

# Síntomas contemporáneos de lo masculino

*Informe de la Escuela Brasileira de Psicoanálisis (EBP)  
al Encuentro del Campo Freudiano. Barcelona 1998*

*Redactor: Jesús Santiago*

*Con las contribuciones de Celso Rennó Lima, Elisa Alvarenga, Márcia Rosa y Sérgio Mattos.*

“*Los que preparan solos su chocolate ¡son cada día más numerosos!*”. Afirmaciones como ésta llevan a preguntarse si el anhelo de soledad del hombre llamado moderno no será un síntoma contemporáneo de la condición masculina. En *Televisión*, Jacques Lacan, al elaborar los principios de lo que se constituye como una ética del célibe evoca la manifestación de esta tendencia del sujeto masculino a buscar la soledad [1]. Por lo demás, ya los rumores acerca de la degradación de la virilidad los recogen los medios masivos de comunicación, que los registran, con los títulos más variados, como una fuente más de malestar en el mundo contemporáneo: “*la angustia del varón*”, “*el hombre se confronta con una crisis*”, “*el macho perdido*”, “*la crisis vista por dentro*”, etc. A esta discusión se asocian toda una serie de reflexiones, provenientes de la investigación psicosocial, que enfocan el problema valiéndose de la noción de *identidad de género*, y en particular, de lo que se construye y destruye como identidad masculina en el ámbito de la sociedad.

Se supone que promover la desvinculación entre *sexo* y *género* permite evitar el error inducido por el empleo de categorías -como *hombre*, *mujer*, *masculino* y *femenino*- que sirven con frecuencia como orientación para el análisis de la vida social. Sólo una investigación en profundidad de los desplazamientos y transformaciones que sufre la condición masculina, permite caracterizar una crisis cuyo presupuesto último sería una pretendida homología del sujeto con su cuerpo anatómico. Lo que se concibe como innovación conceptual en la interpretación sociológica de lo masculino se basa en la tentativa de definir el género partir de cadenas de representaciones, identificaciones, comportamientos, que permiten la construcción de una presunta identidad. La sexualidad, la paternidad, la vida conyugal y la iniciativa en la vida social funcionan así, al fin y al cabo, como “*significantes amos*” suministrados por el imaginario social que explican, en última instancia, un síntoma que afecta la sexualidad o aún, una situación de conflicto del individuo con el hecho de la paternidad. Para el sociólogo, el malestar existe no sólo porque los “*semblantes*” que el imaginario social definía como adecuados a lo masculino se han vuelto anacrónicos y frágiles, sino también porque a los seres sociales les faltan nuevas representaciones. Prevalece así el diagnóstico de que no es necesario que el hombre contemporáneo se apresure en buscar nuevas representaciones o referencias identificatorias. Se trata, ante todo, de soportar el tiempo de transición entre una representación de lo masculino construida en base al modelo patriarcal y la posibilidad de convivir temporalmente con la escasez de esas representaciones, de modo que en el futuro sean posibles nuevas combinaciones.

Este breve panorama del tema permite vislumbrar el interés creciente que despiertan las diversas formas de síntoma que la sexuación masculina suscita en la actualidad. En lo tocante al psicoanálisis, es visible que el volumen de su contribución con respecto al problema de la feminidad contrasta todavía con una elaboración más específica

sobre la condición masculina. Considerada por el propio Freud como un auténtico *enigma* [2], cabía esperar que la femineidad recibiera una verdadera avalancha de formulaciones a lo largo de la historia del psicoanálisis. Pero ¿puede la condición masculina seguir exenta de una interrogación más incisiva por parte del psicoanálisis, cuando las transformaciones ocurridas en el mundo contemporáneo en lo concerniente a las relaciones entre el hombre y la mujer, muchas de ellas introducidas por el feminismo y su ideal de igualdad entre los sexos, trazan una situación, como mínimo, inédita para la posición del hombre en los tiempos actuales?

La manera misma en que Jacques Lacan clausura su Seminario *Las Relaciones de objeto*, en 1956, revela la atención que le prestaba a los cambios que se producen en las relaciones entre los sexos en el transcurso de los tiempos. Propone allí que algo está surgiendo en las relaciones sexuales de la época que se asemeja a los aspectos esenciales del proceso de la sexuación en el pequeño Hans. A esta elaboración suya sobre el rasgo de contemporaneidad en el estilo de actuación de este sujeto, no la anima en modo alguno el interés por las fluctuaciones de la moda en materia de sexualidad.

Exactamente en el momento culminante de su reinterpretación de este caso clínico, aparece la afirmación de que “*el sujeto se mantiene en una posición pasiva desde el punto de vista sexual*” [3]. A pesar de legalidad heterosexual del objeto al cual se apega, o sea, el objeto femenino, la legitimidad de tal escogencia resulta frágil. Para dar cuenta de la posición sexual del sujeto, Lacan contrapone, en efecto, estas dos nociones pertenecientes al vocabulario jurídico: legalidad y legitimidad. Así, aunque alimente un vivo interés por las niñas -y es muy probable que ese interés se mantuviera vivo a lo largo de su vida -, el pequeño Hans no parece con todo ocupar una posición que, a los ojos del analista, pueda ser caracterizada como varonil. Por el contrario, tal posición es explícitamente calificada como pasiva o, incluso, como una evidencia clínica de la declinación de la virilidad. [4]

Además de este caso, otras figuras clínicas de la sexuación masculina podrían ser recordadas en el meollo de esta discusión. La imperiosa búsqueda del encuentro con el Otro sexo expresada en la figura del donjuanismo masculino, ha atraído el interés de los psicoanalistas desde hace mucho tiempo. Es evidente que Don Juan, en sus encuentros sucesivos, no se contenta tan sólo con alcanzar el falo femenino en acto, esto es, por la vía del acto sexual. Como no encuentra esa mujer fálica, no logra interrumpir el movimiento de pasar de una mujer a otra. En esta situación “sin salida”, acaba encontrándola bajo la forma, a la cual no se esperaba, del convidado siniestro que coincide con un *más allá de lo femenino*. No en balde no encuentra a la mujer que tanto anhela: tropieza en su lugar con otro que es, nada más y nada menos, el padre. [5]

Muy distinta de esta configuración subjetiva de lo masculino presente en el personaje Don Juan, es la de Leonardo da Vinci. En oposición al sometimiento del donjuanismo a *La mujer* -que lo hace aparentar ser un hombre viril-, se obtiene, en este caso, una posición subjetiva en la que prevalece la sublimación de esa misma *La mujer* por la acción de la inhibición. Se puede recurrir a otros ejemplos clínicos, extraídos de la obra de Freud y Lacan, que hacen cada vez más evidente la especificidad de la lógica de la vida amorosa en los hombres. Tal es el caso del pintor Haimann, que presenta una “inhibición al trabajo” después de la muerte del padre; de Dostoiévski, con su “posición femenina” frente al padre; de Hamlet, con su “inhibición al acto”; o, también, de André Gide que, en otra vertiente, para nada inhibitoria, revela un goce clandestino, un goce considerado como fuera de la ley.

Se confirma, por último, que el enfoque psicoanalítico de lo masculino no debe desconocer la devoción que el hombre moderno le profesa a los *gadgets*. El futuro mismo del psicoanálisis es puesto en tela de juicio por la emergencia de lo real que constituye la adhesividad del hombre a esos objetos. En “La Tercera”, Jacques Lacan se pregunta: ¿al final, los *gadgets* realmente ganarán terreno en la civilización de la ciencia? ¿El hombre llegará a ser verdaderamente animado por los *gadgets*? Termina asumiendo que le parece poco probable. La ciencia no es capaz

de evitar que los *gadgets* sean un síntoma. Ejemplo de ello es que un hombre muy bien puede “*tener un automóvil como una falsa mujer. Uno se empeña en que este automóvil sea un falo; pero su única relación con el falo consiste en que el falo es lo que nos impide tener una relación con algo que sea nuestra contrapartida sexual*” [6].

La pregunta queda por tanto en pie: si no es el falo, y mucho menos el goce fálico, ¿qué sería, entonces, ese fiador sexual para un hombre?

### **Extinción de la excepción paterna y decadencia de lo viril**

La idea de la decadencia de la virilidad y hasta de su probable desaparición en el mundo contemporáneo, atrae todo el interés, sobre todo en lo que respecta al trabajo clínico cotidiano del psicoanalista. Sin duda, esa decadencia es inicialmente pensable en el ámbito de otro ocaso -el del padre-, ya resaltado por Lacan en su texto de 1938 “*Los Complejos familiares*”. Cabe, entonces, la pregunta: ¿qué es la desaparición de la virilidad en el mundo? Es lo que queda de la fórmula de la sexuación masculina si se le elimina la parte izquierda, como propone Jacques-Alain Miller [7]:

$$\cancel{\exists x \Phi x} . \forall x \Phi x \rightarrow \forall x \Phi x$$

Según él, si se hace esto, prevalece, como consecuencia, el “*todos*”, el “*todos juntos*” o aún el “*todos iguales*” de la democracia. La desaparición de la virilidad sería una consecuencia de la total cerrazón del ser sexuado masculino en relación a la incidencia de la excepción paterna, que está formalizada por la proposición existencial afirmativa “*existe al menos uno*” ( $\exists x$ ). Esto significa que la asunción de la función sexual viril exige algo que va más allá de la democracia masculina con respecto a la castración, democracia designada por el universalismo de ese “*todos juntos*” o “*todos iguales*” ( $\forall x$ ).

