

Tomo 1

Lina Rovira

**Impurezas conceptuales
para una clínica ampliada
en el antropoceno**

**PSICOANÁLISIS - SUBJETIVIDAD
Y PODER**

**Ricardo Vergara
Ediciones**

Lina Rovira

Tomo 1

**Impurezas conceptuales
para una clínica ampliada
en el antropoceno
PSICOANÁLISIS - SUBJETIVIDAD
Y PODER**

Prólogo: *Verónica Cardozo,*
Jesica Ramirez Punset y Narella Catania

Edición en ebook: www.paibooks.com.ar

Ricardo Vergara
Ediciones

Rovira, Lina

Impurezas conceptuales para una clínica ampliada en el antropoceno : psicoanálisis : subjetividad y poder / Lina Rovira. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RV Ediciones, 2023.

Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8984-25-4

1. Ensayo. 2. Psicoanálisis. I. Título.

CDD 306.42

Coordinación de Producción y Edición: Ricardo Vergara

Te: 11-6-231-2760

email: edicionesvergara@gmail.com

Facebook: Ricardo Vergara

Instagram: @ediciones.vergara

Colegiales, Ciudad de Buenos Aires

www.edicionesvergara.com.ar

Para comunicarse con la autora:

linarovirapsi@gmail.com

Tapa: cuadro de Fernando Crosa (Valencia, España)

@_fcrosa

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Edición en ebook: www.paibooks.com.ar

Abril 2023

Todos los derechos reservados

® Ricardo Vergara Ediciones

® Lina Rovira

Índice Tomo 1

Impurezas conceptuales para una clínica ampliada en el antropoceno PSICOANÁLISIS - SUBJETIVIDAD Y PODER

Agradecimientos.....27

Dedicatorias.....29

Prólogo

Verónica Cardozo, Narella Catania,

Jesica Ramírez Punset.....31

Una larga introducción.....37

El horizonte ampliado de la clínica.

Hacia otros mundos.....39

Parte I

Este mundo donde estamos.

Y que ya no queremos estar más ahí.....135

Capítulo 1

La impotencia, las pasiones tristes
y el antropoceno.....137

Antropoceno: las cicatrices del
humane en las piedras.....163

Capítulo 2

Psicoanálisis, subjetividades y poder.....203
Fisuras conceptuales del psicoanálisis freudiano
y también del lacaniano, en relación a la construcción de
subjetividades en el juego de poderes y saberes.....205

Capítulo 3

El falo, el objeto “a” y la lógica del no-todo
en Lacan y las críticas y propuestas
desde los Estudios de género y queer.....245

La lógica del no-todo y las teorías queer.....254

Reflexiones finales.....264

Capítulo 4

El falo en los feminismos postestructuralistas
y queer. Falo lesbiano de Butler y el dildo

de Preciado.....	281
Los legados butlerianos.....	286
El Fallo lesbiano.....	290
Preciado, el dildo antecede al fallo.....	297
Guy Hocquengheim. El deseo homosexual, una puerta de salida de la axiomatización.....	301
La Performatividad butleriana.....	304
Capítulo 5	
La diferencia sexual.....	309
Antropología y diferencia sexual anatómica.....	321
Capítulo 6	
La ley Simbólica del Padre, el orden simbólico y la norma cultural contingente del orden social.....	341
Capítulo 7	
El cuestionamiento al complejo de Edipo	346

Parte III

Las postrimerías del orden simbólico y del parentesco heteronormado, falocéntrico y universal.....357

Capítulo 8

El orden simbólico y el parentesco entre Edipo y Antígona. Naturaleza-Cultura.....359

El Parentesco y el orden simbólico desde Antígona.....370

Complejo de Edipo como forma histórica patriarcal de la estructura familiar.....378

Otras formas de parentesco, otras relacionalidades.....386

Monogamia y Pensamiento Amoroso como sistema de pensamiento.....395

Funciones maternas y funciones paternas. Mutualidad Terceridad- ahijamiento y tareas subjetivantes.....399

El deseo de hijo.....	404
-----------------------	-----

Parte IV

Herramientas teórico-metodológicas para otros órdenes simbólicos posibles.....	407
---	-----

Capítulo 9

Una teoría de la psique que considere a la teoría del poder.....	411
---	-----

Foucault y Lacan, entre poder y sujeto.....	424
---	-----

Capítulo 10

Transdisciplina, habitando los confines del saber y el hacer.....	429
--	-----

El correlacionismo sujeto objeto. Ser un poco menos cartesianos y menos kantianos.....	435
---	-----

La trans-disciplina.....	441
--------------------------	-----

El paradigma de la complejidad y las lógicas abiertas.....	457
---	-----

Las tablas de la sexuación lacanianas y las lógicas no binarias.....	463
Corporeidad y transdisciplina.....	467
Aportes de conceptos transdisciplinarios deleuziano-guattarianos.....	468
Transdisciplina e intertextualidad.....	473
Transdisciplina e interseccionalidad.....	474
Notas al pie.....	491

Capítulo 11

La salida del binario y el descentramiento del sujeto como centro de la escena “Ver, poder, saber y soñar más lejos”, con ayuda de Derrida y Davi Kopenawa.....	493
Jessica Benjamin. No todo poder es dominación.....	515
El concepto de inmixión de otredad.....	526
Ese <i>entre</i> . El sujeto, lo social. Discusión	
Lacan-Goldman en Baltimore.....	534

Notas al pie:.....538

Capítulo 12

¿Es la sexualidad la causa fundamental
de los problemas psíquicos?.....539

De la monarquía del sexo como automatismo,
al arte de vivir en la complacencia consigo
mismo junto a los otros.....553

Los ejercicios espirituales de Pierre Hadot. Buscador
de formas de vivir por fuera de la trascendencia.....569

Jean Allouch y la espiritualidad del psicoanálisis.....573

La antifilosofía de Lacan y los modos de vida.....576

Elena Bravo Ceniceros, un encuentro
cuidado de sí – psicoanálisis.....578

De la *verdad sexual* como centro, hacia las
formas de vivir desautomatizadas, cuestionadas
y cuidadas.....579

La construcción de las formas de vivir
en una clínica de las potencias.....592

Capítulo 13

Une “joven foucaltiane”, aquella que el psicoanálisis funcionando hetero-normativamente no pudo alojar.....	607
Bibliografía.....	621

Índice Tomo 2
Impurezas conceptuales para una
clínica ampliada en el antropoceno
OTROS ÓRDENES SIMBÓLICOS.
OTROS MUNDOS

Agradecimientos.....	27
Dedicatorias.....	29
Prólogo	
<i>Verónica Cardozo, Narella Catania</i>	
<i>Jesica Ramírez Punset.....</i>	<i>31</i>
Introducción	
Desde el binario humanista	
naturaleza-cultura, hacia la culturaleza.....	37

Parte IV

Herramientas teórico-metodológicas para otros órdenes simbólicos posibles.....	51
Capítulo 9	
Una teoría de la psique que considere a la teoría del poder.....	57
Foucault y Lacan, entre poder y sujeto.....	70

Capítulo 10

Transdisciplina, habitando los confines del saber y el hacer.....	75
El correlacionismo sujeto objeto. Ser un poco menos cartesianos y menos kantianos.....	81
La trans-disciplina.....	87
El paradigma de la complejidad y las lógicas abiertas.....	103
Las tablas de la sexuación lacanianas y las lógicas no binarias.....	109
Corporeidad y transdisciplina.....	113
Aportes de conceptos transdisciplinarios deleuziano-guattarianos.....	114
Transdisciplina e intertextualidad.....	119
Transdisciplina e interseccionalidad.....	120

Notas al pie.....137

Capítulo 11

La salida del binario y el descentramiento
del sujeto como centro de la escena “Ver, poder, saber y
soñar más lejos”, con ayuda de Derrida
y Davi Kopenawa.....139

Jessica Benjamin. No todo poder es dominación.....161

El concepto de inmisión de otredad.....172

Ese entre. El sujeto, lo social. Discusión
Lacan-Goldman en Baltimore.....180

Notas al pie.....184

Capítulo 12

¿Es la sexualidad la causa fundamental
de los problemas psíquicos?.....185

De la monarquía del sexo como automatismo,
al arte de vivir en la complacencia consigo
mismo junto a los otros.....199

Los ejercicios espirituales de Pierre Hadot.
Buscador de formas de vivir por fuera
de la trascendencia.....215

Jean Allouch y la espiritualidad del psicoanálisis.....219

La antifilosofía de Lacan y los modos de vida.....222

Elena Bravo Ceniceros, un encuentro cuidado
de sí – psicoanálisis.....224

De la verdad sexual como centro,
hacia las formas de vivir desautomatizadas,
cuestionadas y cuidadas.....225

La construcción de las formas de vivir en
una clínica de las potencias.....238

Capítulo 13

Une “joven foucaltiane”, aquella que el psicoanálisis funcionando hetero- normativamente no pudo alojar.....	253
--	-----

Parte V

Hacia otras configuraciones sociopolíticas, hacia otros órdenes simbólicos.....	269
---	-----

Capítulo 14

Otros inconscientes.	
Las aportaciones deleuziano guattarianas.....	269
El inconsciente en la época viral de Berardi.....	285
El inconsciente del budismo zen.....	293

Capítulo 15

Psicoanálisis, interseccionalidad, racialización, colonialismo. Interseccionalidad.	
Luchas minoritarias que se entrelazan.....	297
La sociogénesis de Franz Fanon.....	307

La piel no es frontera. Otro orden
simbólico y social.....317

Les ana-hombres yorubes pre-coloniales,
no son mujeres.....319

Sociedades sin estado, el stock está guardado
en los bosques y el poder es sin dominación.....323

El error de Thomas Hobbes: los lobos isí!
¡hacen manadas!.....328

Parte VI

Les otros mundes I. Gaia-Pachamama como actor
político. Los salvajes *ilustran* a Occidente,
son la figuración del futuro.....335

Capítulo 16

Otra vez los devenires deleuzianos-guattarianos.
Desontologizar esencialismos,
posibilitar nuevos agenciamientos.....337

Capítulo 17

Desantropomorfización. ¿Un mundo sin nosotros? El giro ontológico. Cosmopolítica.....	367
Bruno Latour, una base conceptual de muchos pensamientos y prácticas.....	372
El giro ontológico en antropología.....	382
Viveiros de Castro. Decolonizar el pensamiento: perspectivismo amerindio, multinaturalismo.....	384
¿Un mundo sin nosotros o nosotros sin el mundo?....	392
Culturaleza, simpoiesis, Chtuluceno, parentescos raros en un mundo dolido.....	395
Ver, representar, saber y pensar no son solo asuntos humanos. Piensan los bosques.....	402
De la biopolítica a la geopolítica. La figura conceptual del virus. Covid-19.....	411
La tierra en el escenario de la historia. Definir qué es la tierra es hoy la tarea antropológica.....	415

La propuesta cosmopolítica no kantiana.
Una ecología de las prácticas.....416

El apoyo mutuo, un modo de vida posible
que es mayormente ignorado.....418

Parte VII

Otros mundos II. Materialidad vibrante.
La fuerza de las cosas. Lo post-humano.....427
Sobre el recorrido de este apartado.....429

Capítulo 18

Las existencias relegadas de esos otros del
binario que son los objetos. Realismo especulativo,
ontología orientada a los objetos. La realidad
en su contingencia, más allá de la correlación
sujeto-objeto. Su abordaje matemático.....435

La rebelión de los objetos. Sus elusivas formas y su
acceso indirecto por el arte, la metáfora.....439

El Antropoceno y los Hiperobjetos, viscosos,
no localizables, de acceso indirecto.....443

Las implicaciones políticas de reconocer que los
glaciares y las botellas de plástico son materias
vivas y producen efectos.....451

Xenofeminismo, antinaturalismo, abolicionismo
de género, políticas xenofeministas de reproducción..454

Algunas críticas que se hacen al realismo
especulativo en general.....461

Disquisiciones presurosas sobre lo incognoscible
del objeto lacaniano y el objeto de los
realismos especulativos.....463

Les psicoanalistes y la cosmopolítica.....466

Notas al pie:.....470

Capítulo 19

Los mundos espectrales. ¿Es siempre necesario
realizar el duelo occidental a la freudiana?.....471

Hacia el post-humanismo. Influencias derrideanas.
Espectralidad. Crítica al carnofalogocentrismo.
El animal que estoy si(gui)endo.....481

Capítulo 20

Hacia el posthumanismo. ¿El siglo XXI aparte
de deleuzianoguattariano es simondoneano?
La transindividualidad y la existencia de los
objetos técnicos.....491

Capítulo 21

Los mundos por venir que vamos siendo.....505

Post-humanismo filosófico. Un modo de aproximarse
a las existencias, incluyendo ontologías no solo
humanas. La capacidad de poiésis.....508

Post-humanismo crítico. Monismo y nomadismo
filosófico. Una ética afirmativa de la sustentabilidad..515

Les analistes y el post-humanismo.....532

Conclusiones

Una teoría y una clínica ampliadas *para seguir con el problema*, hacia una comunidad hospitalaria de diferentes.....545

Bibliografía.....611

Por una clínica y un psicoanálisis impuro, que no callen la impotencia de vivir normalizadas, como el poeta que es impuro, que mezcla el barroco con el barro del Río de la Plata.

*En el desierto de los consultorios
En la polvareda de los divanes “inconscientes”
En lo incesante de ese trámite, de ese “proceso” en hospitales
donde el muerto circula en los pasillos
donde las enfermeras hacen SHHH! con una aguja en los ovarios
en los huecos
Hay cadáveres
Néstor Perlongher “Poemas. Cadáveres”*

¿De qué sexualidad se nos habla? Se nos habla de la sexualidad como sexualidad humana” (...) Todo ese conjunto – Edipo, diferencia sexual, castración como fuente de la diferencia y gran distribuidor de Edipo- define no la sexualidad, sino la representación antropomórfica del sexo. Quiero decir que no hay sexualidad humana, solo representación humana de la sexualidad que tiene en el falo su principio fundamental y su forma culminante” (...) “Lo que me pregunto es ¿si esa representación antropomórfica del sexo es efectivamente una determinación que pertenece al inconsciente, o es una ilusión de la consciencia sobre el inconsciente?”

Deleuze “Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia”

“Hay momentos en la vida en dónde la cuestión de saber si

se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve es indispensable para seguir contemplando y reflexionando”

Foucault “Historia de la sexualidad”2. El Uso de los placeres.

Agradecimientos

Porque estos escritos constituyen un agenciamiento colectivo que se propone generar espacios heterotópicos de discusión en la creación de nuevos modos de abordar los problemas, es que agradezco a todos los colegas y pensadores que me acompañaron en esta escritura –gran parte en el contexto de la pandemia - desde sus actividades, conversatorios, clases virtuales, chateos por redes sociales y riquísimos materiales de lectura compartidos.

Agradezco a los colegas de La Tercera Género y Diversidad sexual, Verónica Cardozo y Jesica Ramírez Punset por el valiente esfuerzo de mantener sostenidamente los tan interesantes y cuestionadores conversatorios y clases durante 2020-21 -22, que fueron escenario del surgimiento de conceptualizaciones y propuestas teóricas innovadoras. A Psicoanalistas Rancios de Narella Catania, por su trabajo inteligente, crítico, agudo e ingenioso, a través del cual ha cuestionado los dispositivos rancios de las corrientes hegemónicas del psicoanálisis. A Fernando Barrios y los colegas de la Ecole Lacanienne de Psychanalyse y e-dicciones Justine de Montevideo y México, por sus actividades virtuales tan interesantes críticas y creativas y la difusión de materiales. A Leonor Silvestri por todo lo compartido y aprendido durante 2020-21-22 en sus libros, en sus tan críticos y amenos talleres en donde conocí la riqueza del pensamiento de infinidad de autores que estaban en la parte olvidada de las bibliotecas. A Manuel Murillo por su libro “Deleuze & Guattari. El deseo y lo social” que ha sido mi manual de cabecera en los momentos de adentrarme en las enseñanzas deleuziano-guattarianas. A Matias Rovira, colega

y primo con quien comparto dudas y materiales de lectura. A Diego González por compartir sus escritos sobre sus investigaciones en torno al Significante UNNOES, la Metáfora Conjuntiva y las Fórmulas de la Textuación. A todes les colegas de infinidad de talleres y conversatorios, a les colegas y alumnes de los cursos de La tercera género y Diversidad sexual y de la Residencia hospitalaria de Concordia. A Verónica Cardozo, Jesica Ramirez Punset y Narella Catania por el prólogo de este libro. Al colega Paribanú Freitas, por las tan provechosas discusiones. A Ricardo Vergara Ediciones por su tan amable y diligente trabajo de edición e impresión.

Dedicatorias

A mi mamá que llegó a los noventa años leyendo temas como los que trata este libro. A la presencia espectral a la derrideana de mi padre. A mi hermano Esteban y a mi primo y colega Matías que saben del apoyo mutuo. A Silvana la super-secretaria siempre colaborando. A todes les existentes a les que cotidianamente puedo acompañar en sus caminos de encuentro con sus verdades y modos de vida. Y a esos mundos por venir.

Prólogo

Verónica Cardozo
Narella Catania
Jesica Ramírez Punset

Prologar a Lina Rovira es todo un desafío, el mismo que este libro representa: un desafío intelectual que puede que no todes estén abiertos a encararlo, pero que todes tendrían que darse la oportunidad de hacerlo.

Si hay algo que Lina pone en acto en esta obra inmensa, tanto en páginas como en contenido, es la dimensión del riesgo y del coraje, esa dimensión que tan poco se pone en juego en las producciones teóricas en nuestra disciplina psicoanalítica desde hace mucho tiempo. Ese es el desafío que representa este libro, el de tener el coraje de asumir el riesgo que implica ir más allá de lo refrido mil veces visitado, ir más allá de lo ya dicho hasta el cansancio; parafraseando de mil modos al “maestro” de preferencia, sin dejar de persignarse.

Adentrarse en cada capítulo y cada parte de este libro monumental es animarse a sacudirse el polvo de la hegemonía teórica y arrojarse a un devenir sin dogma. Si pensamos que un cambio de paradigma no es sólo una alteración de los modelos teóricos que generan consenso científico, sino también un cambio en la visión global acerca de una determinada disciplina o ciencia, este libro nos confronta con la urgencia y la responsabilidad de revisar nuestras herramientas teóricas e interpelar nuestras prácticas.

Dijimos que Lina asumía un riesgo, que tenía coraje, el que hay que tener para soltar la teoría allí donde ya

no responde los problemas de la clínica, allí donde se ha convertido en el argumento de prácticas psicopatologizantes, cisheteronormativas, coloniales, patriarcales, racistas, discriminatorias. Allí donde la neutralidad y la abstinencia clínicas se han confundido con la apoliticidad tan afín a los discursos neoconservadores, invisibilizando así la dimensión del poder en juego. Esto, claro está, no es sin consecuencias para el analizante que termina siendo el objeto, materia prima del dispositivo psiconormativizador en el que se ha convertido el psicoanálisis dogmático -reproductor del padecimiento subjetivo que dice curar-.

Lina analiza detalladamente un problema importantísimo que tienen muchas elaboraciones teóricas realizadas desde el psicoanálisis. Las mismas implican el olvido -si se quiere, ingenuo; si se quiere, intencionado- de la influencia de los dispositivos de poder tanto en la constitución subjetiva, como en la conformación de la propia teoría y en la vida misma de les consultantes. ¡Más aún, muchos analistas desconocen, omiten o eligen no reconocer cómo esos dispositivos de poder también han determinado su propia formación, su recorrido teórico e incluso su subjetividad! Ello implica una práctica que abstrae las condiciones mismas de opresión que producen el sufrimiento de quién consulta.

La apuesta de Lina es la de una crítica cuyo verdadero alcance se realiza en la elaboración de una alternativa conceptual y metodológica al psicoanálisis hegemónico. En esta obra colosal encontramos, no solo una análisis agudo de los obstáculos epistemológicos para clínicas emancipadoras en los psicoanálisis más difundidos, sino también una reapropiación crítica de instrumentos conceptuales lacanianos. Las fórmulas de la sexuación como un modo discursivo de lectura sobre el no-todo y las multiplicidades que no se reducen a lo Uno; el objeto a como motor del deseo sin el revestimiento fálico; el

discurso Amo y sus efectos sobre el deseo y los placeres, el sujeto en inmixión de Otredad, entre otros instrumentos.

La impureza conceptual como método de problematización no implica la falta de rigurosidad ni el uso azaroso de los conceptos, sino que es un ejercicio reflexivo de abordaje de los acontecimientos. La metodología para una clínica ampliada requiere desarrollar la precisión de nuestras lecturas, para que podamos cernir campos de problemas, seleccionando la caja de herramientas más potente para su entendimiento. Una caja de herramientas transdisciplinaria, que permita lecturas operativas sobre el entretejido particular del sujeto (asunto, tema o materia), los estratos de saber y los dispositivos de poder.

Este trabajo de deconstrucción sobre el concepto abre las vías para que en la clínica ampliada el trabajo de lectura sobre el material clínico tome en consideración los procesos, los flujos, las interacciones y las relaciones, en oposición a una lectura hermenéutica que llevaría a asimilar los acontecimientos a los conceptos rígidos, ya establecidos. Una premisa conceptual que atraviesa el desarrollo del libro ubica la prevalencia de la interacción, los procesos y el cambio por sobre las unidades separadas, atomizadas e idénticas a sí mismas. Es así que Lina nos llevará por los planteos de autores de campos tan heterogéneos como Derrida, Foucault, Deleuze, Guattari, Cragolini, Spinoza, Butler, Rubin, De Lauretis, Fanon, Benjamin, Ana María Fernández, Haraway, Oyewumi, Meillassoux, Quijano, Silvestri, Eidelsztein, Kropotkin, Nancy, Spivak, Clastres, Hume, Todorov, Tarde, Latour, entre tantos otros tan valiosos.

Preguntas urgentes recorren este libro: ¿cómo une analista acompaña el trazado de líneas de fuga por fuera de los dispositivos de sujeción, los modos normativos de relación a le otre, las estratificaciones fálicas del cuerpo y la gestión

de los deseos? ¿Cómo intervenir, en nuestra práctica, para des-obturar la capacidad de obrar en los existentes que nos consultan? Adelantamos que la clínica ampliada no estará orientada al síntoma -sexual- y su cura en un sentido individual y familiarista, sino a la construcción de otras formas de vida, de una *ars erótica*, de una ética del cuidado de sí.

Este es un libro polifónico, un diálogo entre los avances epistémicos en las clínicas ampliadas, que no se agota en la referencia a figuras europeas o norteamericanas, ni siquiera en los saberes académicos, sino que valoriza la interlocución con producciones latinoamericanas contemporáneas, en los márgenes de las grandes instituciones molares. “Nunca hubo enunciados individuales”, escribieron Deleuze y Guattari. Aquí dialogan las inquietudes y propuestas de quienes consideramos necesaria la práctica de una clínica ampliada, una clínica minoritaria que desterritorialice los universales conceptuales y metodológicos del psicoanálisis hegemónico y su clínica mayoritaria. Una clínica ampliada como línea de fuga de la clínica reduccionista y monodisciplinar del siglo XX.

Los modos en que nuestros padecimientos, corporalidades, mentalidades y percepciones forman parte de un sistema de interacciones compuesto por dispositivos de saber-poder, tecnologías de normalización y equipamientos colectivos de sujeción semiótica, requiere de herramientas transdisciplinarias irreductibles al significante y la letra. La teoría del significante, por ejemplo, con su dependencia lingüística y estructuralista será fructífera en un análisis en la medida en que pueda pensarse su relación con el poder y sus efectos productivos.

Lina nos trae, como elige nombrarlo: “un proyecto conceptual, clínico y metodológico que es a la vez político”, y con él por supuesto, como no podía ser de otra forma, también se anima a poner en cuestión qué entendemos desde la

modernidad como subjetividad, y nos propone pensar en una “subjetividad planetaria” que trascienda los límites del Edipo y el familiarismo solidarios en occidente de la familia nuclear. Nos propone entonces trabajar con “existente” a consecuencia de esta subjetividad ampliada y abandonar “sujeto, paciente, analizante”, solidarios de un correlacionismo sujeto-objeto. Y cuando dice existente no lo limita a humane sino que piensa en “agenciamientos multi-especie, formas ecológicas abarcativas de existencias humanas, animales, vegetales, incluido el abordaje de lo espectral y fantasmagórico derrideano”.

Su propuesta allí es la del sujeto-poder-relacional, abrevando en Foucault y Butler donde el poder relacional conforma una red compleja y múltiple que se entreteje con las existentes, existentes que a su vez se subjetivan en esas redes de saber y poder. Esa es su hipótesis simplificada, con la que se embarca en el estudio de los mecanismos psíquicos del poder y la relación con la producción de sufrimiento, abandonando la idea de que la sexualidad es la causa principal de los padecimientos psíquicos.

Cada capítulo es una invitación a nuevas conexiones, nuevos agenciamientos, nuevos flujos rizomáticos para ponerlos en relación con otros flujos. Es el aventurarse al vértigo de devenir otre. Animarse a este recorrido de impurezas conceptuales, es hacer lugar a su invitación explícita de pensar bien lejos de las conceptualizaciones falopatriarcales, capacitistas, binarias, cisheteronormativas, antropomorfizantes, de la disyunción exclusiva en identidades cerradas, y animarnos a construir no sólo una clínica y una teoría sino formas de vivir más inclusivas, potenciadoras del devenir de otros mundos que no sean productoras de sufrimiento y exclusión. No es habitual en el campo psicoanalítico encontrar quienes propongan ideas nuevas que subviertan el *statu quo* hegemónico y se animen no sólo a teorizar más allá de los nombres propios sino a dar

cuenta de la práctica resultante de aquello propuesto. No es frecuente porque ello implica visibilizar el poder que sostiene dicha hegemonía, ese que siempre se ha negado que opere en las intervenciones clínicas, y a eso no solo hay quienes no se animan, sino muchas otras tantas quienes no están dispuestas.

No es el caso de Lina, puede que tampoco sea el caso de quien lea esta brillante obra, eso sí, sólo si elige el desafío de arriesgarse a ella.

Una larga introducción

El horizonte ampliado de la clínica. Hacia otros mundos

Porque no queremos ser “los lamentables técnicos del deseo - los psicoanalistas y los semiólogos - que registran cada signo y cada síntoma y que quisieran reducir la múltiple organización del deseo a la ley binaria de la estructura y de la falta”.

M. Foucault “Una introducción a la vida no fascista” como prólogo al Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia.

Este es un libro de impurezas conceptuales y metodológicas, de exploraciones, de búsquedas, de convicciones, de deseos y de riesgos. Porque a esta altura de la historia del planeta, en este punto de nuestras vidas y de nuestras prácticas, no queremos ubicarnos como técnicos del deseo como falta, ni como funcionarios de la Verdad (Foucault, 1988). Y haciendo nuestra otra cita de Foucault que nos resuena, transcribimos: “Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve, es indispensable para seguir contemplando y reflexionando.” (Historia de la sexualidad” Tomo II, p. 14)

Por ello nos abocamos a una experiencia transdisciplinaria, de interrogación, de asombro, de prueba, de exploración de conexiones heterogéneas en relación a composiciones conceptuales y metodológicas, tomando ideas aportadas por campos nuevos del saber. Nos atrevemos al riesgo de establecer nuevas conexiones, porque desear es justamente establecer esas

conexiones. Y ellas apuntan a la tarea teórico-clínica de intentar reflexionar, indagar, encontrar, pedir prestado y producir herramientas teóricas y conceptualizaciones de las prácticas, que alojen las subjetividades fragilizadas y automatizadas de hoy, para abrirlas hacia una sensibilidad potente con la vida en todos sus modos de existencia, tanto humanas como no humanas, animales, vegetales, minerales, maquínicos, espectrales, etc. Este sería entonces nuestro amplio objeto de reflexión, de crítica, de investigación, de experimentación, de diálogo, de intercambio y de transmisión de lo que vamos reflexionando y anotando al respecto.

Pensando y expresando a la manera deleuziana –guattariana (Deleuze-Parnet, 1980) escribir algo ofreciendo una experimentación y no reproduciendo una imagen legitimada de alguna realidad, es trazar líneas de fuga, que una misma debe seguir forzosamente, porque la escritura nos compromete con ellas, nos embarca. Escribir es un devenir. No es devenir escritor. Porque el devenir es otra cosa. Esos devenires contenidos en la escritura, cuando ésta no se alinea a las consignas establecidas ni a los sometimientos edulcorados, cuando va por fuera de autotopistas hegemónicas, es decir cuando es escritura por sí misma y no es oficial, se encuentra forzosamente con *minorías*. Estas no escriben por su cuenta, dice Deleuze, ni se escribe sobre ellas, porque no son tomadas como objeto de consideración. Pero una queda comprometida con ellas por el hecho de escribir. En esas escrituras hay un encuentro, una captura entre dos reinos. Al escribir se proporciona escritura a los que no la tienen, y estos a su vez, proporcionan a la escritura un devenir, sin el cual no existiría y quedaría solo al servicio de la Verdad de los poderes establecidos. Se trata entonces de “una desterritorialización conjugada” (1980, p. 53). Estas escrituras minoritarias que ofrecen experimentaciones son, según entendemos, libros *máquinas de guerra*, porque no ofrecen ninguna

función ni imagen legitimadora de la realidad, sino solo experiencias, exploraciones, rupturas, sorpresas y riesgos. Escribiendo de este modo se trata de devenir *imperceptible*, de ser un flujo, de explorar, de pintarse con los colores del mundo, de crear una amplia y diversa vitalidad, de encontrar un arma. No presupone que la escritura debe encontrar finalidad como obra total o en progreso, esa escritura no tiene finalidad en sí misma, “*porque la vida no es algo personal*”, expresa Deleuze (1980, p. 56 a 58). Escribir no tiene otra función que ser un flujo rizomático que se conjuga con otros flujos. Es una condición propia del nomadismo. No busca un acto fundacional, no busca fundar nada, sino solo abrir preguntas epistemológicas y ontológicas que posibiliten otros agenciamientos teórico-clínicos, otros flujos y otros encuentros con distintos modos de existir más allá de lo humane, en este planeta.

Por eso escribimos, porque otros han escrito y dejar constancia de ello es un acto de justicia y alegría, que se concreta en la página de la bibliografía, que testimonia las composiciones y ensamblajes que hicimos. Para redoblar lo dicho anteriormente agregamos lo que expresa Guattari en 1979 en “La revolución molecular”, “¿Es concebible hablar de agenciamientos de enunciación, sentado en una silla escribiendo un texto?” Y continúa: “Un enunciado individual no tiene repercusión si no es en la medida en que puede coincidir con los agenciamientos colectivos, porque la enunciación individual es prisionera de las formas de significación dominante. ¡Únicamente un grupo-sujeto, puede trabajar con los flujos semióticos, romper con los significados, abrir el lenguaje a otros deseos y forjar otras realidades!”. Guattari lo escribe con signos de admiración.

Y podemos nosotres agregar a lo dicho por Guattari, que estos agenciamientos generan los espacios heterotópicos (Foucault, 1966) en tanto espacios y discursos que son “*otros*”, porque son perturbadores, intensos, contradictorios y

abren a su vez a posibilidades de crear nuevos espacios con sus propias lógicas. Hay escrituras que son *contraespacios*, heterotopías localizadas en letras, palabras y escritos, que son un ensayo de apertura, un intento de creación de modos nuevos de abordar los problemas que nos aquejan en la clínica, en la teoría y en la vida.

Una heterotopía también puede hacer inter-texto con el término compost. Entonces, nos agenciamos con Haraway del significante *compostear*; porque trabajamos con un marco teórico impuro, no moderno al decir de Latour, no lleno de monodisciplinas, de cortes y categorizaciones y divisiones purificadoras, sino híbrido, siguiendo el estilo que nos facilitaron Simondon, Bateson, Latour, Haraway, entre muchos más. En el mejor de los casos, todes somos compost, nosotros, los que nos consultan, todes les existentes que nos rodean, somos una buena mezcla fertilizante, en nuestra vida cotidiana, en nuestro modo de pensar y vivir. Otras veces no fertilizamos, sino que contaminamos, cuando no encontramos como escapar de las axiomatizaciones, de las purificaciones, de las clasificaciones identitarias y de otros órdenes impuestos por las hegemonías del poder. Allí somos híbridos contaminantes.

Trabajamos con existentes que son compost, y nosotres les analistes somos compost. Trabajamos con híbridos con ensamblajes, en redes, saliendo de la lógica de los binarios: naturaleza-cultura, sujeto-objeto, muerto-vivo, negro-blanco, hombre-mujer, animal-humane, etc.

Necesitamos usar una ontología relacional porque la vida no es *solo* algo personal, y nuestras teorías deben contemplarlo. Nadie estudia, ni escribe, ni aprende, ni se alimenta, ni se sana, ni produce, ni trabaja, ni sobrevive completamente solo. Nuestra condición de existencia, nuestras ontologías son relacionales. Somos *singulares-plurales* (Nancy, 2006) existimos

con, vivimos en ese *entre* donde las fronteras entre existentes son flexibles, no son rígidas.

Y por último, ésta escritura minoritaria, molecular, un poco gitana y nómade, que escucha lo que dicen otros, que plantea rupturas, que cuestiona, que cambia conceptos y los mezcla, que trata de implementar otras intervenciones, de conceptualizar otras prácticas y las prueba con prudencia spinoceana, es una escritura y una práctica clínica menor. Y a esto lo tomamos de los colegas Tamhy Ayouch (2015) y Fabrice Bourlez (2021) que se apoyan en el libro de 1975 de Guattari y Deleuze, “Kafka: por una literatura menor”. Este concepto permite pensar en una escritura que una minoría realiza, dentro de una literatura o una teoría mayor, molar o hegemónica. Y esta lengua o escritura menor, desestabiliza, mina, afecta a la mayor, a la vez que genera líneas de fuga, es decir otros caminos de creación. En este sentido, una clínica menor es otra forma de pensar, de escuchar y practicar la clínica, que interroga, cuestiona y propone otros conceptos e intervenciones a la clínica mayor. Y todo esto con el fin político de que todes vivan mejor, que todes puedan ser reconocidos e incluidos en la convivialidad sin imposiciones hegemónicas ni asimilacionismos. Que se puedan armar formas de vivir y compartir no impuestas sino respetuosas, creativas, y ampliadas hasta los márgenes cosmológicos .

Este libro entonces como escritura menor y clínica menor que no por menor deja de ser una ampliación del horizonte conceptual y metodológico respecto del de la clínica hegemónica – persigue como venimos expresando, un **proyecto conceptual, clínico y metodológico, que es a la vez político.**

Es importante aclarar en este punto, que interpretamos por *la política*, a la que realizan las agrupaciones e instituciones partidarias, mientras que *lo político* que nos ocupa a nosotros, es la capacidad antropológica del existente en cualquier vida

colectiva de pensar y revisar los lazos sociales y organizarlos de distintas modos.

Entonces esta clínica menor y esta escritura menor, se proponen a través de renovar conceptos articulados a prácticas, en tanto objetivos teórico-metodológicos, trabajar no para normalizar e introducir al formato estándar y hegemónico a los existentes y continuar generando padecimientos subjetivos, sino para acompañar a el potenciamiento de esas existencias en sus propias vidas y en el armado de lazos de convivencia con otros en muy amplias dimensiones, y este es un objetivo ético-político. Para lograr estos cometidos del orden de lo teórico, de lo clínico y de lo político, nos abocaremos a esta altura del curso de este siglo, junto con muchos otros colegas y pensadores a revisar, visitar y cuestionar conceptos, prácticas, intervenciones, caminos o métodos de abordaje de las subjetividades, que ya no posibilitan generar los efectos que los existentes sienten necesitar, para organizar formas de vida dignas, vivibles, con lazos sociales amplios y creativos. El formato estándar y hegemónico de las vidas actuales se podría ubicar en lo que Ulloa (1995, p.235) llamaba *cultura de la mortificación*, en tanto configuración cultural en la que los existentes conviven familiarmente en condiciones hostiles y adversas, que terminan por ser normalizadas como componentes de sus vidas cotidianas. Para Ulloa las formas terminales de esta mortificación se ubicaban en el manicomio, pero hoy nosotros nos atrevemos a decir que van mucho más allá de los manicomios, a lugares y experimentaciones aún más siniestras. De este modo, aunque la potencia y la capacidad productiva y vital de los sujetos de hoy sean en muchos casos amplias, se hallan capturadas e impedidas de entrada, porque la concepción de las subjetividades y de los lazos sociales que imponen los discursos de poder del capitalismo mundial, son los modos automatizados de vida neoliberales. Este neoliberalismo

digital, apoyado en las tradiciones modernas, racionalistas del solipsismo cartesiano y correlacionistas kantianas del binario entre sujeto que conoce y domina al objeto, establece al individuo como la única realidad demostrable y lo encasilla, divide en dualismos desigualados, demarca su corporalidad y ordena sus pulsiones y deseos en formatos andro-falogocéntricos, cis-identitarios, heteronormados, patriarcales, occidentales, blancos y antropocéntricos. Esto es equivalente a decir que los dispositivos de organización de las sociedades generan y ordenan y dan forma a objetos, productos y también a las subjetividades, modelizando el deseo y transmitiendo retóricamente por sus aparatos semióticos, órdenes sobre modos de vida, de consumo, modos de armar los cuerpos y los géneros, de vivir la sexualidad, nos dice qué aprender, qué pensar, qué desear porque lo presentan como necesariamente agradable y bueno, es decir que establece una moral que naturalizamos. Estos modos de vivir ofrecen dos posibilidades, la variante individual solipsista o la variante masificada, ambas organizadas a través de los consumos líderes en distintos registros de experiencias. Entra aquí el pensamiento heterosexual que implanta a la cis-heterosexualidad como régimen político (Wittig, 1970), o el pensamiento amoroso (M. Esteban, 2011), el amor romántico (E. Illouz, 2012), el futurismo reproductivo (Edelman 2004) y todos los modos de vida occidentalocentros, coloniales, antropocéntricos, de consumo y uso de los subalternos, de las demás especies y del planeta tierra como recurso a explotar, etc.

En relación a todas estas imposiciones, el existente que acude a la consulta se halla impotentizado (Virno, 2022), capturado por ese sueño moderno de una vida lineal evolutiva como lo marca el capitalismo con promesas de felicidad, con un concepto restringido y devaluado de otredad, con formatos de ejercicio de su sexualidad cis-identitarios, heteronormados, falogocéntricos, rígidos y empobrecidos, corriendo tras determi-

nados logros propios de esas promesas imposibles a través de creencias naturalizadas, como lo son el futurismo reproductivo (Edelman, 2004), el amor romántico (Illouz, 2012 y Vasallo, 2018) el excepcionalismo especista (Cragolini, 2018), negacionismo y minimización del antropoceno y hasta expectativas transhumanistas de inmortalidad como modo también de evitar pensar la desaparición de la especie humana.

Estos existentes ignoran que esa impotencia, esos males que invaden sus vidas, tienen como una causa de gran peso- entre otras que pesan pero en menor medida - la hegemonía del discurso neoliberal. La mayoría de las veces su causa es entendida totalmente como un efecto de cuestiones biológicas, neurológicas, o bien como efecto de la estructura psíquica misma por influencia de factores del pasado, traumáticos, carenciales etc. Es decir que las explicaciones se ubican siempre en un mundo familiarista reducido, heteronormado, capacitista, desligado completamente de lo macro y de lo cosmopolítico. Ni por lejos sospechan que sus deseos son modelados por las hegemonías y que si estos deseos se revisaran y se hicieran cargo de sus propias capacidades, se volverían dueños de sus potencias y que podrían entonces generar modos de vida más vivibles. Tampoco han obtenido la posibilidad de aprender y tomar conciencia crítica de los efectos destructivos que ocasionan ciertas prácticas que llevan a cabo, porque los discursos hegemónicos aunque parecieran estimular el cuidado ecológico, al modelizar el deseo en base a alegrías compensatorias e inhibir las potencias y la vitalidad de creación, terminan generando consumos que además de alienar a esos mismos existentes, colaboran a la vez a una mayor contaminación y a un uso para nada sustentable de las riquezas del planeta.

Aquí se ubica nuestro dilema ético, como veremos unos renglones más adelante, respecto a si con nuestra práctica nosotros reforzaremos los componentes enajenantes apostando,

al decir de Nietzsche, a la reproducción y mantenimiento de una moral decadente o si apostaremos- por qué no guattarianamente y micropolíticamente - a una ética de la positividad de la vida que politice el síntoma y acompañe a que los existentes se interroguen ampliamente, integrando sus mundos pulsionales y de fantasías en los contextos en que habitan y se entraman con otros, para lograr llegar a trabajar por si mismos activamente en la construcción de modos de vida vivibles, de potencias, de producción y creación en *comunidades de diferentes* en la igualdad de respeto y cuidado, con todos los otros existentes humanos, animales, vegetales, maquínicos, espectrales, etc.

Dicho esto, se puede rápidamente deducir que nuestro trabajo en sus dimensiones teóricas, metodológicas y clínicas, requiere de una teoría de la subjetividad que incluya en sus conceptos una teoría del poder en su aspecto relacional. Es decir, considerar cómo los poderes y saberes propios de una cultura determinada, inciden en los formatos que adquieren esas presentaciones subjetivas. Y ese entramado de poderes y saberes involucran una variedad de factores que se entrelazan e inter-juegan en la producción de subjetividades. De este modo entonces es importante que podamos pensar a la *producción de subjetividad de un modo mucho más ampliado* - excediendo la concepción hegemónica de la triangularidad de tipo edípica - involucrando aspectos individuales, colectivos y hasta institucionales, que no actúan siguiendo una estructura unívoca y fija, sino que se combinan vez a vez en forma situada. En consecuencia, esta consideración de los efectos de los aspectos relativos al poder pensado desde lo relacional en la conformación subjetiva, requieren pensar en órdenes simbólicos, órdenes sociales, configuraciones relacionales y de parentescos y construcciones de corporalidades, distintos a los impuestos por la matriz patriarcal, heteronormada, cis-identitaria, andro-falo-céntrica, colonial y antropocentrista. Y estos nuevos exis-

tenciarios y estos nuevos entramados relacionales requieren el uso de conceptos y metodologías distintas a las surgidas en el contexto epistemológico de la modernidad.

Las impurezas conceptuales entonces, apuntan en este siglo de cambio, a abrir la concepción de la teoría de los racionalismos universalistas y correlacionistas, de los binarios esencializados y desigualados, de los estructuralismos a-históricos que provincializan sectores de conocimiento por separado, hacia el desafío de armar *cajas de herramientas* conceptuales amplias e inteligentemente elegidas; y ellas serán utilizadas entonces, para pensar, más sobre campos de problemáticas que sobre problemas específicamente delineados, para trabajar y pensar sobre procesos y no sobre conceptos rígidos. Esta no es una tarea fácil porque estamos acostumbrados a utilizar esquemas y hábitos mentales de linealidad y de objetividad. Rosi Braidotti (2002, p. 14) explica “que es más sencillo pensar sobre el concepto de A o de B o de B como no A, que en el procesos de lo que transcurre entre A y B. Pensar a través de flujos e interconexiones, continúa siendo un reto difícil”. Es entonces salir de la estructura a-histórica, de lo molar, de lo sedentario, de lo mayoritario, de lo universal. Braidotti basada en gran medida en Deleuze y Guattari, propone crear nuevas figuraciones, alternativas teóricas creativas, cartografías y mapas situados y no calcos universales. Foucault en “Introducción a una vida no fascista” invita a liberarse de las categorías que el pensamiento occidental consideró como sagradas, en tanto formas de poder y modo de acceso a la realidad. Y propone apostar por los flujos antes que las unidades, los agenciamientos móviles antes que los sistemas, a lo positivo y lo múltiple antes que lo uniforme, al deseo unido a la realidad y no al deseo unido a la representación. En “No al sexo rey”, Foucault apostaba “al intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala en las inercias y sujeciones del presente los puntos débi-

les, las aperturas, el que se desplaza incesantemente y nos sabe a ciencia cierta dónde estará ni qué pensará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente...”

En estas propuestas nos inspiramos y desde ellas salimos en búsqueda de más materiales. Necesitamos toda la ayuda posible de un marco teórico amplio sobre el cual apoyar nuestra tarea. Es así que nos adentramos en los planteos de Michel Foucault, de Deleuze y Guattari y el Spinoza que transmite Deleuze, de Derridá, de Judith Butler, Monique Wittig, cuyo uso será notorio en la lectura de este trabajo. Pero también nos apropiamos de muchísimos conceptos de Nietzsche, de Hume, de G. Tarde, de Franz Fanon, de Gayle Rubin, de Paul Preciado, de Teresa de Lauretis, de Pierre Bourdieu, de Didier Eribon, de Guy Hocquenghem, de Shulamith Firestone, de Lee Edelman, de Suely Rolnik, de Néstor Perlongher, de Silvia Bleichmar, de Ana María Fernández, de Ester Díaz, de Jessica Benjamin, de Haraway, de Braidotti, de Simondon, de Jean Luc Nancy, de Pierre Hadot, de Bateson, de Latour, de Viveiros de Castro, de Kropotkin, de Todorov, de Marshall Shilling, de Stenger, de Povinelli, de Despret, de Lynn Margulis, de Julieta Paredes, de Oyèronke Oyewumi, de Gayatri Spivak, de Eduardo Kohn, de Timothy Morton, de Meillassoux, de Harmann, de Jane Bennett, de Quijano, de Mignolo, de Virno, de Sztulwark, de Berardi, de Suzuki, de Leonor Silvestri, de Brigitte Vasallo, de Tamhy Ayouch, de D. Tajer, de Pablo Farneda, de Alfredo Eidelstein, de Roque Farrán, de Emmanuel Biset y Alejandro Fujigaki y lo que falta iremos a buscarlo a la bibliografía. En todos encontramos muchísima ayuda y nos habilitamos a hacer los compost lo más ricos y creativos posibles con sus distintas aportaciones.

Necesitamos entonces este espectro teórico extenso, porque pensamos a las subjetividades con que trabajamos en un marco mucho más amplio que el de la familia del dispositivo

disciplinario del siglo XIX-XX. Por ello nos referimos a las subjetividades acompañadas del adjetivo *ampliadas*. No pensamos en la familia de Dora de Freud, no pensamos ese grupo pequeño que describe Durkheim de los siglos XIX y XX. No pensamos las sexualidades como lo concibieron los existentes que transitaron el siglo XVIII, XIX, XX. Los problemas que se presentan son otros. Nuestros dispositivos clínicos no funcionan de la misma manera que en la Viena de Freud, o en el París de Lacan. Y así con muchos otros conceptos, prácticas y metodologías.

Dicho esto entonces, si la naturaleza y la cultura no son ya pensadas como un binario, si la tierra es un actor, esto en consecuencia, exige un enfoque antropológico, sociológico, psicológico y psicoanalítico *continuo con, e integrado con* las ciencias de la tierra. Ya no es la pregunta sobre lo que somos como humanos, sino que somos muchos más ahora los que estamos inmersos en eso que es la tierra y que tiene efectos, que es actor. Entonces la subjetividad ya no se ubica en los límites estrechos que delineó y permitió pensar la modernidad humana, occidental, colonial, blanca, andro y falocentrada como especie superior y privilegiada que dispone del planeta.

Ahora, en esta estratigrafía antropocénica, empieza a perfilarse en nuestras existencias la influencia de un poder vivo de Gaia, que nos llega a todes porque nos muestra que estamos incluidos en ese proceso de decaimiento y debacle ecológico y nos pone en una relación con el suelo mismo que habitamos y les demás existentes, que antes no se pensaba más que en ficción. No interesa ya que somos humanos, porque los terráqueos son más que los humanos. Y los humanos no son ninguna especie privilegiada. El gran parlêtre ya no es el único que tiene lenguaje, hay otros lenguajes y otros mundos. Esta sería una *cuarta herida*. No somos un nosotres hegemónico, tenemos que ampliar al nosotres hacia otras existencias y otras

composiciones vitales. La tierra es eso que compartimos actores humanos y no humanos y nos afecta a todos, *aunque por supuesto de forma muy muy desigual*.

