for me, she is the one making the others talk. Because of her state, the others must do this to protect her. She abuses from the effect she is causing in others and the complicity that is present in her social class. I think this is something that couldn't be transmitted. We will see what can be read of it. Having said that, her manipulation, her temper... that was very important to me. The victim is very manipulative as well. She is suffering from a post traumatic shock after the accident that will let her be in the ambiguous zone. Perhaps she is a bit amnesic? She can't remember? There is a subtle disorder between the feelings that would connect her to people. And beyond, the oblivion that leads to construction: She goes to a hotel, there are no signs of her being there before. It is not a thriller. It is ambiguously positive. I'm suffering from *Zama*: Every construction is exposed to failure. The cracks. I am aware of the impossibility to make a perfect film because the risk in the discourse is huge. “Perfect” or functional. Something I haven't achieved yet, is to displace my films from that “highly cultured” zone. They have been categorized as highbrow movies.



**L:** In *Muta* you treat the female customs. In *Psychoanalysis*, *Hysteria* has a direct connection with the masks. What was your approach with *Muta*?

**LM:** I had never worked on a commercial film before. When I agreed to make it, I was in a very particular path where financially it was really convenient for me. I was drying out from *Zama*. Since I have never empathized with what fashion or consumption made with women, I believed I had to do something that would allow to escape in a way. My idea of keeping women hidden, in a way, was to preserve the nature of ambiguity. Make them come out from a hole and eat paper as if they were roaches was the way I found to keep them in a inhuman zone. I was assigned a collection from the 50's divas. I thought that from an aesthetic point of view I had to make them look that way. The idea was to let these ladies escape from the dresses. Be evanescent, not quiet at all and at the same time, mutating.

**L:** Do you understand your feminine characters as orphans or helpless?

**LM:** Yes! especially in “*La Cienaga*” because I was personally concerned about giving the character this divine orphan style. I believe this is important to accept in life. It gives us freedom. Politically, it is what makes you organized. We find ourselves in this world, we have been thrown into this jungle and we have to try to be organized in order to have the best time possible. The minute this orphan human condition is perceived as hurtful it is absolutely empowering of the human. The characters at *La Cienaga*, especially the families they play, were in the position to feel that immersion in this orphan presence, they couldn't function and overall it wasn't possible

to do. This is the condition of the conservative class. Preservation implies not being capable of imagining an alternative. So, whatever it may be, it is better just because it isn't different. The premiere of this film happened before the Argentinean crisis and it was related to the decadence. For me, that is just part of a time frame: thinking about decline with a negative connotation. But welcome! If this brings declination of those values, then great! It is more about abandonment than declination. This implies a willing exercise, action and responsibility.

The english translation was made by Florencia Bernthal, to whom we thank her work.

Review: Georgina Vorano and David Albano González.