Desde *Tótem y tabú*, el trayecto de la sexuación masculina se sitúa a partir de la existencia mítica de un hombre único, que contradice esa democracia de la castración. Es a propósito de esto que la sexuación en el hombre exhibe una aparente contradicción entre una regla universal ( $\forall x . \Phi x$ ) y su excepción ( $\exists x \Phi x$ ). Sin embargo, lejos de ser contradictoria, la construcción del universo masculino, por medio de esos dos pilares, permite mostrar que la excepción no solamente confirma la regla, sino además, y de forma radical, le da fundamento. La existencia de ese hombre único que escapa a la castración, de ese *El hombre*, evoca claramente al padre primitivo freudiano que puede gozar de todas las mujeres.

La existencia de ese hombre hace que todos los demás, aquellos que se determinan como hijos, sean alcanzados por la castración. En efecto, ese *todo hombre (touthomme)* [8] no sometido a la castración es el único que puede dar cuerpo a la relación sexual, el único que está hecho para desear y gozar de todas las mujeres, el único, finalmente, capaz de fundamentar, por el lado masculino, la identidad correspondiente al sexo femenino. En el fondo, la confrontación del universo subjetivo masculino con ese real de la excepción paterna, deja a todos los hombres marcados por los rasgos de la fragilidad y de la impotencia. Son los rasgos que a menudo enfatiza el discurso de la homosexualidad femenina o de ciertos sujetos histéricos, y que plasma la expresión “*todos son iguales*”. Con lo cual se está diciendo que ningún hombre ama verdaderamente a una mujer.

Es, sin embargo, por medio de esa falla constitutiva que los seres sexuados masculinos reciben su identidad de hombres. Lo que el mito freudiano transmite es que la existencia de la excepción del padre fundador posibilita la aparición del clan, o sea, del conjunto de los hijos castrados. Lo mismo sucede en relación al sujeto masculino: la castración funciona visiblemente como límite y, al mismo tiempo, como lo que sustenta su posición sexual viril. Se instituye, entonces, como resultado de esa tensión entre la excepción y la regla, un “*principio de limitación*” [9] inherente a la propia lógica del lado masculino de la sexuación, limitación que, a su vez, constituye el precio a ser pagado para que el hombre pueda ser reconocido como tal. Su posición viril se reconoce por el efecto, en la economía subjetiva masculina, de una transmisión que se procesó favoreciendo la dimensión del tener el falo. Para Lacan, el ser sexuado masculino se distingue como el que *tiene el falo* y el femenino como aquel que *es el falo*. Con ello, a decir verdad, complejiza la fórmula freudiana según la cual el hombre es el que tiene pene y la mujer la que no lo tiene. Las dos fórmulas, la freudiana y la lacaniana, son de hecho articulables, intercambiables. Para visualizar esa conexión, basta destacar que, en el caso del hombre, para tener el falo, es necesario dejar de serlo.

Por consiguiente, al volverse hombre, el sujeto se confrontó, en algún momento, con la existencia de ese “al menos uno” que escapa a la castración, y ese lugar de excepción -lugar de superación de la impotencia constitutiva- es el que ese mismo sujeto ocupa, en determinados momentos, junto a un hijo. La interferencia del principio de limitación en la emergencia de la condición viril del hombre, tratada suficientemente en los distintos comentarios sobre el padre de Hans, evidencia la oposición entre la condición contemporánea del padre y su función bíblica. Al contrario del padre terrible de la Biblia, se observa que el horizonte moderno de la paternidad busca mitigar ese principio de limitación o ese “*al menos uno*” considerado como esencial para la transmisión de la castración en el hombre. En este sentido es que el marqués de Sade -representante de la nobleza provenzal francesa- se señala como un contraejemplo capaz de calificar la situación contemporánea de la paternidad, porque encarna ese algo más que está presente en la acepción bíblica del padre. El marqués, que se opone al principio democrático del “*todos iguales*”, propio del ideario liberal, se presenta, para Kojève, como un *hombre de verdad* [10] o, puede decirse, como uno de los paradigmas del Nombre del Padre. Para este filósofo, por ende, tampoco hay transmisión de la función paterna con el funcionamiento sólo parcial de la fórmula de la sexuación masculina. Lo que sin duda explica la percepción kojeviana de la desaparición de la virilidad, es el hecho de que esa transmisibilidad fue vulnerada de lleno en la civilización contemporánea. De sus formulaciones se desprende la tesis según la cual, por detrás de la desaparición de la virilidad en el mundo, está antes que nada el ocaso del padre [11].

En *Los Complejos familiares* Lacan afirma, con los términos que usaba en esa época, que “la declinación social de la imago paterna, aparece condicionada por el progreso social, por la circunstancia de que las poblaciones migran, se trasplantan y, finalmente, son llevadas a concentrarse en las grandes ciudades. Estos efectos extremos sobre la estructura familiar se vuelven sobre el individuo”. Tales alteraciones en la propia dialéctica del funcionamiento de la familia conyugal -precisamente lo que Lacan llama “crecimiento de las exigencias matrimoniales”-, acarrear, cada vez más, la “protesta lanzada por la esposa al marido”. Aquí se concretiza un obstáculo que, tradicionalmente, estaba al alcance de la virilidad masculina. El estilo norteamericano prevalece también en la familia, pues la ética matrimonial se presenta sojuzgada por el horizonte de inspiración protestante y no latina. En otros términos, en la familia moderna la decadencia de la virilidad es progresivamente inducida por el ideal de “buen marido”.

Miller afirma que si en 1938 Jacques Lacan ya diagnostica, junto a otros, la crisis del ejercicio de la paternidad y señala que la imago paterna aparece carente, ausente o se expresa de forma artificial, algo de ese diagnóstico se

consolida conforme el artículo de Kojève. Ayudado por ese artículo, Lacan completa su descripción teniendo en cuenta que la argumentación kojéviana demuestra que la crisis del padre se prolonga, de forma inevitable, en la crisis del hombre. Ese es el punto central de la tesis de Kojève sobre lo masculino contemporáneo que le llama la atención a Lacan en el momento en que buscaba situar al pequeño Hans en tanto hombre. Por lo tanto, sólo cabe hablar de declinación de la virilidad masculina, porque se aborda el objeto heterosexual bajo la forma de la obediencia o la sumisión. En ese momento del análisis del caso Hans, se ve a un Lacan que se expresa en un tono claro de confesión, al declarar que tal obediencia, tal sumisión, no representa el ideal de la virilidad masculina [12].

### **Del deseo *no anónimo* a la “*père-version*”**

El concepto de padre real entraña claramente el propósito de despojar la paternidad de impregnaciones de sentido común, como en el caso de la noción de procreador o proveedor que suele asociarse a ella. Se trata, en el fondo, de un intento de respuesta a la pregunta freudiana ¿qué es un padre? Tal respuesta aparece implícitamente en los desarrollos que Lacan, poco a poco, va añadiendo a su tópica de lo imaginario, lo simbólico y lo real. En este sentido aparece en *El Seminario*, Libro IV, *La relación de objeto* el temario de la paternidad: el padre simbólico, el padre imaginario y el padre real. Por otra parte, cabe postular que el concepto de padre real pasa también por las diversas modificaciones a que es sometida la categoría de lo real a lo largo de su trayectoria.

Sin embargo, en el desarrollo de sus proposiciones relativas a la pregunta freudiana sobre el padre, se mantiene presente la definición del padre real como agente de la castración. Esa primera definición del padre real resulta del temario de la función paterna que, en última instancia, es parte integrante de su formalización de las modalidades de la falta de objeto, propuesta así en 1956: si el padre real aparece como el agente de la castración, la madre simbólica es el agente de la frustración y el padre imaginario el de la privación. Otra referencia al padre real es la que aparece, mucho después, en *El Reverso del psicoanálisis*. Sólo hay un padre real, es el espermatozoide, y hasta nueva orden, a nadie se le ocurrió nunca decir que era hijo de tal o cual espermatozoide” [13]. No obstante, tal referencia debe ser tomada como una ironía acerca de las pretensiones de la ciencia en querer definir al padre dentro del estricto dominio de la ciencia biológica.

Por cierto, la concepción mitológica del padre en Freud es lo que permite al psicoanálisis contraponerse a esa perspectiva de la ciencia, así como explicita la distinción necesaria entre el registro paterno y su identificación con el tan conocido personaje familiar de proveedor. El mito dice claramente que, aún siendo representada por una sola persona, la función paterna concentra en sí misma relaciones imaginarias y reales inadecuadas en mayor o menor medida a sus relaciones simbólicas, relaciones éstas que la constituyen de forma primordial. Una vez establecidas estas tres modalidades de la función paterna, es innegable que el padre real, llamado entonces el “padre indiscutible” [14], representa el punto más enigmático de esa elaboración. Es muy probable que para la ciencia, se pueda tomar ese “padre indiscutible” como el “padre del espermatozoide”. En todo caso, el alcance del saber científico al respecto consiste, al límite, en poder identificar, biológicamente hablando, el linaje hereditario del hijo. No hay duda de que el “padre del espermatozoide” es, por lo menos en el terreno de la biología, un “padre indiscutible”. Sin embargo, lo que la elaboración lacaniana proporciona en torno al carácter indiscutible del padre real, nada tiene que ver con los grados de certeza obtenidos por los actuales métodos científicos de identificación de la filiación biológica.