Este panorama global lleva a pensar en una *subjetividad planetaria*, en un abordaje de la subjetividad que participa de un horizonte muy distinto a los perímetros de las subjetividades modernas de los siglos anteriores. Nuestro concepto de subjetividad, no puede mantenerse en los perímetros de la familia nuclear occidental. Deleuze y Guattari lo explicaban claramente en 1972, hace cincuenta y un años en la época en que se publica “El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia”. Estos dos pensadores investigaron sobre aquellos filósofos e investigadores que desde mucho tiempo antes, ya intentaban abrirse de los racionalismos que *aplastaban* la vida con el pensamiento. Buscaron concepciones *pegadas* a la vida, podría decirse: vitalistas y allí se encuentran con personajes como los grandes Spinoza, Hume y Nietzsche y también van descubriendo investigaciones que se guardaban en el fondo de la biblioteca hegemónica, como Tarde, Simondon, Bateson, o como Todorov, Sahlins, Clastres, que se apoyan en Kropotkin, y muchos más.

Entonces, nos planteamos ¿si la filosofía, la sociología y la antropología van cambiando, si ya no estudian solo a la especie humana, si ya la especie humana sale del centro, por qué nuestras teorías no van a tomar esas contribuciones antropológicas? ¿Por qué no podemos tolerar esta *cuarta herida*? ¿Por qué no podemos abandonar este suelo epistémico moderno, iluminista, desde donde construimos nuestros saberes en monodisciplinas, compartimentando, desvitalizando y objetalizando despectivamente la realidad? En los sistemas de pensamiento según Davidson (2004) existe una divergencia temporal entre el cambio de conceptos y el cambio de las mentalidades en tanto hábitos de pensamiento de representación colectiva. Las

mentalidades se apegan a los conceptos establecidos por los saberes y poderes hegemónicos, en esa tendencia a permanecer refugiados en sometimientos edulcorados, en matrices que si bien nos limitan, igualmente las aceptamos. Serían – pensamos siguiendo a Spinoza y a Wilhelm Reich - los resabios fascistas de la *servidumbre voluntaria* de cada uno de nosotros en donde sin saberlo, nos refugiamos.

Continuando entonces con estas propuestas, con estas invitaciones al cambio, pensamos siguiendo a todos estos pensadores que recién mencionamos, que nos puede sentar mucho más, y nos puede ayudar a salir de la *servidumbre voluntaria*, concebir que, en tanto subjetividades, más que pensarnos como una estructura con poca plasticidad, más discreta que continua, más cristalizada que histórica y situada, podemos figurarnos que estamos compuestos por líneas que se extienden en una historia, es decir en un tiempo y en un espacio. Son muchos los pensadores que nos hablan de sistemas como campos de intensidades que se hallan en relación con otros campos de intensidades. Pero resulta que en la modernidad, para hacer un estudio, recortamos una parte, pero allí donde recortamos esa parte y la ubicamos como un individuo, lo que hay es un campo de flujos, de intensidades. Si recortamos una familia o una sociedad, lo que hay son campos de flujos móviles. Nuestra episteme moderna ha hecho muchas particiones, explica Bruno Latour. Y la partición en relación a la subjetividad y lo social, repartiendo la sociedad para la sociología y el sujeto para el psicoanálisis o la psicología, el cuerpo para la medicina y la psiquis para los trabajadores psi, etc., es efecto de esta episteme moderna. Bruno Latour en “Nunca fuimos modernos” (2007) decía que los modernos hacen costuras, cortan y cosen, no hay tejidos continuos. Conceptos similares sostienen Spinoza, Tarde, Simondon, Bateson, Haraway, Viveiros de Castro, entre muchos otros más, además de Derrida, Deleuze

y Guattari. Nuestra episteme moderna nos enseñó a no percibir esos campos de intensidades como continuidades móviles. Hay otras epistemes, otros pueblos como veremos en la parte VI y VII, que no se les ocurre separar al humano del grupo ni de la tierra. *Ellos sueñan más lejos*, - como dice el cacique yanomami Davi Kopenawa - porque sucede que las distinciones se producen en el lenguaje - como lo sostuvo inteligentemente en 1978 Monique Wittig. Hay culturas con otros lenguajes que ven, conciben otras cosas. En el lenguaje chino se trata e considerar procesos, relaciones y no cosas. Un ideograma chino para el pensamiento racionalista occidental - en la psicología evolutiva, en Jean Piaget etc. - es un pensamiento primitivo, porque asocia imágenes solamente y no llega al pensamiento abstracto lógico formal. Sin embargo lo que capta un ideograma, son las relaciones entre cosas. El idioma yoruba de Nigeria según explica Oyeonke Oyewumí, no era esencialista sino relacional, no tenían palabras que designen géneros hasta la llegada de los conquistadores ingleses. Sucede que nuestras lenguas de tradición greco-romana usan sustantivos, nombran sustancias y cosas. Usamos lenguas aristotélicas que poseen un sujeto o sustancia y un predicado o accidente. Los sofistas que desacomodaban este orden, eran mal vistos por los *verdaderos* filósofos. Nuestras lenguas entonces nos llevan a ver un sujeto, un grupo, una silla, un destornillador, es decir cosas, sustancias quietas, algunas incluso inertes. Una silla es inerte. No tenemos mucho entrenamiento para nombrar procesos y combinaciones, como citamos renglones antes lo que expresaba Rossi Braidotti. Ella decía “que pensar a través de flujos e interconexiones continúa siendo un reto difícil”. Cuesta pensar en movimientos, líneas de fuga, devenires, usar los rizomas para pensar y trabajar. Nos cuesta desapegarnos de la mentalidad newtoniana y agregar lo que aporta la física cuántica en cuanto al nivel de indeterminación insalvable que se calcula

por aproximación, rompiéndose la linealidad. El electrón en su salto cuántico, pasa a una órbita superior, rompiendo la linealidad. Esto se lee como que está en los dos lugares a la vez, lo cual rompe con el principio de no contradicción y nos lleva a pensar la materia y el movimiento de otro modo. La materia no es estática, no es inerte como se creía y lo que valen son las relaciones entre las cosas. Las *cosas vibran*, veremos que dice Bennett, en su libro sobre la materia vibrante, donde trata de hacer una ecología política de las cosas, porque esas relaciones son amplias, son ecológicas, son cosmopolíticas.

No hay un yo cartesiano solipsista que piensa y decide el futuro del mundo. Lo que hay es una subjetividad en la cual acontece un pensar, que es un acontecimiento de encuentro de fuerzas, de flujos entre cuerpos vivos, que toman modos humanos, animales, materias vibrantes, etc. Para salir de las jaulas del humanismo, tenemos que intentar pensar sin binarios, con fronteras móviles y sin lógicas atributivas aristotélicas sujeto-predicado. Deleuze y Guattari se apoyaron en Gabriel Tarde (2006) que ya a fines del siglo XIX pensaba desde una perspectiva nada moderna, porque no intentaba dividir el universo entre lo natural y lo social. Tarde sociologizaba el universo, porque sostenía que los organismos son sociedades. Pero no sostenía que estaba primeramente la sociedad y de allí surgía el organismo, sino que planteaba una relacionalidad. No es un origen social ni un origen individual, es un origen relacional. No son esencias, son flujos, procesos, *entres*. Una silla no es inerte, es una sociedad de partículas en movimiento. “Toda cosa es una sociedad” decía Tarde, coincidiendo sin saberlo con la física cuántica. Hablaba de multiplicidad de flujos de creencias y deseos que conformarían al mismo tiempo individuos y sociedades, rompiendo binarios. Así como el pensamiento de Descartes veló, encubrió - para nosotres los modernos - el de Spinoza, el pensamiento de Durkheim veló al

de Tarde y por qué no decir que el pensamiento de Descartes veló al de Hume. Evidentemente, como decíamos, hay escritos que van a la parte de atrás de la biblioteca, hay un gran entramado de poderes y saberes y nosotros existimos, pensamos y estudiamos en ese entramado. Cuando salimos de la trama, del enredo y miramos desde lejos, vemos distintos componentes, partes, perspectivas y posibilidades de combinaciones. Afortunadamente ahora podemos hacer ese ejercicio y rápidamente se nos aparecen Simondon con la individuación que no es solo humana y la trans-individualidad como zona relacional, Nancy con el “ser-en-común”, Bateson con su vasta ecología de la mente, donde la mente es inherente a todo fenómeno organizado, etc., que conjugan pensamientos en la dirección de estas relacionalidades fuera de los binarios naturaleza y cultura y que serán objeto de estudio más intenso en otros escritos que se pueden hacer en un futuro próximo.

Entonces en relación a estos temas y dicho en otras palabras, aunque todos estos pensadores existieron desde hace tiempo, a nosotros recién nos empieza a no sostenernos bien este suelo epistémico moderno. Y por esta razón necesitamos dejar de pensar en esa subjetividad compartimentada del psicoanálisis del siglo XX, esa subjetividad solipsista, inmersa en un mundo pequeño, alejado de los poderes, de lo político, de la cultura y de la sociedad, para buscar otros modos de concebirla.

En “Las Tres ecologías” (p.22) Guattari, anticipando que es difícil de aceptar lo que ~~va a decir~~, expresa que más que de sujeto, se puede hablar de componentes de subjetivación, dándose un cruce de múltiples componentes humanos y no humanos. En “Caósmosis” (p.11) explica que la subjetividad es producida por instancias individuales, colectivas e institucionales y que es plural y polifónica. También en “Psicoanálisis y transversalidad” expresa que *todos somos grupúsculo* refiriéndose al *entre*, es decir a ese entramado en donde cada existen-

te, cada concepto, cada idea u objeto, no existe por separado. Esto como decíamos, nos lleva abandonar modos estructurales rígidos de pensar la realidad, a abandonar las lógicas atributivas binarias y categorizadoras e instauradoras de identidades cristalizadas, jaulas, muros, fronteras excluyentes. Se trata de tomar lógicas de la ambigüedad, inclusivas, múltiples. La subjetividad que somos se desenvuelve en un espacio existencial de convivialidad, en comunión con otros existentes.

Es importante aclarar que usaremos en este trabajo el término *existente* porque trabajamos desde un concepto de subjetividad ampliada, y necesitamos salir del contexto del poder como dominación, como patologización categorial del correlacionismo sujeto-objeto, alejarnos de las concepciones que definen a los vivientes por identidades fijas. Su uso apunta a salir de esa colonialidad del poder por parte de un sujeto-analista o psicoterapeuta que tiene el poder del saber sobre el objeto paciente- analizante, que padece y carece de agencia. El término *existente* puede tomar formas subjetivas muy variadas, humanas no humanas, animales, espectrales etc., y puede realizar agenciamientos muy amplios. Es un término que es usado entre fronteras, en inter-seccionalidades que alejan de los reduccionismos simplificadores. Entonces no diremos sujeto, o paciente, ni analizante, sino *existente*. Su uso se inspira en Spinoza pero no sigue el sentido estricto spinoceano. Lo pensamos como lo que tiene causa en sí y en el otro a la vez, entre el uno y el otro, es un modo de ser humano, un modo de ser animal, un modo de estar- transcurrir: hablando en análisis o escuchando en análisis, modos de estar aprendiendo, caminado, creando, alimentándose etc. También a lo largo del libro usaremos en muchas ocasiones el término *ahijadores* para nombrar a los adultos con voluntad de ahijar, en lugar de mencionarlos con la palabra padre y madre. Así mismo la función materna y la función paterna al ser cuestionadas por

la binariedad esencializante que representan, serán expresadas y conceptualizadas como *tareas subjetivantes*: de sostén, de borde etc., etc. Además, como pensamos que el lenguaje es un fenómeno histórico político que se construye, a la vez que él mismo es modelador de subjetividades, decidimos utilizar el lenguaje inclusivo en todas las ocasiones que nos ha resultado posible.

Entonces por lo dicho anteriormente respecto a pensar las subjetividades desde dimensiones ampliadas, y en donde el poder desde lo relacional, es participe activo de las construcciones, es decir que juegan múltiples variables que se interseccionan entre ellas, es obvio que no solo tendremos que revisar qué concepto de subjetividad tomaremos y qué variables entrarán en juego en su constitución, sino también pensar hasta donde pesa el modelo triangular en la constitución subjetiva y en qué grado influyen hoy las producciones semióticas de los medios de comunicación de masas, informática, las máquinas tecnológicas de información y comunicación, etc., qué concepto de inconsciente usaremos, como también la necesidad de repensar qué tonalidades puede tomar el concepto de libido respecto a la especificidad sexual en relación con los contextos epistemológicos-políticos, qué concepto tomaremos de corporalidades y qué pasa con la diferencia de los sexos, qué papel juega el yo, que cambios se producen en los ordenes simbólicos, qué papel juegan las normas sociales en la constitución de las subjetividades, ¿qué pasa con el significante, pueden usarse otros tipos de signos?, ¿es el signo saussureano el único que tenemos a mano?, ¿y los regímenes a-significantes?, y si nos salimos del correlacionismo sujeto-objeto y la configuración de los poderes cambian ¿qué sucede con la alteridad, cómo percibe un existente a otro existente?, ¿cómo nos ven y cómo nos vemos en relación al otro?, ¿qué tal nos sienta pasar del

concepto de jerarquía al de heterarquía que nos pueden prestar las poblaciones originarias?, ¿qué tipo de terceridades pueden existir más allá de las fálicas solidarias a la Ley del Padre?, ¿qué pasa con las normas sociales y qué configuraciones de lazos sociales y de parentescos ampliados se pueden instaurar?, ¿qué papel juega el parejocentrismo forzoso, la modelización del pensamiento amoroso, el amor romántico y las afectaciones hegemónicas?, ¿qué nos significa la moral y qué nos significa la ética y qué hacemos con el super yo?, ¿qué nos aportan las ontologías relacionales y *los entres*?, ¿qué políticas de la amistad nos hacen bien?, ¿para qué nos sirven los vínculos simbióticos, simpoiéticos?, ¿qué clase de comunidad perseguimos? Y se abre la pregunta última que tradicionalmente se hacía a los Dioses: la pregunta por el porvenir. Pero ahora que el antropoceno nos muestra que somos, por el capitalismo que toleramos y padecemos, activos generadores de los desastres planetarios, la pregunta no es a los Dioses, sino a nosotros mismos; como decía Guattari en “Las tres ecologías” hace 24 años: “El problema es saber de qué forma se va a vivir de aquí en adelante sobre este planeta”.

Y si pensar las subjetividades desde dimensiones ampliadas nos requiere revisar y restaurar, inventar etc., conceptos, también, tenemos que revisar, recrear, crear, probar nuevas metodologías y nuevas características de los dispositivos de trabajo. De hecho ya lo estamos haciendo- ampliamente desde la pandemia y que ya hoy es una práctica instaurada- con los dispositivos virtuales, porque estamos confirmando que *el consultorio se lleva puesto a donde uno trabaje* y que desde nuestro deseo de vitalidad *estamos atravesados por los conceptos* a los que adherimos. Se trata de un *estar analista*, donde la materialidad del campo no incluye solamente el escenario material, sino también el propio *clima* del campo de juego, campo de deliberación, campo de reflexión y campo de afectaciones, que

es esa *consulta*, que aunque etimológicamente viene de consejo, no es un consejo, sino una elaboración única que se puede realizar porque hay un existente, que no es pasivo, porque él nos *ha llamado*, lo cual muestra desde el vamos una acción.

En este sentido, en relación a los *métodos-caminos*, a lo largo de este trabajo mencionaremos algunas ocurrencias, exploraciones, prácticas que se van conceptualizando y comprobaciones que se han realizado y se continúan utilizando con los aportes foucaultianos, hadoteanos y spinoceanos del *cuidado de sí*, y del *contenido de sí*, entre otros cometarios, además del uso selectivo de las representaciones, de la interpretación y la apertura a otros semióticas que vamos conociendo. Hay muchos conceptos deleuziano-guattarianos que al reflexionar sobre la teoría de la técnica, nos percatamos que estamos utilizando, y en consecuencia nos proponemos seguir investigando.

Esta iniciativa de desmarcarnos, desterritorializarnos de las concepciones más hegemónicas de algunos psicoanálisis, nos requiere efectuar una doble tarea en sentido foucaultiano. Para realizarlas a ambas, es que, en todo este tramo hemos estado transmitiendo algo sobre cuáles han sido los territorios discursivos, qué espesura tuvieron esos discursos, esos regímenes de saber y cómo ellos nos han ido constituyendo como estos preocupados modernos racionalistas, binaristas, androcentristes, heteronormativizados, colonizados, capacitistas, antropocentristes, etc., que somos. Esta descripción de los regímenes de saber en un corte histórico moderno, es entonces la tarea arqueológica. Como también hemos estado pensando y escribiendo por qué estos regímenes de saber, se desarrollaron en esas direcciones y no hacia otras direcciones. Es decir sobre cuáles fueron y son las condiciones de posibilidad de los sistemas de pensamiento que hemos estado cultivando y ejercitando en esta modernidad y de los nuevos sistemas que ahora

estamos eligiendo para cultivar y practicar, es decir, la tarea genealógica. Necesitamos hacer veridicción, nos urge saber quiénes somos, por cuales discursos fuimos constituidos y a qué configuraciones históricas de poder respondemos y nos hallamos inmersos al pertenecer a esos discursos. Necesitamos aplicar esa arqueología y esa genealogía para entender las modalidades de subjetivación de una época: con qué sujetos trabajamos y qué papel juegan esas determinaciones históricas, o se puede decir también, qué sujetos somos hoy en la contingencia histórica que nos influye en lo que somos. Sin estos ejercicios, nuestra epistemología y nuestra práctica pierden compromiso y posición ética.

Y este compromiso se da por sabido de inicio, porque trabajamos contando con ese *poder poiético* contagioso, vital que es el *deseo del analista*, que justamente para no perder vitalidad, se compone con, se acopla a - o como podamos expresarlo- *la implicación del analista*, en tanto preocupación conceptual, técnica, ética y política. Porque trabajamos *atravesades por los conceptos* que permanentemente revisamos y a los que adherimos profundamente; y esos conceptos se ubican en una amplitud que abarca el espectro del interjuego de lo singular-plural, lo individual- colectivo, lo personal-cosmopolítico. La neutralidad no es la abstinencia. La abstinencia como estructura de demora, es asumir la dirección del *cuidado*, del trabajo, del procedimiento, pero sin marcar una dirección. No vamos a decir *cura*, porque volvemos al correlacionismo: curador igual sano y curado igual enfermo, pasivo, carente del poder que el otro sí posee y debe brindarle. Por ello la pregunta es ¿cura de qué? Justamente, el analista no posee un saber mejor, superior, sino que acompaña en ese proceso de cuidado donde a la dirección, a el sentido, lo elige cada existente. De este modo, existente y analista tienen cada uno su ideología. Ser neutral no es no poseer ideología, porque toda clínica es política. Ser neu-

2
o

tral es simplemente no imponerle nuestros valores al existente. Ser neutral no nos exime de la tarea de revisar las fuentes de las que nos nutrimos y aceptar y responsabilizarse por la situación ideológica desde donde escuchamos y desde donde intervenimos clínicamente. Justamente, por este ejercicio de corte arqueológico y genealógico es que podemos llevar adelante un marco teórico y una clínica ambos situados y sostenidos en un posicionamiento ético. Podríamos aventurar decir que el *deseo del analista, ese* -que describimos como- *poder poiético contagioso*, puede estar más en relación a los aspectos del deseo concebidos desde lo representacional y la carencias o la falta, mientras que la *implicación del analista*, va inevitablemente en consonancia con el deseo como producción y creación colectiva, es decir con los agenciamientos y devenires y en solidaridad también a un concepto de inconsciente ampliado, no solo representativo en el sentido que supone la supeditación a algo originario, que se muestra a través de una imagen o una idea generalmente ligado a una falta o carencia. Hay un aspecto del inconsciente que es producción, es intensidad deseante que circula y esto enriquece y vitaliza las prácticas, a la vez que nos exige ese permanente ejercicio de ubicar desde dónde y cómo escuchamos en cada momento con cada existente.

Silvia Bleichmar hablaba de los analistas *para-ciudadanos* como aquellos que sostienen que las leyes y lo que pasa en la calle es solo imaginario y no tiene que participar más que medidamente en las problemáticas que se trabajan en los consultorios. Serían los analistas no implicados. También se referiría a lo que Perlongher en su poema expresa como “en el desierto de los consultorios, en la polvareda de los divanes inconscientes”, en una época en que lo que sucedía afuera del consultorio, marcaba con sangre las vidas de las gentes, sin embargo muchas veces en los consultorios de eso no se hablaba. Otro concepto bleichmariano es el *espiritualismo deseante*, que tra-

ta de describir a los analistas que conciben a la subjetividad desamarrada de la historia y de la geografía. Lo veremos capítulos más adelante, al hablar de Manoni que no consideraba la colonialidad en los análisis de los sujetos africanos y las críticas que arriesga Fanón desde su clínica situada, hacia estas intervenciones reduccionistas de Manoni.

De este modo, nuestro psicoanálisis conlleva una práctica política, y podemos entonces pensar qué modo de política-entendiendo por esta la capacidad antropológica del existente de re-veer modos de vida y originar nuevos agenciamientos colectivos- vamos nosotros a elegir, si seremos normalizadores de sujetos en discursos generadores de impotencia y violencia o si se trata de generar comunidades con construcción-invencción de modos de vida creativos, inclusivos etc.

Estamos convencidos teórica-metodológica y afectivamente que no existen padecimientos, o síntomas, o producciones que involucren aspectos del inconsciente, que no impliquen una problemática - al decir de Guattari micro-política - a nivel de la familia, de la escuela, de la empresa, de la fábrica, del barrio o del grupo en que el existente se halla inmerso. La micro-política, se halla a su vez ligada a una política macro. En nuestro trabajo, si descuidamos ese aspecto micro-político y lo dejamos fuera del dispositivo, no haremos más que avanzar unos pocos pasos, para que luego se vuelvan a reproducir las mismas situaciones de padecimiento de las que se partieron. Por ello necesitamos acompañar a que los existentes se interroguen ampliamente más allá de sus mundos pulsionales y de fantasías, en los contextos en que habitan, en el grado de participación que estos contextos tienen en su conformación subjetiva, a la vez que agenciarse en la construcción de modos de vida más vivibles en comunidad con los otros existentes.

Para presentar y compartir este intento de indocilidad re-

flexiva, este intento de crítica de las conceptualizaciones que forman parte de ese suelo epistémico humanista y moderno, que como expresamos renglones antes, ya hace tiempo percibimos que tambalea un poco, no nos hace sentir cómodos y por ello hemos decidimos revisarlo, es que resolvimos tomar el camino o método de dividir los temas en **tres grandes ejes** que se inter-seccionan unos con otros y hacen su aparición en los distintos capítulos y secciones. Es decir que persistirán algunas divisiones y *purificaciones* modernas como es el caso de estos ejes separadores, pero también funcionaremos en muchos casos rizomáticamente, con un fluir más espontáneo.

Todos los ejes se sustentan en una **hipótesis o propuesta central** que es la que sostiene el total de los temas abordados en este libro. Es decir que el edificio formado por los ejes y todas las críticas y propuestas temáticas que de ellos se generan, se halla sustentado en la siguiente hipótesis que la podemos llamar por iniciativa nuestra, con fines explicativos y expositivos, ***hipótesis del sujeto- poder relacional***, que se halla inspirada en Butler y Foucault y también se nutre de Deleuze y Guattari.

Esta hipótesis trata de una teoría de la psique que considere y se acompañen con una teoría del poder relacional como red compleja - que no es el concepto de poder como fuerza externa que cae verticalmente sobre el sujeto. La propuesta es lograr entender cuáles son las formas psíquicas que adopta el poder, explorando y considerando en sincronía, la constitución del sujeto en lo intra-psíquico y en relación a los entramados relacionales de poderes relativos a lo social, político y cosmo-político. Es decir, considerar cómo los poderes y saberes propios de una cultura, una geografía y época determinadas, inciden en los formatos que adquieren esas presentaciones subjetivas en ese momento.

La concepción del poder foucaultiano -que toma Butler y

que nosotros adherimos- se aleja de las teorías que piensan el poder como una fuerza externa que cae verticalmente sobre el sujeto. Estas concepciones del poder llevan a la teoría correlacionista del sujeto y el objeto y a la metafísica de la presencia, propias de las epistemologías modernas iluministas de la época en que nace el psicoanálisis. La Ley del Padre, representa un poder jurídico discursivo que lleva a la sumisión, a la obediencia y al sujetamiento. Es un modelo jurídico centrado en el enunciado de una Ley que se obedece. Esto alude a una posición inicialmente monárquica y luego estatal del poder, todas formas patriarcales y verticales. La norma es algo externo y el existente sería pensado como un psiquismo preexistente a esas normativas culturales. De este modo la norma vendría a realizar un corte externo abrupto en una estructura cerrada e a-histórica. A su vez, y en relación a esto, si hay una ley que reprime, entonces debe haber una realidad anterior a ser reprimida. En los siglos correspondientes a la modernidad, esa realidad para ser reprimida se ubicaba en la sexualidad. Foucault piensa que no hay una sexualidad anterior a esas normas del dispositivo de control, puesto que el dispositivo de control y el sujeto se generan sincrónicamente. La sexualidad como verdad central de la vida y creadora de las identidades modernas, se crea al hacer hablar de ella. Se establecen entonces el correlacionismo sujeto objeto y la binariedad desigualada, propias de un orden patriarcal, cis-hetero-normado, racionalista, capitalista, occidental, andro-antropocéntrico.

El poder relacional de la *hipótesis sujeto poder relacional* tomada de Foucault, seguida por Butler, muchos otros y también nosotros, constituye una red compleja y múltiple cuyo entramado se entreteje con los existentes, constituyendo sus saberes y enmarcando sus prácticas. Los existentes están constituidos por redes de saberes y poderes que no son absolutas, que no son unidireccionales, que son tensionales y no siempre

dialécticas, que se dispersan formando focos de poder y focos de resistencia. El poder no existe sin el sujeto y el sujeto no existe sin ese Otro del poder que lo recoge del desamparo inicial, estableciéndose el vínculo apasionado con aquellos que lo reciben.

El poder relacional produce no solo por la palabra, sino por otros dispositivos, el panóptico, las aulas con el maestro delante, los autos con dos asientos que modelan la pareja heterosexual, diseña las tecnologías del sexo, el uso de los órganos, las posturas corporales, vestimenta, color de piel, objetos deseados, modos de alimentarse, amar, morir, etc.

Las normas sociales se van incorporando, van modelando las subjetividades, pasando ellas mismas también a ser fenómenos psíquicos formadores del deseo y de las vinculaciones del existente con el mundo. En este contexto también se produce el surgimiento y la conformación del inconsciente. Como las normas van cambiando, las subjetividades son también participes de esas transformaciones. Por esta razón es que los órdenes simbólicos de los existentes también cambian. Porque estos órdenes simbólicos se constituyen por una sedimentación de estas normas culturales, que van transformándose con el tiempo y con las geografías.

A su vez, este poder que como decíamos es constitutivo, no solo reprime sino que produce e incita a la acción y a la creación, generándose posibilidades de resistencia y subversión al poder dominante.

Por su parte los psicoanálisis, en su mayoría, los hegemónicos, no estudian los mecanismos psíquicos del poder ni en los aspectos en relación a la sujeción ni desde la dimensión de la subversión. Solo estudian el malestar subjetivo pero no los poderes relacionales, políticos que lo producen y finalmente entonces terminan normalizando y acrecentando las situaciones de malestar. No actúan contra-normativamente. Y aunque el

existente voltee los significantes que lo alienaban e intente una separación, al mantenerse dentro del dispositivo hegemónico, como expresamos renglones antes, cae nuevamente atrapado en esos discursos, sin posibilidades de desterritorialización.

De este modo el o los psicoanálisis, quedan en una relación de compromiso con el dispositivo de la sexualidad foucaultiano, que incitaba o aún incita a hablar del sexo y buscar una verdad sobre las propias vidas, en torno a él. Esto ocurre porque la teoría de los psicoanálisis hegemónicos, no ha pasado por el filtro del cuestionamiento crítico respecto a revisar en qué orden epistemológico están presos, que límites y que exclusiones están practicando sin saberlo.

Una teoría entonces debe plantearse que el objeto, en este caso la sexualidad, no es el único criterio de validez de un concepto, sino que falta hacer veredicción de las condiciones contextuales, políticas, históricas que motivan cada conceptualización. Y la ontología que se halla detrás de psicoanálisis freudiano y también lacaniano hegemónicos, es aún la ontología de corte esencialista cartesiano-kantiana, a pesar de los intentos de desmarque lacanianos del último período, que abren un poco el juego de la correlación, en las formalizaciones y los nudos, pero la viscosidad del humanismo modernista, siempre lo re-atrapa aunque el mismo Lacan le escape.

Entonces los temas relativos a esta *hipótesis del sujeto-poder relacional*, se hallan desarrollados especialmente en la parte o sección cuarta, en los capítulos 9, 10, 11 y en parte en 12 y 13 - que se apoyan en aportes de Foucault, de Derrida, de Judith Butler, de Jessica Benjamin, Pierre Clastrés entre otros - pero se retoman de distinto modo en el total de los capítulos, por ser una cuestión central en la constitución de las problemáticas descriptas en cada eje.

En los 21 capítulos que siguen iremos desplegando estos ejes. En la presentación de la escritura, resaltamos con negritas

algunos conceptos o palabras claves para la comprensión del tema.

Dentro de cada eje explicamos los grandes problemas y dificultades que nosotros - y muchos otros - creemos que afectan a nuestra teoría y a nuestra clínica, esas cuestiones que no queremos repetir, que no queremos continuar ejercitando. Es decir: no queremos continuar sosteniendo marcos heteronormativos, falopatriarcales, colonialistas, antropomorfizantes, etc. A su vez en cada eje, comentamos lo que investigamos en otros campos del saber en dónde recogimos interesantes frutos conceptuales y metodológicos. Luego en correspondencia con esos problemas y cuestiones que no queremos seguir tolerando y repitiendo, se encuentran desarrolladas algunas propuestas temáticas que sostenemos como respuesta a algunos de esas interrogaciones y dificultades. Y también algunas conceptualizaciones prácticas, es decir posibles intervenciones clínicas, fundamentadas en conceptos teóricos que hemos leído, pensado e intercambiado, en relación a otros modos de abordar las problemáticas. Estas propuestas basadas en lo que llamamos *conceptualizaciones prácticas*, se sustentan en ciertas *tecnologías* de orientación foucaultianas, hadoteanas y spinoceanas, y también otras en modalidades deluziano-guattarianas, que se pueden integrar en determinados momentos del trabajo elaborativo.

Además desarrollamos una parte que contiene capítulos dedicados a describir e investigar sobre las herramientas teóricas y metodológicas que existen para trabajar con otros órdenes simbólicos posibles, que incluye los aspectos transdisciplinarios.

Es importante aclarar también que decidimos usar la **palabra sujeto** dentro del sintagma *sujeto-poder-relacional*, dándole a ese término *sujeto* un sentido amplio, siguiendo la orientación de pensar en subjetividades ampliadas que salen

del correlacionismo sujeto objeto. Consideramos que perfectamente se podría utilizar *existente-poder relacional*. Por el momento quedamos con el uso de la palabra sujeto en sentido amplio, abarcando múltiples existencias, quedando abierta la posibilidad de cambiar los términos en otros trabajos que realicemos.

Y finalmente en las conclusiones, nos aventuramos a realizar una articulación entre la utilización de estos abordajes teórico-prácticos híbridos, impuros, que se nutren de muchos campos de saber y los efectos clínicos que estos producen, pensados desde la perspectiva de la construcción por parte de los existentes de formas de vivir inclusivas, alejadas de los automatismos hegemónicos que apagan potencias. Se piensa aquí en el horizonte de comunidades hospitalarias entre diferentes, incluyendo entonces agenciamientos multi-especie y formas ecológicas abarcativas de existencias humanas, animales, vegetales, todas las materialidades en su aspecto vibrante, incluyendo también el abordaje de lo espectral y fantasmagórico al estilo derrideano. Salimos así del predio cerrado y seguro de una escuela teórica, para abrirnos a la complejidad de un pensamiento nómada y creativo que se resista a las fijeza conceptuales, para posibilitar a los existentes que acuden por nuestra ayuda, a desplazarse hacia y por los extensos horizontes de sus existencias. Todas estas exposiciones hacen suelo, en las consideraciones centrales de la necesidad de articular el intenso entramado entre las teorías de la psique y las teorías del poder como concepto relacional.

Los tres ejes que propondremos constituyen un modo didáctico - y un poco modernista también - de ordenar la exposición y el análisis de una realidad que por sí es desordenada y que fluye, de modo que continuamente se nos escapan partes de ella y se entrecruzan sus distintas dimensiones. Es decir que a pesar de las purificaciones y divisiones, trabajamos desde

una posición epistemológica de incompletud más bien rizomática, que permite enriquecer el trabajo y destrabar puntos de detención. Entonces estos ejes son tratados en los distintos capítulos sin considerar un orden progresivo al estilo de primeros capítulos eje uno, capítulos posteriores eje dos. Por esta razón no son ejes lineales y se encuentran desarrollados en el curso de todo el trabajo. Los capítulos a su vez pueden ser leídos sin ninguna ley de lectura, siguiendo el orden de exposición o desordenadamente. En verdad no podemos decir cuál será la mejor manera de leerlos, ya que lo interesante es que cada uno los use, los piense y los critique, según sus necesidades y objetivos.

Los ejes plantean grandes temas-problemas para enfrentar, pensar, reflexionar, que se hallan en relación a las herramientas teórico clínicas que recibimos del legado humanista modernista, patriarcal, cis-identitario, heteronormado, capacitista, colonial, androantropocéntrico, y que ya hace tiempo no nos ayudan en el abordaje de las problemáticas subjetivas que esta época antropocénica y de capitalismo neoliberal tardío nos plantea. Como no queremos trabajar como técnicos de teorías o ser funcionarios de verdades que ya no nos convencen, entonces es que estamos tratando de pensar distinto de cómo la hegemonía nos plantea. Vamos a *contra-normatear* con los distintos ejes desplegados en los capítulos, intentando encontrar otras conceptualizaciones que nos permitan acompañar a les existentes hacia el despliegue de modos de vivir más potentes, desautomatizados y alejados de la cultura de la mortificación del discurso entristecedor, que gestiona las potencias para producir más sumisión.

El primer eje apunta a una clínica post-patriarcal, post-cis-identitaria, post-heteronormativa y post-fallogocéntrica. Este eje aborda las subjetividades y corporalidades inmersas en los

actuales dispositivos de poder patriarcales. Reflexiona sobre la necesidad de encontrar conceptos e intervenciones que salgan de los formatos patriarcales, cis-identitarios, falocéntricos, y heteronormados constituidos por los dispositivos del capitalismo actual, en el que se apoyan los psicoanálisis hegemónicos. Se trata de hacer una crítica y un replanteo y transformación de los conceptos que han quedado sujetos a modos históricos de relaciones binarias jerárquicas, esencialistas, desiguales, y a formatos de vínculos rígidos, prescriptivos etc.; proponiendo la posibilidad de cuestionamiento, de producción creativa y de apertura hacia nuevas formas de vivir las corpo-subjetividades en entramados relacionales abiertos y e inclusivos. En consecuencia se plantea la revisión y transformación de los órdenes simbólicos en total compenetración con los órdenes sociales y políticos.

El segundo eje trata acerca de una clínica postcolonial, interseccional e históricamente situada. Es nuestro interés evitar que la clínica psicoanalítica sea utilizada en forma reaccionaria y conservadora para legitimar procesos opresivos, sean de índole sexo-genérica o en este caso que se refieran a racialización, interseccionalidad y colonialismo, como también veremos más adelante, lo referido al especismo. Este eje subraya que el sexo, la etnia, raza, clase, religión, orientación sexual, geografías, tipos de capacidades, etc., son categorías interrelacionadas, que interactúan en variados planos y que se hallan asociadas al problema de la injusticia social, política y cultural. El componente psíquico, lo que llamaríamos la subjetividad en sentido estricto, incluyendo entonces allí la conformación del inconsciente, se halla constituida y atravesada por estas variables de sexo, raza, clase etc. Es necesario limitar la pretensión omnipotente de la universalidad de los conceptos, para reconocer la historicidad, el carácter situado y contingente de los mismos, según los lugares y las épocas.

Así veremos que Fanón sostenía que un análisis psicológico, no era suficiente. El complejo de inferioridad que se detectaba habitualmente en esas poblaciones africanas, respondía a la situación socio-económica-política y a la epidermización de esa inferioridad que es psico-racial. Refiere que en su época Freud necesitó acentuar el factor individual pasando de la filogenia a la ontogenia. Fanon propone que junto a la filogenia y la ontogenia freudianas, está la sociogenia. La negritud responde estructuralmente a una situación político-social en la que juegan la colonialidad del poder, y la colonialidad del saber. La negritud no está ligada a una dimensión intrapsíquica por sí misma. La colonialidad del ser dentro de esa negritud, responde a los poderes y saberes impuestos que van constituyendo esos inconscientes. Por ello se necesita que esa sociogénesis contemple esa negritud, incorporando a la teoría los aspectos relativos a una teorización del poder y la dominación en las constituciones subjetivas.

El tercer eje se denomina por una clínica post-humanista, post-antropocéntrica y post-dualista en el antropoceno. Es post-humanista porque entiende a lo humano como una construcción que es múltiple, es post-antropocéntrica porque la especie humana no es superior, sino una existencia más entre muchas. Y es post-dualista porque no se trata de dos opuestos: naturaleza-cultura, animal- humano, vivo-muerto, sino de híbridos, de impurezas, de movilidades y tránsitos, alojando una sinfonía de voces humanas, no humanas y otras existencias, considerando las prácticas ambientales sustentables, para posibilitar la convivencia de todes en comunidad en esta época signada por la debacle antropocénica. Por lo que este eje, llama al compromiso con el dañado ecosistema. Considera la importancia de tomar conciencia de nuestras relaciones con las distintas existencias bióticas, abióticas y con las máquinas que se hallan incorporadas a nuestras corpo-subjetividades, valo-

rando su compañía, además del vitalismo de las materialidades vibrantes que aunque no lo detectemos, permanentemente componen nuestras vidas.

A continuación desplegaremos parte de los contenidos correspondientes al primer eje y mostramos el vínculo entre este primer eje, la hipótesis central referida al *sujeto poder relacional* y la hipótesis accesoria o propuesta temática acerca de que la sexualidad no es la causa fundamental de los padecimientos psíquicos. A la vez también comentamos someramente las prácticas conceptuales que ubicamos -y que pueden ser utilizadas en intervenciones dentro del dispositivo para agregar a nuestro bagaje teórico-metodológico - entre Foucault, Hadot y Spinoza.

Este **primer eje** hace entonces una crítica del modo en que el psicoanálisis teoriza la sexualidad como desligada de los discursos de poder, quedando así ubicado en posiciones normativas de aceptación de los discursos hegemónicos de raíz ontológica teñida de humanismo moderno, racionalista, esencialista, en donde queda efectivizada la correlación sujeto objeto y por lo tanto quedan establecidos los dualismos desigualados. Y esos dualismos resultan ser solidarios de un concepto de tercerización efectuada a través de poder jurídico discursivo, mediatizado por una Ley en tanto corte castrativo, procedente de un afuera abrupto, que lleva a la sumisión, obediencia, sujeción, represión. En consecuencia se establecen conceptualizaciones de carácter patriarcal, cis-identitarias, heteronormadas y andro-falocentradas.

Nuestra hipótesis del *sujeto-poder relacional*, postula que lo existente no puede ser reducido al poder por el que surge, ni el poder por el que surge se puede reducir al existente. El poder, al actuar pone en práctica al sujeto, es una cuestión sincrónica y relacional. Existe diferenciae entre esta concepción y el enfoque modernista humanista que sigue el psicoanálisis que plan-

tea al sujeto como un psiquismo preexistente y la norma como algo completamente externo. A su vez, esa norma que proviene del exterior, plantea una función tercera de corte abrupto en una estructura cerrada de funciones universales: complejo de Edipo freudiano o Metáfora paterna lacaniana. Entonces el orden simbólico que de aquí se desprende está conformado por normativas o imposiciones de corte psíquico y lingüístico, anteriores a lo social- político- cultural, que son propias específicamente de ese orden, y que son de carácter universal, ahistórico, de la dimensión de lo necesario y no de lo contingente. Estas normas regulan la pulsión, las posiciones de goce, las identificaciones, las elecciones de objeto amorosas y las conformaciones identitarias a través de aparatos simbólicos naturalizados como universales. Dicho y descripto todo este panorama teórico psicoanalítico hegemónico, vemos que existen grandes diferencias entre los abordajes de la subjetividad en relación a una teoría de la psique anudada a una teoría del poder y estas conceptualizaciones psicoanalíticas. En los planteos del psicoanálisis, el poder y sus avatares políticos, históricos y sociales pasan a segundo plano.

Presentado este panorama, creemos que la razón por la que los psicoanálisis hegemónicos no logran salir de estas matrices patriarcales, androfalocéntricas, cis-identitarias y heteronormadas y permanecen en la creencia de que existe solamente un orden simbólico de la Ley del Padre, y que si éste se cae, se desmorona el mundo; se debe a su falta de un análisis de las condiciones epistemológicas en que fue fundada la teoría y a su falta de coraje y plasticidad para efectuar cambios conceptuales y metodológicos. Y esta falta de coraje y de plasticidad, también está sustentada por juegos de poderes que velan ciertos saberes, que de difundirse, llevarán a tener que trabajar para generar más teoría.

Porque Freud y Lacan ya hicieron su parte como debía ser

y con lo que su episteme les permitió y dejaron este presente para que trabajemos y aportemos ideas nosotres. Desde sus existencias espectrales derrideanas, están esperando seguramente que usemos esta vida finita y activemos nuevos relatos en este tiempo que nos queda. En otro orden, y como adelanto de las partes o secciones seis y siete, pero siguiendo también esta habilitación a hacer adenda a los maestros y porque entonces nos sirve de ejemplo, es que los antropólogos que estudian el antropoceno- Stenger, Povinelli, Viveiros, Latour, Descola, y otros filósofos posthumanistas etc., expresan que la biopolítica foucaultiana ya sola, no sirve si no le agregamos la cosmopolítica propia de la estratigrafía antropocénica que nosotres les humanas generamos, al permitir el mal uso capitalista extractivista del planeta. Y no solo la cosmopolítica, sino el estudio de las materialidades y aunque suene un poco apocalíptico, del papel de estas materialidades en el planeta, aunque ya no existamos nosotres les humanas. Porque las materialidades existen aunque no existamos nosotres y no son por ello noúmeno kantiano, ¡son ellas!, así de simple. Seguramente Foucault esperaba estos procesos de análisis arqueológico y genealógico por parte de las generaciones que le sucedían.

Entonces en pos de desnaturalizar, de aflojar, de cuestionar y hacer tambalear esos poderes y saberes que velan verdades situadas, evidencias de hoy y haciendo voz de megáfono como la imagen foucaultiana de la ilustración de la tapa del libro “Microfísica del poder”, es que en parte hacemos esta presentación e investigación. A la otra parte que resta, la llevamos a cabo por el puro placer, la pura alegría y la pura convicción de realizar nuestra tarea del modo más ético y potente que podamos, más allá de los que sostengan las hegemonías tristes. La rosa es sin porqué, florece porque florece escribía Ángelus Silesius. De eso en parte se trata.

Para ir cerrando este eje, el mismo Foucault decía en el

tomo I de la Historia de la sexualidad” que “La historia del *dispositivo de la sexualidad* puede valer como arqueología del psicoanálisis”. En ese tomo, analiza con detención, cómo el psicoanálisis desempeña en ese dispositivo, varias funciones, especialmente la tarea de unir la sexualidad con el sistema de alianzas. Junto con la psiquiatría, la pedagogía, los discursos del amor romántico, etc., refuerza ese sistema de alianza, poniendo *sus orejas en alquiler* para escuchar confidencias sobre el sexo, para escuchar esa verdad que palpita en el sexo y bucear en el pasado para encontrarla. ¡La sexualidad en el centro del inconsciente como una falta!. (Lacan “El saber del psicoanalista” clase del 04-11-1971). De este modo, en ese *dispositivo de la sexualidad*, esa sexualidad pasa a tomar un poder central y decisivo como antes no sucedía. Es el centro de la vida, el criterio de delimitación de la identidad cristalizada y también como veremos más adelante, la causa etiológica que determina las tres grandes estructuras que el psicoanálisis utiliza en sus diagnósticos aún hasta hoy. Además, femenino, masculino, homo, hetero, casado, soltero, son todos adjetivos que forman parte de binarios desiguales que categorizan y ubican en casilleros- jaulas a los individuos que quedan atados a una monarquía del sexo. Hay entonces necesidad de hacer procesos con los *técnicos psi*, para lograr los finales de juego en la salida edípica: heterosexual, genitalizada, con predominio fálico, reproductivo, etc. Existen cuatro figuras o tecnologías que toman importancia en el delineado de estas vidas modernas centradas en la sexualidad: el control de la sexualidad infantil del niño masturbador- aquí se halla el perverso polimorfo que muy justamente reivindica Freud- la pareja heterosexual reproductiva con pene y vagina como órganos centrales que son figuras importantísimas del complejo de Edipo freudiano, la psiquiatrización de las perversiones que no ayudan a la reproducción, y la medicalización de cuerpo de la

mujer en donde se diseña y construye el cuerpo de las mujeres histéricas que atendía Freud y pensaba que sus patologías eran universales, ocultas, propias de un continente negro, del que solo sabían los poetas.

Dicho todo esto, no quedan dudas de que el psicoanálisis nace hablando, teorizando y operando desde el dispositivo de la sexualidad, y que muchos psicoanálisis hegemónicos, diríamos su mayoría, aun lo continúan haciendo. Por ello en la sección IV capítulo 12, planteamos la hipótesis accesoria a la primera hipótesis del *sujeto-poder relacional*, que se expresa con la pregunta retórica que es también una negación risueña ¿Es la sexualidad la causa fundamental de los problemas psíquicos? Esta propuesta temática o hipótesis de trabajo accesoria a la hipótesis del *sujeto poder relacional*, trata de deconstruir la conceptualización referida a que la etiología de los padecimientos psíquicos se asienta en causas relacionadas al no logro de un *sexo verdadero*. Trataremos de entender en ese capítulo 12 de la sección IV, que hace intertexto con la sección II de Psicoanálisis, subjetividades y poder, cómo esa *sexualidad en el centro del inconsciente como una falta*, que es una verdad a descubrir, que organiza las etiologías y las vidas, es un producto del dispositivo de la sexualidad foucaultiano, que fue incorporándose en la modernidad, hasta cobrar sutiles dimensiones en el capitalismo neoliberal.

De este modo las corporalidades, subjetividades y poblaciones, son gobernadas en el uso de los cuerpos y los modos de vida, hasta llegar a los modos semióticos técnicos del control de los algoritmos del capitalismo digital actual- deleuzianamente concebidos y también pensados por filósofos más actuales aún- que veremos en otros capítulos.

Creemos entonces que existen hoy, situados ya en el pasaje a otras epistemes, muchas causa etiológicas, que no tienen que ver con la sexualidad. La sexualidad existe, pero no es la causa

de todos los padecimientos o alegrías de los existentes. Hay existente que responden aún al formato del dispositivo de la sexualidad de los siglos XIX y XX y padecen de eyaculación precoz y otros trastornos de la genitalidad y que todavía pueden ser leídos con las lecciones freudianas de las neurosis de angustia de 1894 y 96, pero esto no es el común. Los dispositivos de poder soberano, de poder disciplinario y los de control deleuzianos y del capitalismo digital actuales, muchas veces se superponen y funcionan en distintos momentos en distintas capas sociales, o en distintos contextos y geografías. Por esta razón es que necesitamos disponer de una caja de herramientas conceptual y metodológica variada y estar muy ágiles en discriminar cuales utilizar con las distintas presentaciones subjetivas.

Dice Foucault en las últimas páginas del tomo I de la Historia de la sexualidad, “no por decir que sí al sexo se dice no al poder”, sino que por el contrario se continúa dentro de ese dispositivo jaula de la sexualidad. Y esta frase foucaultiana, nos sugiere tomar el tomo II de la Historia de la sexualidad, para entender cómo investiga una inversión táctica de esos aspectos productivos del poder, por los que los cuerpos hacen resistencia al dispositivo hegemónico, liberándose del sexo deseo impuesto, para investigar sobre los cuerpos y placeres- tema también muy bien trabajado por Tamhy Ayouch (2015) y también por un escrito de Fernando Barrios en ediciones Justine de Montevideo sobre la heterosexualidad del amor y la invención de otros modos de afectarse. Así aparece que no todas las ausencias de prácticas sexuales tienen que ver con represión o desviación. Eso sucede en las sociedades en que el discurso funda una ciencia apoyada en la sexualidad. La *ars erótica grecoromana, en cambio* se apoya en formas de vida que cultivan el placer por fuera de los formatos modernos.

Foucault a través de su pasaje por la *ars erótica* se dedica a

investigar cómo se construye la vivencia de las corporalidades y las sexualidades. Estudia entonces la hermenéutica del deseo, es decir se dispone a analizar como en las distintas épocas, los sujetos son llevados a reconocerse como sujetos de deseo. Y allí observa que la sexualidad en la *ars erótica* griega y romana era una circunstancia, pero no el dominio exclusivo, como sí lo fue luego en la modernidad que es la época en que surge el psicoanálisis. Toma nota entonces del uso de los placeres, analizando las prácticas, los modos de vida, las maneras de prestar atención a sí mismo y a los deseos. Plantea el concepto de *cuidado de sí* que abarca el *conocimiento de sí*, priorizando al primero sobre el segundo. Temas estos que desarrollaremos con especial dedicación en el capítulo 12 y que los referiremos a los posibles usos en nuestras prácticas clínicas.

El dispositivo de la sexualidad moderno exige una correspondencia rigurosa entre sexo anatómico, sexo jurídico y sexo social, es decir una identidad sexual primera y prescriptiva, ante la cual Foucault promueve la fuga y la despersonalización. Y el dispositivo de la ciencia sexual también más que el deseo enfatiza el goce sexual, ligado a una verdad deseante impuesta en clave falocéntrica que se implanta performativamente, quedando así formateados los órganos rectores pene y vagina, institucionalizados los lazos matrimoniales, monogámicos, procreativos y las penitencias, confesiones, los secretos y direcciones de conciencia donde también se ubican los *profesionales psi*. Se trata del deseo, y el goce, no del placer. En cambio en estas formas de vida - inspiradas en la *ars erótica* - que se salen del dispositivo moderno de la sexualidad, se resaltan conceptos y prácticas, con los que algunos psicoanálisis discuten, como son: 1 -el apoyo en el placer, y no en el deseo 2 -la despreocupación por el acto sexual y 3- el ejercicio de la ascesis como trabajo de transformación de uno mismo en el cuidado de sí.

El deseo va unido a lo eclesiástico y a la sospecha de pecado carnal, con connotaciones médicas, y es usado como una medida de calibración de la normalidad. El eje que estudia Foucault es: el sujeto, el deseo, la verdad donde deseo puede ser verdadero o falso y es regulado por las represiones y llevado a una normalización porque también se relaciona con una orientación sexual. También el deseo puede relacionarse con un pasado, con las represiones y los secretos. El placer no es verdadero o falso, ni patológico ni normal, se agota o se intensifica, tiene intensidades y no tiene orientación sexual ni tiene pasado. Foucault propone así, lo interesante de construir una cultura basada en el placer, tomando los cuerpos como una geografía de placer, escapando de una economía pensada en función del falo como significante ordenador. Propone pasar más allá del mero ejercicio de una estrecha sexualidad física, convirtiendo el placer en un foco de creación de cultura, donde el sexo es visto no como una fatalidad, sino como la posibilidad de acceder a una vida creadora. Desvaloriza el acto sexual y erotiza el mundo. Sostiene que existe la creencia que el placer sexual es la base de todo placer físico, pero el placer físico no tiene porque ser placer sexual. Placer (*ars erótica*) y sexo (*scientia sexualis*) transcurren por caminos separados. Propone hacer uso del cuerpo y de la persona como sede de muchos placeres, creando placeres nuevos y de allí surge el deseo. El placer da origen al deseo. Y esto como veremos luego hace intertexto con Spinoza, donde algo es placentero, me sienta, me compone bien, por ende es bueno para mí y por eso lo deseo, mientras en el deseo psicoanalítico basado en la falta, algo es bueno a través de los signos indicativos de la hegemonía que nos rodea, me falta y por ende lo deseo. Este placer foucaultiano spinoceano, iría más allá de lo que el dispositivo de la sexualidad señala, porque inventa, crea placeres más amplios que el radio material del cuerpo y luego desea. Hace resistencia y

supera al dispositivo de la sexualidad que diseña al deseo en el teatro edípico, patriarcal, falocéntrico, cis identitario, heteronormado. Y esto no es desexualización, sino un desmarcado de la cultura del falo por un interés por un cuerpo íntegro, por un *cuidado de sí* y un *contento de sí* enmarcado y compartido en lazos afectivos variados por fuera de los hegemónicos, con una apertura a disfrutar de otros aspectos del mundo y la creación de nuevos relacionamientos y nuevos modos de vida. Esta es una síntesis abreviada del capítulo que trata acerca de si la sexualidad es la causa de padecimientos humanos. Y que sostiene que los existentes buscan ayuda no para resolver padecimientos sexuales, sino para encontrar otras *formas de vivir* hoy, ahora, en este mundo que no les sienta y que algunos no toleran más. Se trata de una búsqueda de formas de vida por fuera de las imposiciones y los automatismos. Ese es hoy nuestro desafío y para afrontarlo necesitamos abrirnos a otros campos del saber, a otros pueblos con otras historias, a otros existentes y culturas y construir nuevas herramientas.

En el eje dos, al hacernos la pregunta sobre con qué sujeto y con qué concepto de orden simbólico, con qué amplitud conceptual de inconsciente trabaja el psicoanálisis, descubrimos y sentimos que necesitamos lograr una mayor apertura conceptual y metodológica para practicar una clínica situada, implicada en el presente.

Sabemos que el psicoanálisis nace y se gesta en el marco de la modernidad, con su dispositivo de la sexualidad organizando las vidas y poblaciones, con bases androcentristas, antropomórficas, europeas, blancas y en momentos de pleno discurso de los protectorados coloniales. Los consultantes de Freud eran blancos, burgueses, y estaban alejados de las cuestiones raciales y las luchas ante el colonialismo. De este modo, el psicoanálisis ha sido y aún es, una práctica conservadora con dificultades para considerar las diferencias. Por esta ra-

zón es que nos disponemos a revisar e incorporar enfoques y conceptos que nos ayuden a acoger y escuchar las diferencias de las subjetividades y experiencias en todas sus gamas y sus amplitudes. Esta escucha ampliada, requiere entonces de la incorporación del enfoque interseccional.

La **interseccionalidad** subraya que el sexo, la orientación sexual, la clase, la religión, la etnia, la raza, la geografía, los tipos de capacidades, etc., son categorías interrelacionadas, que interactúan en variadas dimensiones que se hallan asociadas a la cuestión de la injusticia social, política y cultural. La variable psíquica, lo que llamaríamos la subjetividad en sentido estricto, incluyendo entonces allí la construcción del inconsciente, se halla constituida y atravesada por estas variables de sexo, clase, raza, etc., por lo cual no podemos dejarlas de considerar. Cuando llega un existente a la consulta a pensar sobre sus modos de vivir, gozar, luchar, padecer y morir, se juegan siempre estas categorías, variando la intensidad de cada una, vez por vez en cada existencia. Justamente por ello es necesaria la inclusión de las herramientas teórico-metodológicas pertinentes a los aspectos referidos al enfoque de la interseccionalidad, es decir que abran a la consideración de los efectos de la racialización y los efectos de la colonialidad en las subjetividades y cómo esa racialización juega junto con las otras variables: sexo-genéricas, de clase, de capacidades, geográficas y territoriales, de religión, etc.

Para que esta dimensión exista al interior de la práctica psicoanalítica, se necesita trabajar con la idea de un sujeto y un otro, ambos históricos, ubicados en un determinado orden simbólico y social, ambos situados y sensibles a las configuraciones políticas, económicas, territoriales y sociales. Consideramos que el no incluir una idea de sujeto que sea atravesada por estas categorías, es decir trabajar “neutralmente, enfrascadamente en la estructura psíquica” sin apropiarse de las metodologías inter-seccionales, puede llevar al ejercicio de

intervenciones clínicas conservadoras, que apoyen los aspectos de dominación, generando mayor sufrimiento y exclusión.

Siguiendo a Quijano (2002) consideramos que mediante la *colonialidad del poder*, el mundo y su organización laboral, social etc, queda dividido en una jerarquía racial, con el ensalzamiento de la racialidad europea, blanca y el trabajo esclavizado de habitantes de las regiones conquistadas, que viven en condiciones de pobreza y precariedad en relación a las metrópolis mayores. La colonialidad del poder, extendería el concepto de Foucault de poder disciplinario fronteras afuera. De este tipo de organización se deriva la *colonialidad del saber*, disminuyendo la creencia de todo conocimiento que no sea europeo y occidental, lo cual genera siguiendo a Clastres (1981) los etnocidios, como resultado del ejercicio de la violencia epistémica que veremos también en la parte IV con la hindú Spivak, y el orientalista Said o con Todorov y los españoles y los salvajes de América y también con Fanon, la negritud y los lenguajes. La colonialidad del saber moldea la colonialidad del ser. La subjetividad del conquistador se impone como modelo, llevando implícita la idea de imponer sin importar los medios, órdenes, cultura, costumbres etc. Y por último, *la colonialidad del género* que se detecta y estudia en la antropología, que ubica como en las poblaciones originarias, los patriarcados de baja intensidad y las débiles o inexistentes divisiones binarias sexo-genéricas, son borradas y sustituidas por la implantación que ejercen los imperios de las divisiones binarias sexo generizadas occidentales, junto con sus idiomas, costumbres y religión. Y así como los poderes de las metrópolis transportan e implantan los binarios androcéntricos de género, generan también los binarios raciales de pigmentación. Esta mismidad europea blanca genera entonces una otredad inferiorizada. Así el concepto de raza desde la teoría decolonial es una construcción social y relacional resultado entonces de una jerar-

quización de las poblaciones. La blanquitud, el pensamiento blanco, no es un color de piel, sino una categoría política, un sistema de pensamiento, como la heterosexualidad en tanto régimen político. El pensamiento blanco no es el pensamiento de las personas blancas sino “un pensamiento del mundo”. En un mundo de dominios, el que domina impone la manera de pensar, sentir, percibir, que son asimiladas y naturalizadas. El racista es el que crea al inferiorizado y las personas que no son blancas se sienten inferiores y no aptas. Es una mismidad exclusivista, superior, que genera una otredad inferior. La piel deviene una categoría política. Los modernos nos educamos con la idea de que hay supuestas razas ya naturalizadas y que unas valen más que las otras, creándose identidades no solo en relación al género y la clase social y las capacidades para las eficiencias, sino también en base al color de la piel.

En este eje haremos nuestra la propuesta de Franz Fanon que colabora intensamente a la decolonización de la colonialidad del saber y del ser, porque indaga profundamente la experiencia de los seres humanos negros sumergidos en el mundo blanco. El alma negra era construcción del blanco. Se opone a lo esencialismos, a los trascendentalismos y las jerarquizaciones, abogando porque cese el sometimiento del hombre por el hombre. No trata de crear una identidad negra que se defienda así de la blanca, porque eso continúa en el dominio binario de la dominación de un grupo sobre otro. Fanon escapaba de los binarios y concebía que la lucha anticolonialista era más amplia que la lucha sobre la variante raza, pues al capitalismo imperial, lo que le interesaba era la producción de los dominados. En consecuencia Fanon trabajaba considerando la intersección raza y clase, a la vez que desesencializando y saliendo del binario negro-blanco, dejando abierto un camino que luego retomaron otros autores entre ellos Deleuze y Guattari en *El Antidipo* en las páginas 102 y 103.

Tomamos entonces de Fanon el “sociodiagnóstico”. La sociogénesis como método y perspectiva de abordaje que precede y es constitutiva de la ontogénesis que toma de Freud. La teoría del poder está incluida en esta sociogénesis y es una variable que atraviesa y modeliza todos los aspectos subjetivos y sociales. Para Fanon lo social y lo individual no se hallan disociados, se hallan inter-penetrados y actúan en sincronía, a la vez que son coloreadas por los distintos modos de ejercicio de los poderes dominantes. La negritud no está ligada a una dimensión intra-psíquica en sí misma, sino que responde estructuralmente a una situación social en la que juegan la colonialidad del poder, y la colonialidad del saber. La colonialidad del ser, dentro de esa negritud, responde a los poderes y saberes impuestos que van constituyendo esos inconscientes. Fanon nos aporta un inconsciente racial. En su libro “Piel negra, máscaras blancas” discute con Manoni sosteniendo la necesidad de interpretar los sueños según esta concepción ampliada de inconsciente. La sociogénesis fanoniana contempla esa negritud, incorporando a la teoría los aspectos relativos a una teorización del poder y la dominación y la interseccionalidad en las constituciones subjetivas. Fanón llamaba “epidermización” a esa inscrustación psíquico-corporal de procesos y estructuras sociales de poder. Las desigualdades generadas por factores sociales de poder quedan *epidermizadas*, naturalizadas y se tiende a reducir su explicación solo a comportamientos individuales que se naturalizan. Esta era la idea que desarrollaba y trataba de dar a conocer. En la parte V capítulo 15 se hallan desarrolladas las discusiones de Fanón con Octave Mannoni respecto a este inconsciente racial y al concepto de sociogénesis.

Dentro de las transformaciones conceptuales, tomaremos también en ese capítulo, en solidaridad con el inconsciente colonial y racializado de Fanón, los aportes de Thamy Ayouch que esperamos que pronto sean editados y traducidos, en re-

lación al inconsciente ampliado, donde ya no solo juega la sexualidad infantil, sino que toma valor en su constitución: lo racial. De este modo Thamy Ayouch toma una visión política del inconsciente, inmerso en redes de poder, saber y dominio.

Es interesante entonces considerar que al referirnos a la ampliación de las herramientas para alojar los aspectos no solo sexo-genéricos, sino también los coloniales y raciales, se requiere hacer justo reconocimiento de las producciones teóricas de estas latitudes, que iluminan las vivencias y experiencias propias de nuestra cotidianidad situada. Existe abundante y muy rico material al respecto que produce teoría de acuerdo a las propias realidades.

La decolonialidad del saber, es que dejemos de pensar que el conocimiento está afuera, en los pensadores europeos o americanos del norte, en la enciclopedia, en la web, en la biblioteca, ya que eso es más del orden de la información y disciplinabilidad moderna y universalista. Se necesita elaboración y producción de teoría desde las experiencias situadas y en Latinoamérica hay muchas.

Así por ejemplo rescatamos trabajos de Julieta paredes teórica y militante feminista aymara integrante de la Comunidad de Mujeres Creando Comunidad, en su libro “Hilando fino” (2010) deconstruye conceptos y los re-teje proponiendo categorías entramadas en las luchas cotidianas situadas. Parte de los cuerpos indígenas enlazados a relaciones de clase, género y colonialidad, trabajando la opresión interseccionalmente en todos estos niveles. Realiza un abordaje que considera la transformación de las múltiples opresiones generadas por el sistema patriarcal. Llama un *buen vivir* en tanto armonía de humanos, animales, vegetales y tierra *Pachamama*. Es una propuesta despatriarcalizadora, descolonizadora, desheterossexualizadora, antimachista, anticlasista, antirracista y antiespecista. Paredes al igual que Fanón y otros, son muy lúcidos al

dar por supuesto que la lucha ante el patriarcado neo liberal en este caso, no pasa por considerar una sola de esas opresiones o realizar la lucha de las opresiones por separado, sino que se necesita de una conjunción de perspectivas de luchas.

Hay otro aspecto a resaltar de las aportaciones de Paredes y de estos pobladores, porque las organizaciones sociales ay-maras nos ilustran una conformación de subjetividades donde lo relacional es un aspecto fundamental, y donde se halla establecido un orden simbólico social propio y alternativo por ejemplo, a nuestro orden simbólico falogo-antropocéntrico de la Ley del Padre. Cada uno de esos existentes se halla incluido un todo orgánico y dinámico que reconoce capacidades para el beneficio comunitario. Incluye la idea de *otredad*, el *buen vivir* de la hermana y el hermano. Es una *ontología relacional* que rompe el binario desigualado hombre- mujer porque lo relaciona a un elemento organizador que es la *pachamama* que lleva a una complementareidad o interrelación grupal que pierde de vista el binario. Todos, hombres, mujeres, animales etc. comparten la misma piel, vienen del mismo barro y forman parte de un mismo cuerpo con la *Pachamama*. La piel no es una frontera, existe una ontología de la piel, que es una ontología relacional, porque la piel es compartida por todos, en una continuidad que rompe binarios y abre a lo múltiple.

De este modo nos habilitamos a ir tomando nota de otros órdenes simbólicos, de otras funciones de cuidado más allá de la paternas y maternas occidental-centradas y de otras relaciones de parentesco y lazo, distintas al familio-centrismo romantizado. Y consecuentemente se necesita un concepto de un inconsciente productor que entabla agenciamientos y devenires amplios y múltiples. A estos temas también los repetiremos en el eje tres, porque estas convivialidades inter-especies abren a lógicas trans-individuales por fuera de las marcadas lógicas correlacionistas sujeto-objeto en que aún vivimos en este capitalismo global, que nos posibilita el solipsismo o la

masificación, pero no una comunidad de vivientes que puedan ser singulares-plurales como los aymaras. Conste que estos ejemplos que nos brindan les hermanes aymaras, existen aún por la gran capacidad de resistir que llevan adelante, porque el fin del mundo para ellos, es una amenaza de todos los días, ya que el sistema del capital los cerca, los combate o los trata de asimilar y neutralizar permanentemente, que es otra forma de combatirlos.

Son a su vez interesantísimos los aportes, y los desplegamos bastante extensamente en esos capítulos, respecto a la interseccionalidad de raza, género y colonialidad, realizados por la socióloga nigeriana Oyeonke Oyewumí que se ubica en la corriente del feminismo negro no euro-centrado. La autora sostiene que el patriarcado no es universal y que fue impuesto por la metrópolis al igual que el género mujer. También Clastres, un antropólogo que investiga las comunidades yanomamis, tupies guaraníes y guayakí de Brasil, Venezuela y de Paraguay aporta elementos muy ricos respecto a las interseccionalidades, a los aspectos trans-individuales y otras relacionalidades y a los órdenes simbólicos y sociales, económicos y las relaciones de poder no verticalistas. El tipo de sociedades que estudia Clastres en “La sociedad contra el estado” ilustran clara y detalladamente la existencia de otras configuraciones sociales y otros órdenes simbólicos. Nos muestra un orden distinto del patriarcal de dominación vertical, ya que existe una transversalidad y distintos niveles de relaciones sin jerarquías de modo que no se instauran desigualaciones injustas. Son dos modelos distintos de poder, que toman aportes de Piotr Kropotkin, que por supuesto se hallan poco difundidos. El modelo de poder de estas tribus, se aleja entonces del modelo occidental jerarquizado del rebaño que obedece al jefe que dicta la ley. Los jefes tienen otras características y el gobierno es participativo y grupal. También en lo que hace a la división sexo-genérica

las poblaciones primitivas muestran que existen femeninos y masculinos, pero esta sexo-generización por sí misma, no es el aspecto que organiza las identidades y los sentidos de las existencias. Las caracterizaciones se dan a través del *arco y el cesto* y *el bosque y el campamento*. Cada uno de estos instrumentos y espacios relata Clastres, es lo que caracteriza dos estilos de existencia. El otro aspecto - que renglones antes ya mencionamos en parte - y que es interesante destacar porque nos sirve de antecedente para la construcción de futuras hipótesis sobre la subjetividad y lo social, se relaciona a que estas sociedades primitivas eran *sociedades de la abundancia estando en contra de la sobre-producción*. (Sahlins, 2008). Clastres cita a Sahlins y a su excelente y exquisito libro “La ilusión occidental de la naturaleza humana”. Entonces en esa sociedad había para todos porque nadie acumulaba, se recolectaba lo que se necesitaba, no había excedente, nadie se guardaba nada porque siempre había algo. Este argumento va enriqueciendo la propuesta hecha por varios pensadores actuales ante el colapso planetario actual, en relación a la necesidad de luchar contra el extractivismo lato sensu, lograr frugalidad de las vidas con consumos y producciones sustentables sin perspectivas expansionistas económicas, para preservar la vida en el planeta. La enseñanza de los guayakíes y yanomamis de Clastres, coinciden con lo que rescataremos de Pior Kropotkin y Marshall Sahlins, que son dos autores que desafían al darwinismo social y la tesis hobbesiana en cuanto a que el humano posee un *gen egoísta* que solo el Estado y su ley pueden controlar y la tesis smithiana que al progresar compitiendo individualmente como el más fuerte, ese existente ayuda al progreso y crecimiento de la sociedad. Presentaremos a estos autores y ahondaremos en ellos porque tanto Sahlins como Kropotkin y Clastrés enriquecen epistemológicamente nuestra caja de herramientas y en consecuencia nuestra implicación como analistas, porque

rompe con el ideario moderno del individuo coaptado por el gen egoísta, entristecido, sintomático, impotentizado, aislado en la familia pequeña que se halla sometido a la Ley universal del Padre, del Estado y del consumo, para aumentar el capital. Estos autores nos ejemplifican con sus investigaciones en terreno, otros órdenes simbólicos y organizaciones sociales distintas a las de “Las estructuras elementales del parentesco” levistraussianas. Rescataremos el antidarwinismo, el antiho-bbesismo como modo de indagar sobre estudios críticos que planteen una imagen del humane ejercitando la cooperación, es decir un ejercicio del poder relacional sin dominación desilusionando, quebrando a la ilusión occidental y moderna de la naturaleza humana.

En este segundo eje se considera también lo trabajado en varios capítulos en relación a la necesidad de contar con una conceptualización del inconsciente que se salga de ese inconsciente limitado con el que hoy contamos en los psicoanálisis hegemónicos. Sabemos que el inconsciente es un concepto que existía antes que Freud lo utilizara como un concepto fundamental de la teoría psicoanalítica Freud ubicado en la modernidad, descentrará el inconsciente del campo de la neurología y lo situará en las zonas inciertas entre la muerte, la sexualidad y el lenguaje, localizando también en relación a la hipótesis represiva foucaultiana de ese momento de la modernidad, los padecimientos psíquicos. Era un clima social de racionalidad, de educación, reproducción familiar, progreso humano, cientificidad. Lo irracional, lo pulsional, lo salvaje, era estimulado y a la vez reprimido por el dispositivo biopolítico. Había lugares donde esa irracionalidad era bien guardada, la familia, la alca-ba de los padres, la escuela, la fábrica, pues allí se trataba de reproducción y trabajo productivo. A las cárceles y al hospital psiquiátrico iban aparar los desenfrenos de ese irracional pul-

sional y a los sacerdotes y los consultorios psi, las confesiones dichas en voz baja entre paredes seguras. De este contexto histórico surge el concepto de inconsciente que Freud bien supo delinear.

En esa época Jung no estaba tan desacertado - visto desde la actualidad- cuando concebía un inconsciente no totalmente ligado a la sexualidad y abierto a la creatividad. Veremos que Fromm, que ha sido bastante silenciado por parte de las hegemonías del psicoanálisis, destaca que en la tarea de hacer consciente lo inconsciente, el análisis hegemónico se limita a un pequeño sector de la personalidad, especialmente concentrado en los impulsos sexuales infantiles sujetos a amnesia. Y todo este trabajo se realiza en función de curar síntomas que se hallan especialmente en función de una sexualidad reprimida. Fromm marca el poco interés por recuperar el inconsciente por fuera de lo sintomático y de lo sexual. Las escuelas no freudianas ampliaron el sector del inconsciente más allá de lo específicamente sexual, pero salvo Jung, se mantuvieron en los fines terapéuticos de suprimir o desandar síntomas. Jung abre a otros aspectos creativos y colectivos del inconsciente como sedimentación de experiencias del pasado que hacen de matriz universal. Fromm ve en Jung una especial atención al pasado y falta de atención al presente. Estos son comentarios hechos por Fromm – con los que coincidimos - en un interesantísimo libro junto a Daisetsu Suzuki en 1964 “Budismo zen y psicoanálisis”.

En el siglo pasado, inmersos ya en el capitalismo mundial integrado y detectando por ese entonces algunos signos de la catástrofe ecológica de hoy, Deleuze y Guattari proponían otros modos de pensar el inconsciente y los padecimientos mentales, saliendo del formato hegemónico. Dejaron de lado la simbolización y la representación del pasado y tomaron el flujo de lo actual, valiéndose del concepto -de corte heraclítico, nietzs-

cherino- de caos como conjunción de materia y pensamiento alejado de lo representacional interpretativo. Surge así el inconsciente máquina - junto a un deseo que va más allá de lo individual, deconstruyendo el binario yo-otro y encaminándose como los aymará de Bolivia y como Simondon y otros, a lo transindividual. Esto permite salir de lo representacional e interpretativo, lo repetitivo, lo individual y privado, para abrirlo a una experiencia sensible, a-significante, no necesariamente interpretable, de contornos y dimensiones sociales. Y gracias a la hiperkinesia de pensamiento y a la gran visión de Guattari, se puede llegar un **inconsciente cósmico**, según sus “Tres ecologías”. Hoy, tomamos este texto de “Las tres ecologías” y encontramos la predicción de estos contextos de colapso, destrucción, extinciones, transformaciones, y otras emergencias que estamos viviendo en 2023. Para trabajar hoy y aquí, no tenemos dudas que necesitamos ese concepto de inconsciente. Rescataremos entonces en nuestra escritura muchísimos aportes deleuziano guattarianos. Tomaremos muchos puntos de “La Revolución molecular”, libro que aunque fue escrito por Guattari en 1973, se publicó recién al español en 2017. Allí el autor nos ubica respecto a algunas de las razones por las que los psicoanálisis hegemónicos construyen un concepto de inconsciente, que hace ya tiempo es obsoleto, porque vuelve al pasado buscando indicios de traumas y faltas, está hecho de representaciones y afectos vinculados expresamente a la sexualidad y no a otros aspectos subjetivos como la raza, clase, especie, lo etnográfico, etc. Es un modelo de inconsciente que utiliza la función simbólica- antropocéntricamente concebida- en forma generalizada a nivel universal, y por lo tanto es familiarista y se encuentra reducido a las normas sociales y de parentescos de una determinada cultura blanca, occidental, europea y burguesa que se piensa universal, que reafirma y reproduce entonces-aunque no lo acepte- el orden simbólico

y social capitalista, colonial, blanquista, cis-identitario, hetero-normado y antropomórfico dominante. A diferencia de el inconsciente máquina que es un flujo que corre, este inconsciente ya está constituido, ya está configurado según universalismos y resta ser descifrado. Sería una concepción del inconsciente centrada en estructuras de tipo trascendental, que deja por fuera los elementos concretos y situados de poder, que son constitutivos de las existencias. Esta forma de intervenir con el inconsciente, en donde el analista está capturado en el discurso hegemónico y lo reproduce en su tarea, hace posible pensar en una imposición velada- aunque el analista no lo sepa- de formas culturales y modos de vida armados por los discursos del poder hegemónico, no dando posibilidad al existente, de tomar conocimiento de esas formas impuestas por la hegemonía y de elegir si aceptarlos o resistirlos e inventar otros modos.

No nos quedan dudas que es urgente replantear el peso de las normas sociales en las conformaciones subjetivas, a la vez que se abandonan las lógicas correlacionistas sujeto- objeto separadas del contexto, pues sujeto y contexto juegan juntos y no se puede pensar el campo individual aislado del campo social. Al cambiar también como decíamos el punto de mira del inconsciente, contamos entonces con un inconsciente huérfano, de lógicas rizomáticas, donde no todo pase por la representación, ni por la carencia y donde no se diga por cuál camino específico orientar el deseo, que no se diga cuáles son las representaciones *normales* que hay que investir. Abundan los ejemplos de las interpretaciones orientadas a coordenadas edípicas heteronormadas, falocéntricas etc.

El inconsciente y el deseo no van solamente unidos a una sola forma de individuación de la subjetividad solitaria de la familia pequeña que acude a un psicoanálisis Y en la constitución del inconsciente, juegan aspectos sexuales, pero también aspectos en relación a los sufrimientos por las luchas por la

sobrevivencia, en relación las clases, las razas, las poblaciones subalternizadas, etc. Se interseccionan los aspectos que ocasionan los sufrimientos por los que se consulta. Muchas sufren por todas estas otras variables, que no son en estos casos las que tienen que ver con la sexualidad como tema privilegiado. El inconsciente y el deseo como producción relacional que no se remiten solo al plano sexual, funcionan a través de agenciamientos rizomáticos que forjan relaciones entre distintos estados, objetos, enunciados, etc. Y este inconsciente no queda reducido al significante. Veremos en ese capítulo y también en parte al hablar de una clínica spinoceana de las potencias, que hay una concepción deleuziano-guattariana de los signos de corte asignificante, que difiere de la lacaniana y se orienta por la filosofía de los signos spinoceana, y que puede ser interesante, rica y útil dentro de nuestro bagaje conceptual y dentro de nuestras intervenciones clínicas.

Todos estos aspectos son trabajados en relación a los formatos del inconsciente que abran posibilidades de trabajar en la clínica de hoy. Adjuntamos los aportes de Suely Rolnik que en estos años hizo agregados a las herramientas guattarianas, los aportes de Bifo Berardi de este inconsciente viral, en pandemia y en colapso antropocéntrico y de Suzuki en diálogo con Fromm, además de lo ya visto de Fanon y el inconsciente desde lo epidérmico-racial.

Para cerrar este adelanto de lo desarrollado en los capítulos correspondientes a la sección v, que en parte ilustran este segundo eje, expresamos que no nos quedan dudas acerca de la necesidad de considerar junto a las variables sexo genéricas, las variables que incluyan los efectos coloniales y raciales y de otras poblaciones con características autóctonas desconocidas o subestimadas por las urbes y también todo el espectro del capacitismo capitalista y las exclusiones de los existentes que portan una edad cronológica mayor de 50 años. Los ma-

yores de 50 años también son subalternizadas para el mercado laboral y hasta para el mercado de la salud del capitalismo neoliberal.

En el caso de nuestro país tan extenso, si bien no predomina la llamada negritud - que sí predomina en nuestro vecinos uruguayos- existe la mezcla de indígena y criollo en el norte y también en esta Mesopotamia que nosotros habitamos, el gaucho, el hombre campesino, el peón de la tierra que cultivan los latifundios. Además cobra peso en las consultas, considerar la división política, geográfica, económica, cultural y social entre la capital y las provincias, que determinan aún globalización mediante, realidades socioculturales muy distintas. No es igual trabajar con poblaciones de la Capital Federal, o de la provincia de Buenos Aires o con poblaciones del interior de la provincia de Jujuy y por qué no de Entre Ríos, considerando también todas las migraciones que existen entre fronteras. En consecuencia, qué importante es no ocultar detrás de un sujeto pretendidamente neutro del inconsciente, las violencias y sufrimientos que se desatan en relación a las discriminaciones e injusticias que vive una existente en su contexto cultural-político-social.

Si no escuchamos esas manifestaciones y las reducimos al campo de la estructura psíquica solipsista, a mecanismos represivos o de alienación al significante, realizamos un silenciamiento violento y iatrogénico. Ya le sucedió a Freud con la reducción de los abusos sexuales a meras fantasías. Que no nos suceda a nosotros, no solo con los abusos, sino con las exclusiones por raza, clase, poder económico, religión, provincianismo vs porteñismo, etc.

Estas intervenciones *neutralizadas* entonces, lo que estarían delatando, es la pobreza de las herramientas teóricas que utilizamos en tanto profesionales, y nuestra propia falta personal de investigación y reflexión sobre nuestras propias condi-

ciones de enunciación, de formación teórica y de nuestra ética de trabajo. Hay mucho aporte teórico para incorporar y poder trabajar y ayudar mucho más, sin dejar fragmentos de los existentes fuera del dispositivo.

En el tercer eje continuando con la hipótesis -foucaultiano-butleriana- base de nuestro trabajo: *sujeto-poder relacional* que sostiene *que una teoría de la psique requiere una teoría del poder relacional como red compleja*, es que retomamos la propuesta de plantearnos *cómo nos pensamos y cómo pensamos a los otros*; y nos encontramos con la necesidad de abordar el ejercicio de una clínica implicada en este presente, es decir en el antropoceno, que incorpore en consecuencia las herramientas que nos proveen otras disciplinas como lo son la antropología y la filosofía, para poder considerar los aspectos post-humanistas, post-antropocéntricos y post-dualistas. Estos tres términos se hallan entrelazados y así en ese entramado, son incluidos en nuestra mirada teórico-clínica.

Decimos post-humanista, porque se plantea a lo humano como una construcción, como un proceso, como un modo de ser y existir y no como algo natural y único, porque se concibe que son posibles otros muchos modos de existir; post-antropocéntrica, porque la especie humana no es superior, sino una existencia construida modernamente como única, pero que en realidad es una más entre muchas existencias en un régimen no de jerarquías como lo es el régimen moderno, sino en un régimen heterárquico. Y decimos post-dualista porque no se trata de dos opuestos: naturaleza-cultura, animal- humano, vivo-muerto, hombre-mujer, sino de híbridos, de tránsitos, de movimientos, de devenires, de lógicas rizomáticas, incluyendo una variedad de modos humanos, no humanos y otras maneras de existir, en comunidad planetaria. Los posthumanismos se

interesan no tanto por la dimensión epistemológica, sino por la ontológica, qué existencias hay, de qué modos existen.

Por lo que este eje, llama al compromiso con el dañado ecosistema, en donde, llámese Gaia europea, o Pachamama latinoamericana, o Kawi mexicano, es la misma tierra que nos sostiene. En ella nos apoyamos y ella es un actor vital que requiere cuidado e implementación de las prácticas ambientales sustentables, que cuiden el suelo y todas sus riquezas y existencias, para posibilitar la convivencia de todos en comunidad, en esta época antropocénica generada por los descuidos que hemos permitido al capitalismo. Somos muchos y hay muchos mundos, muchas formas de vitalidad, tanto animales, vegetales, minerales, espectrales. También en este eje y dentro de este esfuerzo y este proyecto por lograr una clínica post-anthropocéntrica, consideraremos la importancia de tomar conciencia de nuestras relaciones con las distintas máquinas que se hallan incorporadas a nuestras corpo-subjetividades, valorando su compañía, además de incorporar a nuestra valoración, el vitalismo de las materialidades vibrantes, que son esa infinidad de cosas y objetos, que aunque no lo detectemos, permanentemente componen nuestras vidas.

El psicoanálisis además de falocentrista y eurocentrado y colonialista, es también antropocentrista, porque es heredero del humanismo moderno. Su teoría se halla capturada por las influencias cristianas que rezan en la Biblia “Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y sojuzgadla, ejerced dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra”.

Como muestra de este centralismo humano del psicoanálisis, situamos citas de Freud de tinte antropocentrista como en “El porvenir de una ilusión” (p. 2961, OC III) que expresa: “La cultura humana muestra dos aspectos. Por un lado comprende todo el saber y el poder conquistado por los hombres para lle-

gar a dominar las fuerzas de la naturaleza y extraer los bienes naturales para satisfacer sus necesidades; y por otro, regular las relaciones de los hombres entre sí y muy especialmente la distribución de esos bienes naturales alcanzables. Un poco más adelante expresa: “Las instituciones no solo distribuyen esos bienes, sino que resguardan los medios existentes para el dominio de la naturaleza, de los impulsos hostiles de los hombres que pueden destruirlos” (O.C. p. 2962). Es decir que la ciencia y la técnica creada por el hombre puede ser usada por él mismo, para destruir la naturaleza o sus propias creaciones humanas, lo cual también nos lleva al aspecto hobbesiano, darwiniano, spenceriano del psicoanálisis que será especialmente abordado en relación a Kropotkin, Todorov y Sahlins en las partes VI y VII. Justamente Freud realiza referencias explícitas en cuanto a las semejanzas entre el psicoanálisis y la teoría darwiniana como en el caso de la ley biogenética de Haecckel, que plantea a la ontogénesis como recapitulación de la filogénesis y que Freud la aplica a las escenas originarias. Allí los esquemas filogenéticos vuelven a emerger en la vivencia onto-genética como escenas originarias que serán las “fantasías primordiales”, temática planteado en la Lección XXIII de las “Conferencias de Introducción al psicoanálisis” de 1917. Freud hace pie en Darwin para expresar la hipótesis de la durabilidad en el presente de lo más primitivo animal en el hombre evolucionado. De este modo, se trasluce ese ideario moderno, racionalista de énfasis en la posición primera del humano en la escala viviente. Muestra entonces un matiz humanista, antropocentrista a lo largo de toda su obra, exceptuándose quizás, en algunos escritos como por ejemplo en “Lo siniestro” (1919) donde lo familiar se vuelve en su opuesto y aparece algo que va más allá del logocentrismo humano.

Las características contextuales de la época en que teoriza Lacan, ya han variado unos tramos en relación a la episteme

victoriana que rodeaba a Freud. Por esta razón se puede llegar a ubicar a Lacan en una posición anti-humanista. No obstante en Lacan, así como aunque hay un esfuerzo por salir del falocentrismo, permanentemente produce reflexiones y teorizaciones netamente falo-céntricas y patriarcales, también aunque su posición se vaya orientando hacia un anti-humanismo, se le escapan muchas citas y reflexiones antropocéntricas que marcan el límite entre el humano superior y los animales inferiores, especialmente por la gran diferencia del lenguaje y el simbólico. Derrida en su libro “El animal que luego estoy si(gui)endo”, en el capítulo III titulado “¿Y si el animal respondiese?” “A Jaques Lacan”, allí nos señala varias citas antropocentristas lacanianas que marcan el límite exacto entre animal y humano. Lacan sostiene que el humano posee mirada, lenguaje significativo y respuesta, mientras que el animal reacciona a códigos programados instintuales, por lo tanto tampoco posee inconsciente. Derrida lo ubica a Lacan en una posición fijista, dogmática, tradicional, correlacionista de intensa influencia cartesiana. Los animales para Lacan no responden, reaccionan, obedecen a un programa fijo, mientras el humano responde a la pregunta del otro, como veremos luego en los planteos que realiza Derrida en ese capítulo III de “El animal que luego estoy si(gui)endo”.

De esta forma desde los presupuestos filosóficos derrideanos queda planteada una limitrofia - es decir una lógica del límite distinta a la de la lógica binaria que categoriza dualmente y de manera desigual - que muestra que no existe ningún privilegio ontológico para que un existente sobresalga ante otros. Se puede pensar entonces - y a nuestro entender lo tomamos porque nos convence - en agregar a la biopolítica foucaultiana, una bio-zoo-antropo-política derrideana, que amplía las ontologías del planeta, construyendo una comunidad de vivientes, que de algún modo combina con la cosmo-política de muchos nuevos materialismos y post-humanismos. Derrida les abre el

camino a varios post-humanismos, que justamente proponen una ampliación de las ontologías que pueblan el planeta.

No nos sirve continuar sometidos entonces a los saberes y poderes hegemónicos de la modernidad - que divide binarios jerarquizados - en una actitud de servidumbre voluntaria, por ello nos proponemos recorrer, conocer y reflexionar sobre esta ampliación de las ontologías, para extenderlas más allá de los binarios, a un nivel de subjetividades de características planetarias y poder llegar a incorporar prácticas solidarias a esos conceptos.

Así como nos proponemos una teoría no falocéntrica, ni patriarcal, ni colonial, necesitamos una teoría no antropocéntrica. El antropoceno fue designado como la época actual de la tierra en mayo de 2019. En 1979 ya Lovelock y Lynn Margulis sostiene que Gaia no es inerte, que reacciona. En el año 2000 Crutzen y Stoermer son dos antropólogos que colaboran para oficializar el término antropoceno. Luego de 2010 Latour, Viveiros de Castro, Haraway van refiriéndose al antropoceno con distintos nombres: fin el mundo amerindio, capitaloceno, chtuluceno, etc. En 2016 se designó como antropoceno y en 2019 se votó para definirlo como una unidad geológica de tiempo. A partir de ese momento quedó conceptualizado como el intervalo de tiempo en donde el impacto humano alteró las condiciones y los procesos en la tierra, intensificándose esta alteración con el inicio de la industrialización capitalista. (Antropoceno Working Group 2019).

Los científicos del clima, sostienen que el humano ahora ejerce una fuerza geológica, porque han modificado los procesos geológicos de la tierra. En pos de la acumulación de ganancias capitalistas que luego se reparten desigualmente, se han efectuado prácticas destructivas como la tala de árboles, la quema de combustibles fósiles que fueron generando acumulación de gases efecto invernadero, derretimiento de hielos

en los polos, erosión del suelo, modificación de la atmósfera y clima etc. Ya no se trata solamente del papel relacional y de sociabilidad de los humanos con la naturaleza, sino que los humanos somos una fuerza – destructiva - de la naturaleza en sentido geológico. Los humanos quisimos adaptar la tierra a nosotros y la tierra no es inerte y reacciona.

La modernidad a diferencia de las civilizaciones antiguas, estableció entre sus categorías binarias, una fuerte delimitación entre lo natural y lo cultural. Chakrabarty, historiador indio, expresaba en 2009, que no rige ya más la división moderna entre una historia natural y una historia humana, porque el antropoceno como era geológica, excede ahora la biología y la química y se extiende al campo de la antropología, sociología, estudios culturales y psicología. Y esto es así porque la debacle climática - que en su mayor porcentaje se halla generada por la influencia del humano a niveles de la estratigrafía geológica del planeta - afecta las formas de vida en la tierra, la sociabilidad, los comportamientos de las distintas especies de existentes y las producciones en todos los ámbitos.

Chakrabarty entonces sostiene que lo climático es un quehacer social, histórico y político que muestra una vez más que Gaia, Pachamama, el planeta tierra, no es solo un paisaje de fondo sino un actor en la historia, es un actor vivo y que ante las intervenciones humanas, responde a través de cadenas de acciones que operan a nivel global. Coincidiendo con Chakrabarty, Latour habla de geo-historia, de una red de actores en la que se mezclan agencias humanas y no humanas con múltiples ensamblajes entre actantes, sosteniendo entonces la necesidad de re-politizar la ecología. Haraway habla de convivialidades inter-especies, Timothy Morton de simbiosis etc. Mucho tiempo antes, Guattari en “Las tres ecologías” (p. 8) también propone una articulación ético política, una ecosofía, en donde “los verdaderos cambios solo podrán hacerse a escala plane-

taria y a condición de que se realice una auténtica revolución política social y cultural”. Allí Guattari entrelaza lo micro y lo macropolítico, extendiéndose hasta niveles planetarios. También Elizabeth Povinelli (2016, 2021) propone dar paso desde las figuras del biopoder foucaultiano: mujer histérica, pareja maltusiana, adulto perverso y niño masturbador, a nuevas figuras que se salen de lo bio y apuntan a una clasificación diferente de la distinción vida- no vida que hace la modernidad. Los problemas que plantea en el siglo XXI el capitalismo neo-liberalista tardío, se ven representados más genuinamente por las figuras del *desierto*, *del animista* y *del virus*. Se trata entonces de pensar en términos de una geopolítica. Y aún más propone ya no hablar de existentes sino de *gexistentes* para incluir las ontologías que no entran en el bios.

De este modo, los estudios antropológicos y filosóficos abandonan el correlacionismo moderno del sujeto excepcionalista humane que estudia y manipula el objeto, para pasar a enfoques relacionales, no binarios, móviles, inclusivos y múltiples. Ilustran que la separación moderna entre naturaleza y cultura, no es más que una construcción antropocéntrica y que en los hechos y en la vida misma, estos dos aspectos se hallan siempre entrelazados.

En consecuencia se pierden los binarios modernos esencializados, categorizadores fijos, sujeto y objeto, naturaleza- cultura, hombre-mujer, vivo-muerto, propias de este correlacionismo moderno y racionalista y se abre camino a las relaciones y heterarquías. Los caminos apuntan a conceptos, prácticas y comunidades híbridas, inclusivas, de apoyo mutuo, con prácticas ecosóficas, al Chtuluceno harawayano como forma de vivir y morir bien, al pasaje de una bio-política a la geontología y la cosmo-política.

Entran aquí a tomar un papel importante las teorías relacionadas con los nuevos realismos, materialismos y enfoques

poshumanos. Estas teorías se interrogan y analizan críticamente por qué habremos llegado entonces a estas situaciones. Si habrá alguna posibilidad de pensar no solo en el fin del mundo, sino de empezar a pensar qué papel productor juega el capitalismo en este fin del mundo. ¿Y si habrá posibilidades de figurarse no solo en ciencia ficción - para ver en cine y comentar - sino una figuración que se pueda plasmar en micro-políticas para trabajar por un mundo sin capitalismo y que en consecuencia incluya las vidas de todos los existentes en todas sus gamas y dimensiones en una actitud monista, abarcativa, diversa y creativa.

Es así que el eje 3 a lo largo de las secciones VI y VII recorre los efectos que el correlacionismo sujeto-objeto de la modernidad dejó plasmados en las capas terrestres a través del extractivismo capitalista y como esto incide en nuestras configuraciones teóricas, culturales, costumbres y modos de vida posmodernos, occidentales. Y también abrimos nuestra curiosidad y entendimiento hacia autores que nos enseñan de otros mundos, otras formas de organización social, otros órdenes simbólicos y otros modos de concebir el lenguaje, que nos posibilitan los estudios del giro ontológico en antropología, los nuevos materialismos y las filosofías posthumanistas. Vamos a tomar los aportes relacionales de **Bruno Latour** con su teoría del *actor red* donde el actor es el objeto que tiene agencia y que interviene sobre los actantes provocando en ellos cadenas de acciones. Así el tiempo ya no se mide en relación al sol, sino que el reloj es el objeto actante que representa el tiempo. Y ese reloj es una producción cultural que actúa sobre el actante que es el tiempo, provocando en los humanos el funcionamiento de vida alrededor de horarios. Vemos así como surge una tecnología, reloj, y como este involucra a los humanos, al sol, al día y la noche etc., es decir una red de híbridos con agencia. El concepto de red es a la vez material, natural, social y discursi-

vo, es más flexible que el concepto de sistema y más histórico que el de estructura. No se trata ya de binarios modernos purificados y jerarquizados: humano y no humanos, naturaleza o cultura, naturaleza o técnica, sino que entran las hibridaciones en todos los planos, incluso en el investigador. Los híbridos no se jerarquizan, es una ontología plana, se pueden llamar cuasi-objetos, son un *entre*, ni del todo sujetos, ni del todo cosas, por ejemplo el reloj, las vacunas, los virus, los marcapasos, la computadora, el calentamiento global. Y estos cuasi-objetos están insertos en la convivialidad por lo que desempeñan un papel socio-político. Les humanas entonces son un actor más en el total de actantes de una red. Cobran así importancia una cantidad de existentes que antes eran materia inerte, enriqueciendo y complejizando la convivialidad. Mostraremos como a partir de estos conceptos nos visualizamos todos, existentes que consultan y sus semejantes, les analistas, etc., como híbridos e insertos en ensamblajes de conexiones y afectaciones múltiples. Lo cual como veremos llevará a plantearnos, entre otras modificaciones, que el sujeto del inconsciente sale de esa estructura fija y a-histórica y puede ser pensado como parte de esa red más flexible y contingente, agregando aspectos del inconsciente máquina deleuzianoguattariano.

Latour también aporta respecto al desborde climático, al antropoceno donde los híbridos, entre ellos Gaia, se hacen aún más visibles y de peso, porque se constata que no se puede concebir la división naturaleza cultura, transformación que venía perfilándose ya desde tiempo atrás. Las *leyes de la naturaleza*, en tanto derecho natural inventado por los modernos ya no rigen en el mundo de híbridos. Latour, mostró que la ciencia es un híbrido y llamó hasta su muerte a que los científicos luchen por re-politizar las ciencias y la ecología.