En “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” se desprende esa confirmación de que el padre real no equivale a esa figura de portador del espermatozoide. En ese texto, el padre real aparece confrontado con la figura humana responsable de la procreación. La consecuencia de esa problematización muchas veces sinuosa y compleja, del padre real, es que el Nombre del Padre es solamente una condición de la posibilidad de la castración, no siendo como tal su agente. Por consiguiente, el padre ya está presente como una matriz simbólica desde el momento en que se desencadena el desarrollo de la trama edípica. En este sentido es que Lacan califica al padre simbólico como impensable [15]. El padre real sería, pues, el que interviene en el momento de la disolución del Edipo, en el momento de la validación definitiva del complejo de castración en el hombre. Para éste, “*es necesario -al contrario de la posición femenina- que lo tenga (el falo) como pertenencia; y justamente porque lo tiene como pertenencia, es necesario que lo reciba de otro*”. [16] En otras palabras, se hace necesario que, en relación a ese falo, alguien se lo haya dado o devuelto. El valor de ese falo se expresa por la presencia de algo que es real en lo simbólico. Por eso en los esquemas propuestos por Lacan a partir de su lectura del caso Hans hay siempre un desplazamiento del pene como órgano-órgano real- hacia el falo, esto es, el falo negativizado (-φ). Este elemento real presente en lo simbólico solo adquiere su valor de objeto intercambiable -falo simbólico- por la acción efectiva del padre real.

Por ende, el padre real nada tiene que ver con el padre terrible o que asusta, características éstas del padre imaginario. Y mucho menos debe ser confundido con el padre de la realidad. Todo indica que esa función está ligada a la efectuación de su palabra y no a su existencia de carne y hueso. Vale decir que no es suficiente la presencia del personaje paterno para que el padre real exista. El hecho de que el padre pueda tomar la palabra -aspecto que Freud enfatiza en lo tocante a sus intervenciones respecto al padre de Hans- es necesario para que la existencia de esa función sea preservada, para que pueda así operar efectivamente como agente de la castración.

Como vimos, la emergencia del concepto de padre real se produce de forma concomitante con la elaboración de las tres vertientes de la falta distinguidas por Lacan en 1956. En el contexto de esta elaboración, el falo aparece como objeto simbólico de la privación que resulta de la secuencia lógica propuesta: privación, frustración y castración. La privación y la frustración se describen como referidas al proceso preedípico y la castración, como constituyente del Edipo propiamente dicho. La madre simbólica, agente de la frustración, y el padre imaginario, agente de la privación, comparten una suerte de anterioridad lógica con relación al padre real, pues éste determina el tercer tiempo, el de la castración. El padre real es el que opera el paso de la privación a la castración. Si tomamos en cuenta esa temporalidad lógica de la castración durante el Edipo, se puede proponer la hipótesis de que un analizante hombre puede llegar al análisis en estado de privación del falo simbólico, en la medida en que la acción del padre real no se hizo efectiva en el tiempo esperado. Le toca al análisis permitir la asunción de la castración por medio de ese operador verdadero que es el padre real.

Desde ese punto de vista es posible postular que el trabajo analítico tiene que efectuarse en el horizonte de la incidencia de la función del padre real en el ser sexuado masculino. Tal es al menos la indicación clínica que sugiere Lacan con respecto al caso Hans, puesto que la falta del padre real constituye la explicación última de la eclosión de su fobia. ¿Cómo comprender empero la falta o aun la carencia del padre real? Es cierto que la hipótesis de esa carencia se deriva de la proximidad exagerada entre Hans y su madre. Lacan señala varias veces que ésta no reacciona ante los reclamos bastante moderados del padre con respecto a la presencia asidua del hijo en su lecho. En la consideración del caso, sitúa la castración [16] como lo que es, efectuado en la cura por la intromisión de Freud junto al padre de Hans, personificando la función simbólica del padre.

No obstante, Lacan no es lo suficientemente claro en cuanto a este aspecto. Unas veces su comentario presenta la intromisión de Freud en la relación entre el padre y el hijo como propia del padre simbólico, y otras la concibe como característica del padre imaginario. Exactamente en este punto cabe una observación que permite aclarar la relación del padre real con la cura de Hans. De la misma manera que la represión sólo existe en el momento en que la irrupción del retorno del reprimido la certifica, la castración, a su vez, sólo puede ser aprehendida como resultado de su interpretación. Lacan lo enuncia explícitamente, en su seminario *La Angustia*: “...al fin y al cabo, la castración es la interpretación de la castración; ni más ni menos” [17]. Esto permite dar cuenta de por qué el padre real aparece siempre como una manifestación del decir, o sea, en tanto interpretación, interpretación que a su vez puede darse en el espacio de la cura analítica. Se observa, entonces, que la castración es concebida como efecto de una interpretación, a saber, como un saber que se coloca en el lugar de la verdad que la funda.

La posibilidad de desencadenamiento de una psicosis al comienzo de un análisis ejemplifica, con claridad, la equivalencia entre la función de la castración ejercida por el padre real y la interpretación de la castración. Cuando, al comienzo de una cura, una interpretación hace estallar una psicosis, asume el mismo valor del dispositivo capaz de revelar la imposibilidad de la asunción de la castración -por falta del significante del Nombre del padre-, por la vía del padre real. A partir de la homología entre la función del padre real y la interpretación de la castración, se puede proponer que la asunción de la función sexual viril es también un derivado del padre real -y no del padre simbólico-, cuya presencia desempeña, en este particular, un papel crucial.

Toda la generalización del mito de Edipo que se produce en el desarrollo del texto lacaniano, estriba en la formulación de que el asesinato del padre constituye la condición misma del goce para el ser humano. Se observa empero en su elaboración más tardía, que el operador estructural que regula esa equivalencia entre el padre muerto y el goce pasa a ser el padre real. A éste le toca el papel de salvar, siguiendo el mito freudiano, el obstáculo del lazo imposible entre el padre muerto y el goce. Y la dimensión del padre real sólo se capta en la medida en que se vuelve agente, o sea, en el acto que lo hace capaz de promover una enunciación de ese imposible que es el complejo de castración. Tomando en cuenta las formulaciones de *El Reverso del psicoanálisis*, se lo debe considerar como *pura enunciación sin enunciado*. En ese mismo texto, Lacan precisa la consideración del padre real con la afirmación definitiva de que el “*padre real no es más que un efecto del lenguaje*” [18].

Ahora bien, el interés que le presta el psicoanalista a la función paterna sólo se justifica por la aprehensión de un residuo que escapa a la variabilidad de las formas históricas de la paternidad en el transcurso de las épocas [19]. En el ejercicio de la paternidad se privilegia la presencia estructurante de ese efecto del lenguaje, considerado como una “*función residual*” cuya consecuencia es la expresión, en el *infans*, del “*elemento irreductible de una transmisión*” [20]. Todo indica que las reflexiones de la ciencia y de otras formas de discurso pasan por alto ese elemento irreductible a la variabilidad histórica del lugar del padre en la civilización, porque entraña algo distinto de la vida concebida como pura satisfacción de las necesidades. Ese elemento invariable de la transmisión operada por la función paterna, constituye una fuente privilegiada e inagotable de consideraciones para la enseñanza de Lacan. Resalta así un punto capital de esa elaboración: para que la transmisión de la ley paterna se efectúe, es necesaria la existencia de un padre como portador de un deseo que se califica como “*no anónimo*” [21]. Esto es, la constelación subjetiva propiamente deseante del niño es el resultado de una transmisión que presupone la presencia de un padre, el cual, precisamente por no saber, pone en acto un deseo situado en algún lugar por un nombre. En este punto del deseo “no anónimo”, la función paterna y la sexualidad masculina convergen, porque un padre sólo sale del ostracismo, sólo sale del anonimato, cuando hace de una mujer la causa del deseo. Exactamente en ese momento, deja un padre

de ser una incógnita para el niño pudiendo incluso obtener para sí mismo respeto, admiración y hasta renombre, a pesar de los efectos de degradación, cada vez mayores, que su figura acumula en la contemporaneidad.

Eric Laurent, en su informe a la AMP presentado en el año de 1994, observa que, cuando el psicoanalista de orientación lacaniana participa en los debates que marcan los destinos de la civilización contemporánea, no lo hace para apuntalar las diferentes medidas que buscan salvar al padre. Por subversivo que sea en sus intervenciones, busca mantener lo irreductible de la función paterna, en tanto es el punto por medio del cual el deseo adviene para cada sujeto. Y en esa interlocución con las otras formas de discurso, él también formula su propia demanda, a saber, el derecho a examinar lo que un padre fue para el sujeto en cada caso, pues un padre sólo se juzga uno por uno. [22]

En ese examen clínico que el psicoanalista hace de la paternidad es necesario incorporar la advenencia lacaniana: *“L'é-pater ne nous épate plus. C'est la seule fonction. C'est la seule fonction véritablement décisive du père”* [23]. La traducción de esa frase puede ser la siguiente: *“El padre ya no nos sorprende. Es la única función. Es la única función verdaderamente decisiva del padre”*. Quizás esa advertencia sea una manera bastante actual de volver a situar, en términos más positivos, la declinación social de la imago paterna. En otras palabras, no le corresponde al psicoanalista caer en la decepción, en el desengaño propio de aquellos que ven como único papel para el padre el de causar impacto en su prole. Para estos, no hay otra salida que no sea la de echar mano de medidas que equilibren la carencia de autoridad paterna por medio de acciones asistenciales, pedagógicas, terapéuticas o aun de las procedentes del discurso religioso.