Latour es base teórica de los autores que veremos en la corriente del giro ontológico en antropología que deconstruye los

dualismos, haciendo apertura una diversidad relacional de sistemas por fuera de los binarios fijos. Se pasa de las sustancias y estados a una cosmología monista y a una cosmo-política de los procesos y las relacionalidades. Se pone en cuestión qué es lo real, y lo cual lleva a una ontología más allá de lo humano. Esto cambia la comprensión de nuestra existencia individual, social, política y planetaria. Se puede hablar de subjetividades planetarias y cosmo-política. **Viveiros de castro** en sus “Metafísicas caníbales” nos enseñará con el *perspectivismo amazónico* a pensar por fuera del colonialismo del pensamiento. Esta forma de ver el mundo cuestiona el correlacionismo kantiano para abrir a un abordaje múltiple, no binarizado, ni esencializado, ni jerarquizado, sino plural y heterárquico. Los pueblos amerindios de Sudamérica que el se dedica a conocer poseen una cosmovisión con múltiples puntos de vista donde todo lo existente puede poseer intencionalidad y agencia. Creen en una unidad de espíritu y una diversidad de cuerpos. Todo tiene capacidad de ser potencialmente humane y a su vez todos los existentes tiene capacidad de ser otra cosa. La identidad no es fija, es relacional y no pesan las esencias. La forma visible es una envoltura que encubre otra forma interna que es humana y es accesible solo a los ojos de la misma especie o de los chamanes. Es un multinaturalismo y no un multiculturalismo. Explicaremos entonces como esos cuerpos no entran en las categorías modernas y se definen *por lo que pueden*. Los existentes se definen como verbos y no como sustantivos. Estas interesantísimas investigaciones de Viveiros de Castro, nos ayudan a cambiar nuestras lógicas para dejar de ser tan cartesianos. Nosotres objetivizamos y representamos todo y lo que no objetivizamos es irreal, es un noúmeno. El chaman para conocer no objetiviza, toma el punto de vista de lo que precisa conocer, se pone en esa perspectiva, pero no usa la representación. No *dice nada del otro sin el otro*. Porque el otro no es un

objeto y porque nada se divide en mente y cuerpo, se transita, se deviene, se vive el *entre*, el chaman no es un intelectual moderno representativo. Los amerindios son monistas.

Pensaremos entonces sobre esa cultura y esas herramientas metodológicas, esas epistemologías y esos órdenes simbólicos con esos lenguajes. Veremos muy claramente entonces que el mundo no es uno, que existen muchos mundos, muchos órdenes sociales, muchos órdenes simbólicos y muchas formas de relacionarse, de construir las vidas y también de entender y recibir la muerte.

También Viveiros de Castro con Déborah Danoswki nos ayudaran a pensar sobre la pregunta ¿Hay un mundo por venir?, es decir cómo les existentes occidentales viven el antropoceno, sus abordajes, sus limitaciones, sus negacionismos, que no son represión al estilo freudiano, sino imposibilidades en relación a la dificultad del humane occidental para desprenderse del presente y salir del modo futurista humanista en que fue forjado.

A diferencia de nosotros occidentales y capitalistas, los pueblos aborígenes ya han visto desaparecer sus mundos por la invasión europea y saben del cuidado de la tierra que es su piel junto a los otros existentes. Ellos saben del cuidado del agua, del bosque y de los animales. Ellos *sueñan lejos*, mientras los blancos occidentales *sueñan consigo mismos y sus coches*, expresa Davi Kopenawa, el cacique yanomami. Veremos cómo estas reflexiones nos sirven muchísimo para una clínica psicoanalítica implicada con el presente.

Donna Haraway, bióloga primatóloga y filósofa, gran ejercitadora de la trans-disciplina, que propone la *culturaleza* como mixto frente al binario naturaleza-cultura y explica que la biología es social, nos ayudará cyborizar el cuerpo del humane hibridizándolo con la tecnología. La tecnología para Haraway no es una mediación extraña, es parte de nuestros

cuerpos y vidas y nos ayuda, nos permite vivir en compañía y realizar tareas que sin ella no podríamos quizás ya realizar. Nos permite armar un *cuerpo sin órganos* que se salga de los formatos establecidos por las axiomatizaciones y codificaciones de los discursos hegemónicos. Haraway también es también anti-especista y altamente relacionalista. Propone relaciones contingentes, en tensión -que no se resuelven dialécticamente - con otredades significativas, parentescos raros por fuera de los vínculos sanguíneos y demás formatos hegemónicos. Propone usar el término Chthuluceno en lugar de antropoceno. Desde el Chthuluceno nos invita a *seguir con el problema de vivir con*, en *simpoiesis* y *morir con* en una tierra dañada, construyendo respuestas desde un posicionamiento relacional ético y no moral. La salida para la autora toma la dirección de reinventarse por parcialidades, regenerarse híbridamente, hacer *simpoiesis*, para retomar y rescatar potencias de vida, a la vez que inventar otras relaciones que permitan subvertir los órdenes sociales y simbólicos establecidos.

Es altamente útil para la clínica su concepción del cuerpo cyborizado y los parentescos no ortodoxos, como también la invitación a *seguir con el problema* desde una perspectiva ética y creativa y no moral y de sometimiento a la hegemonía racionalista, individualista, androcéntrica y especista del capital.

De **Eduardo Kohn** (2013) en su lenguaje de los bosques y su antropología más allá de lo humano como aportación política, tomaremos elementos muy significativos para nuestras intervenciones, conociendo el cuestionamiento que este investigador realiza sobre la naturaleza de la representación. Veremos en nuestra sección VI, como Kohn explica que nosotros, los modernos occidentales, siguiendo la herencia kantiana pensamos que no se puede llegar a la cosa en sí, quedando esta última por fuera de la representación. El lenguaje humano es arbitrario, basado en convenciones y esencialmente simbólico. Pero

la representación para Kohn puede ser algo más que lingüística y simbólica. Hay otras formas de representación que van más allá del lenguaje, que aparecen en formas de vida no humanas, mostrando acciones inteligentes y respuestas no mecánicas, en donde se decodifican signos y se comunican usando esos signos. A esto lo realizan los vegetales que poseen capacidad de agencia no solo individual sino en cooperación entre otros vegetales. Kohn toma la teoría de Peirce, pensando al significado, sentido y representación como no solo humanos. Todas las formas de vida participan de procesos de significado, por ello son capaces de pensar y aprender. Surge así una compleja *ecología de seres humana y no humana*. Vamos a encontrar coincidencias entre Kohn, los signos spinoceanos, el régimen a-significante de Deleuze y Guattari y también con Simondon que incluye el proceso relacional de individuación a los objetos técnicos, conceptualizando una ontología relacional entre estos componentes del proceso. La investigación de Kohn, centrada en el pensamiento de los bosques, nos abre el panorama para pensar en herramientas e intervenciones que puedan lograr desnaturalizar nuestra tan estable representación simbólica saussureana, para poder tener en cuenta también como nos ven los otros, considerando que ver, representar, saber y pensar, no son solo asuntos humanos. Estas herramientas desestabilizan la representación tradicional y vigorizan y vitalizan otros abordajes desde otras perspectivas no correlacionistas y sí muy relacionistas.

Simondon es un pensador abierto que presenta sus tesis por 1958, y puede hacer intertexto con Foucault, con Latour, con Kohn, con Deleuze y Guattari -que de hecho son los que lo descubren como buenos buscadores de lo minoritario - con Bateson. Es un pensador que -según el prólogo que Pablo Rodríguez hace al inicio de "La individuación", "hay que pensar todo de nuevo y actuar de modo diferente" (2009, p. 11). Es

filósofo, es también psicólogo, docente de física y tecnología y hace filosofía de la ciencia de un modo excepcional, que a nuestro parecer abre las puertas a los posthumanismos, porque los objetos para él existen por sí, con agencia propia, más allá de que el humano los descubra. Habla de individuación pero no solo para lo humano. El individuo es un devenir y esta individuación también sucede en el mundo físico, por ejemplo en un cristal. Y todas estas individualidades humanas y no humanas poseen sus aspectos o sus propiedades trans-individuales. La trans-individualidad permite que los individuos existan juntos y se comuniquen a través de significaciones porque no solo el hombre puede comunicar. Los animales y máquinas también poseen agencia y manejan información y comunicación. Esta idea de la individualidad y lo trans-individualidad, muestran que para Simondon, ni el individuo ni lo social existen antes y por separado de la relación. Estamos en una zona relacional lejos de los binarios cartesianos y el correlacionismo kantiano. Rompe las fronteras entre el individuo y la técnica, planteando la importancia de que exista entre el humano y los objetos técnicos una relación social. Fuera de la modernidad capitalista, la máquina no aliena al hombre, sino que lo acompaña. Y la máquina posee una ontología propia y no es un objeto de uso, eso es una mirada moderna y antropocéntrica de la máquina. Pero no hay una ontología superior a otra. Las máquinas entonces para Simondon se pueden pensar spinoceanamente como poseyendo un *conatus* que las lleva a perseverar en el ser. Si se rompen muy rápido, es porque el capitalismo las fabrica con obsolescencia programada para aumentar los consumos.

Simondon se diferencia de Heidegger porque este último ponía lo humano por encima del objeto técnico, mientras Simondon hace *ontologías planas* al estilo Latour o Deleuze. Simondon une técnica y arte. Aspectos que practican también Deleuze y Guattari, Morton, Harman, Haraway, Despret, etc.

Hay hechos estéticos en las máquinas: “Es muy bello ver un tractor que surca el campo” y “no es un objeto tan bello dentro de un garaje”. Es el occidente capitalista el que no permite ver la belleza de la técnica porque la usa para la explotación de las máquinas y de otros humanos. Los guayakies de Clastres como veremos, podrían entenderse con Simondon, usaban el arco y el cesto artesanales como las partes más importantes de sus vidas. Como expresa Pablo Rodríguez en otro prólogo, el que hace al libro de Simondon “El modo de existencia de los objetos técnicos”, nosotros “*Hacemos oídos* de esta filosofía de la técnica simondoneana, donde la técnica está liberada de la *forma hombre*”. Hacemos oídos y la llevamos a nuestra caja de herramientas para articularla a nuestra clínica, porque existe una relacionalidad donde nadie esclaviza a nadie, porque la técnica está liberada de la forma androcéntrica, racionalista, consumista moderna, capitalista y antropomórfica. Creemos que en nuestros actuales dispositivos virtuales entró a actuar la teoría simondoneana, porque estamos teórica y vivencialmente incorporados a estos nuevos objetos técnicos virtuales. No están ya los divanes, porque hay una genealogía de esos objetos-técnicos-divanes, que nos muestra que ya no los necesitamos tanto, que el sujeto del inconsciente pasó de lo individual a lo semiótico social, maquínico, cosmo-político y que con o sin diván, los flujos inconscientes se trasladan, existen y se presentan e inventan y componen agenciamientos. Por eso la virtualidad nos sirve ahora, es más abarcadora en el sentido de que es más rizomática, está en muchos lugares a la vez. Les existentes pueden hacer una sesión desde una terraza, desde un auto, con su gato a su lado, tomando mate, desde el hospital, desde el penal, desde el centro de diálisis, desde un arroyo con cascada a 40 grados antropocénicos entrerrianos porque hay señal. Es decir que estos objetos actores virtuales, nos permiten articular y fluir por ellos la transferencia, estar y

acompañar a los existentes que nos convocan a escucharlos y reflexionar con ellos, conformando todes una red de actores. Y decimos red de actores, porque a pesar de la confidencialidad de las consultas, siguiendo una clínica ampliada y situada, en nuestro dispositivo, está presente no solo la subjetividad desde sus componentes individuales, sino los aspectos históricos, geográficos, políticos y ecológicos que también la componen. Y a su vez, esta clínica con modalidad virtual, es la muestra de la influencia de las realidades sociales y políticas en las transformaciones que va sufriendo el dispositivo psicoanalítico, que correlativamente también lleva a cambios en la teoría.

De este modo volvemos a reconfirmar nuestra hipótesis inicial del *sujeto-poder relacional*, que sostiene que no hay una teoría de la psique sin una teoría del poder relacional.

A su vez, la filósofa belga **Vinciane Despret** (2021) nos ayudará a entender los duelos y la relación con los animales de formas espectrales y relacionales muy alejadas al correlacionismo moderno. Aunque no es citado en su bibliografía, Despret comparte y toma muchos conceptos de Derrida, especialmente la espectralidad, esa relacionalidad, ese *entre* animal y humano y *entre* vida y muerte. También Despret puede hacer inter-texto con los realismos especulativos, porque sostiene que la existencia del objeto va más allá de la presencia humana, mostrando otras formas de concebir la alteridad desde una ontología relacional.

Despret cuestiona la obligación occidental de realizar el *duelo normativo del muerto a la freudiana*, como modo de protección psíquica, haciendo el trabajo racional afectivo y simbólico del duelo, solo desde el vivo, porque el muerto ya no entra en las existencias de la modernidad. Pero esa es una visión epocal del duelo basada en el binario moderno muerto-vivo, expresa la autora, que deja más efectos empobrecedores que enriquecedores. Basada en Souriau y los distintos modos

de existencia que este autor estudia desde 1938- Despret explica la necesidad de instaurar a una persona que ha muerto, o de una obra ya escrita etc. Esta instauración es correlativa a un pedido de parte de ese muerto o de esa obra olvidada, de modo que se instaura un *entre*, una relacionalidad de existencias a niveles espectrales, que se salen de la metafísica de la presencia y del correlacionismo kantiano y el dualismo cuerpo-mente cartesianos que se juegan en el *duelo normativo occidental a la freudiana*. Esto es solo un breve destello explicado y descrito muy simplificado de lo expuesto por la autora y vale la pena leer el capítulo donde nos extendemos más tranquilamente y donde también agregaremos los planteos que sobre el duelo realiza Allouch en uno de sus libros.

Obviamente que estos conceptos para trabajar los duelos de distintas existencias por fuera del correlacionismo sujeto-objeto y del binario muerto-vivo asentado en la representación saussureana, nos dan un marco mucho más amplio, ya que los hechos y los procesos se plantean desde las ganancias y la creatividad y no desde las pérdidas. Entonces pensamos y estamos ya convencidos, que son también parte de nuestra caja de herramientas y que combinan muy bien con la idea del deseo como producción y del inconsciente como máquina de creación.

En este viaje teórico epistemológico- ontológico de corrimiento del viejo y gastado correlacionismo y el fin de la metafísica de la presencia y los binarios desiguales, hacia una apertura a los objetos y materialidades que existen por sí, nos encontramos con una escena común de discusiones, que abarca a los nuevos materialismos o realismos especulativos y las ontologías orientadas al objeto. Todas estas corrientes salen del antropocentrismo, además hacen un abandono de la epistemología, es decir de dejar de dedicarse a pensar en cómo se conoce, para pasar a considerar importante a las ontologías, es

decir qué es lo que existe y cómo se existe. También realizan a su vez, un abandono del giro lingüístico, propio del post-estructuralismo en donde todo es lenguaje, signo y significado, todo mediado por el texto, inclusive los contextos. Para salirse de lo humano antropocéntrico y romper con el correlacionismo de los binarios referidos a las particiones entre naturaleza-cultura, naturaleza-técnica, estas teorías salen de ese lenguaje como construcción humana y consideran que los objetos se rebelan y existen aunque no sean nombrados por el humano, son materialidades vibrantes.

Como expresamos renglones antes, nos parece que Simondon puede hacer inter-texto con estos autores, pues se trata en ambos casos, de *prestar oídos* a los objetos desde una humanidad humilde, en una ontología plana, no por encima de ellos, sino pensados por fuera de la propuesta capitalista automatizada de consumo irracional y no sustentable. De este modo, en la medida que esos objetos embellecen y acompañan a nuestras vidas, pensamos que pueden ser entonces un punto de vista a considerar en los dispositivos de trabajo, esa convivialidad con las materialidades vibrantes, con esos existentes que no son inertes y poseen efectos de composición y agenciamiento o de desestabilización y destrucción, según como y para qué se usen.

Dentro de los realismos, el de **Meillassoux** escapando a los antropocentrismos filosóficos kantianos, trata de ingresar a esa realidad experiencial - esa que Kant dice que es imposible acceder- por medio de las matemáticas. Con elementos humanos, pero diferenciándose también de Hume en varios puntos, sostiene que es azaroso que haya pensamiento sobre la realidad. Puede no haber pensamiento sobre una realidad y esa realidad existe igualmente. Le preocupa el mundo como exterior o por fuera del pensamiento, del lenguaje y de la cultura, tratando de ingresar a esta realidad experiencial a través de

formalizaciones matemáticas. Meillassoux se dedica a pensar desligadamente al sujeto del objeto, al lenguaje de la realidad, justamente lo que no logra hacer el correlacionismo. Para el correlacionismo no hay realidad si no hay lenguaje, no logra desarmar el binario. Meillassoux refuerza el lado del objeto, el principio de realidad. La facticidad, eso que existe pero no es necesario, sostiene que no se necesita la correlación de lenguaje y realidad. Haya o no haya pensamiento sobre ella, la realidad existe. Por eso generaliza la contingencia por medio de la factualidad: *solo es necesario que todo sea contingente*. Y esa generalización lleva a un hiper-caos porque todo puede darse, porque no hay ley, porque prima la contingencia junto al hiper-caos que existe independientemente del humano. El hiper-caos no necesita de la correlación conciencia mundo y Meillassoux espera acceder a él por medio de las matemáticas.

Graham Harman en su ontología orientada a los objetos aboga por una rebelión de los objetos que tienen agencia más allá de la existencia humana. Sostiene que a los objetos se los fragmenta en átomos para estudiarlos, usarlos, tratarlos etc., se los olvida en sus características y se piensa solo en sus utilidades. Propone el acceso indirecto al objeto por la vía del arte, por el humor, por la metáfora. Harman no cree como Kant que el acceso al objeto es imposible porque las categorías humanas no alcanzan. Para Harman hay un punto del objeto que ningún humano ni otro objeto puede lograr acceder, pero eso no es un problema humano, es una característica del objeto. Hay un *objeto sensual-perceptivo* que hace de vicario para acceder a esa parte oculta, porque siempre hay una esencia oculta en todos los objetos. El arte trata siempre de acceder a ese vacío, pero nunca llega porque hay millones de accesos y el objeto siempre se renueva, siempre es otro acceso. Harman usa así métodos transdisciplinarios.

Timothy Morton es otro filósofo que se sale del pensa-

miento auto-centrado antropocentrista y toma esta ontología de los objetos orientada a la ecología, y conceptualiza a los *hyper-objetos* como siendo objetos extensos, en espacio y tiempo que no se pueden conceptualizar por el humano como por ejemplo el virus, el polietileno, los agujeros negros, el calentamiento global, que solo se ven por incendios forestales, por deshielos, por epidemias o pandemias, pero no directamente y accedemos a ellos por las estadísticas. Morton como ecologista habla de nuevas formas de habitar el planeta en colaboración entre existentes, porque concibe la *simbiosis* que conjuga corporalidades, y sin esa simbiosis de distintos cuerpos y organismos, no existiría vida en el planeta. Toma conceptos de Lynn Margulis, que hacen inter-texto con las composiciones spinocenas los planteos kropotkianos y los devenires deleuziano-guattarianos. Propone perspectivas trans-disciplinarias que aporten cambios de mentalidades a través de abordajes de la ciencia con el arte y otras narrativas.

Jane Bennet en consonancia con Morton propone estos abordajes artísticos y estudia la capacidad de las materias vibrantes para aportar a la vida de otras existencias. Propone desde un proyecto político interacciones inteligentes y sostenibles con los objetos, para que sean considerados, no como recurso a exterminar con el consumo, sino como actantes, como materia vibrante y colaborativa. ¿Cómo sería, plantea la autora, si a la electricidad no se la pensara como un recurso, una mercancía, sino como un ensamblaje complejo de electrones, viento, carbón y programas informáticos? La lectura de Bennet nos llevara a pensar en trabajar con las subjetividades humanas hacia un horizonte de encuentro vital y no destructivo y entristecedor con los objetos. Un encuentro por fuera de los automatismos consumistas que el mercado humano capitalista programa, sin que les existentes se percaten de que quedan allí capturados.

Además de estos abordajes que realizan los distintos materialismos y ontologías orientadas a los objetos, ubicamos a las corrientes de filosofía post-humana, que aunque poseyendo cada una de estas corrientes características propias, comparten con estos materialismos la posición anti-correlacionista y post antropocéntrica. Los posthumanismos van más allá del antihumanismo y se gestan en los sesenta y setenta cuando surge el pensamiento postmoderno de género y colonial. Van más allá del antihumanismo, porque no solo se desprenden de los supuestos correlacionistas, racionalistas, dualistas desiguales y antropocentristas del humanismo, sino que plantean otros modos de aproximarse a las existencias humanas y no humanas. Modos inclusivos, híbridos, múltiples, rizomáticos, abiertos, experienciales y cosmo-políticos. Y también se diferencian del transhumanismo porque incorporan la tecnología, no desde el concepto omnipotente de máquina propia del capitalismo consumista y automatizador de subjetividades que continúa siendo binario porque el humano sigue siendo el sujeto; sino desde un concepto más simondoneano que aúna la ontología de la máquina a todas las otras existencias en una visión no dualista, ecológica, sustentable e inclusiva. Una especie de aceleracionismo ecológico postcapitalista. Las máquinas no servirán para que el humano sea inmortal y siga dominando y destruyendo el planeta, sino para que el humano descienda a una ontología plana y desde allí convivan todos. Creemos que esta posición hace perder el miedo y la fantasía distópica de que una robótica autoritaria se apodere del mundo- situación que por otra parte ya sucede, aunque a los lugares de poder no los ocupan los robots.

Dentro de los post-humanismos trabajamos las propuestas de dos autoras: Ferrando y Braidotti de quienes podemos intentar extraer conceptualizaciones teóricas para la práctica.

Francesca Ferrando (2019) concibe su propuesta posthumana no solo desde lo epistemológico, sino como un modo de aproximación a la vida, en su faz existencial, manifestándose en la vida práctica, aunando ontologías heterarquicamente. La ontología humane nunca incluyó a todos los existentes genéticamente humanos, porque los esclavos no eran humanos, eran inferiores y los españoles al llegar América, según cuenta Levy Strauss, dudaban si los indígenas tenían alma o no.

El posthumanismo de Ferrando desarma los binarios naturaleza-cultura, humano-máquina, apuntando a una interconexión humano-robots para permitir el desarrollo de las potencias de todas las especies y existencias. A diferencia del transhumanismo, para Ferrando el post-humanismo no se enfoca en mejorar y prolongar la vida humana a costa de los otros, sino en que el humane viva con todos los existentes en igualdad y comunidad. Su filosofía es monista. Resulta interesante su propuesta, que es planteada también por otros autores- Haraway, Morton etc.- que consiste en pasar del paradigma dualista al *paradigma simbiótico*. Este paradigma monista ilustra y conceptualiza la interacción multi-especie biótica y abiótica que existe en forma permanente y mantiene nuestras vidas: las bacterias que viven en nuestros estómagos y que sin ellas no funcionaríamos, las plantas y el oxígeno que respiramos. Los conceptos de Ferrando hacen intertexto con las composiciones spinoceanas y los devenires deleuziano-guattarianos. Así como existen los devenires entre avispa y orquídea, existen devenires entre los humanos y las bacterias y otras criaturas que habitan en los estómagos. También nos sirve considerar el amplio y monista concepto de inteligencia que usa que es una inteligencia cósmica. Que los humanos tenemos inteligencia y lenguaje superior a las otras especies, es una creación moderna antropo-andro-céntrica, similar a que las mujeres tienen menor inteligencia que los hombres o que los indígenas con pensa-

miento operatorio concreto son menos inteligentes que lo colonizadores que *llegaron* al pensamiento abstracto piagetiano.

Nos convenció mucho su propuesta de una conciencia ampliada, para todos los existentes no solo humanos. La conciencia y la capacidad de creación y producción, el *poder poiético*, es posibilidad de todos los existentes: la nieve cuando cae, tiene *poder poiético*. Esta *poiésis* es lo que entrega capacidad de agencia, creación y producción. Coincidiendo con Kohn, Haraway, Despret, Simondon y Deleuze y Guattari y por supuesto Spinoza y Nietzsche, nos ayuda a ampliar nuestro repertorio de herramientas respecto a conceptualizar el lenguaje y la comunicación más allá de los significantes humanos. Estamos convencidos que clínicamente nos aporta mucho trabajar desde una sensibilidad más amplia que posibilita a los humanos conectarse, comunicarse en agenciamientos con otras existencias, enriqueciendo sus corposubjetividades, sus formas de vivir y de hacer lazo en comunidad. Para trabajar sobre estos agenciamientos, necesitamos tener la riqueza interna de dar por sentado que los humanos no somos los únicos que tenemos vida y capacidad de comunicarnos. Y estas apreciaciones ferrandeanas con ese concepto de *poder poiético* que considera que *la existencia es un arte* - que por supuesto nos recuerda a Foucault - se conecta con el trabajo en el dispositivo. Allí, en el dispositivo, contamos con un postulado de base que es que cada existente es un *artesano de sí* y en relación con un amplio otro, a la vez que nosotros los analistas, estamos allí porque tenemos el suelo amplio y cómodo de ese *poder poiético* basado también en la relacionalidad no correlacionista y respetuosa por ese otro *que nos ha llamado*. Sobre ese suelo amplio y cómodo, a nuestro entender, se asienta nuestro deseo del analista y nuestra implicación con el presente.

Rossi Braidotti, anti falocentrista, anti-colonialista, anti-especista, anti-anthropocentrista, anti-dualista que hace espe-

cial énfasis en terminar con la división naturaleza cultura, nos ayuda desde lo teórico en su libro “Lo pos-thumano” (2013) a hacer una genealogía de las condiciones contextuales del surgimiento del humanismo, anti-humanismo, post-estructuralismo, pos-thumanismo, materialismos especulativos y ontologías orientadas a los objetos. Se trata de lograr considerar la materialidad de las construcciones, sincrónicamente con lo construido de la materialidad. Pero hasta acá aún estamos en el binario sujeto objeto. Para salir del binario se necesita, aparte de lo que el humano conceptualiza, poder pensar que los objetos existen por sí, sin necesitar que el humano los considere, los conceptualice o los elabore discursivamente. En este sentido es que a pesar de tomar el deconstructivismo derrideano y sus conceptos referidos al carno-falo-logo-centrismo, cuestiona el giro lingüístico en cuanto a usar como sistema de referencia más importante al lenguaje. Como anti-dualista, Braidotti se ubica en un monismo de la materia viva que se auto-organiza en un enfoque de dimensiones post-antropocéntricas y geo-cosmo-centrado. Propone una ecofilosofía de un sujeto relacional, encarnado, determinado por la multiplicidad, que acepta las diferencias y convive en inter-conexión entre especies en comunidad. Son subjetividades nómades que no se fijan a las identidades jaulas modernas. Toma la visión afirmativa del monismo spinocista, con las tensiones relacionales sin dialéctica y las composiciones entre vivientes que aumentan las potencias y alegrías, sabiendo siempre que las afectaciones de A, repercuten en B. Aquí se incluye una ética- opuesta a la moral universal anti-vital - que es una ética afirmativa y alegre, que incluye tensiones y espacios impuros de tránsito.

Estas consideraciones spinoceanas que toma Braidotti, nos sirven a nosotres de herramienta teórico-clínicas y las mencionamos en torno al tema del cuidado y el contenido de sí en el apartado IV. También nos resulta importante el concepto de

bios y zoe que maneja Braidotti, entendiendo que zoe- vida desnuda- excede a bios- vida política humana. Lo vivo que excede a lo humane, ese zoe funciona a través de la autopoiesis y la simpoiesis en un continuum de potencia generadora para todas las existencias. Es una eco-filosofía de los devenires inclusivos. Consideramos que el poder trabajar nosotros como analistas teniendo en nuestro horizonte esas ideas de autopoiesis, simpoiesis, y demás potenciaciones en esa ecofilosofía de devenires inclusivos, son para el existente que nos *ha llamado*, una garantía de que sus posibilidades de intentar la construcción de vidas y lazos, serán siempre más diversas, amplias, atrevidas y creativas.

Entre los devenires que desplegamos en el capítulo que toca a Braidotti recordamos el *devenir máquina* y los relacionamos con nuestras sesiones virtuales con la compañía de la computadora y sin la compañía del diván. Como expresamos renglones atrás, computadora y diván, son y fueron nuestras máquinas entramadas en nuestros dispositivos, que patentizan cómo lo social, cultural y político entran y determinan a las subjetividades, a las existencias y a nuestros dispositivos, modos de trabajo y a nuestras teorías. Metodológicamente Braidotti también nos ayuda desde su visión minoritaria a trabajar con procesos más que con conceptos, a transitar los *entre*, a romper con las linealidades y ciertas objetividades indicadas por la epistemología hegemónica, para generar prácticas creativas y potenciadoras.

Junto con Vinciane Despret, nos provee de abordajes de la muerte no correlacionistas, es decir distintos de los modernos, que piensan que la muerte es lo irrepresentable y lo opuesto a la vida. Existe un continuum que Braidotti relaciona al *devenir imperceptible* y que se podría relacionar con las espectralidades de Despret.

Siguiendo a Deleuze, la autora piensa a la vida como una

inmanencia aquí y ahora. En el continuo de la vida con la muerte, el tiempo de la muerte no se representa por un tiempo cronológico sino que está siempre presente como impersonal en un devenir perpetuo. Mientras la muerte está ahí, inscrita, el sujeto se zambulle en la vida y se compromete con ella, en el ahora. La muerte individual sería entendida como supresión del yo y extinción del cuerpo y la muerte impersonal, como más allá del yo, inscrita en cada existente como condición de vida. Es el continuum vida -muerte y no una oposición, organizando la temporalidad. Braidotti incluye la muerte de las demás existencias incluidas las inorgánicas con el concepto de *extinción*, coincidiendo con Elizabeth Povinelli y Elizabeth Kolbert, que también hablan de la *extinción de un río* como una *especie de muerte*. Esta muerte del río, en el caso de nuestra debacle antropocénica, va ligada a la tanato-cosmo-política que administra muerte de cuerpos, poblaciones y geografías. La muerte entonces no es solo antropomórfica a nivel bios, sino también a nivel zoe.

Creemos que incorporar estas dimensiones al marco teórico del analista, sin pensar que el análisis es una pedagogía, dejara al existente, más allá de lo discursivo y de los contenidos que se transmitan y expresen, abierta la posibilidad de salir del mundo pequeño automatizado en que está atrapado y empezar a conocer la realidad de otros mundos y construir nuevos.

En este sentido, ante la pregunta respecto a **¿qué tenemos para decir y hacer nosotros los analistas en esta Latinoamérica occidental-centrada y ubicades todes en este antropoceno?**. Se nos ocurre rápidamente que si como analistas escuchamos en gran medida de acuerdo a la amplitud y riqueza de las herramientas teóricas que poseemos, no nos cabe duda de la gran importancia que adquiere poder conocer estos abordajes teóricos que nos entregan todas estas teorías críticas del campo

de la antropología y las filosofías. No es lo mismo un analista que en sus conceptualizaciones trabaja solo con herramientas hegemónicas que consideran nada más que la subjetividad ligada a un otro situado en el círculo familiar pequeño, edípico y reducido, que un analista que trabaja desde una *clínica menor*, en la inter-seccionalidad y la transversalidad, porque entonces ese segundo analista tiene capacidad conceptual para *politizar el síntoma*, es decir que considera que el contexto que rodea a ese existente, puede llegar a estar constituido por todo el cosmos, todas las razas, todas las especies, todas las existencias.

Cuanto más rico y completo es el armado de la caja de herramientas conceptual con que se escucha, más posibilidades de apertura y salida del círculo limitado en el que las personas suelen refugiarse, especialmente cuando se atraviesan realidades tan complejas como las actuales. Esta apertura del existente al campo del entramado de fuerzas de saberes y poderes que lo rodean, tiene relación con uno de los modos de lo que llamamos *politizar el síntoma*, que luego veremos en el capítulo 1 de la sección primera. En un análisis no solo juega el pasado reprimido del sujeto y su mundo fantasmático en relación a lo más íntimo y familiar. Luego del tratamiento o procesamiento de lo reprimido y del pasado, juega la posibilidad de conocer su presente y decidir por algo a construir, en la medida que su margen de libertad le permite. Y en este punto se juega la claridad y la conciencia ético política del analista que sostiene una *clínica menor* o minoritaria- que no implica no ejercitar una sensata neutralidad y una sensata abstinencia - en relación a 1- la necesidad de incluir en el dispositivo de las sesiones, el análisis por parte del existente de las condiciones sociales y políticas que han generado sus modos de vivir tan antivitales, al punto de sentir la necesidad de ese llamado a le analista para concretar las sesiones. Y 2- que le analista posea en su marco teórico-metodológico, un amplio horizonte de concep-

tos, intervenciones que abarquen la interseccionalidad de los géneros, razas, clases, condiciones capacitistas, especistas y abordajes ecológicos.

No es lo mismo que un existente reflexione sobre un significativo importante de su vida para despegarlo de su fijeza y abrirlo y luego continuar aburridamente sobre la matriz pequeña de la cis-identidad binaria, heteronormada, patriarcal, colonialista, capacitista, antropocentrista, que lo recibió al nacer y performativamente colaboró a modelar su deseo en base a elecciones ya establecidas y aprobadas por el discurso. No es lo mismo hacer eso, que luego que despegó la fijeza de la significación fálica andro-antropocentrada, se encuentra con un analista que le deja al pasar frente a sus ojos, un bosque de ideas nuevas, de modos de pensar de los antiguos, de los modernos y de los posmodernos y puede éticamente elegir como construir con todo eso, una manera de vivir que lo convenza junto a los otros de su época.

Entonces por ejemplo si alguien hoy trae a la sesión un hecho traumático en relación a abusos sexuales y violencias, luego de trabajar los aspectos inconscientes relacionados a lo traumático y como esos fue procesado por las fantasías etc., necesitamos trabajar como ese existente va a tomar posición, en una sociedad capitalista patriarcal que estructuralmente genera las violencias y las oculta romantizándolas. Es importante que ese existente pueda trabajar sobre los modos sociales de producción de su impotentización y su sufrimiento y llegue a tomar posición para poder reclamar ser socialmente y legalmente escuchado y considerado, a la vez que sentirse potente para buscar lazos comunitarios y plantear resistencias y otras opciones de relaciones no violentas, no injustas y desigualadas en el entramados de poderes. Entonces allí recién ese abuso va a estar abordado desde lo intra-psíquico y desde lo relacional y político. Y al ser abordado integralmente, habrá posibilidades,

muy seguramente, de que el existente sepa como desenvolverse ahora en esta matriz hetero-patriarcal-capitalista y que se oriente hacia devenires minoritarios inclusivos, de protección, cuidado y creación, alejados de los autoritarismos falogocéntricos.

Vale el mecanismo de este ejemplo para los existentes que sufren violencias laborales o les eyectades de la matriz hetero-patriarcal por no corresponderse con la exigencias edipistas sexo-genéricas y de elección de pareja, o los existentes discapacitados por enfermedades, por exclusiones sociales, económicas, expulsiones raciales, rechazos sociales por envejecimiento etc.

Cuando el existente llama para trabajar con nosotres, la mayoría de las veces ignora las causas sociopolíticas que se hallan participando en su padecimiento. O si las conoce intelectualmente por su formación profesional o laboral, generalmente no las aplica a su propia vida. Ignora que sus modos de vida desagradables son gestionados, modelizados y que su deseo se halla capturado. Se halla entrampado en la *servidumbre voluntaria* sin saberlo. Entonces la impotentización y la tristeza o el ataque de pánico o las adicciones, etc., etc., problemas estos que tienen gran base en esa servidumbre voluntaria, se piensan como producto o de bases biológicas o de traumas psicológicos del pasado. Problemas con papá y mamá que para nada se los relaciona con la cultura donde esa mamá y ese papá y toda esa familia se halla inserta. En consecuencia, el peso sociopolítico en el entendimiento que el existente hace de sus padecimientos, es muy pequeño o casi no existe. Cuesta mucho pensar un horizonte que va más allá de lo familiar o mundo social de sus allegades. Nosotres creemos que es un desafío nuestro al estar apropiades de estos matices posthumanes, el poder introducirlos en la clínica. No tenemos miedo de hacerlo porque será una clínica más potente. Se trata de intervenir en

la clínica en posición situada, porque de ese modo se invita, no se impone, a abrir el pensar del sujeto a partir de esas intervenciones, para llegar a vislumbrar un modo cosmopolítico de existir. Es sorprendente encontrarse con que si bien algunos existentes manejan el término antropoceno y sufren las altas temperaturas, y comentan y se quejan, no relacionan que sus más pequeñas acciones y decisiones están conectadas con el antropoceno, los virus, los incendios, las contaminaciones etc. No asocian que cuando efectúan el acto de encender el motor del automóvil, explica Timothy Morton, ese acto está implicado en el calentamiento global. En absoluto piensa que su acto influye en su especie, su uso del automóvil no tiene peso estadístico y tampoco piensa que deja efectos para hoy mismo, por ejemplo el plástico que él ahora está consumiendo sin saberlo, ni piensa en los efectos para el futuro, no se imagina en la falta de agua y la contaminación que vivirán los niños del 2099, y las especies que en ese mismo año se irán extinguiendo. No asocia como Braidotti, Povinelli y Kolbert, *extinción* de un río con muerte. Nuestro antropocentrista existente, solo habla con los significantes de Saussure. Las demás especies son tan cartesianas que no hablan, no piensan y son para su uso como recurso. El antropocentrismo moderno occidental ha modelado tanto al humano de esta época que ya no le interesa saber si existen otros mundos. El capitalismo se las ingenió para que el existente sitúe la alteridad en un alcance muy corto dentro de lógicas-jaulas binarias jerárquicas que tienden a excluir al distinto o a asimilarlo a lo mismo.

Ante esta parálisis negacionista, no vamos a pensar en una represión freudiana, sino más bien en una construcción relacional al estilo foucautiano, deluzianoguaratario y simondoniana que lleve a que el existente, pueda abandonar el solipsismo entristecido propio de este discurso capitalista, cambie su mirada del otro, que no sea una alteridad separada, extraña,

extranjera y se entrame con él, se agencie colectivamente en un nosotros. Que un analizante sepa que ya ahora mismo hay más carbono que oxígeno en la atmosfera, que hay pueblos indígenas que luchan por sobrevivir, que hay guerra en Ucrania y que no le sirve negarla, que ocurren diariamente femicidios, que el fascismo sigue en pie en muchos puntos, que mueren niños por desnutrición, saber eso, ya es comprometerse mínimamente con algo, aunque sea con un saber que le sirve en un primer paso para ubicar su pequeña vida en un mundo, y eso no es poco porque es el inicio de los protagonismos.

Entonces, ya lejos del *desierto de los consultorios y la polvareda de los divanes inconscientes* del poema de Perlongher, trabajar en un psicoanálisis situado en entramados relacionales de saber y poder considerando tiempo y geografía, tomando en cuenta los registros individuales, sociales, biopolíticos y ecológicos y por lo tanto cosmopolíticos, no es perder la neutralidad ni no considerar la abstinencia. Esa práctica analítica acompañó al existente a sacarse el ropaje de alegrías tristes, de pasiones tristes impotentizadoras, panicosas, enjauladas en formas identitarias de vida patriarcales, occidentalizadas, cis-heteronormadas, antropocéntricas, capacitistas, etc. y descubrir que posee capacidad de potencia y lazo amplio con otros existentes, de agenciamientos maquínicos a la manera deleuziano-guattariana, en pos de hacer caminos, devenires hacia otras formas de vida eco-cosmopolíticas, de lazo plural, inclusivo, provisorio y siempre móvil.

Volvemos entonces a destacar la importancia de la ampliación del marco teórico y las intervenciones clínicas asociadas a él. Y para explicar con más claridad, podemos inventar aquí la metáfora del librero. Se nos ocurre imaginar que vamos a una biblioteca y encontramos solo libros de biología, nada más. Por más que le bibliotecarie se contenga para no influir nues-

tra decisión de compra o elección del libro, al ser tan pobre la oferta y disponibilidad de conocimientos, nos veremos empobrecidas en nuestra lectura y nuestra búsqueda de informaciones y saberes

Siguiendo la metáfora de la biblioteca, si le analiste posee en su biblioteca, en su caja de herramientas y en su convicción personal, muchos saberes, historias, reflexiones, formulaciones, investigaciones, sobre la amplitud y lo sorprendente de los mundos que le ofrecen los estudios que van por fuera de los psicoanálisis, se halla entonces en condiciones de dejarle pasar al existente, un destello de un bosque extenso, inclusivo, móvil, no binario, sin jaulas fijas, sin una Ley que precipita desde arriba, sino con redes de poderes y de actantes, al que luego el existente, si se anima, podrá adentrarse. La posibilidad de que alguien lo escuche y le deje pasar el destello de que existe ese bosque, es lo que despierta esa capacidad de *poiesis* del existente, para adentrarse con sensatez y cuidado de sí y del otro, para armar con paciencia su vida en una coniviabilidad de muchos. Y esa comunidad, para salir del formato moderno, necesita no ser un grupo al estilo de la horda freudiana darwiniana levistrausiana de muchos iguales que pelean reproduciendo siempre el mismo poder vertical, que no es más que el modelo capitalista, sino en el estilo kropotkiano, spinoceano, de muchos muy diferentes que se apoyan, para incluir a todos a su modo. Con este bosque y esta biblioteca, el analiste no le marca el camino a le existente, solo abre un horizonte para que le existente sepa que existe ese horizonte y lo explore, lo cambie, lo adorne y colore como pueda.

Si une analiste no se abre a estos abordajes, a nuestro entender está trabajando con la mitad o la cuarta parte de la vida de un existente. Y por supuesto su trabajo no le quitará el sueño. Aún más, le provocará sueño, le aparecerán telarañas en los ojos. Si revisa la causa de la somnolencia, seguramente un día

descubrirá que se generaba por la pobreza de las herramientas teóricas que estaba utilizando, que no necesitaba ya más supervisiones sobre los mismos conceptos que lo llevaban a más de lo mismo, sino considerar que sus teorías no son tan puras ni tan eternas y que está entonces atrapado en una importante falta personal de investigación y reflexión sobre las condiciones de enunciación de su teoría y de su práctica. Es decir, se percatará que no había considerado que su teoría es hija de una época y que puede empezar a presentar puntos ciegos y que necesita que se le aplique una *addenda* y la introducción de algunas impurezas. Y que a esa tarea la puede intentar hacer él, e invitar a otros a acompañarlo. Quizás ahí se abra a los aportes teóricos de otras disciplinas. Y así entonces podrá trabajar mucho más despierto y satisfecho, sin dejar fragmentos de los existentes fuera del dispositivo. Podrá entonces dejar de pensar que *politizar el síntoma* es mala palabra.

Dicho esto, no nos quedan ya dudas de que para que los psicoanálisis sigan existiendo, las teorías y las prácticas se deben dejar atravesar por una visión cosmo-política, post-colonial, post-patriarcal y post-cis-heteronormada y pasar a ser teorías y prácticas ampliadas, impuras y comprometidas con el presente.

Mediante este largo desarrollo introductorio tratamos de poner al tanto al lector del tema central de nuestro trabajo: la necesidad de trabajar con una teoría de la subjetividad que incluya en sus conceptos una teoría del poder en su aspecto relacional. La producción de subjetividad involucra aspectos individuales, sociales, colectivos hasta incluir dimensiones cosmopolíticas. En consecuencia, estas consideraciones requieren pensar en órdenes simbólicos, órdenes sociales, configuraciones relacionales y de parentescos y construcciones de corporalidades, distintos a los impuestos por la matriz patriarcal, hetero-normada, cis-identitaria, andro-falo-céntrica, colonial

y antro-po-centrista. Y estos nuevos existenciaris y estos nuevos entramados relacionales requieren el uso de conceptos y metodologías distintas a las surgidas en el contexto epistemológico de la modernidad. A partir de considerar toda esta situación, es que ensayamos nuestras impurezas conceptuales y metodológicas para una clínica ampliada y las presentamos ordenadas en tres ejes que se interseccionan, a lo largo de los 21 capítulos de este libro. Todos los ejes se sustentan en una **hipótesis o propuesta central** que es la que sostiene el total de los temas abordados en las distintas secciones y capítulos. Explicaremos como en esa construcción de las subjetividades desde los entramados relacionales de poderes juegan e interseccionan distintas variables. El primer eje apunta a una clínica post-patriarcal, post-cis-identitaria, post-heteronormativa y post-falocéntrica. Intentamos mostrar y explicar el vínculo entre este primer eje, la hipótesis central referida al *sujeto poder relacional* y una hipótesis accesoria o propuesta temática acerca de que la sexualidad no es la causa fundamental de los padecimientos psíquicos. A la vez también comentamos someramente las prácticas conceptuales que ubicamos y que pueden ser utilizadas en intervenciones dentro del dispositivo. Dichas prácticas se hallan inspiradas conceptualmente en conceptos spinoceanos, foucaultianos y hadoteanos. El eje dos despliega los aspectos interseccionales referidos a las racializaciones y la necesidad de una sociogénesis junto a las consideraciones ontogenéticas, mostrando la injerencia de las territorialidades políticas y los contextos imperiales en las constituciones subjetivas. El eje tres redobla la necesidad de pensar en subjetividades planetarias, que se encuentren alejadas del binario naturaleza cultura, en contextos ampliados de existentes bióticos y abióticos, espectrales, virtuales, tecnológicos, etc., en donde el humanismo y lo humano dejan de ser el centro rector del planeta. Se plantea entonces las preguntas ¿qué será

del porvenir de los existentes? y ¿hay posibilidades de superar el discurso imperante del destructivo capitalismo de los humanos? En ese caso, ¿qué comunidades se esperan construir? ¿Qué podemos aprender de los *otros mundos* subalternizados por occidente, pero que a pesar de ser subalternizados sueñan más lejos? Seguramente queremos comunidades que salgan de lo fraterno especular de la competencia del más apto y pasen ser coniviabilidades que se basen en un nosotros amplio, móvil, no categorizador, un nosotros conformados por *distintos*, por entramados de relaciones que componen potencias, en una política de apoyo y hospitalidad entre existenciaros. Al decir de Eduardo Kohn en “Como piensan los bosques” (p. 317) se trata de ese giro mental “que nos lleve a concebir un Nosotres que pueda florecer no solo en nuestras vidas, sino también en las vidas de aquellos que vivirán más allá de nosotres. Ese sería nuestro humilde don para el futuro viviente”.

Nos resta agregar que en esta introducción, en relación a los componentes de la hipótesis *sujeto-poder-relacional*- que es la columna vertebral de nuestra escritura - hemos realizado hasta ahora gran énfasis en cómo ese poder y ese existente comparten una sincronía. Es decir en cómo el existente no puede ser reducido al poder por el que surge y el poder por el que surge, no puede ser reducido al existente. Es decir que no son dos órdenes que se influyen generando dialécticamente un tercero, sino que es un mixto de tensiones permanentes, un entramado no dialéctico de interminable movimiento de fuerzas. En consecuencia, luego de aceptar el inter-juego permanente de ese existente que es recibido por el poder y ese poder que se constituye porque un existente se abre a él, es importante recordar cuantas posibilidades teórico- clínicas ofrece esa relacionalidad inmanente a ese entramado.

En la parte IV los capítulos sobre “Los mecanismos psíquicos del poder” de Judith Butler, el subtítulo Foucault-Lacan

entre poder y sujeto, el capítulo llamado La salida del binario y el descentramiento del sujeto como centro de la escena y el capítulo referido a que la sexualidad no es ya la causa fundamental de los padecimientos junto con el de transdisciplina se centran en esa relacionalidad. Salir del correlacionismo sujeto objeto propio de la episteme moderna es lo que permite romper los binarios, abandonar el principio aristotélico de no contradicción, usar las disyunciones inclusivas y concebir el poder como no proviniendo de una fuerza vertical soberana, sino como un juego de fuerzas provenientes de todas las direcciones.

Para la concepción relacional no existe el sujeto que impone la Ley del Padre a le niño- objeto a educar y a performar su género según ciertas partes del cuerpo que son valoradas por la cultura falocéntrica de la episteme que le toca habitar al padre. Porque para la concepción relacional, los órdenes simbólicos no existen por sí y son universales y fijos, sino que dependen de las normas de los órdenes sociales; y en consecuencia los órdenes simbólicos pueden no ser patriarcales, falocéntricos y binarios desigualados. Para la concepción relacional no existe la piel blanca y las costumbres e intereses de la cultura occidental del continente europeo como superior a la *salvaje* y *primitiva* cultura de los pobladores de África y Latinoamérica. Para la concepción relacional que hace pie en la máquina Deleuze-Guattari, en Simondon, en Bateson y otros, no existe el humano capitalista que explota a otros humanos por medio de los animales de carga y las máquinas, ni las máquinas robots que van a atacar en un futuro próximo al humano. Para la concepción relacional conviven, hacen agenciamientos humanos-máquinas. Ellas son parte de nuestras vidas, son *materia vibrante*. No son vistos como objetos de consumo, son vistos como artesanías que nos acompañan. Los humanos las crearon a ellas y ellas nos ayudan a transformarnos y a inventar más.

¿Cómo podríamos escribir nosotros sin anteojos y sin birrome o computadora y tomar mate sin bombilla? Y finalmente, para la concepción relacional no existe el antropo humano, el gran parletre que usa significantes saussureanos e ignora la gran semiosis del mundo viviente que se extiende más allá de él, y que ignora también que si no existiera el oxígeno que genera el fitoplancton marino y las necesarias bacterias simbiotes de su estómago, el no viviría.

Esta concepción relacional entonces, al romper el correlacionismo generador de la dominación del sujeto hacia el objeto y de todos los binarios, dualismos y lógicas atributivas enjauladoras y fijistas, posibilita que exista el *poder sin dominación*. Ese es un legado exquisito que nos dejó Michel Foucault, el del poder productivo que no solo sujeta sino que produce y posibilita los focos de poder de resistencia e invención y que hace intertexto con todos los devenires minoritarios deleuzianos-guattarianos y con muchos autores más.

Entonces esta concepción del poder relacional que está inserta en la hipótesis central del *sujeto-poder-relacional* que proponemos y la tomamos de Foucault, Butler y otros, atraviesa los tres ejes y tiene miles de formas de ser expresada por infinidad de estudios y autores. Nosotres mostraremos apenas algunos y quedamos comprometidos a conocer y compartir muchos más en tiempos venideros.

Sabemos que este libro abarca una extensión muy amplia de temas que luego del pantallazo general necesitan ser tratados cada uno en forma intensiva. Es nuestro deseo y nuestra inquietud, ocuparnos luego de esa tarea. No obstante, creemos que en primer término es útil sobrevolar el campo para trabajar desde un enfoque transdisciplinario y con miradas transversales. El mundo es rizomático, es amplio y variado y requiere un permanente cambio de enfoque. El mundo no es, *el mundo va*

siendo. Necesitamos enfocar un solo árbol, para pasar luego al horizonte de todo el bosque y luego volver a los árboles por separado. Siempre en ese fluir, conocer es un devenir, es colocarse *entre*, plegarse al movimiento, lejos de las preguntas por el comienzo y el fin. Tratamos de trabajar y pensar, quitándonos el pegoteo estable y aburrido de los determinismos modernos racionalistas, para aventurarnos con entusiasmo al principio de incertidumbre aceptando la indeterminación de los devenires, las verdades y los mundos provisorios.

Queda pendiente entonces el trabajo que realizará el lector sobre lo que le compartimos. Nos encantaría una lectura crítica para enriquecer la formación de conceptos que vamos realizando. Este es un agenciamiento colectivo. *La vida y el pensamiento no son solo algo personal*. Los saberes son construcciones de muchos, por lo que esperamos con alegría expectante que nos hagan conocer sus pensamientos, sus críticas, sus coincidencias, sus ocurrencias, sus impresiones, sus invenciones sobre lo que vamos diciendo. Porque lo que nos aporten, nos servirá para nuestro plan de seguir leyendo sobre otros mundos, sobre la organización de otras comunidades, sobre otras investigaciones y propuestas de creación.

Finalmente recordamos que unas ochenta páginas antes, escribimos que este es un libro de impurezas conceptuales y metodológicas, de exploraciones, de búsquedas, de convicciones, de deseos y de riesgos. Dijimos que a esta altura de nuestras vidas y de nuestras prácticas y a esta altura de la historia en que se encuentra el planeta tierra, es necesario crear focos de resistencia y usar el poder productivo, creemos que no hay más tiempo para guardar los conocimientos y es necesario sacar a la luz los saberes de muchos que forman parte de una *clínica minoritaria, ampliada e impura*. Minoritaria y ampliada no es aquí un oxímoron. También recitando a Foucault, dijimos que no queremos ser técnicos del deseo como falta, ni trabajar con

los binarios desigualados naturalizándolos, ni ser funcionarios de la verdad. Porque nosotres sabemos y lo vivimos en los recorridos académicos y en los contextos de los discursos amos hegemónicos, que el poder selecciona lo que se puede saber. Para generar focos de resistencia, para contra-normatear ese entramado de poderes y sacar el velo a esos jugosos saberes minoritarios, es que escribimos este libro. Lo escribimos en un intento que expresaremos tomando palabras de Foucault en el prólogo a la edición estadounidense del *Antiedipo*: “para desprendernos del acoso de todas las formas de fascismo, desde aquellas colosales que nos rodean y nos aplastan, hasta las formas menores que constituyen la amarga tiranía de nuestras vidas cotidianas”. Y de esa tiranía de nuestra vida cotidiana, de esa *servidumbre voluntaria*, queremos salir tanto nosotres, como nuestras teorías y prácticas y también les existentes, elles *que nos llaman* para que trabajemos juntas en el logro de ese comprometido, alegre y potente cometido.

Parte I

Este mundo donde estamos.

Y que ya no queremos
estar más ahí.

Capítulo 1

La impotencia, las pasiones tristes y el antropoceno

Felix Guattari en el primer párrafo de “Las tres ecologías” (p. 8) con una capacidad de avanzada para 1989, describe y conceptualiza en gran medida, el panorama que en 2023 vivimos todos, incluyendo en este caso el cotidiano en que se hallan situadas las existentes que llegan a las consultas.

La cita, que transcribiré en parte, dice: “El planeta tierra vive un período de intensas transformaciones técnico-científicas, como contrapartida de las cuales se han engendrado fenómenos de desequilibrio ecológico que amenazan, a corto plazo, si no se les pone remedio, la implantación de la vida sobre su superficie. Paralelamente a estas transformaciones, los modos de vida humanos, individuales y colectivos, evolucionan en el sentido de un progresivo deterioro. Las redes de parentesco tienden a reducirse al mínimo, la vida doméstica está gangrenada por el consumo “mass-mediático”, la vida familiar y conyugal se encuentra a menudo “osificada” por una especie de estandarización de los comportamientos, las relaciones de vecindad quedan reducidas a su más pobre expresión... La relación de la subjetividad con su exterioridad, ya sea social, animal, vegetal, cósmica se ve así comprometida en una especie de movimiento general de implosión y de infantilización regresiva” (...) “Las formaciones políticas y las instancias eje-

cutivas se muestran totalmente incapaces de aprehender esta problemática en el conjunto de sus implicaciones. Solo han iniciado una toma de conciencia parcial de los peligros que amenazan y limitadamente abordan la contaminación industrial desde una perspectiva tecnocrática”. (...) “Solo una articulación ético-política que yo llamo ecosofía entre los tres registros ecológicos, medio ambiente, las relaciones sociales y el de la subjetividad, sería susceptible de clarificar convenientemente estas cuestiones”. Guattari plantea a continuación que “El problema es saber de qué forma se va a vivir de aquí en adelante sobre este planeta, en el contexto de la aceleración de los cambios tecno-científicos y el gran crecimiento demográfico”. Y con gran sagacidad propone “que los verdaderos cambios solo podrán hacerse a escala planetaria y a condición que se realice una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de bienes materiales e inmateriales”. Interpretamos entonces niveles macro y micro-moleculares de cambio.

Entonces nosotros terapeutas y analistas, como existentes humanos que trabajamos en conjunción con otros existentes humanos en este período del capitalismo neoliberal con matrices patriarcales, falocéntricas, cis identitarias, heteronormadas, occidental-centradas, neo-darwinianas y antropocéntricas, aunque estemos en los países del sur económico, con bases judeocristianas que rezan “Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y sojuzgadla, ejerced dominio sobre aves, peces” etc., y que también fuimos educados en teorías heredadas del humanismo moderno, falocentrado, colonial y especista ¿qué tenemos para decir y qué pensamos hacer para poder realmente escuchar, acompañar e intervenir, sin dañar y dejar más impotentes, entristecidos y desorientados a los existentes que acuden a la consulta?

Nos parece importante aclarar que los grados de afectación

negativa, de obturación de la potencia, de entristecimiento y malestar en los existentes que piden ser asistidos, se podrían graficar en una escala desde los impotenciados más livianos a los mayormente entristecidos, “los condenados de la tierra” como tituló Fanon su libro, aunque las características de la situación de condena han ido variando en estos años. Ellos no llegan a estas consultas, porque antes necesitarían curar su cuerpo del síndrome de Kwashiorkor por falta de proteínas, de la anemia, de la tuberculosis, de la malaria etc., alimentarse y beber la comida y el agua que no tienen y que algunos recogen de los basurales. Hay muchos condenados en África, en América, en Argentina y en la provincia entrerriana donde habitamos, que nunca llegan a un abordaje de tipo psi. Los que llegan, se ubican en una gama sociocultural y económica desde sectores precarizados hasta sectores medios más acomodados socioeducativa y económicamente.

Entonces, no hay duda de que ya es hora que dejemos los reduccionismos tanto conceptuales como metodológicos y pasemos a un psicoanálisis desterritorializado, abriendo las fronteras disciplinarias y hagamos un artesanal, rico y útil *compost* harawayano con modalidad transversal de conceptos y metodologías para trabajar en integración transdisciplinaria en un campo de problemáticas de múltiples atravesamientos, como expresa Guattari renglones antes, en su caso, para su propuesta ecosófica. Se trata de saber moverse entre disciplinas con fronteras porosas, sin que ninguna disciplina pierda su campo, pero sí haciendo prestaciones de instrumentos para componer una caja de herramientas conceptual y metodológica aplicada a situaciones locales, propias, situadas, como lo ha pregonado ya A. M. Fernández (1993, p.51) en los noventa. Estos agenciamientos maquínicos van a ser colectivos, pero no corporativos ni religiosos y alejados de toda violencia epistémica, porque el saber no es individual, no es rígido sino rizomático y no tiene

fin, y la verdad es de todes y es solo un lugar que se llena de múltiples relatos.

Con esta propuesta es que iniciamos el capítulo uno de este libro, en donde pensaremos - guiados por algunos autores, por la práctica clínica cotidiana, y por nuestras propias vidas - por qué los existentes se sienten tan impotentes, “no quieren ser más ya esta humanidad” (Farneda, 2021), pero no saben si hay otra por venir, no les gusta cómo viven y muchos no toleran más vivir de ese modo, necesitan encontrar otra forma de vivir y no saben cómo seguir. Se trata entonces de empezar a pensar juntas, en qué otras formas de vivir y compartir se pueden construir, que otros devenires se pueden transitar.

Vamos a ordenar entonces el desarrollo alrededor de dos temas que a su vez generan ramificaciones que se abordan a lo largo de los otros capítulos. El primer tema hablará de la impotencia y de las pasiones tristes que los humanos padecen al vivir dentro de los dispositivos bio-políticos foucaultianos y las sociedades de control deleuziano-guattarianas; y el segundo, rondará sobre la época del antropoceno -que ya precedía Guattari en 1989 aunque se decretó en 2019- en tanto época geológica marcada por transformaciones que los humanos *modernos* con el ideal de progreso y de futurismo reproductivo -al decir de Edelman (2004), pusimos en marcha, generando fragmentaciones ecológicas y sociales que no sabemos ya como afrontar. Es decir que en el segundo punto hablaremos de nosotros, los humanos con las otras especies y existencias dentro de Gaia, la Pachamama, la tierra, el planeta que no es solo el suelo, no solo es el ambiente, sino que es- ¡recién!- pensado como nuevo actor político en la red y en la historia entre todes les existentes. Estaríamos entonces más allá de la biopolítica que nos enseñó Foucault, inmersos además en el campo cosmo-político o geopolítico del que nos hablan Stenger, Latour,

Viveiros de Castro etc. etc., pero que ya nos insinuaban algunas más antiguas como los presocráticos con Heráclito, o Spinoza, o las tribus aborígenes de América y África, o Nietzsche, o Deleuze y Guattari, entre otros.

Sobre la impotencia como pasión triste, que se lee como causa naturalizada, pero es un efecto político de mercado. La politización del síntoma.

“El mayor enemigo no es solo el fascismo histórico, sino el que reside en cada uno de nosotros, que invade nuestros espíritus, nuestras conductas cotidianas, el fascismo que nos hace amar el poder y desear a quienes nos dominan y explotan.”

M. Foucault “Una introducción a una vida no fascista”

Siguiendo a Spinoza y también a P Hadot, D. Sztulwark en “La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político” (2020) expresa: que “La vida humana es potencia de existir. Poder de hacer y pensar. No hay vida sin modos o formas de vida. Y el proceso de su constitución- la fabrica de la potencia- su historicidad, remite invariablemente a los otros”. Sztulwark articula estos conceptos sobre la vida, sus formas y modos, con lo que trabaja el filósofo italiano Paolo Virno, respecto a nuestra situación de hallarnos padeciendo de las potencias obturadas, es decir de encontrarnos como poseedores de potencias pero sin posibilidades de actos.

Paolo Virno entonces en “Sobre la impotencia. La vida en su parálisis frenética” (2021), expresa que las formas de vida contemporánea están marcadas por la impotencia debido a que el exceso de potencia no se articula, quedando las capacidades, habilidades y competencias avasalladas. No sirve lamentarse por la falta de potencia, porque esta existe y “se la puede comparar con una comida metida en la nevera que parece destinada a echarse a perder”. Se produce entonces una inhibición

duradera de su ejercicio efectivo. “Donde no hay actos hay solo potencia” expresa Virno (p. 13). Existe una gran potencia, pero no hay actos. Este sentimiento de impotencia abarca todo lo relacionado con la cooperación social, es decir el mundo de la producción de todos los elementos materiales, simbólicos y reales que se desenvuelve entre los miembros de los grupos sociales. Todas las instancias de producción de nuestra vidas son cooperando con otros, no hay una situación de total soledad si se quiere sobrevivir. Vivimos en un entramado de relaciones. Lo que la vida actual muestra es que existe una brecha, un contraste, entre la vida automatizada y mercantilizada que se transita y padece y la riqueza de la potencia que se posee.

El primer aspecto es la impotencia de la vida mercantilizada detrás de los consumos, la vida entristecida que corre la mayoría de las veces tras las *pasiones spinoceanas alegres* en tanto alegrías compensatorias, falsas alegrías vendidas por el neoliberalismo. “Nos van entregando esas alegrías compensatorias, esas estrategias, o esas alegrías indirectas, para que aceptemos nuestra propia opresión” expresa Leonor Silvestri en (Silvestri, 2022). Y existe una brecha entre esa impotencia disfrazada de alegría compensatoria y “el exceso de potencia, el exceso de capacidad, el inconveniente que resulta de tanta abundancia de potencia” que no pasa al acto, que menciona Virno (2021, p.7). Somos potentes en las posibilidades de producción lingüística, simbólica, material, económica, gastronómica, artística, científica, informática, etc., pero no lo podemos llevar al acto, entonces surge la impotencia, no nos componemos con otras existencias y nos entristecemos.

En términos nietzscheanos, las alegrías compensatorias, esas pasiones tristes, serían ficciones o construcciones antivitales que el capitalismo nos ofrece y que en nuestra debilidad, las aceptamos para velar lo efímero. En lenguaje deleuziano-guattariano se trataría de que les existentes pudieran habilitar

bloques de infancia para salir de ese antivitalismo que el capitalismo promueve. No se trata de infancia evolutivamente concebida, sino de la capacidad de un existente de cualquier edad en la vida, de poseer y vivir la experiencia de asombro y la capacidad de establecer libremente conexiones heterogéneas, impuras para la hegemonía, pero creativas en sí mismas. Esta conexión de algo con cualquier otra cosa, esta capacidad de crear, mezclar, desordenar y ordenar distinto lo que nos impulsieron, impurificar lo que existe y poder sorprenderse ante lo extraño es lo que nos aleja de esa fragilización de la vida que nos impone este régimen hegemónico de existencia. Es lo que nos habilitaría a disponer de nuestras potencias para generar encuentros vitales entre distintos modos de existencias, lejos de las masas entristecidas y de las vidas solipsistas. Masas entristecidas y vidas solipsistas son los dos modos de subjetivación antivital que ofrece e impone el capitalismo. Fanatismos religiosos, propuestas new age, coucheo, cognitivismo eficiente, conductismo, neurociencias y laboratorios y por qué no mucho psicoanálisis cis-identitario hetero-normado, falogocéntrico, familiarista, y a todo esto se le suma turismo mundial occidental, estética etc. asimilacionismo puro para integrar la diferencia – concepto este que veremos renglones más adelante.

Porque no hay dudas de que el sistema neoliberal capitalista ha leído a Nietzsche, Deleuze, Guattari, Spinoza, Negri y otros y conoce de pasiones tristes, de ficciones antivitales, le vienen muy bien las pasiones tristes, la impotencia disfrazada de vivencia compensatoria alegre, porque entonces disminuyen los devenires, el movimiento y el cambio se aquietan, la micro-política decrece, deja de existir y es más fácil el poder de someter. Al decir transparente de Silvestri (2022 p. 200) “El sistema neoliberal capitalista necesita que nuestras capacidades, nuestras potencias estén obturadas, porque somos muchos

y medio incontrolables” (...) “tiene que quitarnos la capacidad de obrar, gestionarnos el conatus y programarnos la subjetividad. No se puede detener por la fuerza a tal cantidad de personas, sino que se realiza un movimiento anterior que consiste en producirnos como fuerzas tristes, mantenernos dóciles. Una de las maneras es regar el campo social con fábricas de tristeza, aparatos de captura, dispositivos de desempoderamiento, nuevos subjetivadores en el miedo, para que estemos en el molde sin movernos, porque si produjéramos una situación del tipo de la angustia...” Silvestri sostiene que en otras épocas la angustia producía movimientos estéticos y políticos, porque era un motor. Hoy, el sistema hegemónico saca provecho de esta fuerza vital de supervivencia que es el conatus spinoceano, la potencia, esta fuerza singular que trata de perseverar en el ser, entonces el capitalismo neoliberal religa el conatus a formas mortíferas, llámense si se quiere tanato-políticas, a través de las alegrías compensatorias. Estas alegrías compensatorias, son pasiones tristes sin potencia y lo saludable sería escapar de ellas. Pero al usar en nuestra cultura los sistemas de signos interpretativos e imperativos -y no los vectoriales que nos permitirían desautomatizar nuestra percepción - quedamos atrapados en esas pasiones tristes, pensando que somos un sujeto – vale decir: soberano de la modernidad- que elige. El sistema capitalista ofrece estas pasiones tristes como las verdaderas alegrías, como entretenimientos agradables que dan forma a nuestros deseos y los terminan colonizando. De este modo Silvestri nos explica como quedamos constituidos en una masa entristecida.

Además es interesante agregar que como la modernidad y el capitalismo son fuertemente darwinianos, apoyan la competencia y el triunfo del más apto. Así los individuos permanecen aislados, tristes e impotentes, sin usar su potencia, buscando y corriendo individualmente tras las alegrías compensatorias que la hegemonía le oferta y en consecuencia no hay tiempo

ni posibilidad de ver al otre y en consecuencia decrece la fuerza del apoyo mutuo, esa que estudiaba Kropotkin (Kropotkin 1902).

No hay duda entonces que la producción económica hoy, más que mercancías, genera o fabrica subjetividades, modos de vida, modos de deseo, administración de saberes etc., como bien lo expresan desde hace años, con distintos conceptos y distintas palabras, una gran cantidad de pensadores: Fanon (1961), Foucault (1954, 1963, 1968), Pierre Clastres (1978), Guattari (1979), Deleuze y Guattari (1972), J Butler (1999), Virno (2021), F. Berardi (2022), Szturlwar (2020), Silvestri (2019-22) y una muy larga lista de muchos otros.

Y aunque nuestra potencia y nuestra capacidad productiva sean muy abundantes quedan cooptadas, capturadas, impedidas de entrada. Los dispositivos de poder establecen que la política, la economía, el gobierno y el orden social, se regulan por representación, desde la instancia estatal, quedando despolitizadas las subjetividades. Si bien se habla mucho de la política, de los partidos y las elecciones, los sujetos porque están impedidos de actuar, quedan inmovilizados en la impotencia para lo político. Mientras la política es la de las agrupaciones partidarias, lo político se entiende aquí siguiendo a Sztulwark como la capacidad antropológica del humano en cualquier vida colectiva de pensar y revisar los lazos sociales y su organización. Y los lazos sociales que imponen los discursos de poder del capitalismo mundial son los lazos y los modos de vida neoliberales. Es decir, esos que determinan que los individuos entristecidos consuman solitariamente o en masa cada vez más alegrías compensatorias ofertadas en variados packagings, quedando totalmente alejados de iniciativas micropolíticas.

En intertexto con Guattari en *La revolución molecular* (1979-2017 p. 25) “Una sociedad que interpreta toda producción por la ley del beneficio, tiende a separar definitivamente

la producción deseante de la producción social. El deseo se inclina del lado de lo privado y lo social del lado del trabajo rentabilizado” (...) lo que interesa al Capitalismo mundial Integrado son las diferentes máquinas de deseo y de producción -es decir las potencias- que puede conectar a su máquina de explotación: tus brazos si eres barrendero, tus capacidades intelectuales si eres ingeniero, tu capacidad de seducción si eres modelo etc.” Entonces, sigue explicando, “esas máquinas deseantes proliferan sobre las máquinas industriales, pero son constantemente vigiladas, aisladas las unas de las otras, cuadrículadas”. Esto es equivalente a decir que lo económico más que objetos, genera entonces subjetividades, modelizando el deseo y transmitiendo retóricamente por sus aparatos semióticos, ordenes sobre modos de vida, de consumo, modos de armar los cuerpos y los géneros, de vivir la sexualidad, nos dice qué aprender, qué pensar, qué es bueno, qué es malo, es decir que establece una moral que naturalizamos. Entra aquí el pensamiento heterosexual que implanta a la cis-heterosexualidad como régimen político (Wittig, 1970), o el pensamiento amoroso (M. Esteban, 2011), el amor romántico (E. Illouz, 2012), el futurismo reproductivo (Edelman, 2004) etc.

Esta impotencia es un sentimiento real que inunda al sujeto, no es algo pasajero y no responde a una carencia de potencia, sino a la captura de esta potencia por la axiomática de la biopolítica y las sociedades de control capitalista que precarizan cuerpos y cerebros. Obviamente la lucha de clases en este contexto deja de tener eficacia. Todesk estamos uniformados en los deseos.

En este sentido, lo más preocupante y que debemos pensar muy especialmente, es que este sentimiento de impotencia en nuestra cultura y para les existentes que la padecen, que son quienes nos consultan, no tiene para todesk elles, causa en la hegemonía del discurso neoliberal, sino que su causa, su razón

estaría ubicada en un estado del ser. Su causa se explica como un efecto de la estructura psíquica misma, ya sea por influencia de factores biológicos o factores traumáticos o deficitarios o de sobre-abundancia en las infancias, en los pasados, o algunas situaciones familiares, de pareja o laborales del presente, pero siempre dentro del mundo reducido familiarista, cis-identitario, heteronormado, a nivel micro desligado completamente de lo macro.

Es un síntoma en el sentido de algo que no cuaja, una anomalía, pero es entendido como procediendo de un origen basado en algo más bien interno, totalmente desligado de las realidades culturales, sociales, políticas. Los sujetos impotentes están automatizados en modos de vida precarizados, mercantilizados, muchísimos- como expresábamos antes - muy muy empobrecidos en sentido total, sin trabajo, con hambre, sin poder abrigarse y atender su salud física, otros con más recursos, están precarizados laboralmente por más formación que porten en su haber, entristecidos, sin norte, sin ganas ni entusiasmo, con saberes empobrecidos, limitaos y recortados por los medios de comunicación y por los dispositivos de control, con “ataques de pánico”, con síntomas en el cuerpo, con bulimia o anorexia, envenenados con consumos de todo tipo de fármacos de laboratorios legales y de compra clandestina, fastidiándose, engañándose y peleándose entre ellos, aprendiendo modelos de relacionamiento y vínculo que ofrecen esos medios de comunicación y las prácticas de coaching, que sirven de herramientas para frenar las interrogaciones, automatizar los modos de pensar y percibir y adaptarse mejor a los dispositivos capacitistas de valorización de producción aceptados por el mercado, viendo además muchas series de Netflix, probando distintos objetos y propuestas de consumo, tips de autoayuda etc. Pero siempre, hagan lo que hagan, se mantienen ignorantemente enjaulados sin escapar de este modo de vida capita-

lista neoliberal, falocéntrico, heteronormado, cis identitario, capacitista, familiarista, parejocentrista y super romantizado, racista y antropomórfico.

Franco Berardi en “El tercer inconsciente. La psicoesfera en la época viral” (2022) analiza el pasaje de la conjuntividad de la presencialidad a la conectividad que se exacerbó en pandemia, y pone énfasis en la aceleración de flujos de informaciones que sobrecargan la capacidad de atención y este exceso lleva a una inmunización por medio de un rechazo que se exterioriza en pánico y a su vez que mediante este pánico se escapa de los sentimientos de entristecimiento, de depresión. Berardi llama semio-capitalismo a un acoplamiento entre la acumulación de producción semiótica y estimulación nerviosa que provoca perturbaciones en la esfera de la experiencia: trastornos de la atención, el pánico, lo cual termina por cercenar el vínculo con los deseos y se produce el enlentecimiento, la depresión, una especie de autismo, de alexitimia, de incapacidad de reconocer y nombrar las emociones.

Y repetimos, lo más grave de todo este panorama cultural e ideológico, es que estos sujetos no saben que poseen su vitalidad y su potencia, capturadas por esos automatismos, porque las jaulas, los dispositivos han sido naturalizados y se transforman en una ideología dominante, en un modo de vivir de trabajo precarizado, de sujetos mercantilizados que no pueden interpretar o leer la situación más que con el modo de abordaje que el capitalismo pone a mano. Leonor Silvestri (2019, p. 91, 92) habla de los dispositivos productores de una subjetividad global acá, en Tailandia, Madagascar y Suecia. Con grados, con matices” (...) “buscando un ideal que nunca se llega”. Continúa: “El deseo es producido socialmente y codificado por los bio-hetero-poderes. Quienes ejercen el poder buscan interpretar el deseo, es decir darle una representación para poder codificarlo, que se torne manejable y administrable, previ-

sible y sin potencial de cambio” (2019, p. 152). Mediante la intervención de estos dispositivos semióticos- técnicos, quedan así establecidas las categorías, jaulas, es decir las identidades y filiaciones. En este sentido, les existentes quedan impotentizadas sin encontrar líneas para fugar, porque los otros campos del conocimiento en la lucha de poderes y saberes, no llegan a ser conocidos por ellos, porque quedan por fuera del discurso amo, o se moralizan como incorrectos o se re-territorializan para ser leídos nuevamente desde el discurso amo por las técnicas de asimilacionismo. El asimilacionismo es explicado por Silvestri en HACL05 29/09/2019 *myoutube.com haciendo amigos con Leonor*, como un concepto que reúne a otros: visibilidad, elección, decisión, pink washing, imperialismo gay, y que se define por: la manera en que la hegemonía integra la diferencia. ¿Cómo?: Volviéndola igual. Te permito ser visible, si y solo si, te muestras y vives como todo el resto. El andamiaje conceptual del que se vale Silvestri para explicar esta estrategia es “El truco más ingeniosos del sistema” de Theodore Kaczynki (2015) que sostiene que el sistema genera angustias y frustraciones que llevan a luchas, activismos y revueltas militantes, luego el sistema recicla esas angustias y ofrece para que los rebeldes elijan de la góndola de los activismos ciertas formas de rebelarse de forma aceptable. De este modo las personas creen que militan por una causa, pero finalmente están manteniendo el sistema y lo que es más preocupante aún, es que eso que vuelve de modo reformado, es mucho más grave que el punto inicial del que se partió. Kaczynski muestra que el sistema necesita actualizaciones y las produce dentro de él mismo, asimilando estas partes que se rebelan a él a través de esa actualización, que serían las equivalentes la reterritorializaciones deleuziano- guattarianas, a nuestro entender.

Como vemos son muchos los autores que ubican con claridad las tretas en relación a los entristecimientos que genera el

sistema capitalista neoliberal. Siguiendo ahora con Sztulwark, este sentimiento de impotencia naturalizado es un estado ideológico, donde por metalepsis, un sentimiento real se independiza de sus causas, ya no puede ser pensado a través de aquello que lo causó, sino que pasa a ser él mismo la causa de todo lo demás. Estamos según la ideología dominante de este momento: *impotentes*, tenemos un síntoma para que los psi rehabilitadores nos clasifiquen mediante el DSM. Ese es el estado ideológico generalizado, estado que muchos psi sabiéndolo o no, apoyan.

Esta impotencia en todas sus variedades de expresiones fenomenológicas, es un síntoma que nos ofrece dos posibilidades.

Ellas son: confirmamos la naturalización del síntoma que propone el capitalismo dominante, sintiendo como expresara Mark Fisher (2018 p. 21) que “es más fácil imaginarse el fin del mundo que el fin del capitalismo”, es decir pensando según el slogan de Margaret Thatcher allá por los 80: “que no hay alternativas viables” y continuamos viviendo entristecidos, aceptando la amplia gama de alegrías compensatorias que ofrece el mercado que son falsas alegrías; o bien, el síntoma sirve de punto de partida material para que emerja lo político en sentido amplio en el campo del deseo. Estamos refiriéndonos a una politización del síntoma, a una politización de los lazos, entendido esto como esa capacidad de hacerse cargo del lazo social, a través de otras formas a las automatizadas o prefabricadas que son propuestas por los grandes poderes.

Virno (p. 127) propone el concepto de *instituciones*, que no es igual a burocratización, sino encontrar la manera de darle uso a las cosas comunes, darle un cauce a las infinitas potencialidades. La politización es crear instituciones que busquen como se articula autónomamente la potencia de cada una, a la vez que se participa en la cooperación entre todas.

Esta creación de instituciones en términos de Guattari en “La revolución molecular” (p. 52) sería aproximadamente dicho por estas palabras: “No es que el psicoanálisis sucede a pequeña escala dentro de la familia y el terreno personal y la política se ocupa de los grandes grupos. Quisiera demostrar que hay una política que se ocupa tanto del deseo del individuo, como de ese otro deseo que se manifiesta dentro de un campo social más amplio”. La micro-política se ocupa de problemas individuales pero también sociales y la macro-política también involucra esos asuntos: el individuo, la familia, la escuela, la cárcel, el estado. El despotismo que puede darse en una pareja o familia, proviene del mismo agenciamiento libidinal que existe en el campo social y a la inversa. El problema no es lo micro o lo macro, sino de lograr establecer nuevas formas para usar el deseo, interviniendo para desestabilizar esos poderes dominantes, sea en el estado, en las burocracias, en el poder falocéntrico a nivel de familias y parejas e incluso a nivel del poder represivo del superyó del sujeto”.

En coincidencia con Deleuze y Guattari, con Virno, con Berardi, también Mark Fisher en 2009 llamaba a repolitizar el campo de la salud mental vinculando la insatisfacción y los padecimientos al neoliberalismo. Ubicaba al trastorno bipolar como la enfermedad propia del interior de la rapacidad capitalista. Ya en esos años describía la angustia propia del “devenir call center” que venía a sustituir a las antiguas burocracias de empleados dirigidos por una autoridad centralizada y fácilmente detectable en su ubicación espacial.

Como estos pensadores lo proponen y como nosotros lo comprobamos en nuestra clínica, se trata entonces de una necesaria politización de las existencias - porque nadie existe en un nivel de pura inmanencia - para buscar modos de actualizar las potencias, construyendo, creando, para cada uno y para todos.

Estos síntomas de insatisfacción e impotencia de estas vidas entristecidas pueden ser expresados en una versión spinoceana- que luego será retomada en capítulos siguientes cuando hablemos del cuidado de sí tomando a Hadot y Foucault y de una clínica de las potencias siguiendo a Spinoza. Entonces “estar triste-expresa L. Silvestri, (2022 p. 213)- en el léxico spinoceano, tiene que ver con la capacidad de obrar obturada. Si la capacidad de obrar no está obturada, la potencia se incrementó, eso es la alegría”. Coincidiendo con Virno, con Fisher, con Guattari, etc., hay una inhibición por factores externos de la potencia, hay aparatos semióticos que modulan el deseo, hay un conatus que se halla gestionado o como se llame. “¿Por qué hay necesidad de que haya un montón de instituciones, dispositivos, aparatos, nodos, que se encargan de producir tristeza?” (Silvestri 2022 p. 215). Continúa “Para controlarnos, volvernos maleables, Somos demasiadas personas porque el capitalismo necesita mucha gente para poder funcionar” (...) “Y si desobedeciéramos podrían pasar cosas revulsivas. Por ende más fácil que andar pegándole con un bastón en la cabeza a la gente y que el poder sea directo de arriba hacían abajo” - entonces - “lo que genero es tristeza, Clonazepan, genero Rivotril, angustia”. Así es como se inhibe la potencia. “La tristeza no es exactamente llorar, también quiere decir “no poder hacer” y sumirse en un miserable círculo vicioso que nos agregue una y otra vez a los rituales perimidos de tristeza y captura”, cierra la autora. Como ya expresamos varias veces, el poder dominante para velar la impotencia nos ofrece muy romantizadamente las alegrías compensatorias que son alegrías falsas porque vienen ofertadas de afuera y mas que componer cuerpos y existentes alejan, narcotizan, alienan.

Las verdaderas alegrías son inmanentes, nacen de uno mismo, no tienen fin ni objeto, suceden por que se disfruta del mero hecho de que sucedan. Obviamente, que al capitalismo

no le sirve en absoluto que seamos capaces de generar estas alegrías activas, porque fugamos del sistema de consumo al romper o interrumpir el ciclo consumo–valorización del capital. En su interés de gestionar el conatus tal vez tratará de informarse cómo se logran y cuáles son esas alegrías, para reterritorializarlas y ofrecerlas desde afuera ligadas a la valorización del negocio. Sucede por ejemplo, con las ofertas que nos llegan de Google, cuando descubren un tema o lectura que uno mismo googlea, en los días siguientes, el algoritmo trabaja y nos aparecen miles de ofertas y datos al respecto. También se ejecutan a través del asimilacionismo al que nos referimos renglones antes.

En este sentido, demás está decir entonces, que en todas estas líneas de lectura que venimos comentando, la ontología del deseo muestra un deseo que no es estructural, ahistórico, no nace o está de por sí desde muy adentro de la estructura como un estado del ser. Es una ontología relacional, el deseo circula *entre*. Por esta razón es que somos tan propensos a que nuestro deseo sea gestionado, codificado, estratificado por los bio-poderes y es tan importante que sepamos resistir e inventar nuevos deseos y formas de vida.

En función de todo lo dicho es fundamental que podamos distinguir todes, ya sea las poblaciones, ya sea les existentes, las otras profesiones, pero especialmente nosotros, los que trabajamos en el campo psi, que esa impotencia no es depresión intra-psíquica o ataque de angustia al estilo freudiano de las neurosis de angustia de 1894-96 con libido sexual estancada. Ni se trata de un *trastorno del DCM*, que mediante tratamiento cognitivo conductual puede volver a ser adaptado al sistema. Es un sentimiento real producto de los efectos del poder de la bio-política y las sociedades de control, del aparato del estado etc. etc. sobre las constituciones subjetivas, que fueron entonces performativamente, semióticamente, moldeadas.

Es muy probable y nosotres lo constatamos en las consultas, que esa impotencia se lee, por los propios sujetos que la padecen y por los discursos que la generan como síntoma, como proviniendo o de la biología como depresión con causas biológicas, o de la historia subjetiva pasada que se ubica en la pequeña familia y en el campo específico de la sexualidad. Pero lo que los sujetos afectados ignoran y gran parte del campo de los distintos psicoanálisis, por razones variadas, actúan reaccionariamente y no lo incluyen en las etiologías, son los niveles micropolíticos de los problemas.

La cuestión es saber si nosotros vamos a reforzar los componentes enajenantes, es decir si en nombre de un inconsciente ahistórico y una subjetividad donde la sexualidad estratifica un cuerpo según determinados órganos y toma el papel hegemónico, en detrimento de otros componentes subjetivos, etc., vamos a desconocer problemas reales, haciendo uso de nuestro poder. Tomar esa posición es apostar a una moral decadente y no a una ética de la positividad de la vida. Es una posición que nos convierte en los *psicoanalistas rancios* que ha estudiado y analizado en detalle Narella Catania. Esto constituiría una estafa, lo dice el mismo Lacan. Verónica Cardozo y Jessica Ramírez en “Afluencias. Escritos sobre el psicoanálisis que nos toca” (2022) hacen una invitación - verbo que ambas colegas ponen periódicamente en acto- al debate del psicoanálisis con los otros campos del saber, expresando “que esta invitación pone bajo la lupa a una de las principales tentaciones y/o debilidades en las que el psicoanálisis y los psicoanalistas pueden caer. Nos referimos al abandono del deseo del analista por el acceso a un poder. Si el psicoanálisis se excluye, se enfrenta o se sobrevalora por encima de los demás estudios, no solo se ubica a sí mismo en un nivel de jerarquización paradójico, sino que aún más peligrosamente, se ubica en una “posición de saber-poder” respecto de estos estudios. Saber y poder son lu-

gares complejos, pero además, opuestos al interés de los principios del psicoanálisis. Recordamos a Lacan cuando dice: la impotencia para sostener auténticamente una praxis, se reduce, como es corriente en la historia de los hombres, al ejercicio de un poder” ¿Escaparemos los psicoanalistas a dicha captura?” Y haciendo intertexto con las colegas Verónica y Jesica, recordamos a Guattari (1979, p. 45) que se pregunta” ¿Sería posible para el psicoanálisis convertirse en un movimiento progresista y devenir psicoanálisis popular? Hoy sigue estando condicionado por la educación de casta que reciben los psicoanalistas” (...) “que los lleva a reproducir en la práctica la misma política represiva” (...) “Un señor que permanece sentado, escuchando lo que alguien le cuenta, pero que sistemáticamente toma distancia de aquello que se le dice, no necesita tratar de imponer sus ideas, porque ya está configurando una organización de fuerzas que canaliza la catexis del deseo fuera del espacio social”. Explica Guattari que esta posición puede asumirla el maestro en su estrado, el psicólogo con sus test, el capataz detrás de su cristal etc. Aunque ellos sean buena gente, Guattari sostiene que cada uno contribuye de una forma u otra, a aislar a los individuos y aplastar su deseo. Trabajarían entonces para reforzar los objetivos del Capitalismo Mundial Integrado, es decir el capital desligado del estado, globalizado “que domina, modeliza el inconsciente por medio de múltiples equipamientos colectivos y de los mass media, para garantizar el asujetaimiento o sujeción semiótica que formatean la familia nuclear, la educación, la cultura, el deporte etc.” (...) “Este capitalismo no solo necesita del ejercito, sino de todo tipo de casta de especialistas y tecnócratas”.

¿Seremos entonces nosotros esos tecnócratas que describe Guattari, que estudian y trabajan con un inconsciente aislado y constituido especialmente por la sexualidad reprimida, de un individuo en un pequeño mundo familiar, diseñado por pode-

res que el mismo ignora que se hallan funcionando en su vida? ¿Nos mantendremos todes en esa ignorancia? O pasaremos a una epistemología que habilita a un inconsciente no solo hecho de pasado, no solo referido a la sexualidad, no hecho solo de significantes, sino de elementos a-significantes, que pone en juego percepciones, elementos biológicos, materiales, semióticos, económicos, técnicos y también la invención y la creatividad. “No existe un solo problema del inconsciente que no implique una problemática micro-política, a nivel de la familia, de la empresa, del mercado, de las finanzas, de la escuela, de la cárcel, de la policía, del barrio o grupo social” expresa Guattari. Y nosotros agregamos del curandero, del cura, del narcotraficante, del pequeño vendedor de marihuana, del ofrecimiento de cursos de cripto-moneda, de las cepas de virus, de las vacunas, de las pandemias, del cambio en el clima, del cosmos etc. etc.

Los problemas que tratamos no pertenecen a un campo científico específico y con cernirnos a ese campo ya alcanza. No se puede hablar de conformaciones subjetivas y de inconsciente sin considerar *lo político*, que no es la política de un partido ni la política de la democracia representativa, agregamos nosotros.

¿Qué sería entonces la politización del síntoma? ¿Puede un psicoanalista politizar los síntomas sin ser excomulgado del psicoanálisis y la academia, por esa *herejía*?

Pensamos que la politización del síntoma es lo que permite escucharlo en su totalidad, tal cual se presenta, sin reducirlo a un limitado campo de conocimiento. No se trata solamente de atravesar desde la alienación- a la lacaniana de los Seminarios 11 y 14- hasta su otra cara, la separación y la concepción del Otro como incompleto y deseante. No es tampoco suficiente el atravesamiento del fantasma, la identificación al síntoma del fin de análisis lacaniano, o el *sinthome* pensado como algo

que además de anudar en distintos momentos de la vida, anuda también en un final de análisis. ¡¡Eso es trabajar con una parte del problema!!.

Ese Otro deseante que surge en el momento de la separación, no puede quedar solo allí, y ese sujeto que se ha desalienado de los significantes amos, no terminó allí su trabajo, hizo solo una parte. Ya Robert Castel lo decía en 1981 en su libro “El psicoanálisis. El orden psicoanalítico y el poder” cuando sostenía “que los liberados al fin de la cura rara vez se lanzan a grandes aventuras. Re-invierten pequeños ámbitos privados, a la sombra de su entorno, en sus círculos culturales, profesionales y sociales. No hay en esto nada de condenable pero tampoco nada de subversivo”. Para Castel, este efecto del análisis, es un apoliticismo, que refuerza el conformismo sociopolítico, mostrando que muchas veces que las prácticas de algunos psicoanálisis, encubren las condiciones sociales de los sometimientos, interpretando y reduciendo a lo psicológico, un problema que también es económico, político y social (p. 48, 81, 88, 97) Tampoco el concepto de objeto “a” - que sería una formalización lacaniana que nos daría posibilidad de abrirnos de la cis-hetero-norma, del falocentrismo y el patriarcalismo psicoanalítico hegemónico- nos sirve si lo subsumimos a ese terreno imaginario y simbólico individual, familiarista, cis identitario, heterosexista, falocéntrico, genitista y triangular propio del capitalismo neoliberal actual. Resta ahora un trecho muy interesante, que de quedar sin realizarse, deja riesgos posibles. Y justamente allí corremos el peligro de que el sujeto que trabajó en análisis, al continuar capturado por el orden simbólico y social del dispositivo bio-político y de control, no encuentre líneas de fuga hacia territorios minoritarios que le permitan crear otros modos de vivir y transite -a través de las alegrías compensatorias que son las únicas que la retórica romantizada del dispositivo pone a mano- nuevamente hacia la impotencia. Atraviesa el fantasma,

acepta la falta de garantías respecto a una verdad, se aproxima a un otro deseante, hace todo un camino, pero si no se produce una politización- en el sentido de un convencido saber acerca de la ubicación histórica de su propia subjetividad en el amplio contexto de entramados sociales y culturales, de cooperación social, de ordenes simbólicos y sociales que capturan su deseo - dejamos a ese sujeto inmerso en esa misma captura del dispositivo bio-político de control y gestionamiento de cuerpos codificados falocéntricamente y de pasiones tristes, en el que estaba capturado cuando inició su trabajo de análisis. Aunque ya analizado, continuará a la sombra del entorno hegemónico, velando nuevamente mediante alegrías compensatorias vestidas de un nuevo packaging, esas potencias que había logrado liberar en el tramo que realizó de análisis. Realmente eso es también potencia obturada del psicoanalista, que necesita urgentemente ser repensada, replanteada, y por este motivo entre otros escribimos estas páginas. Porque justamente, esos conceptos, esas herramientas y esas metodologías no alcanzan. Se pueden ocupar solas y sin nada que agregar, en algunos casos, pero esa no puede ser nuestra caja de herramientas en este momento epistemológico, político, ecológico y cósmico. Y la razón que funda esta afirmación, es que utilizando solamente esos conceptos y metodologías, no llegamos a captar una totalidad que palpita, que existe y en consecuencia quedamos sin poder abordarla, reterritorializando las tristezas, aunque estas estén vestidas de alegrías compensatorias.

Politizar el síntoma en un análisis entonces, es necesitar interactuar con los otros campos del saber, sea con la antropología, la filosofía, zoología, la botánica, la química, la biología, el arte en todas sus ramas, la tecnología, las costumbres, las supersticiones, el chamanismo, las enseñanzas aimaras, quechuas, yanomamis etc. etc., los fantasmas o espectros en sentido derrideano, el clima, los vientos e inundaciones e incendios

que impiden que el existente llegue al consultorio o se conecte a internet.

Politizar el síntoma es conceptual y metodológicamente además del simbólico y el significante humano unido a representaciones humanas, escuchar otros ruidos y no solamente interpretarlos. Es ampliar la extensión y los alcances del concepto de objeto “a” a otras configuraciones de miradas, a otro espectro de voces, de sitios, de virtualidades, de sensibilidades, flujos, y existencias. Es usar otras lógicas que nos habiliten a trabajar en el desorden sin nosotros imponerle lo que para nosotros es un orden.

Politizar el síntoma es trabajar sabiendo que el deseo está cooptado por los dictados, las prescripciones y representaciones de los dispositivos de poder que lo codifican, axiomatizan, automatizan. Politizar el síntoma es entonces saber iluminar caminos oscuros de ignorancia, abrir ventanas imaginarias, simbólicas y reales y poder acompañar a encontrar líneas de fuga, caminos que no van por la carretera principal y que desvían porque permiten alojar lo que no cuaja, lo abyecto, alojar les anormales, las búsquedas inquietantes y minoritarias respecto a esos ordenes simbólicos, imaginarios y reales, que son las únicas carreteras habilitadas para ser transitadas por los poderes molares. También politizar el síntoma es saber que el deseo no es solamente carencia, que el deseo es producción, es máquina y que el deseo nunca puede ser solitario, no puede existir si no es con otros, en composiciones de cooperación social entre los distintos modos de existencia.

Y en esa politización del síntoma, sienta muy bien el sintagma políticas de las potencias para una clínica de las potencias. Decimos políticas, porque son modos de relacionamiento de los deseos que circulan entre existentes. Modos de afectarse de combinarse, de armar encuentros y distancias en un mundo de todes, pero que es diverso y cambiante. Es un mundo al

modo de la teoría de matemática de los conjuntos que habilita a juntar un trapo de piso y un repasador, un caballito pony y un gato. No hay pares armados, no hay uniones preestablecidas ni Edipos, ni identidades eternas. Y decimos potencias, porque se parte del deseo productivo, del conatus spinoceano y de la composición vital con les otros en la diferencia y no especialmente en lo común.

Es decir que para experimentar el trabajo posicionados en esa política de las potencias, necesitamos pensar: primeramente que esto es un camino que no tiene un fin, es un devenir porque no quedamos congelados en los márgenes fijos de una teoría, sino que tratamos de que las fronteras sean porosas y poder andar entre vecindades para hacer prestaciones conceptuales.

En segundo lugar, de ese camino ya hemos hecho una parte nutriéndonos durante años detalladamente de las teorías de los psicoanálisis especialmente freudiano, kleiniano, winnicottiano, lacaniano, para luego metafóricamente decidirnos a colocarlos dentro de una máquina de colar, para quedar con los aspectos que responden las preguntas que hoy nos plantea la clínica. En tercer lugar nos animamos a transitar las fronteras y a vivir los mestizajes, las prestaciones, los intertextos. En esta tercera etapa con la gran linterna foucaultiana, es que pudimos ir situando los conocimientos, ordenando las epistemologías, y entre ellas, ubicamos el pedacito que le corresponde a los psicoanálisis. Tomando conciencia de las medidas y del límite conceptual y metodológico del psicoanálisis en la posibilidad de la extensión de las respuestas, es que decidimos armar una caja de herramientas más amplia. Adjuntamos intentando armar un *compost de pensamiento*, parte de las conceptualizaciones de los presocráticos, los estoicos, epicúreos, Protopkin, Spinoza, Nietzsche, Fanon, Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari, J Butler, Jessica Benjamin, Silvia Bleichmar, Ana Fernández y un larguísimo etcétera, toda la gran colaboración de los va-

riados feminismos en sus mejores y más serias versiones, sumando también los autores posestructuralistas, y luego los surgimientos de los nuevos materialismos y las investigaciones ubicadas en el giro ontológico en antropología, los estudios sobre las existencias de los objetos técnicos simondonianos y por último los estudios posthumanos. Y también nos faltó expresar, todos los intercambios y colaboraciones con nuestros colegas amigos, otros pensadores de la filosofía, la antropología, la comunicación social, el trabajo social, la psiquiatría, la literatura, etc, virtuales y no virtuales, conocidas de facebook, instagram, escritos, conversatorios miles, etc. Con todos esos aportes, es posible en una posición muy mestiza, muy impura - como el título del libro lo dice- intentar una clínica de las potencias, de las relacionalidades y de las positivities.