De esta advertencia también se deduce la idea de que la función paterna sólo es posible en la actualidad, porque el padre ya no es alguien que se caracteriza por acciones contundentes e impactantes en el orden de la civilización. En este sentido, el analista se niega a ser presa del sentimiento nostálgico que el pasado del padre suscita en muchos. Si antes era más fácil para el padre ocupar el lugar de ideal, de maestro o de héroe, hoy en día cumple su función sin sorprender. En lugar de la obturación de la esencia claudicante del padre por otra forma de discurso, el psicoanálisis está llamado a representar tal función por la re-introducción del Nombre del Padre en los impasses promovidos por la aprehensión científica del mundo. En esa reintroducción del Nombre del Padre, es de capital importancia llamar la atención sobre el hecho, antes señalado, de que hay convergencia entre paternidad y posición masculina, mientras no sucede lo mismo con relación a las mujeres. Con éstas ocurre preferentemente una disyunción entre maternidad y feminidad, entre ser madre y ser mujer.

Se deduce de ello que la crisis de la paternidad se califica por la tendencia del discurso universal a sofocar ese *algo más* de la función paterna, que se ejemplifica en la acepción bíblica del padre, oponiéndole el principio liberal democrático del *“todos iguales”*. La versión psicoanalítica del desvanecimiento actual de la excepción paterna es que, con el funcionamiento apenas parcial de las fórmulas de la sexualidad masculina, no hay transmisión del elemento irreductible de la significación fálica. Además de esto, es necesario agregar otro ingrediente a la concepción freudiana de la excepción paterna que se apoya en el mito del padre primitivo. Para Lacan, la única garantía de que un padre pueda actuar como excepción es, según la expresión que propone, la *“père-version”* [24], esto es, el hecho de que haya enfrentado, de alguna forma, el goce de una mujer. No de un universal, tampoco de la madre, en cuanto tal siempre prohibida y, en este sentido, siempre universal, sino de una mujer, la mujer particular que se volvió para un padre causa de deseo. Si el padre ya no sorprende, es porque algo en él extrapoló su función pacificadora y porque la metáfora paterna fracasa siempre en cortarle el paso al goce. La propia experiencia analítica lleva a admitir que la metáfora del padre corresponde mucho más a la metonimia del goce. La versión lacaniana de la

excepción paterna expresada en el “padre no anónimo” culmina así con la “*père-version*”. Dicho de otra manera, en el mito freudiano hay muerte del padre, pero no muerte del goce.

### **La ética del célibe o el valor autístico del goce**

A propósito del destino de la sexuación masculina también es necesario considerar las consecuencias de la intrusión predominante de lo imaginario en el uso que le da un hombre a la función fálica. La interpretación de las intrincadas peripecias subjetivas del obsesivo quizás sea una contribución esencial del psicoanálisis a los efectos clínicos de la así llamada falofanía. La prevalencia del falicismo en la economía libidinal del obsesivo puede dar la impresión de que lo masculino se superpone por completo a la expresión de la condición viril en el hombre. Se afirma, entonces, que la virilidad constituye una especie de salida para el sujeto obsesivo, que hace que éste se sienta suficientemente cómodo con el *tipo ideal* de su sexo. Ahora bien, no se puede ignorar la naturaleza de semblante asumida por la respuesta viril, respuesta que en ciertos sujetos es vista como un *tipo ideal* de la posición sexual masculina. Por eso mismo, para nada se puede considerar la estrategia del semblante como algo restringido a la posición femenina.

La afinidad que una mujer demuestra, por ejemplo, con el uso de la máscara, traduce un modo particular de apertura del sujeto a aquello que escapa, al menos parcialmente, a la función fálica. La *mascarada femenina* intenta incluso recusar el recurso unívoco al falo, pero sólo puede hacerlo a costa de una pérdida inconsolable. Ella sabe que ya no lo posee; pero, habiéndolo poseído alguna vez, desea deshacerse de él. Se esboza así una respuesta que es la escenificación imaginaria del “*no fálico*” o del “*no todo*”. La máscara de mujer castrada funciona empero como un artificio que la protege contra la falta de significante universal de la feminidad.

Es por ende un error pensar que el uso de la estrategia del semblante sea propio de las mujeres y de sus mascaradas, y que sea lo opuesto a una supuesta llaneza del hombre obsesivo. Por el contrario, los hombres se han mostrado más cautivados y seducidos por los semblantes que las mujeres: “Y quizás las mujeres estén más próximas a lo real, de manera tal (...) que en el lugar del semblante quedan preferentemente los hombres.” [25]. Un hombre suele recurrir a la máscara viril para lograr la posición masculina mediante el valor predominante que le confiere a la imagen viril, imagen a menudo estampada en su propio cuerpo. La clínica psicoanalítica comprueba que la estrategia del semblante en el obsesivo presenta diferencias significativas con la de las mujeres, porque proviene del paso singular que da el hombre en el trayecto de su sexuación: ha de consumir en ese trayecto la pérdida fálica, la pérdida del falo materno, que simboliza la falta en el Otro.

En otros términos, el uso de la función fálica en el hombre está condicionado por los diversos modos según los cuales el sujeto realiza efectivamente la falta en el Otro. Este proceso de consumación de la falta se remonta al tiempo en que el niño viene al mundo y la madre se constituye en el Otro por excelencia, Otro investido de plenos derechos para responder a los aspectos más ocultos y oscuros de la demanda. Todo lo que pueda ser subjetivado por el niño, toda intención de significación debe primero pasar por el lugar del Otro. Así, para que algo signifique, es preciso que sea traducible en el lugar del Otro. Llega empero un momento en que empieza a evidenciarse la falta de significante del Otro para responder a la demanda. Según Lacan, es el momento en que surgen las preguntas cruciales del niño, y el momento, también, en que el Otro materno se vuelve deseante. De ese Otro que, ahora, no sólo es *legislador* sino también deseante, proviene, para el sujeto, su enigma. El enigma de lo masculino se encuentra así íntimamente articulado al fundamento estructural de la castración materna, cuyas consecuencias son, para el hombre, las diversas

formas de retorno del falo materno, o, si se quiere, del falo imaginario. No se trata tan solo de la carga erótica que el obsesivo le confiere, en su fantasma, a la serie de objetos del mundo. El retorno también se expresa por la presencia degradada o contrabandeada del falo.

A propósito del uso del falo, también hay que tomar en cuenta el hecho de que el goce sexual masculino aparece como el borde real del sujeto, borde materializado, en el acto sexual, por la detumescencia del órgano. Es importante destacar, en cuanto a esto, que el valor de goce que un hombre le confiere al objeto femenino procede de la manera en que se efectuó la sustracción de goce sexual en el trayecto de su sexuación. Y los signos de perturbación de tal sustracción se manifiestan en el destino mismo de la vida amorosa del hombre, la cual se presenta, por lo tanto, como estructuralmente perturbada por la presencia predominante del falo. La función fálica impide, al fin y al cabo, que el goce con el cuerpo de otro se produzca de modo automático y recíproco, como sucedería en el caso de un presumible instinto sexual. Ante la falta de ese instinto sexual aparece el goce fálico, que funciona, en el fondo, como “*el obstáculo por el cual el hombre no logra gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es del goce del órgano*” [26]. Por eso, al hombre -por estar provisto del órgano llamado fálico- “el sexo de la mujer no le dice nada, a no ser por intermedio del goce del cuerpo”.

En este punto preciso de la prevalencia del goce fálico, se interpone el rasgo contemporáneo de las formas del síntoma en lo masculino, entre las cuales se destaca la acción supuestamente consoladora de los *gadgets*. Aún cuando se consideran fútiles, los *gadgets* provocan una intensa fascinación. Y si el hombre les consagra tanto interés, es porque en ellos capta algo del goce del cuerpo. Estos objetos se vuelven, poco a poco, órganos necesarios, que dictan al sujeto nuevas funciones y se imponen como prótesis susceptibles de anular la singular relación del ser humano con el deseo. Cabe entonces recurrir a la figura del celibato para caracterizar en lo esencial el modo de goce solitario propio del hombre moderno. La indagación que surge de la constatación de esa adhesividad libidinal de los hombres a estos objetos, va mucho más allá del problema del aumento del celibato en la modernidad, para expresarse con una pregunta sobre quién es el *otro*, o mejor dicho, quién es la *pareja* de esos sujetos.

El propio Lacan formula que el célibe erige para sí una dimensión ética, teniendo en mente la osadía de su acción de responder por la no relación con el Otro, principalmente cuando se contenta con tomar esa relación al pie de la letra [27]. Tomar al pie de la letra la relación con el Otro es considerarla según la verdadera cara con que ella se presenta para el ser sexuado, a saber, como el Otro sexo. El célibe evita, por consiguiente, el encuentro con la pareja sexual por medio de una ética que promueve un cortocircuito en la relación con el Otro o, más exactamente, es alguien que no consiente posibilidad alguna de establecer una comunidad íntima y duradera con el Otro sexo. Puede parecer paradójico formular una pregunta sobre la *pareja* o sobre el *otro* del hombre célibe. La definición misma de la palabra célibe hace suponer que se trata de un sujeto que excluye *a priori* el establecimiento de cualquier tipo de alianza con una pareja. ¡Pero...no es así! La paradoja es entonces la siguiente: el célibe, tal como lo muestra la elaboración de Lacan sobre la sexuación masculina, es alguien que se revela casado con el goce del cuerpo, alguien que escoge como pareja sexual el Uno fálico. El sujeto casado así con su órgano, valiéndose de esta forma de goce “*parasexuada*” [28] -pareja aquí ilustrada por los “*gadgets ready made*”-, rechaza cualquier lazo con una mujer.