Sabemos que este compost de pensamiento impuro para una clínica ampliada, genera resistencias, cuesta comprenderse, cuesta aceptar que hoy el orden de las palabras y las cosas es distinto y varía del que podía ser útil en 1905 en la época de “Tres ensayos...”, o en 1956 del “Discurso de Roma”, o en 1972- 73 del Seminario “Aun”.

El *compost de pensamiento impuro* como ya hemos dicho, supera los sometimientos epistemológicos y las corporaciones intelectuales-profesionales, armando cajas de herramientas con conceptos que aportan otros campos, sin que esas herramientas queden subordinadas a esos otros campos y sin que esos campos del saber pierdan sus filiaciones y autonomías. Esa caja de herramientas permite un trabajo de transversalidad, de atravesamiento disciplinario, que va desde un pequeño sitio a un campo más amplio desde el cual se logra una mejor visión que enriquece los efectos. Este compost está lejos de ser un patch Works teórico o una improvisación clínica. No va cualquier concepto con otro, porque la elección de cada uno y la combinatoria, responde a un rigor de argumentación en re-

lación a determinado campo de problemas basados en criterios epistemológicos y metodológicos, situacionales, locales, que no pretenden armar ninguna teoría globalizante. De lo que se trata es de lograr recuperar la potencia conceptual y metodológica que una disciplina hegemónica solitaria no genera.

Entonces como expresamos anteriormente, en sincronía o en temporalidad diacrónica con el abordaje de lo que llega a la consulta como padecimientos ligados a faltas, a recuerdos, al pasado, a las repeticiones gozosas, a las identificaciones e identidades impuestas por el orden simbólico hegemónico fálico, patriarcal, heterosexual, capitalista, occidental y antropomorfo que enjaulan y entristecen, esa politización de los síntomas puede llevar a interrogaciones que arriesguen la construcción de otros mundos. Con otros mundos nos referimos a pensar en otros ordenes simbólicos, otras formas de lazo, otros encuentros y composiciones de existentes donde los flujos deriven hacia afectos y acciones alegres, a una vida de producción, de creatividad, en la potencia que cada uno encuentra en sí, a la vez que localiza en los otros existentes, cuerpos, objetos y máquinas, posibilidades de composición y agenciamiento colectivo.

Se trata entonces de construcciones minoritarias, que se ubican más allá de los binarios, son rizomáticas, móviles, creativas porque van por fuera de los formatos axiomatizados y automatizados impuestos en forma romantizada por los discursos hegemónicos. Esa alegría que no es la alegría compensatoria romantizada del discurso hegemónico, sino la alegría de la rosa de Angelus Silesius, “la rosa es sin porqué, florece porque florece, no tiene preocupación por sí misma, no desea ser vista”. Es una alegría inmanente, que se abre de los automatismos y la valorización del mercado, no cotiza moneda. Para autorizarse a estas alegrías y poder generarlas y que no sean falsas y com-

pensatorias, hay que haber atravesado no solo los fantasmas de la vida familiar inmediata, sino haber hecho el trabajo de una politización del síntoma.

Como analistas entonces, nos componemos muy bien con este compost de conceptos, nos sienta muy bien este trabajo artesanal con otros, generando en ese uso clínico una buena dosis de potencia, que da posibilidad que la impotencia que padecen esos otros en el inicio, en lugar de la ruta de normalización automática, puedan apostar a los devenires minoritarios, propios, de alcances modestos, pero modulados por un contenido de sí y un compromiso con los demás.

Antropoceno: las cicatrices del humano en las piedras.

Que las piedras muestran cicatrices, puede resultar una expresión antropomorfizada. Pero las piedras existen, aunque no se trate de una existencia humana. No son existentes inertes, son existentes híbridos, tan híbridos como nos descubrimos ahora los humanos. Esas piedras que son nuestra tierra, Gaia para usar el término acuñado en 1979 por Lovelock, están en un tiempo y espacio, padecen, producen, se transforman, cambian, y forman parte de una red de actores, nos enseñó Bruno Latour. Y lo comprobamos en nuestra propia geografía, cuando sus fuerzas actúan sobre nosotros y los demás existentes, y se desborda el río Uruguay - en nuestro caso- que nos circunda, o cuando sopla el viento huracanado y caen árboles y techos. Entonces estas piedras - que los humanos podemos llamarlas Gaia (en europeo), Pachamama (en latinoamericano), Kawi (en la Sierra Tarahumara mexicana) - sobre las que hacemos pie y “son nuestra piel” al decir de Julieta Paredes (2010), es *donde estamos parados, la casa de uno* en léxico raramuri (A. Fujigaki Lares 2020), no son inertes, existen con nosotros y además de nosotros, porque son actores en un en-

tramado de relaciones que en tanto tales, son políticas. Confluyen en esas piedras *las cosas del arriba y del abajo* dicen los raramuris mexicanos, y eso es así, porque esas piedras son un espacio de conflicto y de fricción entre modos de existencia con diferentes valores morales y políticos. Como muestra de esos distintos modos de existir y de los distintas tierras en la Tierra, es que Viveiros de Castro (2019 p. 138) nos relata que Davi Kopenawa, el chaman yanomami comenta - en el libro que en 2013 escriben con el antropólogo Albert Bruce - “que los blancos no sueñan lejos como nosotros, duermen mucho, solo sueñan consigo mismos, sus coches, su dinero”. “Y los blancos no temen como nosotros, ser aplastados por la caída del cielo, pero un día van a temerlo”. Es que los yanomamis son protagonistas de una ecología política y de una estrategia de conservación de la biodiversidad, que los occidentales europeos y los sudamericanos occidentalos-centrados –al decir de L. Silvestri - no poseemos.

Emmanuel Biset en el compendio “Arqueologías del porvenir” (2021, p. 8) expresa “que la época está signada por las piedras” (...) “que las marcas humanas están en las piedras” “Que una roca gira alrededor de una estrella” (...) “y que toda piedra tiene una historia: las capas de su conformación dan cuenta de formas del tiempo. No solo hay múltiples mundos en la tierra, sino que la tierra nunca es una: capa sobre capa. Estratigrafía de las múltiples tierras en la tierra” (...) “sedimentos de diversos momentos: desde huellas de vida reciente a piedras inmemoriales” (...) “La palabra antropoceno nos convierte en arqueólogos. Arqueólogos de las estrías del tiempo presente” (...) “Arqueólogos de un tiempo futuro que analiza las marcas en la piedra de un mundo extinto” (...) “Arqueólogos de un tiempo pasado. Arqueólogos del suelo como condensación de tiempos y espacios” (...) “Porque nos interesa una arqueología

no solo dirigida al pasado” (...) “Será el tiempo entonces de una arqueología por venir”.

Y podemos hacer un intertexto entre Biset y el historiador hindú Chakrabarty que en 2009 en “El clima de la historia: cuatro tesis”, llama a entender que el cambio climático, es un suceso histórico social. Y esto es así porque el calentamiento del planeta y la globalización, son procesos que actúan en conjunto en la causación del antropoceno como época geológica. Por lo tanto se produce un colapso en la distinción que en la modernidad tradicionalmente se efectuaba, entre la historia natural y la historia humana.

Los científicos del clima, sostienen que el humano ahora ejerce una fuerza geológica, pues han modificado los procesos geológicos de la tierra. En el ámbito de la acumulación de ganancias con las prácticas de tala de árboles, quema de combustibles fósiles fueron generando acumulación de gases efecto invernadero, derretimiento de hielos en los polos, erosión del suelo, modificación de la atmósfera y clima etc. Ya no se trata solamente del papel relacional y de sociabilidad de los humanos con la naturaleza, sino que los humanos somos ahora una fuerza de la naturaleza en sentido geológico.

La primer tesis muestra entonces que el antropoceno “deletrea el colapso de la distinción humanista histórica entre historia natural y humana” (Chakrabarty, 2009). El antropoceno como era geológica ya no abarca solo la biología, la química, sino también la antropología, la psicología, los estudios culturales, mostrando que el cambio climático afecta las formas de vida en la tierra, la sociabilidad, los comportamientos de las distintas especies de existentes, las producciones en todos los ámbitos.

Locke, Hobbes y Rousseau, en tanto pensadores modernos y occidentales basados en que la naturaleza es algo exterior e inerte, establecen en la forma de derecho natural las leyes de

la naturaleza como separadas de las leyes sociales. Ya en 1989 Guattari en “Las Tres ecologías” y más adelante Chakrabarty, Latour, Haraway, Povinelli, Stenger, Morton y otros nos mostraran que se trata de hibridizar, de despurificar naturaleza y cultura. Culturalmente expresará Haraway, de híbridos hablará Latour, de los hiper objetos se ocupará Morton etc. Entonces en continuidad con lo anterior, la segunda tesis explica que el cambio climático que se genera en el antropoceno, se halla en relación a la historia del capital y la acumulación de ganancias de ciertos sectores privilegiados haciendo uso de la tierra y el resto de las especies como recurso. El planeta Tierra no es inerte y acusa recibo de los usos que los existentes humanos efectúan de sus tierras, aguas etc para beneficio de la especie y más precisamente como decíamos, de algunos sectores privilegiados de la misma especie humana. Acusa recibo de las marcas y responde por cadenas de acciones que actúan a nivel global. La tercera tesis plantea poner en conversación las historias globales del capital con las historias de la especie y todos sus efectos y contradicciones humanas, es decir que abre a un despliegue más amplio lo planteado en la segunda. Y la cuarta, se orienta a generar puntos de fuga posibilitando re-ontologizaciones que doten de agencia a muchos otros existentes, es decir concebir una relacionalidad inter-especies más allá de lo humano. En consecuencia abre derivas que nos llevan a lo post-humano, a perder los binarios fijos sujeto y objeto, naturaleza- cultura propias del correlacionismo moderno y racionalista. Los caminos apuntan a comunidades híbridas, inclusivas, de apoyo mutuo, con prácticas ecosóficas, al Chtuluceno harawayano como forma de vivir y morir bien, al pasaje de una bio-política a la geontología y la cosmo-política.

Chakrabaty entonces sostiene que lo climático es un que-hacer social, histórico y político que muestra una vez más que Gaia, Pachamama, el planeta tierra, no es solo un paisaje de

fondo sino un actor en la historia, es un actor global pero a la vez múltiple y variado, es un actor vivo y que ante las intervenciones humanas responde a través de cadenas de acciones que operan a nivel global. Coincidiendo con Chakrabarty, Latour habla de geo-historia, de una red de actores en la que se mezclan agencias humanas y no humanas con múltiples ensamblajes entre actantes, sosteniendo entonces la necesidad de re-politizar la ecología. Como varias veces lo hemos expresado, muchos años antes, Guattari en “Las tres ecologías” (p. 8) también propone una articulación ético política, una ecosofía, en donde “los verdaderos cambios solo podrán hacerse a escala planetaria y a condición de que se realice una auténtica revolución política social y cultural”. También Elizabeth Povinelli (2016, 2021) propone dar paso de las figuras del biopoder foucaultiano: mujer histérica, pareja maltusiana, adulto perverso y niño masturbador, a nuevas figuras que se salen de lo bio y apuntan a una clasificación diferente de la distinción vida- no vida que hace la modernidad. Los problemas que plantea en el siglo XXI el poder capitalista neo-liberalista tardío, se ven representados más genuinamente por las figuras del desierto, del animista y del virus. Como vemos entonces Povinelli propone una consideración a nivel de escala planetaria de los efectos del cambio climático y otros poderes meteorológicos entrelazados, hibridizados en todas las prácticas del planeta tanto humanas como no humanas, vivas como no vivas. Se trata entonces de pensar en términos de una geopolítica. Y aún más propone ya no hablar de existentes sino de *existentes* para incluir las ontologías que no entran en el bios. Mencionamos entonces estos autores y sus propuestas, para ilustrar y corroborar que la separación moderna entre naturaleza y cultura, no es más que una construcción antropocéntrica y que en los hechos y en la vida misma, estos dos aspectos se hallan siempre entrelazados. Aunque cuesta acostumbrar-

se, hoy el abordaje implica pensar que estamos los humanos como existentes sostenidos en esta Tierra juntas con los demás existentes, en una convivencia cosmo-política. Como propone Povinelli, como todes gexistentes (Povinelli en *Arqueologías del Porvenir*, 2021).

En 1988 las Naciones Unidas crean un grupo de trabajo experto en cambio climático. Estos estudios se dedican a analizar el proceso de alteración en la composición atmosférica mundial que ha intensificado la variabilidad del clima, comparándola con la estabilidad mantenida hasta hace diez mil años. Existen escalas de tiempos geológicos que reparten la historia de la tierra en eras, períodos, épocas, edades. Cada división registra los cambios ambientales en una escala basada en pruebas estratigráficas como ser las rocas y los glaciares.

El antropoceno fue designado como la época actual de la tierra en mayo de 2019. En 1979 ya Lovelock y Lynn Margulis sostiene que Gaia no es inerte, que reacciona. En el año 2000 Crutzen y Stoermer son dos antropólogos que colaboran para oficializar el término antropoceno. Luego de 2010 Latour, Viveiros de Castro, Haraway, van refiriéndose al antropoceno con distintos nombres: fin el mundo amerindio, capitaloceno, chtuluceno, etc. En 2016 se designó como antropoceno y en 2019 se votó para definirlo como una unidad geológica de tiempo. A partir de ese momento quedó conceptualizado como el intervalo de tiempo en donde el impacto humano alteró las condiciones y los procesos en la tierra, intensificándose esta alteración con el inicio de la industrialización (Antropoceno Working Group 2019).

Remontándonos a las primeras explosiones nucleares por 1950, más el advenimiento de la era sintética del plástico derivado del petróleo, la proliferación de los pesticidas y la compulsión capitalista de la acumulación exponencial del capital, muestran que el sistema capitalista cruzó ya el umbral críti-

co de sustentabilidad y todos los ecosistemas existentes en la tierra están en peligro. Jugaron entonces un importante papel los radioisótopos que provienen de la lluvia radioactiva de las pruebas nucleares, que dejan marcas estratigráficas inmodificables, como también los micro-plásticos -como continuación del desarrollo del petróleo- que son residuos dispersos por todo el mundo, hasta en las placentas de las embarazadas dañando el sistema inmunológico del feto. (Clarín 04-01-2021). La búsqueda incesante de ganancias que estimulen la acumulación de capital y la producción de todos estos materiales contaminantes para apoyar esas operaciones económicas, llevan a un aumento de la contaminación generalizada, producen la acidificación de los océanos, generan interferencia en los ciclos de nitrógeno y fósforo, aumenta la tasa de aerosoles atmosféricos y en consecuencia se produce el surgimiento de nuevas patologías, determinando también la pérdida de biodiversidad, la extinción de especies, la aparición de nuevos virus, el deshielo, el aumento exagerado de las temperaturas, humedades, incendios, inundaciones, tormentas, tornados, etc.

Este panorama distópico, de sensación de apocalipsis, no es una fantasía, justamente por los estudios que- como describimos en renglones anteriores -se vienen realizando. De este modo es que, lo que vendrá después de esto, ya nunca será como lo que estuvo antes. Existe por un lado la cuestión de nuestra responsabilidad humana por estos daños que constituyen un verdadero ecocidio y la cuestión de nuestra vulnerabilidad humana, ya que los humanos nos empezamos a sentir como una especie amenazada por la crisis global del planeta. Como modernos occidentales y occidentalocentros que somos, no nos ha importado lo que pasa con los ríos, el agua, los vientos, las sierras, los árboles, los animales. Todo era y aún es recurso a utilizar para beneficio de nuestra especie humana y para algunos humanos más que para otros. Los occidenta-

les hemos visto siempre desde occidente, que se supone es el único mundo que existe, y por más problemas y catástrofes que se hayan producido hasta ahora, en la medida que no tocaron nuestros intereses y privilegios de especie superior y clase banca occidental privilegiada, no hemos podido aceptar los riesgos que se corrían a nivel planetario. Poco saben los occidentales de los aborígenes de la amazonia y de los fines del mundo que ellos vivieron. El clima ha sido y es pensado como algo externo, que se lee en diarios, en informativos del Servicio Meteorológico. Se dejan canillas abiertas, se llenan piscinas, casi todas las casa de clase media arman alguna piscina de lona u otros materiales que lleva varios litros de agua, se podan arboles, se hacen monocultivos intensivos, se compran pollos de criaderos, se usan aerosoles, se tiran millones bolsas de plástico, se usa el vehículo como si no contaminara el aire etc., etc.

Guattari expresa en “Las tres ecologías” (p. 8) que “el problema es saber de qué forma se va a vivir de aquí en adelante sobre este planeta”. Viveiros de Castro y D. Danowski en “¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los medios y los fines” (2019) ilustran y analizan una respuesta habitual que es el *negacionismo*, que nada tiene que ver con la represión freudiana, pero sí tiene que ver con el silenciamiento de aspectos en relación con la dificultad de desprenderse de este presente y empezar a reflexionar sobre un futuro ya sin las promesas humanistas evolutivo-lineales y romantizadas de que los niños serán la gente del futuro, de que cada vez habrá más placeres consumos y menos enfermedades, vidas más largas, etc. Existe gran dificultad para pensar un futuro sin nosotros, ese futuro está - como lo explica Chakrabarty en sus cuatro tesis - “más allá del alcance de una sensibilidad histórica”. Estas consideraciones del historiador hindú sobre este negacionismo, se ven ilustradas cuando se comprueba que la mayoría de

los humanos no creen en las estadísticas respecto a las futuras consecuencias en el planeta por los efectos del calentamiento global. No se le da valor a las estadísticas porque les resulta muy difícil pensarse a los humanos en escalas de diez mil años, y más aún pensar un futuro sin humanos en el planeta. También a los sujetos de nuestra civilización de hoy, les cuesta pensar que sus acciones no solo afectan al humano vecino, sino a otras especies o existentes vivos o no vivos. También Timothy Morton, en “Ecología oscura. Sobre la coexistencia futura”- coincidiendo con Chakrabarty- reflexiona sobre lo que cuesta pensar que todo está interconectado, que vivimos en una red de relaciones y que el daño de uno afecta los otros y que los “recursos” que extraen los humanos de la tierra y de las demás especies son terminables, finitos. Los existentes occidentales creemos que este es el único mundo y que éste por lo tanto es el único fin del mundo, que no hubo otros fines de mundos. No conocen que otros existentes humanos y animales quedaron sin agua porque se secaron ríos, se exterminaron especies, y ni qué decir de los aspectos de las dominaciones y etnicidios coloniales que se velan en las historias oficiales.

¿Por qué habremos llegado entonces a estas situaciones? Habrá alguna posibilidad de pensar no solo en el fin del mundo, sino de empezar a pensar qué papel productor juega el capitalismo en este fin del mundo. ¿Y habrá posibilidades de figurarse no solo en ciencia ficción - para ver en cine y comentar - sino una figuración que se pueda plasmar en micro-políticas para trabajar por un mundo sin capitalismo y que en consecuencia incluya todas las vidas de todos los existentes en todas sus gamas y dimensiones en una actitud monista, abarcativa, diversa y creativa?

Entonces si comenzamos a preguntarnos porque esto sucede así y reflexionamos sobre cómo nos pensamos a nosotros mismos y como pensamos a los otros, cuáles son nuestros fines

y cuáles son los límites de nuestros fines, no podemos dejar de hacer un repaso de lo que la modernidad nos ha inculcado y que lo asimilamos profundamente. En otras palabras, haciendo uso de las herramientas foucaultianas, utilizamos nuestro pensamiento crítico para verificar o ubicar las condiciones históricas y culturales en que nos toca vivir, pensar, interactuar y practicar. *Nunca fuimos modernos*, pero en esa tradición moderna, occidental, blanca, racionalista, universalista, patriarcal, falocéntrica cis-identitaria, heteronormada y antropocéntrica nacimos y nos educamos. Tratamos esforzadamente y decididamente de fugar de esas miradas y como el chaman yanomami Davi Koppenawa invita “ver y soñar más lejos”, sabiendo que de esas matrices partimos.

Verdaderamente nuestros límites y fines son muy limitados y muestran un contorno muy marcado, preciso, universal, totalizador, jerarquizador y hasta carcelario. Este modo de pensarnos y pensar a los demás se llama: Antropomorfismo y va combinado con todos los otros ismos y tendencias que venimos nombrando: capitalismo, racionalismo y correlacionismo sujeto-objeto, cis-heterosexualismo, falogocentrismo, patriarcalismo.

Supuestamente, los humanos somos una especie que siempre ha existido, ya que no es del sentido común pensar que lo humano es una construcción, es más bien del orden de una creación divina primera, distribuida en un binario dentro del cual el existente humano llamado masculino, es más fuerte y superior al existente llamado femenino. Entonces este modo antropomorfo es correlacionista, nosotros los humanos somos los sujetos que activamente conocemos, fragmentamos y modelamos nuestro objeto de conocimiento, ejerciendo una verdadera violencia ontológico-epistémica. Solo hay cosas en la medida que se correlacionan con alguna versión que damos nosotros les humanas de ellas. No se nos ocurre pensar que

esas cosas son en sí mismas, que no necesitan de nosotros para poseer una propia ontología. Nos hallamos impedidos de comprenderlo y les proyectamos a ellas las concepciones e ideas que extraemos de nuestros limitados baúles epistemológicos. Nosotros los humanos vivimos en este mundo reducido, y tristemente tenemos muy poco acceso- en gran parte generado por cuestiones de poder- a los otros mundos. Y al no tener acceso a ellos, tampoco es posible preguntarse qué herramientas metodológicas se necesitan para acercarse a conocerlos. Creemos que nuestras herramientas correlacionistas son las únicas fiables.

Este mundo reducido y encasillado, es un legado colonial de la modernidad occidental, europea, blanca, binaria, cis-identitaria y heteronormada, universalista, que nos lleva a occidentalizar-nos a la europea, aunque seamos latinoamericanos, y habitemos tierras en donde antes de la colonización no se vivía antropocéntricamente. Con la colonización se produce un etnocidio, que elimina en parte esos modos no antropocéntricos de vivir la relación de los existentes humanos y no humanos y la tierra, o podemos decir también la naturaleza. Según la modernidad occidental, los humanos somos diferentes y superiores al resto de los seres porque poseemos razón, conciencia, alma, lenguaje, capacidad simbólica. Por supuesto que - como expresamos renglones antes- para la modernidad occidental, humano significa especialmente hombre hegemónico con pene vestido generizadamente de celeste acompañado por una pareja mujer y una familia modelada por un orden simbólico y social levistraussiano. Entonces existe una naturaleza y por encima de ella el humano ocupa la posición superior, porque por estas cualidades racionales y simbólicas que posee, puede abandonar la naturaleza de la que proviene. Los humanos más civilizados son los que más se han alejado de la naturaleza. Poseen razón, lenguaje, simbolismo, organización

estatal etc. Mientras existen otros grupos como las poblaciones originarias de América, África etc., como también manadas, enjambres o jaurías, bosques, etc., de especies no humanas que están más apegados a la naturaleza, más “atrasados” y sus organizaciones sociales casi ni se perciben ni consideran desde ese pensamiento eurocéntrico racionalista moderno. No se considera de peso ontológico la organización social de las hormigas, ni la arquitectura de las termitas, ni el ensamblaje que se produce en el devenir de la orquídea y la avispa, ni las organizaciones Guaraníes de Brasil y Paraguay que estudió Pierre Clastres (1978, p.10) “donde los caciques no poseían *poder*, porque lo político se hallaba por fuera de toda subordinación jerárquica”(…) “y donde existía una capacidad económica capaz de satisfacer doblemente las necesidades de la población”. Aunque la tierra está poblada por muchos otros mundos, nosotros los occidentalos-centrados y los occidentales, que fuimos marcados por las anteojeras de la tradición moderna, no enfocamos esos mundos y entonces ellos no existen. Y en el caso de que existieran, ellos son salvajes sin estado, sin lenguaje, sin racionalidad, es decir inferiores y atrasados respecto al concepto de humano occidental, blanco, cis heteronormado.

Para la modernidad entonces la cultura sobrepasa a la naturaleza y la naturaleza existe para estar al servicio de lo humano. Y esa naturaleza posee un orden que se concibe fijo y natural, pero que en realidad es construido por los mismos humanos. Ese orden sigue la perspectiva aristotélica cartesiana, linneana, del botánico Linneo. Y por supuesto la perspectiva judeocristiana, donde Dios crea primero a las plantas, luego a los animales y por último al hombre -masculino y de su costilla al femenino- que es el que más rango posee en la Creación. El judeocristianismo sigue la concepción aristotélica donde el hombre jerárquico y acumulativamente posee las tres almas, vegetativa, animal y racional. Para Aristóteles el ser está de-

finido en sí mismo por sus propias cualidades que son las que corresponden a su especie y definen una identidad. Se trata de una sustancia, no necesita de otro ser para ser. A estas fijeza universales aristotélicas les podemos agregar las aportaciones de Descartes, que con el pensamiento claro y distinto nos sostiene aún más en la clasificación delimitante, que jamás va a permitir mezclar un sauce con un ombú o un caballo denominado pony con un gato, aunque tengan similitudes.

Siguiendo con las purificaciones y los ordenamientos del caos de la tan desordenada naturaleza, Linneo es un botánico sueco, que en el siglo XVIII confeccionó una clasificación de los seres vivos de acuerdo a los caracteres que comparten desde niveles superiores a inferiores. Las categorías taxonómicas eran dominio, reino, clase, familia, género, especie, usando una nomenclatura binaria de dos nombres, el primero refiere al género y el segundo a la especie: Homo sapiens, o gato es Felis silvestris-catus. Es una clasificación aristotélica, muy fijista, pre-darwiniana porque no había ningún cambio ni evolución.

Siguiendo estos ordenes antropo-centristas, las plantas por ejemplo *vegetan*, solo tienen posibilidad de nutrición y reproducción, son especies automatizadas. Si la inteligencia sería la capacidad para interactuar con su entorno obteniendo beneficios para sobrevivir y adaptarse a distintos medios, la modernidad piensa que las plantas son seres inertes, que no se adaptan, no toman decisiones para modificar su entorno, no interactúan con otras plantas. Pero los estudios posthumanos muestran que las plantas poseen agencia. Noelia Billi -investigadora del Conicet, integrante del colectivo Materia y de los Cuadernos Materialistas que investigan las existencias sacando al hombre del centro epistemológico y ontológico del universo - desarrolla el concepto de *plantismo*, explicando por qué históricamente el mundo vegetal fue silenciado en sus potencias, y qué podemos aprender de esos modos de conectarse, de vivir en comunidad

sin la lógica capitalista que indica que para dar, siempre hay algo que perder. La rizósfera es un espacio por debajo y por encima de la tierra, donde viven muchas especies diferentes y se construyen redes comunicacionales que permiten que a través de bacterias y hongos, los vegetales se comuniquen, detectando si a otra planta le falta agua, absorben menos ellas para ceder el resto a esas otras que se hallan con necesidad de agua. Las plantas del monocultivo de soja no construyen esas redes, porque tienen la dosis justa de agua, no tienen que desarrollar defensas porque les agregan pesticidas etc. Son plantas somnís, dormidas, son plantas spinoceanamente entristecidas en sus potencias, porque son manipuladas por el humano, no para alimentarse sustentablemente, sino para acumular dinero intoxicando con pesticidas a las plantas, a los terrenos lindantes y a los demás humanos que las consumen. La planta no modificada explica Billi, extrae algo del suelo y le da otro elemento al suelo, eso es la biodiversidad. Y este modo de vida de las plantas constituye un planteo biológico, agrícola, económico pero también social y filosófico pues muestra las alianzas inter especies y la cooperación- kropotktoniana - entre ellas. También los vegetales según explica Billi tienen las formas más diversas respecto a la reproducción, es decir que allí los binarios humanos no existen. Hay experiencias que muestran que una planta ante el estrés ambiental puede hermafroditarse, no se puede polinizar y entonces se clona a sí misma. ¡Tal es la inteligencia y la plasticidad de las plantas!. Y Billi supone que el silenciamiento al respecto de estos saberes, obedece a objetivos pedagógicos y políticos, ya que la forma de relacionamiento de los vegetales, rompe con las lógicas del capital y la mercancía. (Página 12, suplemento Las doce del 04-11-2022).

En los mundos no humanos vegetal y animal existen muchos otros ejemplos de estos agenciamientos inter-especies que muestran una relacionalidad, un espacio *entre* en donde se

pierde el correlacionismo sujeto-objeto, se abandona la posición del objeto pasivo a moldear y del sujeto protagonista de la imposición, se dejan las identidades sustancialistas y las jerarquías y se abre a devenires y agenciamientos que es por donde transita la vida. Existe el ejemplo de la avispa y la orquídea que ya estudiaron Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* (p. 245), el girasol y la luz del sol, o la mariposas que deposita su capullo en una planta y ese capullo es llevado por las hormigas al hormiguero, allí se transforma en mariposa y sale a volar. Existen también las termitas africanas que no logran digerir por sí la celulosa de la madera y necesitan cultivar en su termitario un campo de hongos, que son los que procesan esos restos de celulosa, permitiendo así que las termitas la puedan comer. Agenciamiento colectivo. ¿Donde entonces empieza y termina el organismo de las termitas y el organismo de los hongos? En estos ejemplos un cuerpo necesita de otro de otra especie con otras formas o con otras características con el que componen una buena combinación y entonces se potencian. Scott Turner que es quién estudia los termitarios habla en su libro “El organismo extendido” (2009) de las propiedades y características de estos organismos, como distintos de los organismos tradicionales que son unidades encerradas en sí mismas. Se trata entonces a través de todos estos conceptos de entender lo individual en función de lo relacional entre especies. Y algunos humanos también nos sirven de ejemplos ya que existen estudios de las mujeres awás que amamantan a las crías huérfanas de monos macacos y agutíes que encuentran en la selva. Una vez que han crecido, los animales vuelven a la selva. Todas estas lógicas relacionales salen de los formatos y órdenes de las lógicas modernas que clasifican, ordenan, esquematizan y estructuran fija y ahistóricamente, además de acentuar los aspectos individuales y de competitividad y consumo, propio de las lógicas del capital. Además se abren del “único y excepcio-

nal” simbólico humano y habilitan otros modos de comunicación a través de signos no específicamente ligados a la palabra. Como veremos más adelante E Kohn estudia el lenguaje de los bosques, mostrando esa gran red semiótica de comunicación de información que se genera en las selvas entre árboles, animales, humanos y la tierra misma. Vinciane Despret (2012) se pregunta “¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?” iluminando como justamente la cortedad de nuestros fines hace que como especie, miremos a los animales desde una supuesta superioridad epistémica que lleva al sufrimiento de las demás especies y a un falso conocimiento de la vida. Despret nos sirve para entender que nos equivocamos si no concedemos la verdadera agencia que les corresponde a los animales, porque esa concesión también nos enriquece en el intercambio. Ellos tienen un perspectivismo que no es el nuestro, nosotros nos hallamos atrapados en un sustancialismo del que ellos no son esclavos, por lo que compartiendo con ellos, podemos abrir de nuestra cárcel racionalista moderna hacia la concepción de otros mundos.

En este sentido la respuesta a la pregunta por cómo nos vemos y pensamos, cuáles son nuestros límites y nuestro fines y cuales los limites de nuestro fines, se encuentra teñida de tristeza y encierro por el panorama que nos imponen las teorías hegemónicas que siguen desde la tradición aristotélica pasando por Descartes, Linneo y toman los presupuestos del darwinismo y del neodarwinismo. Conservan entonces las clasificaciones con fronteras rígidas y el supuesto básico de que en la evolución, los que se aseguran la supervivencia son los más fuertes, y esta evolución se basa especialmente en generar una descendencia. Más que compartir, se trata de acumular para sí, para superar y ser superior hasta en relación a otro existente de la misma especie.

Pero las plantas, los animales y muchos humanos mues-

tran por el contrario que necesitan cultivar la ayuda mutua. El investigador ruso Piotr Kropotkin en “El apoyo mutuo. Un factor de evolución” (1902)- que desarrollaremos más ampliamente en capítulos posteriores - expone esta teoría planteando una abordaje muy diferente a los darwinianos

La bióloga Lynn Margulis, muchos años después del investigador ruso, presenta en su libro “¿Qué es la vida?” estudios que se alejan de los presupuestos antropocentristas e individualistas, universalistas modernos y conectan muy directamente con los planteos de Piotr Kropotkin y también con los de Donna Haraway. Margulis nos permite con los conceptos de simbiosis y con su convencimiento de la no competencia, pensar la posibilidad de la vida en la tierra. La endosimbiosis nos muestra como un ser vivo previamente autónomo pasa a ser órgano de otro ser más complejo. Nosotros mismos somos constituidos por bacterias en un 50% de nuestro peso, porque poseemos millones de bacterias simbiotizadas con nuestras propias células, de manera que si ellas no nos acompañaran, no podríamos llevar a cabo el metabolismo que es básico para la vida. En la boca recién cepillada quedan y se necesita que queden, miles de bacterias. Igual ejemplo va para las termitas y los hongos que le permiten a ellas digerir la madera. A nivel macro, el mantenimiento de la atmósfera o la riqueza de los suelos para los cultivos, es el resultado del trabajo metabólico de algas que hacen fotosíntesis para producir oxígeno y de los hongos que devuelven a los ciclos de la materia a los cuerpos de los existentes muertos. Entonces, después de entender los planteos de Margulis, aceptamos que la vida en la tierra continuará aunque no vivamos ya los humanos. Margulis no es nada antropocentrista, se alegra de que así sea y expresa que los humanos no son especiales, sino una parte más del continuo que los rodea. Así es entonces que nuestro narcisismo de especie debe descender y estamos invitados a hacer parentescos

con otros seres vivos, bacterias y animales como nos proponen Timothy Morton y Haraway siguiendo los conceptos de Margulis. Haraway invita a *seguir con el problema* porque nosotros somos esa biosfera y necesitamos de la *simpoiesis* que es: *hacer con los otros*, la orquídea con la avispa, las bacterias de nuestro intestino y nosotros conformamos ese *entre*, que habilita a las vidas. Sin duda, aquí una vez más nos resuenan los devenires deleuziano-guattarianos.

Volviendo a la pregunta sobre cómo nos vemos, cómo vemos a los otros y cuáles son nuestros fines y límites, no hay duda que las anteojeeras modernas en su repetida cotidianeidad, nos han tejido telarañas en los ojos, nos han ido obligando a vivir en un mundo muy reducido y entristecido en sus potencias.

Sabemos que el psicoanálisis por las condiciones epistemológicas en que fue concebido es especista y antropomórfico. Quizá el significante lacaniano que se abre de los significados fijos y la concepción de un sujeto evanescente y un objeto “a” fuera de la imagen y el concepto, pueden ayudar a lograr un abordaje algo más desantropomorfizado de nuestras prácticas. Pero un imaginario antropomórfico se extiende y colorea todo el psicoanálisis. No podemos esperar otra concepción de una teoría que habita el espacio semiótico de los finales del siglo XIX y todo el siglo XX. La cultura tiene mecanismos auto-poieticos de constitución y organización semiótica al decir del culturólogo Iuri Lotman, y en ese mundo de signos de esa época, en esa *semiósfera*, se produce el juego de saberes y poderes. Y allí estuvo inmerso Freud y por qué no en parte Lacan, aunque hay aspectos anti-humanistas de Lacan que abren en alguna medida de este antropocentrismo.

En relación a lo anterior, es inevitable en este punto, no repetir cada vez el recuerdo de los presupuestos foucaulteanos en relación a que los poderes determinan los saberes y las telarañas de los ojos. Entonces no estamos tan preparados ni lis-

tos para investigar, curiosear, indagar y corroborar que existen otros mundos. Nos encontramos ubicados en un mundo de jaulas categoriales que nos clasifican y otorgan/imponen una cis-identidad binaria, falogocéntrica, idealmente blanca, delgada, eficiente, que consume los gadgets en medio de una lluvia de glifosato, de microplástico, etc. Y nosostres como bien Darwin lo dijo, somos una especie superior que habitamos en un planeta que es un paisaje a ser usado como recurso y convivimos con el resto de los existentes, a los que consideramos nuestros objetos de uso, de alimento, de caprichosa compañía etc., etc. Sin saberlo somos muy neodarwinistas y vivimos impotentizados, electroencefalográficamente aplanados o acelerados y en consecuencia sumidos en pasiones tristes en la carrera de la supervivencia del más fuerte. De repente ¡llega al planeta el Covid! - la figura del virus que en 2016 ya imaginó la antropóloga Elizabeth Povinelli para sumar a las figuras foucaultianas--y más desorientades nos encontramos.

En relación a todo este panorama existen comentarios sobre la idea de una *cuarta herida* al narcisismo de la especie humana. Si Freud ubicó la herida copernicana de la tierra no siendo ya el centro del universo, la herida darwiniana respecto a la descendencia a partir de los primates, la herida freudiana porque no somos dueños de nosotros mismos, ya que existe en cada uno una alteridad, un otro que es lo desconocido del inconsciente. Y la cuarta herida entonces quedaría ubicada en los desarrollos del posthumanismo, que llevan a soltar las exclusividades, las identidades fijas, somos una especie más, somos una construcción, somos humus, compost, cyborg, una especie compañera más, somos seres simpoiéticos- hacemos con las bacterias y virus y ellos hacen con nosotres. No somos autosuficientes, somos ultra relacionales, no nos autogeneramos, no pre-existimos a nuestras relaciones. Aprendemos de los otros seres no humanos, podemos ahora aceptar que existen

lenguajes y pensamientos no humanos, que hay palabras en las cosas más allá de nosotres les humanes, necesitamos de las existencias no humanas y de la espectralidad, de los otros modos de existencia. Estamos invitades por les otros existentes a reconocer que siempre hemos formado una comunidad, que somos todes parientes, aunque no podíamos aceptarlo. Se trata entonces de un desafío ético y cosmo-político, en tanto la política es como nos relacionamos y colaboramos entre todes en este planeta. Se trataría de apuntar a la comunidad de los vivientes derrideana, abocada a *vivir con* en el respeto por la diferencia y *no vivir contra o vivir de* en una política de la pura y descarnada competencia. La comunidad no está antes, no está afuera esperando a los vivientes. *Se es comunidad*, se la construye siendo.

El tema ahora no es entonces ¿Qué hacemos, como reordenamos las mismas categorizaciones? Muy lejos de eso, el desafío -como expresamos- es ahora terminar con las purificaciones y salir de los cortes modernos que separan naturaleza y cultura, piel blanca y negra, hombre y mujer - como expresa Latour - y direccionarnos hacia las espectralidades, hacia los híbridos, hacia lo impuro, hacia *los entres*, pasar a hacer los nudos a la manera harawayana, pasar a los continuos, a los compost, a los agenciamientos, devenires, ensamblajes para descubrir que hay muchos más mundos y muchas más herramientas teóricas y metodológicas, que lo que la modernidad propuso, y lo que la posmodernidad y el capitalismo mundial integrado, proponen. Hay otras alternativas nos diría Mark Fisher. Se necesita poder pensar como usamos y tejemos con los hilos que tenemos ya en nuestras manos, una red de relacionamientos múltiples entre existentes, de entramados, de mestizajes, de impurezas. Se requieren nuevas conceptualizaciones y nuevas herramientas metodológicas que salgan por fuera del correlacionismo sujeto-objeto. Se trata de una experiencia de

matices ético-políticos de existentes doloridos en un planeta dolorido también. Pero para componernos con las afectaciones alegres, para armar entramados potentes, necesitamos del saber de otros campos epistemológicos y metodológicos que salieron de los contornos modernos, racionalistas, capitalistas, falocéntricos y se han adentrado a otros mundos.

Les humanos antropólogos son esos trabajadores investigadores y experienciadores que van al campo, al lugar de acción y pensamiento, a conocer las alteridades y a conocer si esas alteridades pueden brindarles herramientas metodológicas distintas a las que ellos conocen. En ese abordaje, esos antropólogos abandonan la posición de sujeto neutro que conoce y se adentran en los agenciamientos para experimentar con les otros. Es similar a decir: *nada de nosotros sin nosotros*, que ayuda a romper con la violencia epistemológica que nos habían enseñado los colonizadores cuando visitaron estas geografías.

Viveiros de Castro en *Metáfisicas caníbales* (p.14) expresa que “los más interesantes conceptos, problemas, entidades y agentes introducidos por las teorías antropológicas, tienen su origen en la capacidad imaginativa de las sociedades que se proponen explicar y continúa: “La antropología está lista para aceptar su nueva misión, la de ser la teoría-práctica de la decolonización permanente del pensamiento”.

Así es como de los estudios y experiencias con los pobladores de la amazonia latinoamericana podemos apreciar que hay otras formas de vivir y entender la división entre la naturaleza y la cultura. Los occidentales concebimos que hay una única naturaleza y por encima de ella muchas culturas, es decir el multiculturalismo. Por su parte los amerindios consideran que hay una única humanidad o cultura porque todos los existentes son humanos, luego algunos de esos existentes pueden abandonar esa humanidad y pasar a ser animales, es decir que

adquieren cuerpos distintos que son capaces de distintas cosas. Se trata de una cultura común y múltiples naturalezas o cuerpos. La clave de lo que es un ser es el cuerpo y los cuerpos son distintos porque pueden distintas cosas. Además de esta inversión, los amerindios cultivan el perspectivismo, esto es, que cada ser, cada cuerpo es una perspectiva de la vida, pero no en un sentido gnoseológico, porque no es como cada uno se representa el mundo, donde hay uno equivocado y otro que acierta. Este perspectivismo en lo que consiste es: como cada cuerpo define experiencias distintas de la materia, como se actualizan propiedades diferentes de la materia. Un cuerpo actualiza de la materia ciertos rasgos y no otros. Esto es así porque los amerindios usan otra noción de cuerpo que no se define por la cualidades esencializadas de lo humano que son universales, fijas, identitarias, clasificables, atributivas, binarias, jerárquicas, etc. Ellos sin conocer a Spinoza definen lo que puede un cuerpo y los cuerpos pueden distintas cosas. Lo que puede ese ser que le llamamos jaguar es distinto de lo que puede ese ser que le llamamos Pedro. Y a la vez hay algo más, porque ese ser se va a poder concebir, según la relación que establezca con otros seres, no en sí mismo. Estamos en entramados relacionales. Los tres rasgos de la concepción amerindia son: 1- hay un centramiento en el cuerpo y 2- ese cuerpo no se define por cualidades esenciales, atributivas, universales, permanentes, sino por las potencias, por lo que pueden. Es entender los cuerpos como verbos y no como sustantivos esencializados. No hay sustantivos para decir animal, el animal es el que es cazado, el humano es el cazador aunque tenga cuerpo de animal. Se trata de posiciones definidas por verbos, por acciones, y esto rompe las clasificaciones racionalistas modernas. Borges (1960) lo sabía cuando clasifica en su cuento los animales por sus poderes, por lo que hacen: los que de lejos parecen moscas, los que acaban de romper un jarrón etc. Borges en su pensamiento, se

libera de las clasificaciones de Linneo, no hay género y especie, porque lo que define un ser es el cuerpo, no como cualidad sino como acción, como potencia, por lo que hace. Evidentemente acá perdemos los géneros, las razas etc. Es inevitable no hacer una relación con “La invención de las mujeres” de la nigeriana Oyeonke Oyewumí donde lo que define los seres yorubas es la señoridad y no los géneros que no existían antes de la colonización, ni el resto de cualidades corporales. También los guaraníes de Clastres con las diferencias en función de los usos del arco y la cesta. Y 3- continuando con el tercer rasgo de la concepción amerindia de los seres en relación al tema de la naturaleza y la cultura, es que lo que pueden los cuerpos, va variando en relación a cómo se componen con otros cuerpos. Entendiendo por cuerpo tanto un jaguar como un árbol o un arco o una piedra. No se trata de anatomías o fisiologías sino de un conjunto de maneras y modos de ser, manierismo dice Viveiros. No se trata ni de un alma sola, ni de un organismo material solo, sino del cuerpo como haz de afectos y capacidades que habilitan a un perspectivismo de cada uno. Para el jaguar, la sangre es una cerveza de mandioca porque le sacia la sed, para el humano la sangre es muy distinta, le genera dolor y miedo. Son puntos de vista, perspectivas. Si un humano se acuesta boca abajo para dormir en la selva, para el jaguar es una presa y no un humano, es pasivo mientras él es activo, es sujeto de acción, por lo tanto lo ataca. Si lo mira de frente no es una presa, es otro humano como él. Se trata de posiciones, de términos relativos, intercambiables y co-dependientes. Ser, es función de con qué otro se entra en relación. El humano no es el centro ni el superior respecto de los demás existentes, sean vivientes o no vivientes. La naturaleza y la cultura son móviles, se desmontan las jerarquías que están detrás de las relaciones de poder. Nadie es superior, nadie está por encima porque no se parte del sujeto sino de la relación. La vida es

ese juego de relaciones entre distintas especies y es en la relación que se construyen cada uno de esos seres. Spinoza en el siglo XVII hablará de lo que puede un cuerpo, Simondon en el siglo XX y XXI hablará de trans-individualidad o Deleuze y Guattari de devenires y agenciamientos. Pero los amerindios lo sabían mucho antes! Es increíble la sabiduría de estos pueblos y es muy muy triste pensar que la colonialidad del poder y del saber, silenciaron tanta riqueza de saberes sobre la vida en este planeta.

En esta actualidad entonces podemos asociar o juntar los términos: virus, pandemia y antropoceno. Hay muchos estudios que relacionan los efectos del calentamiento global con una mayor propagación de enfermedades infecciosas, especialmente respiratorias. También se estudian las relaciones entre los disturbios eco-sistémicos causados por procesos de antropización de paisajes y la proliferación de plagas y virus. El virus SARS-Cov-2 que genera la afección respiratoria llamada Covid 19, es considerado como una entidad que prolifera en medio de las mutaciones ecológicas de nuestro tiempo. Alyné Costa (Calibán 2020) nos recuerda que Povinelli ya en 2016 nos proveyó de la figura conceptual del virus, que sirve para arrojar luz sobre la inoperancia de las oposiciones modernas como naturaleza y cultura, vida y no vida o biología separada de la geología. El virus SARS-Cov-2 está en el *entre* la naturaleza y la cultura, *entre* la vida y la no vida. Es un híbrido, es un impuro, no es localizable precisamente en tiempo y espacio, porque se maneja en una escala mucho mayor a la que manejamos los humanos. Nuestro punto de acceso al virus es indirecto, nunca hay una manera de abarcarlo en todo lo que es. Se hace visible por un padecimiento corporal, así como el calentamiento global se hace visible a través de un incendio. El virus es un cuasi objeto para Latour, un hiperobjeto para Morton. Como lo llamemos, el virus viene a invitarnos a tomar

conciencia de nuestro verdadero lugar en el planeta y a alertarnos sobre la vulnerabilidad de los otros, de Gaia, de Pachamama, de los animales, plantas, ríos etc.

El antropólogo mexicano Fujigaki Lares en Noticonquista del Instituto de Investigaciones Históricas de La UNAM (2020) estudia las pandemias y epidemias en relación con la colonización desde 1520 a 2020, mostrando cómo se han destruido pueblos y cómo algunos pudieron sobrevivir. Sostiene que la pandemia de 2020 en el contexto del actual efecto antropocénico sobre la tierra, enfrenta a las fantasías de fin de mundo a los habitantes de occidente. Fujigaki Lares expresa que lo que se muestra como “el fin de nuestro mundo no es ni ha sido ni el único mundo, ni el único fin” porque ha habido otros muchos mundos devastados por occidente, obligados a abandonar sus modos de vivir, sus creencias, sus costumbres. Coincidiendo con Viveiros y Danowski sostiene que los amerindios son sobrevivientes del fin de sus propios mundos que comenzó hace 500 años. Fujigaki Lares apuesta a que los humanos occidentales entiendan que somos muchos, somos diversos y todos merecemos existir y nos se puede *existir unilateralmente*. El cambio climático, la sexta extinción, el virus del Covid 19, la gripe aviar, la gripe porcina, el Ébola, son productos de esa existencia unilateral del humano sobre el planeta, negando la necesidad de una necesaria simbiosis planetaria, de una cosmopolítica. Los microscópicos virus se conectan por el vínculo entre especies distintas- zoonosis, antropozoonosis, transmisión entre especies- y son un ejemplo de las consecuencias de la antropización que los occidentales realizan de los ríos, océanos, praderas, ciudades, etc.