A propósito de este modo de satisfacción del célibe, extraída de sus *gadgets*, es oportuno retomar el comentario propuesto por Jacques-Alain Miller sobre una reciente escenificación cinematográfica, titulada *Denise calls up* [29]. Los personajes neoyorquinos de esta película son todos célibes, destacándose, entre ellos, algunos divorciados, un

donador de espermatozoides y una receptora -Denise-, que es el personaje principal. El comentario, que busca definir el hilo conductor de las escenas principales, se construye según dos direcciones distintas, que entre ambas deslindan los rasgos contemporáneos de la relación sintomática del ser sexuado masculino con su pareja.

Por una parte, el comentario destaca lo ingeniosa que es la forma que los personajes de la película han encontrado “*para responder sin riesgos graves*” a lo que Lacan llama “*las necesidades de su pareja en la relación sexual*” [30]. Se trata por cierto de personas sumamente inhibidas, que temen cualquier encuentro con el otro y permanecen siempre ligadas a sus máquinas significantes, *lap-tops* o teléfonos. De hecho, a los personajes los sustenta la relación con el significante: durante todo el desarrollo de la trama, se llaman por teléfono para fijar encuentros, luego cancelarlos, disculparse entre sí por haber faltado a la cita y hablar de los amigos comunes. El clímax de la película se produce cuando uno de los personajes, empeñado en promover el encuentro de una pareja que termina haciendo sexo por teléfono, sufre un brutal accidente de tránsito mientras habla por su celular con la secretaria electrónica de una amiga, y muere en el acto con el teléfono clavado en el cerebro.

La metáfora macabra de la máquina mortífera que es el significante, denota el sentido de la estrategia singular con que cada uno de ellos resuelve la intrincada dialéctica entre el goce y la relación con el Otro. La estrategia es ingeniosa porque permite a cada sujeto, aunque confinado en su propia jaula, extraer de los bordes de ese Otro evanescente y a punto de desaparecer un goce del cuerpo propio. No hay entonces una negación absoluta del vínculo con el Otro, que se plasma aquí en forma irrisoria en una serie de sonidos y de palabras transmitidos por los “aparatos-parejas”. Los sujetos buscan así recuperar la consistencia del Otro exactamente en el punto en que éste falla, y por eso mismo se convierten los aparatos en sus parejas privilegiadas.

El comentario muestra, por otra parte, cómo la trama logra que la solución masturbatoria del sujeto masculino en la relación con el Otro sea lógicamente compatible con el objetivo de la reproducción humana, el cual se establece, por consiguiente, en este caso de tal manera que excluye el goce de los cuerpos. [31] En este contexto, no hay manera de formular otra de las exigencias que Lacan postula en lo tocante a la posición del sujeto masculino ante una mujer, a saber, la de “*acoger con acierto las necesidades del niño que se procrea*” en la relación sexual [32]. Es obvio que esta exigencia ni siquiera se puede tomar en consideración, puesto que la función paterna se presenta en este caso grotescamente rebajada al simple acto de donación de espermatozoides. Cuando Denise queda embarazada, intenta descubrir el nombre del donador de espermatozoides -el padre de su hijo- y lo llama por teléfono para conversar sobre el hecho de la paternidad. Discute con el hombre el sexo y el nombre del niño, tratando así de suscitar en él el deseo de asumir al hijo y darle un nombre. En el preciso momento del nacimiento del niño, se produce una conversación telefónica colectiva que hace que todos corran a la sala de partos y se llega así al enigma final de la trama cinematográfica: el bebé provoca el encuentro de los padres -los únicos personajes de la película que finalmente se encuentran, y que salen caminando en la misma dirección, después del desenlace de una fiesta más que no se dio.

El guión de *Denise calls up*, con sus personajes obsesionados por las máquinas significantes, escenifica la presión inusitada ejercida por el orden capitalista contemporáneo, que extrae de los individuos su fuerza de trabajo y los aparta al mismo tiempo del lazo social. Enclaustrados en sus jaulas solitarias, les queda esa tenue forma de vínculo con el Otro manifiesta en la exacerbación de un uso vacío y fútil de la palabra en la comunicación telefónica. Se admite al otro solamente en su forma desencarnada o encarnada a lo sumo en el objeto voz, que se convierte en el rasgo distintivo de la relación que cada uno puede mantener con sus semejantes. [33] Con respecto al modo de goce de estos sujetos, prevalece su valor autístico, en la medida en que hasta para la reproducción humana se expulsa el goce

del cuerpo del otro. El encierro autístico del goce propio del célibe, evoca un rasgo de perversión legalizado, cada vez más frecuente en los consultorios de los analistas, que consiste en buscar parejas telefónicas, casi siempre asociando el goce del *blabláblá* con el goce masturbatorio recíproco de esas “parejas” que no se ven.

En conclusión, desde el punto de vista de su modo de goce, la verdadera pareja del célibe no es el Otro, sino lo que sustituye a éste como objeto *a*. Según Miller, en este punto preciso se expresa la característica principal de la contemporaneidad, que es ese derrame de lo parcial, de aquello que constituye la marca del no-todo, en suma, el ascenso del objeto *a* ante la desaparición progresiva del Otro (A) [34]. En este ambiente de inexistencia del Otro se evidencia la tendencia marcante del sujeto a atrincherarse en el goce del Uno, y ello ocurre en razón de su encuentro con una de las diversas formas de condensador de goce que es el objeto *a*. En el Seminario *Aun*, Lacan afirma textualmente al respecto: “...*La pareja de ese yo (je) que es el sujeto, sujeto de cualquier frase de demanda, es, no el Otro, sino aquello que viene a sustituirlo bajo la forma de causa del deseo, que yo diversifiqué en cuatro (...), el objeto de la succión, el objeto de la excreción, la mirada y la voz. Esos objetos son reclamados como sustitutos del Otro y convertidos en causa del deseo*” [35]. En este sentido, la verdadera cara de la pareja del sujeto célibe son esos sustitutos del Otro en el ámbito del goce, esos objetos -es el caso de la voz en la ficción cinematográfica referida- que constituyen la marca misma de la pérdida del goce para el ser hablante.

Si el célibe responde con la no relación con el Otro, lo hace porque consigue colocar al objeto *a* en el lugar de aquello que no puede percibir en el Otro. En consecuencia, la característica esencial de la vertiente masculina de la sexuación es hacer que en algún lugar el objeto *a*, además de ser un punto de partida, “*desempeñe el papel de lo que ocupa el lugar de la pareja que falta*” [36]. En función de la pareja que falta, se edifica el circuito del fantasma, muchas veces complejo y sinuoso y, por la misma razón, el hombre sólo tiene acceso a una mujer por la vía del objeto causa del deseo. Para Lacan está claro, del lado del hombre, “*que tiene que vérselas con el objeto a, y que toda su realización respecto a la relación sexual desemboca en el fantasma*” [37]. Esa vicisitud sumamente singular del modo de goce en lo masculino es lo que permite esbozar una respuesta a la pregunta planteada al principio sobre cuál puede ser la “contrapartida sexual” para un hombre. Es posible postular que la única garantía que un hombre pueda encontrar en una pareja es el hecho de que una mujer consienta en ocupar la posición de objeto *a*, volviéndose así flexible a los requerimientos del fantasma de su pareja.

Por otra parte, insistir en que el objeto *a* aparece como punto de partida, lleva a examinar la máxima según la cual el sujeto masculino sólo desea de acuerdo con el dispositivo de su fantasma. Esto le permitió a Lacan la escritura del matema  $\Phi(a)$ , cuya interpretación radica en cierta homología entre el deseo masculino y el deseo perverso, siendo que en el primer caso se destaca el valor de goce de la serie de objetos que pueden colocarse en el lugar del objeto situado entre paréntesis. En efecto, cuando se circunscriben los objetos entre paréntesis, se busca ponerlos en ecuación -tal como el objeto pulsional o parcial- como una resultante de la voluntad de goce propia del fantasma en lo masculino. Miller, por su parte, propone una reescritura del matema lacaniano del deseo masculino para obtener el matema del fantasma masculino -  $S \diamond \Phi(a)$  -, en la medida en que el goce masculino se sustenta de semblantes falicizados [38].

Afirma también que el sujeto masculino experimenta en el transcurso del análisis, al cruzar los distintos niveles de su fantasma, una especie de aglutinación de los términos de esa fórmula cuyo efecto es un reforzamiento intenso de la función  $\Phi$ . Se produce así una intensa impregnación del fantasma en las formas de goce de lo masculino

que a veces, lejos de permitir su travesía del lado del deseo masculino, produce al contrario una compresión del fantasma. Esa impregnación de goce fálico en el sujeto masculino tiene su contrapartida en el proceso de subjetivación del órgano genital, en el cual se verifica a menudo un sentimiento de superioridad semejante al que producen en el propietario sus bienes y posesiones. No es difícil percibir este fenómeno en la clínica, tomando en cuenta que el goce del propietario funciona pasando por el tamiz de un rendimiento, que permite contabilizarlo, acumularlo, compararlo, vanagloriarlo y hasta exhibirlo.[39] El propietario, empero, no es indiferente al hecho de que puedan, de un momento a otro, retirarle sus bienes. Esto hace que el universo subjetivo del propietario resulte bastante permeable al sentimiento de cobardía, lo cual contrasta visiblemente con el sin límites de la posición femenina.