Por esta razón es que los saberes de estos pueblos son indispensables para aprender a vivir en este mundo maltratado por nosotros mismos. No hay duda que hay pueblos más capacitados para resistir y pensar las situaciones climáticas que noso-

tres. Estos pueblos conocen el clima antes que los especialistas y poseen una *sensibilidad ecológica* de la que debemos aprender. Y es una sensibilidad construida políticamente, no nace porque sí, nace de experimentar la necesidad del cuidado del planeta para perdurar en él. Estos pueblos personalizan ríos, sierras, arboles y animales, evitando la explotación. Los usos que realizan son todos sustentables. Tomar la naturaleza como recurso, daña a las otras existencias y a la postre nos daña como humanos. Los indígenas hace siglos saben esto. Hay muchos chamanes intelectuales indígenas como Davi Kopenawa, Luisa Bustillos, Yásnaya Gil, entre otros que conocen y luchan por que persistan y proliferen las formas no antropocéntricas y no colonizadas de conocimiento, de saberes, de prácticas, de metodologías propias en una comunidad entre humanos, animales, vegetales, montañas, tierra, sin que existan jerarquías entre sus componentes. Las corrientes antropológicas actuales expresa Fujigaki Lares, se presentan como las antropologías para la vida, tratando de generar *sensibilidades ecológicas*, al resaltar la importancia ontológica de los otros existentes del planeta para generar convivialidades multi-especies y multi-naturales que se fuguen de la tristeza y se afecten en la potencia de una alegría compartida en una tierra común.

Volvemos entonces a la propuesta que hace Guattarí en el párrafo que abre Las tres ecologías: “Solo una articulación ético política que se llama ecosofía entre los tres registros ecológicos, medio ambiente, relaciones sociales y subjetividad, sería susceptible de clarificar la cuestión de cómo se va a vivir en este planeta de aquí en adelante”. Surge de aquí el compromiso ético ya no en la dimensión de lo bio-política sino de la dimensión cosmo o geopolítica, de cualquier existente que habita el planeta. En consecuencia, este compromiso involucra tanto a les existentes que consultan como a les analistes y terapeutes.

Para ejemplo de este compromiso y este atravesamiento por los aspectos cosmopolíticos, bastó la pandemia de Covid 19 -casi en sincronía con la guerra entre Rusia y Ucrania- donde una de las muchas influencias que hemos experimentado se produjo con la instauración de las sesiones virtuales. El antropoceno en sus múltiples expresiones: nuevas cepas de virus, infinitas muertes, falta de estructura hospitalaria, síndromes post Covid variados y aún no estudiados en sus efectos, incendios, sequías, inundaciones, extinciones masivas de animales y plantas, cortes de energía, falta de agua, tornados, cierre de fábricas, aumento de la desocupación, suba de combustibles, escasez de insumos, contaminación generalizada, aparición incesante de nuevos formatos virtuales con una conectividad generalizada, con la ventaja de la fluidez y rapidez de la transmisión de conocimientos en la web, pero con la desventaja de las mayores precarizaciones laborales por el formato neoliberal “devenir call center” que ya Mark Fisher lo presagiaba, y un largo etcétera. No hay duda que el antropoceno compromete las tres dimensiones: cosmológica, social y subjetiva de la ecosofía guatariana, que no es más que lo que vivimos todos los existentes humanos y no humanos cada día.

Un psicoanálisis que en este siglo no tome estos tres registros de la ecosofía, corre el peligro de ser olvidado. Nuestro desafío es apropiarnos del entrelazamiento de estas dimensiones para llevar estas tres dimensiones a la clínica, e ir las considerando en el momento que sea pertinente en cada trabajo analítico. No produce efectos una clínica limitada y subsumida a lo sexual, familiar, individual, neutral. El horizonte es más amplio y se extiende hasta los modos de vivir en una visión geo-política o cosmo-política, ya que los existentes con los que trabajamos, además de su mundo familiar más cercano, están necesariamente relacionados con los demás mundos, con los hiper-objetos mortonianos y con el antropoceno que junto a les

demás humanas colaboraron a generar. Para poner en ejemplo estas palabras, pensemos ante todo en el virus SARS-COV-2 que abarcó y abarca a todos y también en la cantidad de plástico que consume una persona con la que trabajamos por día, o las veces que arranca el motor del auto y como esto contribuye a la dispersión de anhídrido carbónico, las cantidades de agua que desperdicia etc. Estos actos están en relación a enseñanzas, creencias, informaciones en relación a los conceptos de espacio, tiempo, movimiento y mecánica del racionalismo moderno del siglo pasado y del capitalismo neoliberal actual. Son creencias que tiene ese sujeto por formar parte del colectivo humano. Pero ese sujeto no sabe que su accionar está producido dentro del formato que lo provee el discurso de su especie, y que influye no solo en su barrio, sino en su país, continente, en las otras especies y en el dolido planeta que habita y que es interpretado por él como un recurso rentable a explotar. Entonces usar un poco más el coche, no tiene mayor efecto estadístico, porque no se piensa en función de colectivo social, ni se piensa en función de un futuro. Y estos temas no están solamente en relación a la consolidación del superyo paterno, las identificaciones, o el goce de la pulsión etc. Ese aspecto es una variable importante de la constitución de las subjetividades de los existentes humanos en este planeta, porque inevitablemente las subjetividades se constituyen en relación. Las constituciones subjetivas no parten de un sujeto, sino que parten de relaciones de sujetos, de relaciones de existentes múltiples y variados. Es muy poco útil, contribuye muy poco y hasta es aburrido permanecer solamente trabajando en ese abordaje reduccionista y iatrogénico, donde “los agentes colectivos son interpretados como derivados o sustitutos de las figuras parentales en un sistema de equivalencias que en todo lugar rencuentra al padre, la madre y el yo” (Antiedipo p. 52 y 107). Hoy, en 2022, se cumplieron cincuenta años desde

que Deleuze y Guattari escribieron estas reflexiones. En este sentido, si dejamos que ese sujeto permanezca adormilado en el individualismo familiarista reducido y antropocentrista- sumando aquí también el cis heterocapitalismo, racismo etc.- de esos niveles de conocimiento y no adquiera una sensibilidad social, política y ecológica, estamos ayudando a reproducir y perpetuar, invisibilizar y naturalizar un imaginario hegemónico y un simbólico limitado y empobrecido de binarizaciones injustas- naturaleza inerte como recurso- vs cultura humana falocéntrica como acción manipuladora de esas pasivas naturalezas- que lleva padecimientos y efectos de destrucción a nivel de esas tres ecologías personales, sociales y geopolíticas. Si trabajamos en un análisis solo en ese nivel, privamos al sujeto de pensar que existen otros mundos, otras formas de deseo no codificadas y axiomatizadas por los discursos hegemónicos, otras formas de vida que habiliten potencias y devenires múltiples, por fuera de la cuadrícula moderna y racionalista de la que se vale el capitalismo tardío. Si dejamos que el sujeto permanezca dentro de la concepción de ese único mundo antropocentrista, capacitista, patriarcal, familiarista, parejocentrista, cis-heteronormado, falogocéntrico, capitalista, racionalista, de consumo y producción ligada al capital, es condenar su vida a una prisión, a la vez que somos nosotros los cómplices de esa norma hegemónica y los sostenedores de un orden simbólico gastado, empobrecido, falsamente universal y que ya no representa las realidades vitales que palpitan hoy.

Si abandonamos los binarios fijos, estáticos, parmesianos-, aristotélicos y tomamos una mirada heracliteana, spinoiceana, deleuziana, vamos a poder pensar que la naturaleza y la cultura son construcciones, pero que como entes en sí, como materialidades se entremezclan, se impurifican, se hibridizan. Entonces naturaleza- cultura, vivo-muerto, geología-biología, hombre.-mujer- piel blanca-piel negra, animal humano- ani-

mal no humano, cuerpo-alma, estructura subjetiva y estructura social, no son binario, no son disyunción, no son puros, existen en mezclas, son mixturas. Ya no podemos entonces pensar solamente a través de disciplinas separadas como la modernidad nos lo impuso. Nos abrimos a la trans-disciplina que también incluye el arte, las costumbres, los relatos, que permiten despertar preguntas y sentires y nuevos modos de existir en el mundo, porque existen muchos mundos y no solo el nuestro, y los mundos cambian.

En subtítulos anteriores hablábamos de politizar el síntoma. Esa politización en la más rica de sus acepciones, es dar la posibilidad de que los sujetos se perciban en entramados relacionales y allí en ese *entre*, desarrollen sus potencias. Ese *entre* está ya funcionando en esos análisis. Ese *entre* -como venimos repitiendo en distintas oportunidades - es inicial, porque la constitución subjetiva no parte de un solo elemento: el sujeto. Esa constitución inicial no admite elementos aislados, se parte de una relación, porque estamos fuera del pensamiento que correlaciona sujeto y objeto. La vida es un juego de relaciones y en las relaciones se constituyen los seres.

Los análisis entonces pueden interpretar y desandar algunas represiones, pero un análisis vale la pena, cuando luego de ese recorrido, el deseo del analista contagia el deseo de construir por construir vida, formas, contenidos, palabras, colores, materias vibrantes diversas, en un entramado relacional, con la misma inmanencia que la rosa de Silesius, que florece porque florece con todo su esplendor. Luego cada una, cada existente en el transcurso de ese trabajo analítico, pondrá forma y color intensidad a esa nueva construcción. Transmitido esto al modo de decir de Francesca Ferrando, este poder contagioso es el *poder poiético*, al que pueden abrirse todas las existentes en tanto materias vibrantes, en tanto materias vivas, la nieve que se derrite, las mariposas que vuelan, las personas. Ese *po-*

der poiético invita a la construcción. Pero para construir hay que tener materiales en la imaginación y en la realidad. Si un existente no tiene fantasías, si no accede a conocimientos y a experiencias y los puede hablar, compartir y discutir, poco puede desear y construir. Para que algo sea bueno, no se lo tiene que imponer desde afuera como una moda de consumo. Sino que tiene que disponerse a indagar a buscar, a experimentar, para poder decidir que eso es bueno para sí y por eso lo desea y emprende el acto de construcción. No desea porque es lo bueno impuesto de afuera, como resulta ser la elección del objeto amoroso madre y luego el objeto mujer en el trayecto del Edipo del varón. Es bueno, porque lo experimentó con precaución, graduó la intensidad y entonces lo desea- es un deseo a la spinoceana-deleuziano-guattariana tan repetido por Silvestri (2022 y otros). Un análisis es útil, si después de desandar las represiones, ofrece esas posibilidades de conocer, probar como sienta o como combina, si convence o no y entonces recién voy al acto potente y alegre. Cuánto más rica es la vida de las personas en relación a conocimientos, experiencias e intercambios, más construye ese sujeto, más intercambia con otros existentes y más potencia circula.

Dicho esto, es imposible no pensar que un análisis debe abrir a lo cosmo-político- y demás está decir, abierto a conocer e informarse de todos los saberes contra-normativos, en todos los ámbitos epistemológicos metodológicos.

En relación a lo anterior, es imposible no pensar en lo necesario que resulta, además del deseo del analista - ese *poder poiético* contagioso- la *implicación* del analista. Esta *implicación* pasa a constituir en palabras de Verónica Cardozo y Jesica Ramírez (2022) “una preocupación ética, política y técnica”. Continúan las autoras: “Cabe preguntarnos ¿cómo hacer lugar a aquello que quién ejerce la práctica no puede ver/ significar/ escuchar tomado por su neutralidad anhelada?”. Queda

así señalada y manifestada la necesidad del reconocimiento por parte del terapeuta o analista de las fuentes en las que se nutre y la aceptación de la situación ideológica desde la que escucha y desde donde encara su clínica. No solo existen las inscripciones deseantes del deseo de le analista sino las implicaciones político- ideológicas de las que le analista debe hacer interpelación y considerarlas en su desempeño. La neutralidad no es no poseer ideología, es no imponerle nuestros valores al existente. Cada existente elige con el margen de libertad que la estructura propia le ofrece, sus significantes, sus identificaciones y proyectos. Pero no es igual una analista que en sus conceptualizaciones solo trabaja con herramientas que consideran la subjetividad vinculada unas alteridades referidas solamente a un círculo familiar pequeño reducido a lo sexual edipico, patriarcal, que una analista que considera que las alteridades del sujeto puede abrirse y extenderse hacia los horizontes cosmopolíticos y entonces le exhibe ese panorama, le da posibilidad de conocer, de empezar a preguntarse si no es factible que existan otros mundos y otras formas de vivir. Allí el sujeto elige, pero no es lo mismo elegir conociendo cinco opciones que elegir conociendo una opción y no más que eso: la Norma.

El conocer que existen otros mundos, que los modos de vivir se pueden cambiar y crear nuevos, probar, pensar, es ampliar la potencia del existente y abrir la posibilidad de los agenciamientos y entramados de relaciones y la creatividad. Conocer que existe un mundo de humanos aborígenes que cultivan la heterarquía, que entablan relaciones de respeto entre especies, que cuidan los bosques y los animales, que se apoyan mutuamente a la manera kropotkiana, es mostrar una forma de hacer comunidad que el capitalismo actual trata de velar al impotentizarnos – como explicamos en el apartado anterior. Estamos impotentes, corriendo tras las mercancías. Que un existente en análisis pueda llegar a descubrir esto, se podría

enunciar como politización del síntoma o más poéticamente: sacarse la telaraña que la cotidianidad teje en los ojos. Así de simple y de importante.

En relación a este aspecto son muy interesantes los abordajes que realizan las filosofías neo-materialistas y las ontologías orientadas a los objetos, porque pueden ampliar el espectro de relacionamiento de los existentes. Acercarse a la materia y acercarse a los objetos técnicos como nos transmiten Morton, Simondon, Despert, Haraway, Ferrando y Braidotti, Bennett y otros anteriores en el tiempo, entre ellos Deleuze, Guattari y Derrida, otorga a la vida mayor riqueza y creatividad y abre del utilitarismo capitalista que entristece y quita fuerza. Se cambia la mirada neocapitalista consumista, correlacionista de la materia como objeto a utilizar, por una mirada de un orden más inmanente, desprendido de representaciones hechas, que abre a la potencia de una experiencia singular y creativa.

Jane Bennett en “Materia vibrante. Una ecología política de las cosas”(2010) intenta dar voz al poder cosa”. Explica, basada en Spinoza, “que cualquier cuerpo no humano, tiene en común con cualquier cuerpo humano, una naturaleza conativa” (p.34). Las explicaciones de Bennett apuntan “a generar una conciencia más sutil acerca de la compleja red de conexiones disonantes que se dan entre los cuerpos, que permita intervenciones más sabias en esa ecología” Sus teorizaciones van entonces orientadas a “que los encuentros con la materia viva, puedan corregir las fantasías de dominio humano, destacar la materialidad común a todo lo existente, revelar una distribución más amplia de la agencia y darle una nueva forma al yo y a sus intereses.” La filósofa reivindica la vitalidad de la materia, “porque sospecha que la imagen de una materia muerta o completamente instrumentalizada alimenta la soberbia humana y esas fantasías nuestras de conquista y consumo que están destruyendo la tierra. Esa imagen nos impide reconocer - ver,

oler, escuchar, sentir, saborear- una gama más amplia de los poderes no humanos que circulan al interior y alrededor de los cuerpos humanos” (p.12) Bennett entonces nos muestra un modo de ampliar las subjetividades y los márgenes relacionales y compositivos de la vida.

Al respecto nos parece importante comentar, que Timothy Morton, coincidiendo con Simondon y Hartman - autores que en capítulos posteriores presentares sucintamente - es partidario de despertar el interés por los objetos no humanos y por los cambios del planeta a través de abordajes trans-disciplinarios que combinen la ciencia y el arte en distintas formas. En lugar de una pancarta, un montaje de una obra de arte despierta preguntas, percepciones, tomas de conciencia, sentires y proyectos referidos al ambiente, a los objetos, a las demás especies, que el sistema hegemónico jamás dio posibilidad de experimentar o reflexionar, ya que se presenta como única opción. Morton propone entonces experiencias que apuntan al cuidado ecológico y al cambio en el espacio social que destierren la misoginia, el racismo, el anti-indigenismo, la trans-fobia, el capacitismo. Experiencias estas dignas de difundirse y experimentarse porque enriquecen las conformaciones subjetivas, sensibilizan a los cuidados entre existentes, amplían el campo de la vida apuntando a otros modos de transitarla.

No podemos dejar de hacer referencia a la influencia en la conformación de las subjetividades y de los modos de existencia, de la tecnología digital. Estos formatos de la tecnología digital si bien existían previamente, se han intensificado aún más durante la pandemia, ya que colaboraron para que lugares tradicionales como la vivienda, el trabajo, el lenguaje y otras prácticas, se conviertan en procesos informacionales. Como dijimos esos procesos acelerados de digitalización venían gestándose desde décadas anteriores con las gestiones algorítmicas de las redes sociales, la bio-tecnología médica,

las cadenas financieras globales. En este sentido, descubrimos que el lenguaje no es solo humano, es de los animales, es de los vegetales y es de las máquinas. Podemos decir que hay un giro posthumano de las máquinas, que ellas poseen un nivel de ontología, así como los humanos también tenemos una ontología. Se trata de un giro epistémico en relación los objetos técnicos, que incide en nuestras vidas en nuestra teoría y en su articulación práctica.

Es necesario ubicar nuestra postura en relación a esta tecnificación y encontramos en Francesca Ferrando una argumentación sensata, cuando nos explica que el trans-humanismo de corte aceleracionista, conserva el concepto de humano como el único animal capaz de racionalidad y autoconciencia, manteniéndose dentro de las epistemologías antropocentristas y dualistas. Esta corriente transhumanista concibe la tecnología desde una concepción omnipotente, como la respuesta que permitiría hasta llegar a vencer a la muerte. Es una respuesta de tintes paradisiacos-religiosos. La autora se inscribe en un posthumanismo filosófico que abandona los dualismos humano- máquina y naturaleza cultura, por los híbridos. El hombre no es la única especie ni una especie superior y se trabaja por una convivencia multiespecie que incorpora a los objetos tecnológicos. Coincidimos con Ferrando, y los recordamos a Haraway, a Simondon, Latour y porqué no a Deleuze y Guattari que leyendo a Simondon, hace cincuenta años, pensaron el deseo y el inconsciente como máquinas de flujos. Todos ellos dicen que nuestra relación con las máquinas se halla incorporada a nuestras corpo-subjetividades.

La relación entre cultura y técnica entonces está ya rota. Esto no es de 2022. Los anteojos aéreos, las lentes de contacto, las prótesis dentales, el bastón, la silla de ruedas, la lupa, los torniquetes que usaban en la antigua Roma para evitar el flujo sanguíneo en las lastimaduras y la sangría que desde la

antigüedad se practicaba para curar múltiples enfermedades, el Bypass de Favaloro en 1967, el colador, el rallador, la trituradora de cocina, el Simulcop para calcar dibujos, la birome, la tijera, el cuchillo y el tenedor, las máquinas de fax, la computadora, el celular, los tambores, el piano, la guitarra, los procesadores de música electrónica. Con todos esos objetos vivimos ayer y hoy.

Las máquinas se generan por el conocimiento y las categorías del humano, pero aún así trascienden el conocimiento humano. Ferrando nos alerta sobre la posibilidad de que por temor a las máquinas, nos distanciamos de ellas. Hombre y máquina son distintas ontologías y ninguna es superior. De lo que se trata es de no caer en la deriva de los aceleracionismos trans-humanistas con expectativas de un paraíso religioso, sino que se trata de pensar en una interconexión humano máquina, que permita el desarrollo de potencias de todos en coexistencia, pasando de un paradigma dualista a un paradigma simbiótico. Esta posición epistemológica se vive, se corporifica diariamente con las bacterias de nuestros intestinos, con el fito-placton del fondo del mar gracias al cual respiramos oxígeno, con la sombra de los árboles, con los celulares y la computadora, con los anteojos etc. Convivimos entre las distintas inteligencias: inteligencia humana, inteligencia animal, inteligencia vegetal, inteligencia robótica o artificial, si es que no nos olvidamos de otras. Y la inteligencia humana de 2022 al ser influida por todas las demás inteligencias ya no es la misma inteligencia conceptualizada en 1620 o en 1905.

Es Simondon el que alimenta el abandono del binario cultura o técnica y arte o máquina- siguiendo la deconstrucción de los binarios materia y espíritu y cuerpo y mente- y nos lleva a lograr una *mirada filosófica del objeto técnico*, “porque es importante que el humano tome conciencia del sentido de los objetos técnicos” (2009 p. 31). Simondon se mantiene lejos

del prejuicio de que la técnica afecta negativamente a la naturaleza humana y plantea mantener con ella una relación de convivencia sin dominación. La máquina al ser inventada por el humano, ya contiene una realidad humana, no es una extranjera. El problema se plantea porque desde el antropocentrismo se excluye a la máquina de la cultura. Simondon se diferencia hasta de Heidegger mismo, porque las ontologías máquina y humano están a la misma altura, rompiendo el correlacionismo antropocéntrico. Aún más, la máquina no está separada del arte y no debe ser evaluada solo desde su utilidad, porque hay hechos estéticos en las máquinas: "es muy bello observar un tractor que surca el campo y los postes que sostienen las líneas de cables". De esta manera salimos del enfoque humanista que establece el dualismo cultura y arte vs técnica, orientándonos a una convivencia cosmo-política donde la técnica sea sin privilegios, para todos los existentes, y para que se realice un uso no aceleracionista sino *sustentable* de ella, para la sobrevivencia del planeta y sus existentes.

Como expresamos renglones antes, en este entrelazamiento humano máquina, cultura técnica, arte – técnica, las subjetividades se ven modificadas. Se ha incorporado el concepto de mediósfera que es descripta por Agustín Valle en "Jamás tan cerca" (2022) como "un un espacio virtual, una dimensión formada por el intercambio permanente de comunicaciones remotas. Una esfera inmaterial de acción a distancia del tiempo real y todas las terminales de acceso a esa virtualidad real". Explica el autor que La ciudad ve posarse sobre ella una nube virtual, que es un foco de atención y preocupación de los humanos. La mayoría vive en esa nube virtual incorpórea de poder fuertísimo. Esa nube virtual genera las subjetividades mediáticas, que se constituyen en un problema político. La gente está hiperconectada pero no esta junta, están todos solos. Valle expresa: "celularizados, cada vez más conectados pero cada vez más

separados”. Obviamente que ese celular, ese objeto técnico es la herramienta que el capitalismo tardío utiliza para aplanar los deseos o generar falsas alegrías, es decir impotentizar como sostiene Virno.

Según todo lo que expresamos renglones más arriba y siguiendo a Simondon, Deleuze y Guattari, Haraway Bennett etc, nuestra apuesta es que la conectividad que es ese *entre* lo humano y lo tecnológico, sea una herramienta no para la alienación, sino para el enriquecimiento de las potencias y el logro de un buen vivir de todes. Se trata de usar las virtualidades y redes como medios para *estar en común*, por fuera de los diseños inertes prefigurados por las hegemonías. Utilizarlas como interesantes artefactos, creados para una mayor compañía *entre* todes, en los tránsitos por estos mundos que se abren a otros mundos posibles de vidas inclusivas, respetuosas de lo múltiple y *sustentables* en todos los sentidos.

Como analistas y terapeutas, antes de la pandemia y luego de ella aún más fuertemente, ha quedado instalado el dispositivo de trabajo virtual. Han surgido las preguntas en relación a si es posible prescindir de las coordenadas como la presencia corporal y el espacio físico tridimensional. Existen ya desde hace años en el psicoanálisis hegemónico, y más precisamente en el milleriano, la idea de que es necesario que el analista ponga su cuerpo en el trabajo clínico para representar la parte no simbolizada del goce. Sostienen la presencia de los cuerpos, ese real del cuerpo etc. Pero lo real es más un imposible lógico que una sustancia y los existentes eligen un espacio tri-dimensional en sus casas, autos, dormitorios, oficinas fuera horarios de trabajo, donde realizan la sesión. Estos lugares sustituyen los espacios físicos del consultorio. La distancia física no impide que el cuerpo sea considerado, sea afectado por el significante, que haya discurso y que haya vínculo social, transferencia y que el existente muestre sus modos de decir, que se afecte, que asocie

libremente, que emerja el inconsciente etc. Creemos también que surge un elemento que no participaba con esa intensidad en la clínica presencial, que es que el existente recibe al analista o terapeuta en su propio lugar. Eso enriquece el trabajo y genera transferencias más potentes. Incluso facilita los abordajes inter-especies - especialmente humano-gato, humano-perro - por que los existentes conviven con los animales en la sesión. Y esto muy pocas veces ocurría en un análisis presencial. Como también aparece una dimensión de lo oral fuera de la palabra hablada, la compañía al decir de Latour y Bennett del *actante alimento* con toda la carga conativa que este alimento presenta, el mate, el cafecito, que derivan en muy ricas expresiones subjetivas, enriqueciendo el trabajo. En cuanto a los pagos, hace ya años que se pueden realizar por vía bancaria. Y en cuanto a los traslados, los tratamientos virtuales sirven para ahorrar tiempo y dinero en viajes en las ciudades y entre provincias. También surgen las consultas de muchos existentes de países de habla hispana, generando una atmosfera cosmopolítica.

Las teorías y las metodologías, cambian. Es imposible no tomar esos cambios e integrarlos como herramientas potentes. No es la primera vez que trabajamos sin diván. No es la primera vez que trabajamos fuera del consultorio, por ejemplo visitando a un paciente internado por una operación quirúrgica, o que trabajamos por teléfono, o que contestamos mensajes fuera de hora porque la situación terapéutica así lo requiere. También sabemos plenamente que el trabajo de elaboración de las personas sigue, aunque no se hallen en sesión. Hemos transitado por muchísimos análisis sin diván de los que resultaron producciones subjetivas muy ricas, auténticas, potentes, generadoras de movimiento vital.

Estamos entonces feliz y convencidamente ubicadas en la política del híbrido, del compost de pensamiento impuro, de los devenires y agenciamientos que sirven para desterritoria-

lizar conceptos que a esta altura del siglo y del planeta quitan potencia a las subjetividades y a los entramados relacionales que las sostienen. Sabemos que esta posición teórica y clínica, es también ética y política y constituye un devenir minoritario como lo expresan Deleuze y Guattari allá por 1975 en “Kafka. Para una literatura menor”. También en años anteriores han expresado una posición similar y nos sirven de marco conceptual Thamy Ayouch y Fabrice Bourlez con sus expresiones: *psicoanálisis híbrido y clínica menor*. Sabemos que desde abordajes tradicionales, estas modalidades de trabajo se pueden percibir como posturas eclécticas, como un mestizaje, como patchwork de ideas poco precisas, como improvisaciones teórico-clínicas poco serias y alejadas de las *verdaderas teorías*, como posturas que abren fronteras entre disciplinas que pueden generar tambaleos en los edificios teóricos y eso no es recomendable. Parafraseando a Silvia Bleichmar: quitan el sueño. Pero esas impurezas son las que enriquecen, estos devenires minoritarios son los que producen movimientos que hacen acontecimiento. En este *compost de pensamientos* lo que sucede es que con los conceptos que ya no sirven, al reciclarlos, hacemos tierra fértil. No vamos a construir un museo de conceptos, sino por el contrario, vamos por la utilidad de ese reciclaje, por ese cuestionamiento compartido, esa búsqueda e invención compartida por muchos de los que trabajamos: nunca *curando*, nunca *normalizando*, sino acompañando a que los existentes que *nos llaman* se construyan a sí en *relacionalidad con* les otros, en las más amplias, inclusivas, ricas y potentes formas de vida y mundos que hoy nos son posibles.

Parte II
Psicoanálisis, subjetividades y
poder.

Capítulo 2

Fisuras conceptuales del psicoanálisis freudiano y también del lacaniano, en relación a la construcción de subjetividades en el juego de poderes y saberes

“Eso es una teoría, exactamente como una caja de herramientas. No tiene nada que ver con el significante... es preciso que eso sirva, que funcione. Y no para sí misma. Si no hay gente para servirse de ella, empezando por el mismo teórico que entonces deja de ser teórico, es que no vale nada, o que no ha llegado su momento. No se vuelve a una teoría, se hacen otras, hay otras por hacer. Es curioso que haya habido un autor que pasa por un intelectual puro, Proust, quién lo haya dicho tan claramente: tratad mi libro como unos lentes dirigidos hacia afuera y si no os va bien tomad otros, encontrad vosotros mismos vuestro aparato que forzosamente es un aparato de combate. La teoría no se totaliza, se multiplica y multiplica. Es el poder el que por naturaleza efectúa totalizaciones”.

“Un diálogo sobre el poder”

Gilles Deleuze/Michel Foucault. 1972.

Partimos de la convicción de que como analistas escuchamos en gran medida lo que nuestras herramientas teóricas nos permiten. Nuestra constatación clínica nos demuestra que muchos de los conceptos de los que disponemos hoy, no nos

alcanzan para alojar a una cantidad de demandas que se presentan diariamente en nuestra práctica. En esta ocasión nos centraremos especialmente en las presentaciones subjetivas y las corporalidades sexuadas que no se ubican en las formas cis-identitarias y hetero-normadas que el discurso hegemónico sostiene como las esperadas. El psicoanálisis en Occidente ha operado como una matriz de subjetivación privilegiada, como una matriz hegemónica de sexuación, además de haber aportado una concepción humanista y antropocéntrica propia de la modernidad en la que fue construido. Estas posiciones no resultan fecundas, dejan inconformidades, no llegan a alojar a muchos padecimientos actuales etc. Se necesita hacer adenda y encontrar otras herramientas que nos permitan visibilizar esos fenómenos para darles cabida. Entonces si el psicoanálisis ha puesto foco en lo deseante en tanto falta y en lo pulsional en tanto represión, sojuzgamiento o aceptación, nos urge ahora enriquecer estos deseos y pulsiones, con lo que estos campos del saber nos aportan respecto a las determinaciones que el poder ejerce, no solo en sus aspectos represivos sino también en sus aspectos productivos, sobre las sexualidades y corporalidades.

El propósito es incorporar a nuestra teoría de la subjetivación, los aspectos relativos a una teoría del poder, especialmente desde sus concepciones relacionales, concibiendo que poder y sujeto se van gestando en un entramado sincrónico.

El Otro (A), el lenguaje, el inconsciente, los deseos y las pulsiones se constituyen siendo influenciados por esos contextos y poderes. Ese A, transmite al viviente lo que es bueno y malo, lo esperado o no esperado, lo verdadero y lo falso, influye en el sujeto en la construcción de modos de ser, de modos de vivir, modos de otorgar valor a las experiencias. Y esos valores, esos sentidos que el A transmite son los valores de la hegemonía hetero-patriarcal, colonial que se consideran

universales y en consecuencia se viven como naturales. Son esas palabras del Otro las que habilitarían, inaugurarían las verdades fijas, universales. Pero no se trata solo que ese Otro del lenguaje construya al sujeto, sino que además es necesario considerar, que ese lenguaje y ese Otro, también forman parte de un entramado de poderes y saberes que sujeciona y que también genera potencia. Ese otro, ese A, se halla inmerso en los dispositivos de los poderes hegemónicos que ocultan, reprimen y también producen modelizando las subjetividades, es decir “normalizándolas”.

De este modo la incorporación de estos aspectos políticos y sociales a la constitución subjetiva, permite ampliar los márgenes conceptuales de la teoría y en consecuencia da posibilidad de un abordaje clínico más fecundo.

No se trata de aplicar los conceptos de Género, de los Estudios queer y teorías críticas al psicoanálisis, sino de exponer al psicoanálisis a una reformulación crítica, reconociendo y revisando los aspectos hetero-normativos, falogocéntricos, sexistas y patriarcales, capitalistas y coloniales de la teoría. Para expresar esta idea de otro modo podríamos decir que un viviente llega al mundo sin poseer de inicio un significante que lo represente, lo recibirá un Otro. El Otro que lo recibe le brinda significantes que le permiten construir una respuesta sobre su ser, priorizando especialmente la posición sexuada como eje de la constitución subjetiva, por sobre el resto de los aspectos participantes que son también parte de esa construcción subjetiva, pero quedan en segundo plano. Esa posición sexuada será confeccionada sobre la base de una matriz cis-identitaria, hetero-normativa, capitalista, patriarcal y colonial que reglamenta al deseo como falta. Es decir que el sostén es un orden simbólico fijo y concebido como universal y alejado de las normas culturales, las geografías etc., donde prima una ley que es la del Padre y un significante privilegiado arbitra-

riamente que es el falo. Pero eso es así, si el viviente nace en Occidente y si el Otro es un occidental, blanco, heterosexual. ¿Será este el único orden simbólico? Si el orden simbólico es otro, las constituciones subjetivas se van a modelar de distinta manera. Entonces el lenguaje construye al sujeto, pero ese lenguaje también forma parte de un entramado de poderes y saberes.

Dicho esto entonces el resultado de estas prestaciones y apropiaciones conceptuales, nos posibilitará concebir a la pulsión, al inconsciente y al deseo, no solo en función de un lenguaje y un simbólico fijo y universal, sino que abrirán a la idea de que el poder determina esos lenguajes y que ellos van variando al compás de las variaciones de las normas culturales. Además, esta ampliación conceptual permitirá concebir una teoría que no esté basada solo en el deseo como falta y el deseo como reprimido, sino en un deseo que conduzca a la producción y la apertura creativa. Es decir se generaran otras concepciones del deseo y del placer que se alejen de las normativas existentes. Si bien contamos en psicoanálisis lacaniano con el objeto “a”, ese a” no funciona como máquina vacía deseante por que no se tolera desnudo y al ser la significación fálica la hegemónica, siempre se encuentra revestido de ropaje fálico, de modo que se significantiviza y finaliza ligado a la falta.

Estas otras concepciones entonces, además de des-patologizar la diversidad sexo-afectiva, nos ayudarán a problematizar la cis-hetero-normatividad y el falocentrismo, en tanto causas generadoras de padecimientos subjetivos, obturaciones de las potencias creativas etc.

Estos escritos constituyen entonces una invitación al intento de realizar una re-visión y re-formulación crítica y creativa de los conceptos de falo, diferencia sexual, complejo de Edipo, orden simbólico y distintas formas de organizar los lazos sociales del parentesco.

La idea es poder compartir una mirada que amplíe los már-

genes de la teoría. Esta mirada es la que vamos intentando construir sobre algunos temas y preguntas que venimos trabajando en los consultorios y ámbitos de estudio y divulgación teóricos. La invitación es: dejar de realizar una exégesis de ciertos conceptos, para abordarlos desde una mirada transdisciplinaria. Y el fin de esto se sustenta en la convicción que como analista uno escucha, en gran medida, lo que las herramientas teóricas le permiten.

Trabajaremos sobre algunos conceptos que disponemos, analizando en qué medida alcanzan o no a alojar esas presentaciones de esta época.

Partimos del supuesto de que las épocas, con su entramado de poderes y saberes, determinan fuertemente los modos de vivir, gozar, padecer y morir de los sujetos.

En este siglo XXI se constatan importantes cambios en los códigos simbólicos que ordenan los lazos sociales. De modo que no es que se termina el orden simbólico sino que se transforma, como lo veremos en los próximos capítulos.

En Occidente, se han dado marcadas variaciones en los modos de configuración de las sociedades, especialmente en relación con el modelo de familia nuclear heteronormada, en los avatares del deseo, las identidades cambiantes, la desencijación de los géneros y los distintos modos de abordar la diferencia sexual.

Esto nos exige confrontar nuestros conceptos y las lógicas que los sostienen, con lo que esa empiria, o con lo esa experiencia de la clínica nos plantea como existencias, sufrimientos, malestares de la época, para estar a la altura de ella y responderle. Entonces es inevitable crear un poco de *revuelta teórica* en vías de poder generar otros efectos clínicos.

En “Qué es la filosofía” 1991 Deleuze y Guattari explican “que es el arte de inventar conceptos”. Más adelante ante la in-

terrogación ¿qué es un concepto? Comentan “que no hay conceptos simples. Todo concepto tiene componentes y se define por ellos.” Se trata entonces de una multiplicidad. El concepto es una cuestión de articulación con otros, de repartición, de intersección. Siempre está en relación a otros y nunca constituye una totalidad cerrada. Por eso “cada concepto -dicen los autores- tiene su historia”. Por lo cual entonces “cada concepto tiene un devenir” relacionado a otros conceptos que se sitúan en el mismo plano de inmanencia y comparten problemas similares. Todo concepto remite a otro no solo en su historia, sino en su devenir y en sus condiciones actuales. De este modo, los autores nos muestran como los saberes conceptuales se construyen, hacen época, devienen, mutan, se transforman o son sustituidos por otros conceptos. Como existe una brecha entre las palabras y las cosas, y como la vida es movimiento, entonces para nombrarlas, vamos configurando históricamente los saberes, y tratamos de aprehender la realidad mediante el lenguaje.

En “La revolución molecular” (p.21) allá por 1979 Félix Guattari expresaba que “el capitalismo reduce las teorías al estado de flujos indiferenciados y decodificados. Se trata del régimen de la intercambiabilidad: cualquier cosa, en su *justa* medida puede equivaler a cualquier otra. Marx y Freud por ejemplo reducidos al estado de papilla dogmática, podrán ser comercializados sin ningún riesgo para el sistema. Ambas teorías quedan así neutralizadas y se convierten en garantes del orden establecido.” (...) “Se objetará entonces que su mensaje original ha sido traicionado, que convendría remontarse a las fuentes, revisar traducciones defectuosas. Esa es la trampa fetichista”. (...) “Lo ideal no sería momificar las teorías, sino hacer que se abran hacia otras construcciones, también provisionales, pero mejor afianzadas en el terreno de la experiencia. Lo que cuenta, en última instancia, es el uso que se hace de una

teoría. Por lo tanto no podemos dejar de lado la actualización del marxismo y del freudismo”. Imposible expresar con más claridad que las teorías se construyen en determinados contextos y que están influidas y hasta intervenidas hasta el punto de ser re-territorializadas por los discursos hegemónicos para sus propias finalidades, perdiendo la potencia original.

Por esta razón es que Michel Foucault en “El poder: cuatro conferencias”, (1984) se refiere a las necesidades conceptuales y con esa expresión señala “que la conceptualización no debe fundarse en una teoría del objeto: el objeto conceptualizado no es el único criterio de validez de la conceptualización. Debemos conocer las condiciones históricas que motivan tal o cual tipo de conceptualización. Debemos tener conciencia histórica de la situación en que vivimos”.

El psicoanálisis entonces *no es una cosmovisión*, no tiene la respuesta de todo lo que al ser humano le afecta. Freud lo manifiesta, no obstante muchos psicoanalistas no parecen estar tan convencidos de ello, les resulta dificultoso ubicar los imposibles y abrir las fronteras hacia un psicoanálisis extraterritorial (Eidelstein 30/11/2006 Apertura, sociedad Psicoanalítica de Bs As).

El psicoanálisis nace y se construye *como teoría de vanguardia* situada en el contexto de una época, en donde el concepto freudiano de sujeto del inconsciente, sujeto escindido, conmovió la concepción del sujeto unitario y totalmente consciente de la modernidad.

Pero actualmente, ya nos hallamos muy lejos de un sujeto unitario. Se hacen visibles otras formas de subjetivación que se acercan al yo fragmentado, a fenómenos de desubjetivación y diversidad de re-subjetivaciones, migraciones identitarias, nuevas configuraciones en los lazos de parentesco, con impacto de las biotecnologías y de los mundos virtuales.

En función de lo dicho, se hace necesario repensar entonces

con que noción de sujeto nos manejamos, para revisar nuestros conceptos, nuestra escucha y nuestras prácticas. Se trata de hacer un trabajo crítico sobre nuestros límites conceptuales para enriquecer la clínica.

No es igual escuchar al sujeto moderno escindido del inconsciente que habitaba una sociedad de instituciones y estabildades, una sociedad europea, blanca cis-identitaria, heteronormada, patriarcal en un inicio del capitalismo al que se analizaba para deconstruir, que al Yo fragmentado, a un yo con identificaciones fluidas, migrantes o al yo excluido de la representación social y de la agencia, en un mundo globalizado pero a la vez sumamente empobrecido, precarizado y dolido.

Trabajamos ahora con una producción subjetiva en permanente movimiento, enmarcada en un contexto social conflictivo y móvil, No trabajamos con ninguna estructura estática, fija, ahistórica, para lo cual necesitamos valernos de conceptos distintos y de lógicas diferentes a las que hemos estado utilizando. Entran aquí los aportes de la física cuántica que abre paso a las lógicas inconsistentes, los aportes deleuzianas de los movimientos rizomáticos, que en un desplazamiento horizontal rompen con la idea de binarismo y de disyunción de jerarquía, centralización, totalidad y esencia, para abrimos a líneas de fuga, hacia devenires, al estar siendo, pasando de la esencia a modos de existir.

Y trabajamos también con un sujeto que se construye en intersecciones, por ello tomamos la pulsión, el inconsciente, pero también los contextos históricos sociales, las organizaciones de parentesco, los entramados de poder, los discursos etc.

Por todo lo expresado antes, es tan necesario abrimos al debate con los trabajos de los investigadores de otros campos del saber.

Freud en 1913 en “Múltiple interés del psicoanálisis” muestra el aporte de los desarrollos del psicoanálisis hacia los cam-

pos de la sociología, la biología, la pedagogía etc. y Lacan en “Quizás en Vincennes” en 1975 considera que un analista debe dialogar y agregar a los conocimientos psicoanalíticos que posee, otras ramas del saber como la lingüística, la lógica, la topología y la anti-filosofía. Pues ahora nos corresponde a nosotres tratar de responder a lo que la época exige, a la vez que situarnos en tanto disciplina que porta un trozo de saber, entre otras disciplinas que portan otro tanto. Esta transversalidad transdisciplinaria a la que apuntamos, produce un entramado de saberes que va más allá de lo multidisciplinario e interdisciplinario, en tanto se sitúa por sobre todos esos saberes, al modo de el encastre de las muñecas rusas. Y agregamos: siempre deja espacios de vacío de saber. Creemos que no existe la identidad de una disciplina con un núcleo central y márgenes muy precisos e inamovibles. Por esta razón las disciplinas se constituyen en sus intercambios con otras y las múltiples *apropiaciones y prestaciones* que entre ellas se producen, que rompen con la idea del límite fijo.

Por eso en esta ocasión, nos abrimos a conocer las aportaciones que ofrecen otras disciplinas respecto a las subjetividades de nuestra época, para cuestionar y enriquecer la mirada al interior de nuestra propia teoría psicoanalítica, y a situar también los blancos que quedan aún sin abordaje. Se trata entonces de hallar aportes, intersecciones y buenos malentendidos con el fin de enriquecer nuestra teoría y nuestra praxis. ¿Por qué no animarnos a hacer *addenda*? Se trata de trabajar con categorías ampliadas. Para esto no alcanza el trabajo de exégesis de los textos, tratando de encontrar de qué modo indirecto, velado, alusivo, eso queda dicho ya por el maestro fundador. O también de desarrollar alguna hipótesis agregada en la cual se presente esa interpretación del concepto original o del texto original. La exegesis quedaría para una epistemología de la historia de las ciencias, pero no para nosotres. Lo que interesa

es que utilidad se le puede dar a cada uno de esos concepto para la clínica, como cada concepto funciona en distintos contextos, como pueden ser usados hoy y en esta geografía.

Y el fin último de este ejercicio, se asienta en que el analiste escucha, en gran medida, lo que sus herramientas teóricas le permiten. Su escucha no es ajena a sus teorías explícitas o implícitas, a sus prejuicios, ideologías etc. Y cada analiste es un sujeto inmerso en una época con su entramado de poderes y saberes. Podemos así hablar del deseo del analiste, de esa especie de poder poiético, para la inscripción de los aspectos deseantes, pero es necesario agregar el concepto de Implicación del analiste, para incluir los aspectos ideológicos, culturales, políticos etc., de cada terapeuta o analiste. De esos aspectos, cada analiste debe hacerse cargo, en tanto posicionamiento ético, porque estos aspectos van a influir en cómo encara la clínica. Esta implicación no impide una pertinente dirección de la cura, porque neutralidad entonces no es no tener ideología, es no imponerle nuestros valores al paciente. Si acude a la consulta un paciente con una identidad diversa, una identidad disidente, un género no binario y el analista no posee herramientas teóricas para poder pensarlo, es imposible darle lugar a esa subjetividad. Se necesitan palabras y conceptos que puedan representar, asir ese fenómeno. Por más deseo que tenga, No puedo trabajar con un virus si no tengo un microscopio.

De allí que aportar al psicoanálisis las herramientas procedentes de otros campos del saber - feminismos y teorías queer, posthumanismos, antropología, estudios críticos, filosofía, arte y relatos populares, culturas aborígenes etc - permite ampliar la caja de herramientas teóricas para poder visibilizar fenómenos subjetivos, que, de no cambiar los conceptos, pasan desapercibidos.

Es entonces necesario abandonar los resabios cis identitarios hetero-normativos y patriarcales, coloniales, racistas y

antropocentristas propios del psicoanálisis por la época en que fue concebido, y abrimos a un psicoanálisis en revuelta, histórico, situado en la época, mutante al decir de Preciado.

Entrar en este diálogo no implica perder la especificidad de los cuerpos teóricos, porque cada disciplina concibe los conceptos desde su propia dimensión sea esta psicoanalítica, o sociológica, o antropológica, etc. Pero tampoco sería deseable que luego del debate, no nos quedara ningún aporte o punto a considerar. Por el contrario, se trata de un diálogo abierto del que se irán desprendiendo permanentes interrogaciones y posibles aportes que amplíen el conocimiento.

Los efectos de este diálogo, de estas tensiones conceptuales, no se conciben como la aplicación del género o el posthumanismo, desde una perspectiva feminista o posthumanista al psicoanálisis, sino a exponer al psicoanálisis a una reformulación específicamente feminista, antiespecista, posthumanista, etc. Esto sería reconocer qué dentro del mismo psicoanálisis existe un ordenamiento de los géneros, razas, especies, claramente jerarquizado resultando entonces ser una teoría hetero-normativa, influida desde las metrópolis teóricas, por lo tanto colonialista, antropomorfasta etc. Por esta razón es que elegimos dejar la exégesis de los textos y conceptos y pasar a la inter-disciplina hasta poder mirar desde una transversalidad trans-disciplinaria.

De todos estos estudios tomaremos aspectos relacionados al cuerpo, al género, a la raza, al colonialismo, al capacitismo y, a la convivencia inter-especie en una visión cosmo-política. A todas estas dimensiones o variables las pensaremos inmersas en entramados de poder y saber presentes en la constitución de las subjetividades.

Por ello antes de continuar, es útil hacer una breve distinción entre feminismo y género y poder.

Género no es un término unívoco. Inicialmente es un concepto que surge de la psiquiatría- con Money y luego Stoller en EEUU- y en un primer momento se interpretaba como la construcción cultural, que se realiza sobre el sexo como dato anatómico fisiológico. Luego con los movimientos de mujeres, desde la calle y la academia, surge la idea de la desigualdad de los géneros. Aquí pesan las ideas de *Foucault* respecto a la influencia del *poder* en la constitución de la subjetividad. Es un poder que circula en las tramas sociales y que no es algo que alguien tenga y se pueda concentrar. La subjetividad no preexiste al poder, sino que es constituida por él. Quiere decir que los cuerpos tampoco preexisten como dato anatómico puro, natural y dado. El hecho físico en sí mismo no significa nada. Es luego interpretado por discursos.