La exaltación del goce fálico puede llevar al sujeto a protegerse con la impotencia, pues es notorio que en el momento en que es incitado a dar, reacciona como si fuera víctima de un robo. Hasta tal punto que, por otro lado, lo que le queda es aferrarse a la práctica masturbatoria, mantenida como un refugio que le permita guardarse el goce para sí. Es evidente que ese falocentrismo del propietario está muy lejos del *“hombre lacaniano, tal como se observa a través de Los Seminarios y Escritos que, por el contrario, es un ser pesado, estorbado, embarazado por el tener. El tener es un estorbo y, como el sujeto tiene algo que perder, está condenado a la prudencia. El hombre lacaniano es fundamentalmente medroso. Y si va a la guerra, es para huir de las mujeres, para huir del agujero. Así, el hombre no existe sin los semblantes, pero son semblantes para proteger su pequeño haber”* [40].

### **El plus de goce y su efecto feminizante sobre el varón**

Aunque la modalidad fálica del goce sea preferentemente masculina, es notorio, sin embargo, que las mujeres para nada están excluidas de él. Es cierto que, al definirse por la relación de identidad, el goce fálico se presenta como la inversa del Otro goce, pues éste es concebido en la sexualidad femenina como puramente contingente, como goce infinito, sin límites y que está en relación con el significante de la falta en el lugar del Otro. Pero, en tanto posible, el goce fálico es el que tiene la *función de sujeto*, ya que para Lacan, *“...todo sujeto como tal se incluye en la función fálica para obviar la ausencia de la relación sexual”* [41]. En *“L'Etourdit”* se define al sujeto, usando el lenguaje de Frege, como un argumento de la función de goce, lo cual implica asumir que el goce fálico representa al sujeto en el campo del Otro. Lo representa por medio de un modo de goce en el que el falo se constituye como un obstáculo a la inexistencia de la relación sexual, obstáculo que asume una vestidura enteramente particular en el fantasma de cada sujeto.

Si hay una contribución del psicoanálisis acerca de la relación entre los sexos, bien podría ser formulada a partir de la tesis de que tanto el hombre como la mujer están de un mismo lado, en el sentido de que ambos comparten una sola especie de goce -el goce fálico. Basta recordar el punto de vista de Freud, que tanta querrela provocó entre sus alumnos, cuando recalca que la organización fálica es la única manera de representar el sexo. El propio Lacan afirma que Freud se detuvo en el momento en que descubrió el *“sentido sexual de la estructura”* [42], en el momento en que percibió la ecuación entre un goce fálico posible y la inexistencia de complementariedad entre los sexos.

Partiendo de esta ecuación es que se dice que la sexualidad masculina está orientada por la acomodación gradual del sujeto al goce fálico y que el transcurrir de ese tiempo no acontece sin la confrontación de obstáculos decisivos. La función nodal de ese goce se verifica por el hecho de que, en tomo a él, se sitúan las diversas vicisitudes que envuelven el encuentro del hombre con el Otro sexo. El célibe es apenas una más de las figuras de lo masculino

que ejemplifican en qué medida el trabajo analítico tiene que atenerse a las circunstancias que envuelven el matrimonio que el sujeto tuvo que concertar un día entre el goce fálico y el cuerpo.

Los impasses y los efectos sintomáticos del matrimonio del hombre con el falo son los que motivan la conceptualización del goce fálico no tanto a partir del Otro del significante, sino a partir del Otro del cuerpo o del otro del Otro sexo.[43] En este sentido es que se puede decir que hombres y mujeres se presentan, ambos, como definitivamente separados del Otro goce. La diferencia queda, por lo tanto, a cargo del modo según el cual cada uno accede a y también sufre la incidencia de ese Otro goce. Para el psicoanálisis, esa diferencia es la que permite repartir los seres sexuados en dos especies que se definen, en la actualidad, como expresiones de géneros.[44]

Como vimos antes, para que el goce fálico se instituya tiene que darse una sustracción de goce a consecuencia de la acción de un padre, que asume el valor de excepción para una mujer porque, en alguna medida, logra habérselas con el goce particular de una mujer. Pero, para que ese principio de sustracción opere efectivamente, es preciso entonces algo del goce de una mujer. Ese algo de más en las mujeres se puede designar como el “*secreto estructural de la palabra*” [45] acerca de la medida en que les puede caer en gracia la posición de objeto *a*, una posición que les exige bastante maleabilidad con respecto al fantasma del Otro. La interposición de este “*secreto estructural*” entre las dos especies de seres sexuados es precisamente lo que permite calificar el encuentro del sujeto con el Otro sexo como un encuentro en falta. El discurso es la única posibilidad de respuesta a ese encuentro en falta, y se constituye así una forma de relación entre los sexos cuya naturaleza se traduce en el síntoma.

Con respecto a esa equivalencia entre discurso y síntoma, manifiesta en el plano de las relaciones entre los sexos, es preciso advertir que el síntoma tiene siempre dos caras. La primera es su cara variable e historizable, o sea, aquella que es congruente con la diacronía del sujeto. La otra cara se aprehende en lo que aparece como la médula relativamente invariable del síntoma: su parte constante de goce, la cual no se extrae sin los semblantes que se captan en el Otro, que se transforman según el curso de las épocas. En este sentido, por consiguiente, es que los síntomas, concebidos como formas de goce del sujeto, pueden ser situados como antiguos, modernos o contemporáneos. Volvemos una vez más a la formulación según la cual el elemento característico del malestar contemporáneo es la inexistencia del Otro, elemento que se formaliza en el matema  $I(A) < a$ . A partir de este elemento, que no sólo se origina, sino también se exagera con la civilización de la ciencia, se puede elucidar la línea divisoria entre lo moderno y lo contemporáneo.

Con relación a lo moderno, aunque exista cierta desmaterialización de las representaciones como bien lo ilustra el llamado “arte moderno”, sigue habiendo un “optimismo de la forma” y se persigue incluso la forma “óptima”, o sea, la forma ideal. No es del todo imposible concebir este último aspecto como un efecto más del sujeto moderno creado por Descartes, sujeto vaciado de sus contenidos pero fundado en su principio de limitación formal - el *Cogito*- “*¡Pienso, luego existo!*”. Para la época contemporánea se percibe como esencial la promoción del objeto *a*, que repercute en la profusión exacerbada de lo “disforme”, propio de aquello que, por el hecho mismo de ser “*parcial*” o “*no-todo*”, rebosa.

A partir de lo expuesto, es posible postular que durante un largo trecho de la historia del pensamiento -del *Cogito* cartesiano al universal hegeliano-, se asistió a un desarrollo progresivo del principio de limitación que se sitúa en el lado masculino de la sexuación ( $\exists x \Phi x. \forall x \overline{\Phi x}$ ). Además de la ubicación en el punto de partida de la sexuación masculina, expresada por la proposición existencial afirmativa, el principio de limitación también

aparece en el elemento I (A) del matema antes citado. Si la hipótesis es válida, cabe proponer, en primer lugar, que el sujeto masculino es un correlato esencial del sujeto moderno, en la medida en que éste se revela como resultado inexorable del desarrollo del principio de limitación, y en segundo lugar, que en la época contemporánea la propia condición masculina se ve regulada por el desfallecimiento significativo del principio de limitación  $I(A) < a$ .

Es coherente formular al respecto la pregunta -que por cierto figura en el título de este informe- acerca de los efectos sintomáticos producidos en lo masculino por la situación contemporánea, y aun acerca de cuál es la incidencia real, para la forma de goce masculino, de esa clara promoción del objeto  $a$ . Hasta aquí, la respuesta a estas preguntas la puede ejemplificar la posición subjetiva del célibe, cuyos efectos sintomáticos repercuten en una forma de goce que se sitúa en la articulación del goce fálico con los ideales encontrados en el Otro.[46] La aclara así mismo la escritura del fantasma masculino,  $\$ \diamond \Phi(a)$ , mediante la cual se puede observar la erección de un deseo que exige en el hombre el soporte de semblantes falicizados. En ese movimiento, el sujeto masculino busca remedio en la oferta infinita de objetos fálicos, como manera de apaciguar las exigencias impuestas por el encuentro con el Otro sexo.

Contraponiéndose a esa expresión sintomática del deseo, Lacan tuvo la oportunidad de elevar el universo masculino a la eminencia de un gesto subversivo, en la medida en que un hombre, en el curso de su análisis, logra sacudir, estremecer los semblantes provenientes del Otro. Más allá de una postura heroica -sabemos de la imposibilidad de tal postura en la época del saber absoluto- el gesto indica la posibilidad de que un hombre no se apoye en los fundamentos de su identificación, aunque sea su rasgo de excepción, sino sobre su destitución subjetiva [47]. Lo más curioso es que Lacan no se privó de concebir el desenlace de la operación del discurso analítico sobre un hombre en el horizonte de una feminización o, más exactamente, como un *efecto feminizante*. En resumidas cuentas, en *El Reverso del psicoanálisis*, ese *efecto feminizante* resulta de la incidencia singular del objeto  $a$  sobre el ser sexuado masculino. Lo dice literalmente de la siguiente manera: “*Tomemos el principio varón, por ejemplo -¿cuál es el efecto que tiene sobre él la incidencia del discurso? Que en tanto ser que habla, se le conmina a que dé la razón de su esencia (...)* Muy precisamente, y solamente, por el afecto que padece por ese efecto de discurso -a saber, en tanto recibe el efecto feminizante que es el *a* minúscula- es que reconoce lo que hace, a saber, la causa de su deseo” [48].

No es ésta la primera vez que Lacan se refiere a la feminización en el curso de su obra. Por ejemplo, en “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, la feminización aparece como el desdoblamiento inevitable de la sutura parafrénica de ciertos sujetos psicóticos. En ausencia de la significación fálica y sin la mediación del discurso, el psicótico se mantiene en una relación especular con su semejante ( $a-a'$ ) y, muchas veces, su salida se lleva a cabo por la vía de la feminización. Esa manifestación de feminización se produce a consecuencia del deslizamiento masivo de las producciones del sujeto en el eje identificatorio narcisista, que causa así el surgimiento de la inercia propia del goce, que hasta entonces estaba situado bajo la égida de lo imaginario. Sólo como una suplencia pensable en el vacío, súbitamente aprehendido, de la *Verwerfung* inaugural, emerge el proceso de feminización como una significación consentida por el sujeto: “(...) a falta de poder ser el falo que le falta a la madre, al sujeto le queda le queda la solución de ser la mujer que falta a los hombres” [49]. El uso explícito del término sitúa el punto culminante de la elaboración delirante que permite articular “*la feminización del sujeto con la coordenada de la copulación divina*” [50]. En razón de la significación fálica imposible, la feminización aparece como un consentimiento promovido por el sujeto, allí donde hasta entonces reinaba una experiencia esencialmente enigmática de lo femenino.

Un tiempo antes, el tema de la feminización había sido abordado en el seminario sobre “La Carta Robada” aunque no aparezca textualmente el término. Se trata del momento crucial del apólogo, en el cual los sujetos se alternan, entrando o saliendo de escena, intercambiando sus papeles, todo ello siempre en función del destino errante de la carta. La interpretación que da Lacan de esta dialéctica intersubjetiva del drama es, que cuando los sujetos caen bajo el dominio de la carta, su sentido se apodera de ellos: “... *al pasar bajo su sombra, se convierten en su reflejo*” [51]. Se destaca así el instante preciso en que el ministro, procurando actuar como hombre, se ve forzado a jugar la partida de la que esconde, de la que es capaz de proteger la carta de las miradas ajenas. Esto lo lleva a escenificar el papel de la reina que, momentos antes, había sabido ejercer el arte femenino del ocultamiento. El hombre es así forzado por el propio trayecto tortuoso de la carta, a “*adoptar (...) los atributos de la mujer y de la sombra, tan propicios al acto de esconder*” [52].

En este contexto, la feminización concierne a la disyunción entre el signo -la carta- y el ser del hombre, disyunción que muestra, según Lacan, cuál de los dos vence cuando se oponen. Prevalece, entonces, la tendencia a la feminización del sujeto, que pretende ocupar una posición que “*nadie está en medida de asumir realmente porque es imaginaria, la de amo absoluto*” [53]. En el intento de volverse amo absoluto, el ministro despoja a la mujer de su signo y, en el mismo movimiento, su personaje, delineado con todos los rasgos de la virilidad, exhala el más singular *odor di femina*. Llama la atención el hecho de que en “La Carta Robada” la feminización surge como consecuencia de que el hombre es lo bastante hombre para desafiar hasta el desprecio la ira temible de la mujer, soportando la metamorfosis provocada por la sumisión al signo del cual la despojó. Ello se aclara por la circunstancia de que ese signo es el de la mujer, porque en él hace ella valer su ser, fundándolo fuera de la ley, que la mantiene, por efecto de los orígenes, en posición de significante, y aun de fetiche [54].

En ese breve recorrido por la obra de Lacan, la feminización aparece, en el caso de la psicosis, como la transformación del sujeto psicótico en *La Mujer* que falta a los hombres en respuesta a la propia elisión del falo. En el segundo caso, el hombre tropieza con la opacidad de su condición viril, en la medida en que al tomar posesión del signo femenino, sus identificaciones masculinas se desmoronan. Esa situación en la que el hombre reviste su ser de los atributos femeninos, permite entrever el meollo de lo que emerge como *efecto feminizante* en “El Reverso del psicoanálisis”. En este, el desvanecimiento de la posición masculina se debe a un efecto de discurso y, aún más, al hecho mismo de la castración, entendida como falta de un significante de *La Mujer* que haga posible el cálculo proporcional de la relación sexual.

En este momento de su enseñanza, Lacan se expresa así: “*(...) lo que podría ser llamado el hombre, es decir, el macho como ser que habla, desaparece, se desvanece, por el propio efecto del discurso, del discurso del amo (...), al no escribirse sino como castración, que de hecho debe ser definida en sentido propio como privación de la mujer -de la mujer en la medida en que se realizara en un significante congruente*” [55]. No se trata tan sólo de las consecuencias para el hombre de la disolución de algún rasgo identificatorio significativo. En “El Reverso del psicoanálisis” el macho se desvanece, desaparece porque, como le falta el significante congruente con la no complementariedad entre los sexos, no se puede relacionar con el Otro sexo.

Como efecto de ello, el hombre sólo logra colocar a una mujer como pareja, si ella se presta a ser el sustituto del objeto con el cual busca recuperar el goce perdido por el efecto de la castración. La experiencia analítica indica que “*sólo en la medida en que el a sustituye a la mujer, el hombre la desea*” [56]. En otras palabras, ante la falta de un

significante congruente con la privación de *La Mujer*, el hombre responde con su goce, pudiendo colocar una pareja como encarnación del objeto *a*. Pero la consecuencia más contundente de esta construcción para lo masculino es que en esa respuesta suya el sujeto, irónicamente, encuentra un efecto contrario a su virilidad. Por consiguiente, el efecto feminizante se impone a partir del momento en que el sujeto intenta dar sentido a poseer y sobre todo suplir lo femenino, cosa que sucede en función de lo que se extrae como goce en el circuito del fantasma. De hecho, el efecto feminizante resulta del encuentro que el sujeto tiene con el excedente de goce producido por el fantasma. El reforzamiento de la función fálica, antes mencionado, provocado en el curso del análisis por el cruce de los distintos niveles del fantasma, debe entenderse como una especie de contraefecto de ese momento, ciertamente crucial.

Ante esa inestabilidad del hombre, provocada por la oscilación del fantasma masculino entre el reforzamiento de la función fálica y el efecto feminizante, se presentan las diferentes estrategias de goce, que vienen a calibrar la posición del sujeto frente al Otro sexo. A propósito del Don Juan, no es excesivo decir que el sujeto, en la búsqueda incesante de una serie de amantes, tiene como meta suplir la inexistencia de la relación sexual. Su estrategia consiste en intentar hallar en cada una lo que constituye el rasgo común del conjunto de las mujeres. Estableciendo un lazo entre la serie de las mujeres y algo que les confiere una relación de identidad, el sujeto alcanza un dominio de la situación. El donjuanismo se expresa, entonces, por el modo como el hombre recobra el objeto *a*, otorgando un valor fálico a la serie de objetos de goce femeninos.

Soren Kierkegaard, en *Diario de un seductor*, presenta a Johannes que, a semejanza de Don Juan, es un amante cuyo objetivo es lo inmediato. Se diferencian, empero, porque para Johannes no se trata de dar con el elemento común, el lazo de identidad entre las mujeres y una mujer que valga la pena ser seducida. Si para Don Juan prevalece un “erotismo físico”, a Johannes el autor lo construye como un seductor reflexivo, que desea un “erotismo espiritual”. En este aspecto, la estrategia del personaje es deducida paso a paso de una única finalidad: hacer aflorar la posición de amante que existe en cada mujer. En verdad, el lado amante de una mujer no existe de por sí; es pura apariencia y necesita de un hombre para que pueda aflorar a la superficie: “*Con firmeza y castidad, cuidado de mí mismo para que todo lo que hay en ella, toda su rica naturaleza divina pueda desarrollarse. Soy uno de los pocos que lo puedan hacer, ella una de las pocas que lo merecen. ¿No estamos hechos uno para otro?*” [57].

El proyecto consiste en un recorrido de seducción en el que la mujer va entregando todas sus armas. Pero, cuando llega el punto de la entrega en la más completa pasión, la amante debe ser abandonada, lo cual representa para Johannes el *gran finale*, en la medida misma en que el dolor del abandono eleva la pasión a sus más altas cumbres. Todo ese despertar de la subjetividad amorosa y erótica es tomado como un goce espiritual que le toca al hombre producir. “*Esa existencia de mujer (existencia, ya es mucho decir, puesto que ella no existe, “ex” ella misma) (...) ¿Amo a Cordelia? ¡Sí! ¿Sinceramente? ¡Sí! ¿Fielmente? Sí, en el sentido estético, y eso significa algo. ¿De qué le serviría a esa joven caer en manos de un inepto marido fiel? ¿Qué habría hecho él con ella? Nada. Se dice que, para tener éxito en la vida, es necesario algo además de honestidad; yo diría que es necesario algo además de honestidad para amar a una joven así. Y yo poseo ese algo más -es la falsedad. Y, sin embargo, la amo fielmente.*” [58].

Se entiende que el seductor Johannes toma en sus manos lo que es el “*sueño de un hombre*”, a saber, la misión de hacer existir a una mujer a partir de su pura apariencia. Aunque asuma como punto de partida la inexistencia de la mujer, en su goce espiritual se devela un fantasma que convierte a la apariencia en objeto causa del deseo. Al no interesarse por lo que constituye la identidad propia de los seres femeninos, el hombre kierkegaardiano se deja llevar

por lo particular de una mujer. Es alguien que encara sus efectos y, siendo afectado por ellos, se angustia. Con sus estrategias de seducción, Johannes da, sin embargo, una respuesta nada usual a la pregunta actual por lo masculino, en la medida en que no retrocede ante la inexistencia de la mujer y, mucho menos, ante su goce ilimitado.

Frente al ascenso del objeto *a* en detrimento del ideal, el efecto feminizante sobre lo masculino se extiende como si fuese algo del orden de una contaminación a gran escala. Y, ante esa contaminación, no todo hombre responde como Johannes. Al contrario, en estas circunstancias, prevalecen las estrategias que se manifiestan por el recurso a los atributos fálicos, haciendo a menudo que el hombre quede atado a formas de satisfacción propias de una relación anónima e indiferente con los *gadgets*. No puede no ser así, cuando el sujeto está bastante afectado por la perturbación contemporánea del principio de limitación, perturbación que concierne a la situación actual de degradación del padre. El factor predominante, en ese proceso, es el fracaso del padre en llevar a buen término su función de convertir el “*secreto estructural de la palabra*”, que organiza la estructura de la familia, en el lugar misterioso de la causa del deseo. Esa nueva versión del padre que, como hemos visto, es sumamente susceptible a la metonimia del goce, sólo provoca la inserción de los viejos síntomas en nuevos contextos, denotando estilos de vida y vicisitudes del deseo que exigen del analista, en el mundo contemporáneo, un verdadero redireccionamiento clínico del falo y del goce fálico [59].

## NOTAS

- 1 LACAN, J., *Televizão* Seuil 1973; *Televisão*, Río de Janeiro, Jorge Zahar, 1993, p. 72.
- 2 FREUD, S., “La Feminidad” (1933), *Nuevas conferencias introductorias sobre el psicoanálisis*, Conferencia XXXIII, Standard Edition T XXII; “Femineidad”, E.S.B., Obras completas, Río de Janeiro, Imago, v. XXI, 1969, p.144.
- 3 LACAN, J., *El Seminario*, Libro IV, *La Relación de objeto* (1956-1957), Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1992; *O seminário*, Livro 4, *A relação de objeto*, Río de Janeiro, Jorge Zahar, 1995, p. 428.
- 4 MILLER, J.-A., “Bonjour sagesse”, *Barca!*, n° 4, p. 176, mayo de 1995, Toulouse.
- 5 LACAN, J., *La Relación de objeto*, op.cit. En la traducción al portugués, p. 433.
- 6 LACAN, J., “La Troisième”, *Lettres de l'Ecole Freudienne*, Bulletin intérieur de l'EFPP, Paris, n° 16, p.203, 1975; “La Tercera”, *Intervenciones y Textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 1988, p. 107-108.
- 7 MILLER, J.-A., *Ibidem* 79.
- 8 LACAN, J., *Le Séminaire*, Livre XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971), lección del 18 de mayo de 1971 (Inédito).
- 9 LAURENT, E., MILLER, J.-A., *L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique*, L'Orientation lacanienne, curso del 21 de febrero de 1997 (Inédito).
- 10 LACAN, J., “La Science et la vérité”, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 858; en la traducción al castellano p.837. El sintagma kojéviano del “hombre de la verdad” aparece en ese texto de Lacan en plural para designar al “agitador revolucionario”, al “escritor que con su estilo marca la lengua” y, por último, en una referencia implícita a Heidegger, al filósofo cuyo “pensamiento renueva el ser”. Debe señalarse, además, el tono de exaltación de esos “hombres de la verdad” (*hommes de la vérité*) con relación a la figura del “hombre de ciencia”.
- 11 MILLER, J.-A., *Ibidem* 80.
- 12 *Ibidem*, p. 180.
- 13 LACAN, J., *L'Envers de la psychanalyse*, p.148; *El Seminario*, Libro XVII, *El Reverso del psicoanálisis* (1969-1970), Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1992, p.135; *O avesso da psicanálise*, Río de Janeiro, Zahar, 1992, p.120.
- 14 LACAN, J., *La Relación de objeto*, op.cit.; en la traducción al portugués, p. 226.
- 15 *Ibidem*, p. 220-221.
- 16 *Ibid.*, p. 405.
- 17 LACAN, J., *El Seminario*, Libro X, *La Angustia* (1963-1964), lección del 5 de Diciembre de 1963, (inédito).
- 18 LACAN, J., *L'Envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 148; en la traducción al castellano. p.135; en la traducción al portugués p. 120.
- 19 A propósito de ese pasado histórico de la paternidad, existe hoy un número importante de investigaciones. Sobre este asunto se destaca, sin embargo, un estudio, el de KNIBIEHLER, Y., *Les Pères ont aussi une histoire*, Paris, Hachette, 1983.
- 20 LACAN, J., “Deux notes sur l'enfant”, *Ornicar?* n° 37, p. 17
- 21 *Ibidem*, p. 17.
- 22 *Ibidem*, p. 17.
- 23 LACAN, J., *Le Savoir du psychanalyste* (1972-1973), lección del 1 de junio de 1972, (inédito).
- 24 LACAN, J., *El Seminario*, libro XXII, *R.S.I* (1974-1975), lección del 21 de enero de 1975 (inédito).
- 25 MILLER, J.-A., « Des semblants dans la relation entre les sexes », *La Cause freudienne*, Revue de psychanalyse de l'ECF, Paris. n° 36. p. 7, mayo de 1997.
- 26 LACAN, J., *El Seminario*, Libro XX, *Aún* (1972-1973), p.15; *Mais, ainda*. Río de Janeiro, Zahar. 1992. p.15.
- 27 LACAN, J., *Televisão* (1973), p. 72
- 28 LACAN, J., “La Troisième”, p. 203.
- 29 MILLER, J.-A., « La fuite du sens » (1995-1996), L'Orientation lacanienne, curso del 21 de febrero de 1996, (Inédito).
- 30 LACAN, J., « La signification du phallus ». *Écrits*, p. 685.
- 31 MILLER, J.-A., *Ibidem*.
- 32 LACAN, J., *Ibidem*.
- 33 MILLER, J.-A., *Ibidem*.
- 34 LAURENT, E., MILLER, J.-A., *L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique*, L'Orientation lacanienne, curso del 21 de mayo de 1997 (Inédito).
- 35 LACAN, J., *El Seminario*, Libro XX, *Aún*, p. 152; en la traducción al portugués, p. 171.
- 36 *Ibidem*; en la traducción al castellano, p.78; en la traducción al portugués, p. 85-86.

- 37 *Ibid.* En la traducción al castellano, p.105. En la traducción al portugués, p. 116.
- 38 MILLER, J.-A., « Des semblants dans la relation entre les sexes », *La Cause freudienne*, Revue de psychanalyse de l'ECF. Paris. n° 36. p. 14. Mayo de 1997.
- 39 SOLER, C., *arquivos do fim da análise*, Sao Paulo, Papirus, 1995, p. 160.
- 40 MILLER, J.-A., *Ibidem*, p. 11.
- 41 LACAN, J., "L'Etourdit" (1972), *Scilicet*, París, Seuil. n° 4. p. 15, 1973.
- 42 LACAN, J., « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* » (1973), *Scilicet*, París, Seuil, n° 5. p. 12. 1975.
- 43 LACAN, J., Le séminaire, Livre XXII « R.S.I » (1974-1975). *Ornicar?*, n° 2, p.105.
- 44 LAURENT, E., "Les deux sexes et l'Autre jouissance", *La Cause freudienne*, n° 24, p. 3, 1993.
- 45 MILLER, J.-A., "Des semblants dans la relation entre les sexes", *op.cit.*, p. 13.
- 46 LAURENT, E., MILLER, J.-A., *L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique*, *op.cit.*, curso del 21 de mayo de 1997.
- 47 MILLER, J.-A., "Bonjour sagesse", *op. cit.*, p. 192.
- 48 LACAN, J., *L'Envers de la psychanalyse*, p.186; en la traducción al castellano, p.172; en la traducción al portugués, p. 152.
- 49 *Ibid.*, p. 569; en la traducción al castellano, p. 551
- 51 LACAN, J., "Le Séminaire sur 'La Lettre volée'", *Écrits*, p. 30 ; en la traducción al castellano, p.24.
- 52 *Ibid.*, p. 31; en la traducción al castellano, p. 25.
- 53 *Ibid.*, p. 33; en la traducción al castellano, p.27.
- 54 *Ibid.*, p. 31; en la traducción al castellano, p. 25.
- 55 LACAN, J., *L'Envers de la psychanalyse*, *op.cit.* p.179; en la traducción al castellano, p. 165; en la traducción al portugués, p. 146.
- 56 *Ibidem*.
- 57 KIERKEGAARD, S., *Ou bien...Ou bien*, Paris, Gallimard, 1943, p. 299.
- 58 *Ibidem*.
- 59 LAURENT, E., "Les Nouveaux symptômes et les autres", *La Lettre Mensuelle*, n° 162, p. 37. sept-oct., Ecole de la Cause Freudienne, Paris, 1997.
- Texto establecido por Juan Luis Delmont, Luigi Luongo y Susana Strozzi