Género y cuerpo se entremezclan porque se transforma la relación tradicional del binario naturaleza- cultura. Entonces la diferencia sexual ya deja de ser dato anatómico, dado y pasa a ser también una diferencia construida y sobre todo, construida en forma desigual y falocéntrica, es decir con características de dominación del género masculino sobre el femenino. De modo que el feminismo se apropia del género y trabaja por la erradicación de las relaciones de dominación y violencia entre los distintos géneros. Lucha contra el sexismo- que un género desvalore al otro.

El problema es el “esquema de pensamiento” y no tanto que los ejecutantes de esas acciones tengan cuerpo o género femenino o masculino. El feminismo no tiene de enemigos a los hombres esencializados. Hay hombres esencializados que renuncian a los privilegios masculinos y son feministas y mujeres esencializadas que aplauden los privilegios masculinos y son sexistas. El feminismo también hace intersección con otras diferencias: raza, etnia, condición económica, geografía etc. y lucha para erradicar esas injusticias.

El cometido entonces es siguiendo a Françoise Julien (2013) en “Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis”, tratar de hacer el ejercicio de poner adelante de algunos conceptos de los Estudios de género, determinados conceptos del psicoanálisis, para considerar que efectos conceptuales se desprenden de este ejercicio. Trataré de poner los conceptos unos delante de los otros, no para compararlos porque para ello necesitaría tomar una referencia común. ¿Y cuál sería esa referencia? De lo que se trata es de pro- poner, de poner delante para invitar a pensar, a hipotetizar y sentir la libertad de tomar o no las propuestas y puntos de vista novedosos y aportaciones de otros campos. Trabajaremos entonces la diferencia de los sexos en relación al concepto de falo, función fálica en las fórmulas de la sexuación, complejo de Edipo, Ley del padre, castración y envidia al pene, la identidad de género, las clásicas funciones maternas y paternas y las nuevas configuraciones familiares, considerando las críticas y objeciones a ellos y los demás modos de conceptualizar que los estudios de género y queer nos proponen.

Este ejercicio conceptual hará un doble recorrido entre los dos campos del saber sin perder de vista que: 1- Nuestros conceptos- decía Lacan en el Seminario 7- “no son amuletos intelectuales”. No los tenemos con nosotros desde que llegamos a la vida. No se trata al mejor estilo de la Caverna Platónica de recordar para poder conocer. Los conceptos y las teorías sobre la sexualidad se construyen en las distintas épocas. 2- Que ningún saber humano abarca todos los saberes sobre lo recóndito de la subjetividad. 3- Que cada uno de estos campos del saber aborda la sexualidad desde dimensiones distintas, con marcos teóricos propios. Estudios de género y psicoanálisis son dos direcciones asintóticas, pero eso no quita los posibles encuentros y desencuentros, los buenos malentendidos. 4- Que aún utilizando todos estos niveles del saber, siempre quedarán la-

gunas y partes no sabidas sobre las subjetividades, los poderes y sobre las sexualidades.

Siguiendo a Tomás Kuhn ya en 1962 habla de paradigma como un conjunto de saberes establecidos que sostiene a la ciencia en su función, operando como referencia para la resolución de problemas. No es una teoría en particular, sino un marco en el cual son posibles muchas teorías, y cada teoría científica es un aparato ideológico que permite interpretar lo real a través de un cuerpo teórico. Se establecen entonces núcleos duros consensuados por la comunidad científica que definen grados de validez.

Pero siempre surgirán anomalías que no se llegan a explicar por esa teoría. Aparecen los puntos de incompletud e inconsistencia, si es completa es inconsistente y al revés. Además de que el investigador está incluido en el campo aunque no lo considere.

Ante estos puntos de vacío teórico se ubican operaciones defensivas y se inventan hipótesis agregadas, llegando a una acumulación de hipótesis alternativas que quitan riqueza, hacen de lastre y paralizan la práctica. En consecuencia, se necesitan gestar otros paradigmas.

En esta transición es importante considerar como influye en nuestros campos teóricos la física cuántica que llega para trastocar la visión predecible del mundo que nos prometía el positivismo. Ahora surge una visión probabilística, con un principio de incertidumbre (Eisenberg) que quiebra los conceptos clásicos de materia por campo, de movimiento y de identidad, incluyendo al investigador en el experimento.

También en este contexto es que surge el uso de las lógicas inconsistentes González Asenjo (2008) que permiten abandonar el principio de no contradicción: negro o blanco y usar el negro y blanco simultáneamente, la existencia de lo unidad y la multiplicidad a la vez: molar – molecular conjuntamente, el

entre de la relacionalidad, el ser un poco parte de un todo pero no todo o nada como se daría en el *no todo fálico* de las fórmulas de la sexuación lacanianas, como un ejemplo entre otros.

Pero ¿por qué cuesta tanto cambiar los conceptos?

De Arnold Davidson (2004) nos sirve tomar la idea de 1-- el concepto y 2- la mentalidad en tanto hábitos de pensamiento de representación colectiva. Estos son dos aspectos propios de los sistemas de pensamiento y nunca van a estar de entrada coherentemente conectados. *Plantea que se puede dar un rápido cambio de conceptos, pero los hábitos mentales tienden a permanecer en el mismo lugar.* Puede pensarse desde el funcionamiento de un superyo conservador en cada individuo. A este mecanismo Davidson lo ubica en el mismo Freud respecto de sus teorizaciones sobre la perversión, las fases genitales etc.

Bachelard ya en 1938, plantea el concepto de obstáculo epistemológico ante el que se encuentra un sujeto que se enfrenta científicamente ante una realidad desconocida. Las dificultades para conocer, no se deben en este caso a la incapacidad de los órganos sensoriales ni a lo inapropiado de los instrumentos materiales usados, sino a elementos psicológicos que dificultan la investigación. Es un apego a algo a lo que se permanece fijado al construir y transmitir el conocimiento y que impide el avance. Esto incluye hábitos y experiencias que se toman como verdades primarias, o tomar una sustancia como realidad, reificar, o explicaciones parciales que se generalizan, también conocimientos impuestos verticalmente, etc. Estos obstáculos se nos presentan a nosotres y en esta actualidad problemática que plantea nuevos desafíos conceptuales. Así como ejemplo tuvimos oportunidad de ubicar y conocer trabajos como el de Diego H. González presentado en Apola y editado en la Revista el Rey está desnudo N° 14 que ubica estos obstáculos en psicoanálisis en los conceptos de padre, falo, metáfora paterna y el concepto de sexualidad como pro-

ductora de padecimientos, incluyendo el cuestionamiento al falocentrismo. Y aquí podemos ubicar la relación expresada por Foucault en *Microfísica del poder*, que dice que occidente impone que el placer está en la sexualidad, en desmedro de otros placeres no sexuales. Temas estos que retomaremos en relación al cuidado de sí de Hadot y Foucault en capítulos posteriores.

Es necesario también considerar los distintos dispositivos de producción de subjetividades. Un dispositivo es el conjunto de los discursos, instituciones, arquitecturas, leyes, hipótesis científicas, lo dicho, lo no dicho etc. que captura, modela, determina a los actos, opiniones, etc. de los existentes. El dispositivo mismo es la red que se establece entre los elementos. El dispositivo es histórico, móvil y está en relación a los juegos y las tramas del poder. Las subjetividades no son algo dado, sino que se constituyen históricamente a través de los dispositivos.

El psicoanálisis es un dispositivo entre otros - de construcción de subjetividades, en sentido restringido, que a su vez se halla inserto en otros dispositivos en sentido más amplio, siempre dentro de esos entramados del poder y saber. Durante años y aún hoy, el psicoanálisis funcionó y funciona como una matriz hegemónica de subjetividad sexuada en los países occidentales y occidentalocéntricos blancos, patriarcales, de clases medias y clases holgadas. A su vez, el psicoanálisis está inserto en ese dispositivo de la sexualidad propio de la gobernanza bio-política de los siglos XIX, XX y aunque no lo queramos, del XXI.

“La historia del dispositivo de sexualidad puede valer como arqueología del psicoanálisis” dice Michel Foucault en “La historia de la sexualidad”. Foucault analiza detenidamente como el psicoanálisis desempeña en tal dispositivo, varios papeles especialmente el trabajo de unión de la sexualidad con el sistema de alianzas. Junto a pedagogos y psiquiatras se ocupa

de reforzar ese sistema de alianza, poniendo metafóricamente sus *orejas en alquiler* para escuchar confidencias sobre el sexo.

Entonces sobre ese psiquismo que estudia y trabaja el psicoanálisis, influyen esos mecanismos más abarcativos de producción de sentido, esos entramados de poderes y saberes que moldean la forma que toma la experiencia de la subjetividad y de la sexualidad en cada época. Y el psicoanálisis mismo en cuanto cuerpo teórico y sus practicantes le psicoanalistas, han habitado y habitan aún esos dispositivos.

Antes de referirnos a las teorizaciones foucaultianas de los dispositivos producción de sexualidad y el papel que ha jugado el psicoanálisis respecto de estos temas, hacemos una breve mención del modo en que la psicoanalista Silvia Bleichmar (Bleichmar 2005, 2006 y Catania Narella 2022 “Identidad de género en la teoría de Silvia Bleichmar” taller virtual. Inédito) nos explica la diferencia entre la producción de subjetividades y el psiquismo. S. Bleichmar ubica a las subjetividades, como aquello que remite a la posición de sujeto y es un producto histórico, porque varía en las distintas culturas, temporalidades y geografías, por ejemplo las subjetividades del sistema histórico político griego o indígena. Pero S. Bleichmar ubica también aspectos a-históricos y ellos conforman lo psíquico, lo pre-subjetivo. Valoramos de esta presentación, el hecho de que la psicoanalista considere las dos vertientes o variables en la conformación subjetiva. Pareciera que le da mayor preponderancia a la vertiente a-histórica. Lo que en cierto modo notamos y también lamentamos, es que no cuestiona en forma explícita y sostenida, las modalidades que los regímenes normativos hegemónicos imponen. Ubicamos sus teorizaciones antes de 2007 y comprendemos que en estos últimos años hemos hecho camino. Todos estos aspectos serán retomados constantemente en capítulos posteriores de nuestro escrito, ya que son fundamentales y son tema de discusión en lo referido

al papel que juegan los entramados de poder en la constitución subjetiva.

Michel Foucault: en su arqueología estudia las condiciones de posibilidad históricas y sociales en que surgen las verdades, es decir que ilustra la transformación de esos dispositivos de poder en la historia. Analiza de qué modo se produce un pasaje del dispositivo del poder soberano al dispositivo propio de la modernidad, donde la sexualidad pasa a ser decisiva en la constitución del sujeto, como no ocurría antes.

La sexualidad pasa a ser el centro de la vida y el criterio fundamental para establecer la identidad de los seres humanos.

Se incita a hablar de sexo “¿Tenemos necesidad de pensar en un sexo verdadero?” expresa en “Herculine Barbin llamada Alexina B”. (1978.) El dispositivo de la sexualidad suscita el deseo del sexo, el deseo de acceder a él, de liberarlo. Más que la hipótesis represiva, este dispositivo suscita esta noción de sexo, que promete encontrar una verdad y una identidad a través de su experiencia, expresa en el tomo 1 de “Historia de la sexualidad”.

Podríamos decir que se incita al sexo y se lo reprime, se lo produce como reprimido.

Foucault ubica aquí al psicoanálisis (p. 151 de Historia de la Sexualidad, Tomo1) que invita a conocer el sexo y a hablar de él, poniendo el psicoanalista las orejas en alquiler. Foucault sostiene en ese texto, que el psicoanálisis nos acompaña a encontrar esa verdad que palpita secretamente en ese sexo, que la Modernidad y su dispositivo de la sexualidad, proponen como verdadero y central en la vida del sujeto.

A diferencia de esto, Michel Foucault propone *crear* sobre el sexo, *generar* la verdad más que bucear dentro del sujeto y en su pasado para encontrarla.

Ese dispositivo de control y organización de subjetividades y sexualidades, establece cuatro figuras que toman una impor-

tancia fundamental en el delineado de la vida subjetiva de la época.

Ellas son: el control de la sexualidad infantil, la pareja reproductiva, la implantación de las perversiones que no son reproductivas y su psiquiatrización, y la medicalización del cuerpo de la mujer.

Y de este modo, como mencionamos renglones antes, queda planteada la pregunta referida a ¿en qué grado el psicoanálisis ha colaborado y colabora con la implantación de ese dispositivo? Y ¿hasta dónde cierto psicoanálisis trabajó y trabaja aún, en el mantenimiento de ese dispositivo?. Temas que iremos desarrollando de distintos modos y a través de distintos planteos en este libro, no solo respecto a la sexualidad, sino respecto a la inserción de las distintas corrientes de los psicoanálisis en dispositivos regulados por concepciones y miradas propias de los humanismos racistas, coloniales y especistas.

Para ilustrar algo más la influencia de los dispositivos de poder y saber sobre las constituciones subjetivas, Guy Hocquengheim en “El deseo homosexual” (1972) dirá “que Freud descubre la libido pero que rápidamente la encadena bajo la forma de la privatización edípica, a través de un sistema de culpabilización”. Así el deseo pasa a ser una carencia y no una producción y mediante la Ley del Padre se controla qué es lo que se encuentra, para suplir esa carencia. La forma de encadenar la libido es que el deseo sea falta surgida de la prohibición. Entonces el pequeño perverso polimorfo es introducido en el Edipo. Obviamente que entonces el psicoanálisis entra en los dispositivos de normalización. Guy Hocquengheim con lucidez ya en 1972, concibe el deseo como producción en el sentido de ser anárquico, errante, nómada, móvil. Luego es modelado desde un dispositivo discursivo, que en este caso es el discurso heteronormativista.

Teresa de Lauretis (1987) habla de la implantación perversa

haciendo un trabajo conjunto con los textos de Foucault, Laplanche, Freud y Fanon.

Ella sostiene la tesis que devenimos sujetos sociales porque tenemos y somos un cuerpo y a la vez, solo en la medida en que devenimos sujetos, adquirimos un cuerpo sexuado y racializado.

La sexualidad no existe por sí en ese cuerpo, sino que se implanta a través de los cuidados de otro. Hace una conjunción de Freud y Foucault, considerando a ambas teorías no excluyentes sino necesarias, para articular el fenómeno de la sexualidad en toda su complejidad psicosocial. Menciona que Laplanche en 1970 habla de la *implantación* que se despliega en el seno de la relación niño- cuidador con los cuidados y el apego. Allí ese cuerpo se erotiza y se impone, se adjudica, se implanta performativamente un género. Así *el poder arraiga en el cuerpo humano*. Luego también está el nivel de lo que el propio niño asimilará de esa implantación.

Teresa de Lauretis ubica a Foucault trabajando los poderes, saberes y prácticas sociales que producen la sexualidad y la implantan en el cuerpo social y a Freud refiriéndose a los mecanismos psíquicos que implantan la sexualidad en cada individuo con toda su dinámica interna.

Teresa de Lauretis muestra como el psicoanálisis trabaja esa sexualidad, sin saber exactamente que ella misma fue promovida por el dispositivo político. Es decir que ha faltado y aún falta que el psicoanálisis practique cotidianamente desde lo teórico y desde la clínica la tan necesaria veredicción foucaulteana.

En relación a este tema, es sensato pensar que se trata de distintos enfoques epistemológicos. Pero los saberes no son estáticos, entonces si el psicoanálisis ha puesto foco en lo deseante en tanto falta y en lo pulsional en tanto represión, sojuzgamiento o aceptación, necesitamos ahora hacer adenda y

revisar, repensar y enriquecer los conceptos con lo que estos campos del saber nos aportan respecto a las determinaciones que el poder ejerce sobre los deseos, las pulsiones, las corporalidades y las subjetividades en sentido amplio.

El propósito es incorporar a nuestra teoría de la subjetivación los aspectos relativos a una teoría del poder, concibiendo que poder y sujeto se van gestando en un entramado sincrónico.

El Otro (A barrado), el inconsciente, los deseos y las pulsiones se constituyen influidos por esos contextos y poderes.

No se trata solo que el lenguaje construye al sujeto, sino que ese lenguaje también forma parte de un entramado de poder que sujecciona y que también genera potencia. No existe un sujeto sin otro. Y aún más, creemos que no se pueden pensar esos elementos por separado, ni en binarios jerarquizados fijamente, porque se constituyen en un entramado de relaciones. El sujeto y el poder son dos aspectos de un entramado complejo y móvil que es la relacionalidad.

De esta manera la incorporación de estos aspectos políticos y sociales a la constitución subjetiva, permite ampliar los márgenes de la teoría y en consecuencia da posibilidad de un abordaje clínico por fuera de las normatividades alienantes y en consecuencia más fecundo, más generador de potencias y vitalidades. No se trata de aplicar los conceptos de Género al psicoanálisis, sino de exponer al psicoanálisis a una reformulación crítica reconociendo y revisando los aspectos heteronormativos, sexistas y patriarcales de la teoría, así como en capítulos posteriores, expondremos al psicoanálisis a una reformulación crítica de sus presupuestos racistas, colonialistas, capacitistas y especistas-antropocentristas.

El resultado de estas amplias y variadas prestaciones y apropiaciones conceptuales, nos posibilitará concebir a la pulsión al inconsciente y al deseo no solo como falta y represión

sino como producción y apertura creativa, con posibilidad de generar otras concepciones del deseo y del placer que se alejen de las normativas existentes, porque estas conceptualizaciones no dejan de ser imposiciones romantizadas, performateadas del dispositivo, que impotentizan, entristecen y obturan las vías afirmativas y vitales de los existentes, al quedar solo teorizadas por la falta, por la represión y la castración.

Dicho esto, es necesario aclarar *que no hay un solo psicoanálisis*.

Al ser una *teoría construida en forma compleja y no lineal*, donde cada avance retoma desarrollos anteriores y los reconfigura, se pueden hacer distintas lecturas de los conceptos, según el momento y lugar de la teoría en que nos paremos a pensar.

Es así que veremos cómo es posible encontrar en el último tramo de la enseñanza lacaniana, algunas aperturas interesantes que abren a posibles encuentros con conceptualizaciones de los estudios de género y teorías críticas y queer. Como también podemos ubicar algunos antecedentes en Freud en “Tres ensayos...” y en la Joven Homosexual “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina” de 1920, que ofrecen la posibilidad de que el psicoanálisis- rescatándolos a esos pasajes- pueda empezar a reformular sus conceptos, para poder concebir las subjetividades por fuera de la cis -generidad, de la hetero-norma y del falocentrismo.

Así también podemos ubicar los aspectos más cis- generizados, heteronormativos, falocéntricos y patriarcales del psicoanálisis.

En este recorrido vamos situando entonces los dos enfoques epistemológicos que pondremos uno delante del otro, para observar de qué se puede ayudar y acompañar el psicoanálisis, para estar a la altura de lo que nuestras existencias cosmopolíticas o geopolíticas requieren.

El psicoanálisis trabaja con la estructura subjetiva, la posi-

ción subjetiva y la posición sexuada de un sujeto que es también político y social y se halla inmerso en los bienestar y malestares de su época. En este sentido la lectura que hace el psicoanálisis o el lugar de enunciación del discurso del psicoanálisis, hace foco en lo subjetivo, en el síntoma, en lo deseante y la falta, en lo pulsional y en el objeto perdido de esas prácticas sexuales vistas desde lo universal de los conceptos que a su vez iluminan la singularidad de cada uno. Pero este sujeto del deseo inconsciente y esta pulsión que se suelda a los variados objetos, se hallan enmarcados en el contexto de un sujeto político y cosmopolítico, inmerso en un mundo eco-social de discursos, poderes y saberes.

En consecuencia hay modos de producción de sujetos deseantes, históricos, contingentes, locales. Esto significa que el deseo está influido por la dimensión social. No podemos pensar un deseo puro por fuera del poder o en relación con un Otro desligado de la trama de poderes. Justamente es Otro barrado e inmerso en los baños de los entramados de poderes y saberes. No hay ningún ahijador, ni ningún existente que va a un análisis que no forme parte de un barrio, de una oficina, consultorio, fábrica, comunidad y planeta.

El análisis va a desalienar al sujeto de los significantes del Otro, sabiendo que ese deseo y ese Otro participan de esa circunstancia del entramado de poderes.

De modo que una clínica que genere efectos, necesita dejar de lado los reduccionismos y además de lo íntimo, considerar la dimensión social y no solo política, sino también cosmopolítica de la sexuación y de las subjetividades en sentido amplio. El síntoma es político, porque lo subjetivo es social, así como la dimensión social y política también incluye lo íntimo.

Por estas épocas, comprobamos que el inconsciente como representativo y represivo que se supedita a ideas o imágenes del pasado, no nos alcanza y nos urge para trabajar con

convicción, agregarle una dimensión del inconsciente como producción y creación. Existe un deseo que se vincula a una falta, pero también un deseo que circula y produce, encontrando salidas no siempre aceptadas por lo social. Serían las líneas de fuga del inconsciente abierto y amplio, al decir de Guattari en “Las tres ecologías” (p.26), “el inconsciente permanece aferrado a fijaciones arcaicas en la medida que ningún comportamiento tire de él hacia el futuro”

El deseo entonces no se relaciona solo al pasado reprimido, y a la familia pequeña que rodea al sujeto, sino que se halla más ampliamente influido por todo el entramado de poderes de la familia cosmopolítica de la época, y en su aspecto productivo es que se asocia al futuro y a la posibilidad de transformación social.

Los estudios de Género y las teorías queer y otros estudios críticos afines, entre ellos las corrientes deleuziano guattarianas y foucaultianas, los estudios antropológicos y posthumanistas- que a su vez presentan una amplia gama de orientaciones y discusiones internas- hacen énfasis en las determinaciones que el poder ejerce sobre la intimidad de las subjetividades, las sexualidades y los cuerpos, a la vez que se detienen en considerar cómo las prácticas sexuales no normativas hacen resistencia simbólica y política a esas determinaciones. Trabajan por fuera del sujeto dividido del inconsciente y del goce pulsional, pero no dejan de incluir los aspectos inconscientes, aunque lo hacen desde abordajes socio-eco-políticos y desde posiciones no dualistas, vitalistas y relacionales. El sujeto está en posición de terminal de vectores de subjetivación. Lo interior se instaura en el cruce de entramados de múltiples componentes. La discusión entonces no pasa por si hay o no hay inconsciente, porque sí que lo hay. La discusión pasa por ampliar el foco y pensar que no partimos de un sujeto, no partimos de una ontología, sino que se trata de términos relativos

en una trama de afectaciones y de producciones. Aún el sujeto evanescente lacaniano continúa con un pie en matrices individualistas, binarias, hasta por momentos representacionales, así como también el objeto “a” cae aprisionado por las ropas fálicas. Temas todos estos que retomaremos en el capítulo correspondiente al falo, la diferencia sexual y los ordenes simbólicos

Retomando entonces la necesidad de considerar las aportaciones de los otros campos del saber, recordamos la cita “Con el psicoanálisis no alcanza, pero sin el psicoanálisis no se puede...” de Débora Tajer que sostiene que un psicoanálisis que trabaje con perspectiva de género, debe poder abordar en la consulta los aspectos de des-romantización y des-naturalización del pensamiento amoroso y del amor romántico de la pareja hetero-normada y eterna, fomentada culturalmente y como esas propuestas sociales funcionan singularmente en esa mujer en particular, con su historia particular, con sus funciones psíquicas particulares. Si esas premisas románticas pueblan su ideal del yo, super-yo o son defensas ante angustias desestructurantes etc. Permite entonces trabajar ayudando a dimensionar los elementos de dominación del sujeto masculino sobre el femenino. Se puede abordar en la consulta los aspectos de desmonte del pensamiento amoroso que posicionan a los existentes generizados como femeninos, en situaciones de inferioridad y por qué no de violencia, ante los opuestos esencializados como masculinos hegemónicos.

Así también muchas consultas permiten elaborar que el erotismo genital puesto en un lugar privilegiado es una construcción propia de ese formato amoroso -mujer como objeto “a”, falo del hombre-que va en detrimento de otros placeres corporales y que lleva implícita la exigencia de una belleza específica para esos cuerpos en cuestión y de una idealización de la pareja cis identitaria y heterosexual.

En el trabajo psicoanalítico se consideran estos aspectos.

Pero también, cómo esas propuestas fueron incorporadas por esa persona en su propia singularidad, qué papel en juegan en relación a lo metapsicológico, al Ideal del yo, a la construcción especular de su imagen, al super-yo etc., y a sus vinculaciones más íntimas pasadas y presentes, vínculos de cobijo, apego etc.

También al considerar la influencia de los factores sociales y culturales de cada época ayuda a que un gran sector de consumidores de psicoanálisis, pueda entender y elaborar que sus dificultades en la formación de pareja, no responden ya a falencias psíquicas personales del pasado hartamente trabajadas, que no se trata de un diagnóstico de histeria, sino que se hallan en función de órdenes discursivos e institucionales y epocales más amplios. Eva Illouz (2012) en “Por qué duele el amor” desarrolla con claridad y sensatez estos enfoques.

Un psicoanálisis con estas características posibilitaría no considerar a la diversidad sexo-afectiva como patológica, a la vez que ayudaría a ubicar a la heterosexualidad heteronormada como productora de padecimientos en la casi totalidad de la vida de las personas que consultan

Alfredo Grande (2019) usa el neologismo “euforia de género” para referirse a la heteronormatividad como trastorno y no como normalidad. Los trastornos de esa supuesta “euforia de género” serían: la anatomía es el destino, genitalización de la sexualidad, dupla pene- vagina con protagonismo del pene y la penetración genital. Reproducción como mandato, priorización de partes del cuerpo: pechos, cola, con cirugías etc. en detrimento del cuerpo entero como erógeno, orgasmo compartido sobrevalorado, mitos sobre el orgasmo femenino vaginal. Relaciones monogámicas posesivas, mito del amor romántico hasta que la muerte nos separe con el establecimiento de la doble moral -familia nuclear y amante que hace nudo-, mito de la media naranja con sometimiento de la sexualidad al amor

y del amor a la eternidad. Ilusión de coincidencia eterna de amor, deseo y goce.

Es trabajar en intersección psíquico y social, pensando que la pulsión y el deseo se contextúan en un discurso, en este caso de corte patriarcal heteronormativo. Estas mujeres serían abordadas de otra manera si se encontraran en tribus africanas, o en pobladores amazónicos o en el Medioevo.

Se trata de trabajar desde el dispositivo y con los conceptos fundamentales: pulsión, transferencia, inconsciente y repetición, pero contemplando los aspectos concernientes al ordenamiento desigualado de los sexos propio de la hetero-normatividad. El sujeto del inconsciente que también es social está en relación al entramado de poderes y saberes.

La sexualidad es vivida entonces de distintas maneras a lo largo de la historia y de las geografías. Y los psicoanalistas debemos conocer esta historia. Hacer un pantallazo nos permitirá comprender más aún, como la experiencia, la contingencia, la empiria, lo local, epocal, las relaciones binarias desigualadas en las vidas íntimas de les existentes, influyen en las constituciones subjetivas, en los lazos. Estas problemáticas interpelan las teorías y muchas veces si no se consideran estos aspectos culturales, relacionales que involucran el juego de poderes, estas dificultades quedan sin respuesta no abordaje .

Foucault estudió como la sexualidad quedó ubicada y afectada en el entramado de poderes y saberes, mostrando cómo varían los modos de vivir la sexualidad y los lazos sexuales a lo largo de la historia. Por ejemplo cómo la noción de identidad sexual recién empieza a ser clave en la modernidad y no antes.

Luis George Tin (2008) en “La invención de la cultura heterosexual” estudia por qué razones el ser humano es el único que construyó sociedades con base heterosexual. No sucede esto entre los animales. Y sostiene que aunque la reproducción

ha sido hasta ahora heterosexuada, no todas las culturas son necesariamente heterosexuales.

En Grecia clásica no primaba la heterosexualidad y la mujer se buscaba especialmente para asegurar la descendencia.

Tin investiga como la heterosexualidad como norma se halla en relación a cuestiones de expansión política y colonial. Se instaure sobre estas razones de política expansiva, a la heterosexualidad en occidente junto al ideal del amor, surgiendo así la idea fija que el hombre existe para amar a la mujer y viceversa. Pero Platón en el Banquete no decía esto con tal fijeza.

Estudia también la cultura feudal del universo masculino de la caballería y del clero que era especialmente *homo-social*, creándose lazos estrechos entre hombres que más allá de los carnales, era un mix de camaradería y ternura viril y eran relaciones públicas y oficiales. La sociedad feudal era orgánica y no se concebía lo privado en sí mismo. Y la práctica sexual era determinada por lo político y social.

La pareja hombre mujer surge en el siglo XII con la ética cortés - de la que tanto habla Lacan en el Seminario de La ética y menciona a Denis de Rougemont que estudia el tema— apareciendo lo femenino que desordena el mundo el mundo homo-social. La dama es adorada secretamente por los cantos del señor trovador y ese amor trágico se frustra por coacciones sociales, disimulándose así el no hay relación sexual comenta Lacan. La figura de la mujer pasa a ser idealizada, controlada y sometida por el hombre.

Esto muestra como el poder, lo político y social dan forma a las sexualidades. Se inicia entonces el camino hacia la heterosexualidad *natural y obligatoria* apoyado por la medicina- para la que la heterosexualidad era un remedio. Surge la idea de la debilidad del cuerpo femenino, ya no brujas sino -por la matriz- como hombre inacabado y su medicalización dando lugar a la histeria como enfermedad femenina con el

deseo insatisfecho concebido en forma universal. Obviamente que hoy vemos que esto es propio de una época, y en absoluto una posición ahistórica. Todo esto es reflejado por Cervantes, Moliere, Denis de Rougemont en novelas como *Las mujeres sabias*, *Las preciosas*, *Las ridículas*, *La escuela de maridos*, *Casa de muñecas* de Ibsen. Se educa para la heterosexualidad ligada a la reproducción y al amor ideal romántico expresa Eva Illouz (2012)

Oyeonke Oyewumí Socióloga nigeriana en 1997 publica “La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género”, donde teoriza la situación de los yorubas, desde una posición de feminista negra no euro-centrada. Muestra que se impone y universaliza la categoría de género en el pueblo Yoruba de África como una implantación colonial. A través de imponer la lengua inglesa, en-generizan. El lenguaje crea entonces realidades. La autora que usa lentes no coloniales cuenta como esa sociedad no usa categorías genéricas. El cuerpo y sus diferencias no es la base de la organización social yoruba. No existían los géneros hombre y mujer sino los cuerpos *ana macho*, *ana hembra*, pero no consideraban relevante para la organización la diferencia anatómica. La identidad social no es esencialista sino relacional y no patriarcal. Se basaba en la *señoridad*, *ancianidad* (cultura ágrafa) y no priorizaban la mirada sino el oído como modo de conocer y comunicarse. Sobre Oyewumí y los yorubas hablaremos también más adelante al tocar el tema de la racialización y el colonialismo.

Vistas estas reseña es que podemos rápidamente ubicar el momento de surgimiento del psicoanálisis. Al edificio teórico lo construye Freud desde la masa de saberes previos que dispone, de la vida misma, de la práctica con sus pacientes y el intercambio con sus colegas, revolucionando el siglo XX. Lo orientaban la lógica cartesiana, la evolución darwiniana,

la física clásica newtoniana y el espacio euclidiano interno-externo.

Lacan comparte otra época y otras vanguardias. Se abocará a escapar de toda definición, recuperando lo que consideró nuclear de Freud y re-teorizando muchos conceptos entre ellos la sexualidad, formalizándola con herramientas conceptuales propias que se nutren de la lingüística, la topología, la matemática, los tiempos lógicos y la teoría de los nudos. El esfuerzo formalizador de Lacan apunta a despojar en buena medida a las construcciones más centrales de la teoría, del elemento histórico contingente. Esta estrategia formalizadora es la que nos posibilitará utilizar esos conceptos lacanianos para intentar presentarlos ante las teorías de género. Observaremos las propuestas de Lacan críticamente, comentando lo que pensamos que habría que modificar porque constituye un obstáculo epistemológico. Esto es así, puesto que consideramos que a pesar de sus esfuerzos formalizadores, los conceptos lacanianos no escapan totalmente de la matriz heteropatriarcal y colonial de los siglos XIX y XX.

Entonces, el psicoanálisis nace tomando la impronta histórica de la época que se gestó. El contexto cultural burgués de la Viena del siglo XIX vivía la declinación de la familia patriarcal, en un único modelo cis-hetero-normativo de dominio del varón por la mujer dentro de una familia nuclear. Esta familia conyugal estaba sostenida en un matrimonio que se centraba ya no solo en la *reproducción*, sino que se agregaba el ideal del *amor romántico*. Se reconocían como relaciones familiares solo las que entraban en ese modelo de familia, sin alojar otras relaciones fuertes que quedaban fuera del dispositivo legitimador, hijos ilegítimos, amantes etc.

Marcos Zafiropoulos que estudia el psicoanálisis y las ciencias sociales en su texto de 2002 “Lacan y las ciencias sociales” nos marca como Freud trata de revitalizar ese padre

caído de la familia patriarcal y como en alguna medida esa declinación socio-histórica del padre y la familia, fue un motor esencial de la invención del psicoanálisis freudiano. Mientras tanto Melanie Klein se inclinaba hacia la madre y K. Horney y otras cuestionaban la envidia al pene. A su vez estas feministas no eran demasiado escuchadas por los líderes, Freud no abría su escucha a las varias feministas que existían en esa época.

Lacan, comenta Zafropoulos, luego de pasar por un periodo sociológico y antropológico de raigambre durkhemniana especialmente desplegado en su escrito “La familia” de 1938, hace incursión en Levy Strauss y la lingüística y toma al padre como significante único y ordenador de la estructura subjetiva, hasta que en la década de los setenta lo pluraliza como un cuarto más que anuda la estructura.

Aparecen así las suplencias que dan lugar a invenciones que permiten si nos ingeniamos a desanclar la teoría de las configuraciones hetero-normativas y patriarcales de los inicios, para poder alojar en la clínica otras formas de vivir y sentir la sexualidad y hacer lazo entre partenaires.

Iremos viendo como Lacan -al igual que Freud- como todos los grandes pensadores, se hallaba adelantado a él mismo. Es decir que por un lado hacía teoría más tradicional y hetero-normativa, y a la vez dejaba a mano, gérmenes de nuevos modos de conceptualizar la sexualidad, a partir de la observación de novedades en relación a situaciones vitales que ya se iban planteando en su época. Situaciones que hoy pasan a ser cotidianas. Por ejemplo en Seminario 4, menciona las variaciones de las relaciones entre los sexos, las variaciones en las masculinidades cuando habla de los varones de la generación del 45 aludiendo a Juanito; o a la altura de los Seminarios 20, 21 y 22 las referencias a las objeciones que las feministas de su época- Irigaray, Hélène Cixous- le dirigían; la proliferación de los gadgets y las letosas del discurso capitalista; la insemina-

ción artificial que menciona en el Seminario 4 en la clase que se titula “Ensayo de una lógica del caucho” etc.

Como entonces veremos, según que lectura realicemos, es decir si no consideramos un solo orden simbólico universal basado en el falo y la Ley del Padre, el psicoanálisis puede llegar a permitir una interpretación que se aleja de toda prescripción de una práctica sexual como la indicada o esperada, y quedaría entonces abierto para que cada uno se autorice más allá del porcentaje de determinismo de la estructura, a asumir su posición de goce, sus sexogenerizaciones etc. No obstante, como renglones antes expresamos, esto sería posible, solo a condición de que se movilice el orden simbólico edípico y la centralidad del significante fálico y la figura rectora de la Ley paterna. De lo contrario se permanece en la captura fálica, binaria cis-identitaria hetero-normada, colonial y patriarcal. Se trataría entonces de conservar aspectos estructurales invariantes que funcionan como operadores de estructura formalizados, que pueden llenarse de contenidos empíricos distintos en momentos y situaciones diferentes. En capítulos posteriores veremos qué posibilidades tendrían las fórmulas de la sexualización de funcionar por fuera de la heterónoma. Es decir que habría aspectos estructurales invariantes pero vacíos que se van llenando en función de valores, poderes, geografías etc. Esta influencia de la contingencia histórica, abriría el espacio teórico para la variable social en la constitución subjetiva. Luego de este paso, deberíamos encaminarnos quizás a considerar que restos quedan aún por fuera de estas teorizaciones, que harían de obstáculo epistemológico. Convendría proceder a localizarlos, aceptar sus interferencias y usarlos de motor para construir nueva teoría. Sería reciclar, *hacer compost*, abriéndonos epistemológica y metodológicamente.

Siguiendo entonces en el intento de analizar qué aspec-

tos del psicoanálisis abren de las matrices hegemónicas de los regímenes cis-identitarios, patriarcales y heteronormativos, es necesario considerar el grado de abrochamiento o des-abrochamiento es decir de continuo, que se realiza entre las categorías de sexo anatómico, semblante de género. El paquete que la modernidad ofrece es el paquete cis-heterosexual

Hay entonces muchos puntos de la teoría que muestran marcado abrochamiento cis- heterosexual como consecuencia de ser el psicoanálisis una teoría construida con el modelo de orden simbólico del falo y ley del padre.

Thomas Laqueur (1994) en “La construcción del sexo, desde los griegos hasta Freud”, plantea que a partir del siglo XVII hasta inicios de este siglo- aunque hay antecedentes desde Aristóteles mismo- se halló vigente un abrochamiento entre la categoría de sexo y género: macho- pene -masculino y hembra- vagina- femenino. Y por último la dupla sexo- género va a determinar la orientación de la elección de objeto de amor hacia el sexo y género contrario. Ese sería el paquete cis heterosexual completo. Faltaría agregar la posición de goce, que será un elemento que se incluye al hablar de las fórmulas.

Este es el pensamiento dominante y hegemónico de una epistemología basada en la diferencia sexual anatómica y genital que se considera universal y se naturaliza. Durante estos siglos se lo pensó como la práctica sexual saludable, “natural” que guió a la medicina psiquiatría, psicología positivista. Es el dispositivo de la sexualidad foucaultiano descrito en su libro “La historia de la sexualidad” tomo I.

Se parte de una realidad pre-discursiva, se ubica a la diferencia sexual como basada especialmente en la diferencia anatómica proponiendo que la anatomía es el destino. Pero este pensamiento no se verifica en todas las épocas históricas. Y si bien en todas las sociedades existe la diferencia, esta diferencia puede ser pensada como un *continuo* y no como un abrochamiento de pares de oposición. El ejemplo de *conti-*

nuo sería por ejemplo una tribu donde una niña que por haber muerto su abuelo y al concebirse que retornaba en ella el alma del antepasado, entonces revestía género masculino, pudiendo pasar al femenino por ejemplo en la pubertad. También luego de la menopausia muchas mujeres tomaban género masculino y accedían a los privilegios de los hombres. Aquí no hay abrochamiento fijo y el género es la variable que domina sobre el sexo anatómico.

La diferencia sexual es entonces un concepto fronterizo y transdisciplinario que abarca lo biológico, lo psíquico y lo cultural en sus múltiples combinaciones

Las teorías queer van a proponer un desabrochamiento. Dice Judith Butler: en *Imitación e insubordinación de género* en 1989, “No hay líneas directas, causales entre sexo, género, práctica sexual, fantasía, sexualidad. Ninguno de estos elementos determina por entero al resto”

A continuación pensaremos en que momentos Freud participa del abrochamiento y cuando se libera de él. Como decíamos, Freud en tanto creador de ideas se hallaba adelantado a él mismo. Por ello es que hay sectores de su teoría, en donde muestra su pensamiento atravesado por su época, abrochando cuerpo y género, concibiendo que las diferencias psicológicas entre los sexos – que implican el pasaje por el aparato normalizador edípico—están determinadas por la diferencia anatómica. Y que en esa diferencia prima el órgano masculino. Estos son los sectores de la teoría que responden a la cis-generidad, a la hetero-normatividad, al falocentrismo con fuerte sesgo patriarcal, y que no nos resultan útiles para la clínica de esta época. Están quienes dicen que al descubrir que hay lo castrado, cuando cae la premisa universal del pene, deja de ser falocéntrico, pero creemos que la referencia fundamental continúa siendo el falo y un binario donde lo castrado es inferiorizado.

A su vez Freud inventa conceptos que se pueden considerar

como vías de acceso hacia las epistemologías que alojan las diversidades sexuales y genéricas y que cuestionan los dualismos esencializados.

1- Entre estos antecedentes ubicamos: la pulsión separada del objeto, entonces la heterosexualidad es solo una opción. Ya en el 3 de enero de 1899 le escribe a Fliess “en la primera infancia no hay nada, solo se halla la presencia de una moción pulsionante” Freud continua escuchando y cree en los síntomas de los que se quejaban las mujeres que atendía y en 1905 en “Tres ensayos...” muestra una teoría sexual nunca acabada que plantea una sexualidad distinta de la biológica, desnaturalizada, que se inicia al nacer el niño, como desordenada y polimorfa pues la pulsión no se halla fijamente unida al objeto y existe también la posibilidad de delinear el cuerpo en el mapa de las zonas erógenas.

Voltea el instinto de los psiquiatras del siglo XIX, desnaturaliza la sexualidad, la amplía desde el nacimiento, desolidariza y desnaturaliza la heterosexualidad- menciona al mito de Aristófanes en la primera página de “Tres ensayos...”- separando así sexualidad y reproducción y da posibilidad de invención y escritura singular de las zonas erógenas en distintas partes del cuerpo.

Vemos que hay gérmenes variados que abren para pensar por fuera de la heteronorma, acercándose a los estudios queer. La hipótesis de base: *la pulsión es independiente del objeto es el puntapié para desabrochar cuerpo y sexualidad, cuerpo y género y elección de partenaire*. La pulsión es independiente del objeto que por otra parte entonces puede ser cualquiera. Esa pulsión parcial busca un objeto perdido para siempre, que hace de antecedente al objeto “a” lacaniano, además de Abraham, Winnicott etc.

Si la pulsión es independiente del objeto, la heterosexualidad es una opción y la homosexualidad pasa a ser otra opción

y ningún homosexual debiera ser sometido a psicoanálisis para transformarse en heterosexual. Tendríamos para discutir acá con Lacan del Seminario 5 (p. 213) que expresa “que a los homosexuales no se los cura a pesar de que sean perfectamente curables”.

A su vez ese objeto perdido, dará lugar a sus distintas facetas, será el objeto del deseo, de la pulsión y del amor. Y estas tres dimensiones no coincidirán fácilmente- base del NO RELACIÓN SEXUAL de Lacan. Tema que Freud cavilará al pensar las dificultades del matrimonio en “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna” en 1908 y al reflexionar sobre los avatares del deseo del hombre en 1912 en “La degradación de la vida erótica”. Verá allí qué difícil es yuxtaponer amor deseo y goce.

Estos son los puntos que nos permiten vislumbrar una cierta dosis de posición crítica respecto de la norma, lo cual posibilitaría una cierta apertura en cuanto a lograr una salida de la matriz heteronormativa. Pero inmerso en ese cambio de paradigma Freud iba y venía, la resistencia al cambio de paradigma jugaba en el mismo como autor, entonces veremos que hay otro Freud.

2- El segundo es el Freud convencional, normativo, apegado a la mentalidad de la época, que emplea un lenguaje que él mismo ha cuestionado - invertido, perversiones, normalidades, los abusos sexuales que primero los piensa como reales, luego lo conceptualiza como fantasías inconscientes estructurales y naturalizadas, etc. En relación a todo este paquete de teorizaciones, ubicamos al Freud que se halla pensando en consonancia con la episteme del pensamiento moderno, ilustrado, patriarcal y que desde ese suelo epistemológico moderno, abrocha la anatomía al género y la elección de objeto. En la página 1179 Tomo II de O C dice: que no hay objeto fijo para la pulsión. Y en la página 1180 tomo II habla de las desviacio-

nes respecto al fin sexual normal en relación a los genitales y el coito y la procreación. Estas citas muestran su oscilación epistemológica. Aunque en la página 1179 se abre de la heteronorma, en la página 1180 se retoritorializa la heteronorma para el pensamiento de Freud. Es decir que entra en un enfoque evolutivo que marca etapas sucesivas de la libido con primacía genital, donde lo pregenital es lo atrasado, lo fijado etc.

Entonces la pulsión irá en busca de un objeto, y la cultura patriarcal cis-heteronormativa- el Edipo- impone dispositivos para normalizar y regular esas uniones, soldaduras y elecciones.

El problema no es que Freud proponga un abrochamiento edípico, el verdadero problema es que Freud toma como naturales, universales y permanentes y ahistóricas a esas regulaciones. Freud no llegaba a vislumbrar el sistema de condiciones externas en medio de las cuales su teoría se iba construyendo. Hablando a la foucaulteana, sería: que no hacía veridicción de sus intuiciones epistemológicas. Esto se observa claramente en su posición respecto a las situaciones de abusos y violencias intrafamiliares, que si bien fueron pensadas por Freud como hechos reales, luego son explicados mediante mecanismos psíquicos- fantasías inconscientes – dejando de lado las explicaciones referidas al marco social, político y cultural de esa Viena Moderna Ilustrada. En “El porvenir de una ilusión” (p. 2961 Tomo III Obras Completas), Freud reconoce “que los hombres viven el presente con ingenuidad y sin poder llegar a valorar sus contenidos. Para hacer esto, deben realizarlo a distancia, lo cual supone que el presente debe convertirse en pretérito para que podamos hallar en él puntos de apoyo en que basar un juicio”. Cita esta, aportada por Fernando Barrios, en un Conversatorio sobre el antropoceno de la Ecole lacanienne de Montevideo en 2021.

De este modo entonces, las etapas de la libido y el Comple-

jo de Edipo como novela imaginaria donde las *diferencias psicológicas están especialmente determinadas por las diferencias anatómicas*, formarían parte y se hallarían dentro de esos modos de ordenamiento de la sexualidad, que los Estudios de género llaman el aspecto biologicista, falocéntrico, patriarcal y cis-hetero-normativo del psicoanálisis freudiano. Es lo que le hace perder potencia a los otros planteos que mencionamos en el punto 1.

Dentro de la misma conceptualización del Edipo, Freud avanza de la simetría a la asimetría, pero no obstante ofrece 3 salidas con abrochamientos fijos. Las tres salidas de la niña son fálicas, rondan en torno a la envidia al pene, al deseo de falo, y dejan fuera de lo simbólico muchos aspectos femeninos. La envidia al pene, la inexistencia de la representación del órgano femenino en el inconsciente, el continente negro, qué quiere una mujer, la maternidad como salida normal del Edipo, son todos conceptos que responden a los modos patriarcales de concebir lo femenino en tanto degradado y desigualado. El complejo de Edipo como novela abrocha fijamente y de un modo sexista, la anatomía y el género. El Otro del discurso anuda las normas, las prohibiciones y las identificaciones *a la anatomía* y esto determina la elección de objeto, que dará lugar a la posición sexual del niño o la niña. La dispersión polimorfa de las pulsiones queda corregida por las identificaciones edípicas unificadoras y formadoras del yo.

Las Teorías de género sostienen en posición muy distinta a la freudiana, que la identidad de género no se constituye como desenlace de la elección de objeto. La elección de objeto es un elemento más y la identidad de género es anterior a la percepción diferencia genital. Este modo de concebir la generización por fuera de las percepciones de los genitales, abrirá horizontes a las multiplicidades sexo-genéricas e identitarias, a lo no binario, a los distintos modos de hacer transiciones y de tomar

posición por fuera de las concepciones hegemónicas, esencializadas cis identitarias y heteronormadas

Nos ha restado comentar que en 1920 en “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”- *la Joven Homosexual*- aparece por momentos el desabrochamiento. Combina libremente los caracteres sexuales somáticos, los caracteres sexuales psíquicos y la elección de objeto. No obstante a la vez que desabrocha, reterritorializa y vuelve a abrochar, al mantener como esperadas y necesarias determinadas soldaduras y elecciones de objeto. Debían ser esas y no otras, para hacer un camino indicado por el discurso hegemónico. Y Freud estaba allí como ya citamos que expresa él mismo en “El porvenir de una ilusión “viviendo el presente con ingenuidad y sin poder llegar a valorar sus contenidos. Para hacer esto, deben realizarlo a distancia, lo cual supone que el presente debe convertirse en pretérito para que podamos hallar en él puntos de apoyo en que basar un juicio”

Queda entonces bajo nuestro criterio poder leer Freud y decantar los potenciales conceptuales que iluminan a los problemas de época. Podemos desde la distancia, construir otros enfoques y conceptualizar otras miradas que ubiquen e incluyan en la teorización del psicoanálisis los aspectos en relación al contexto cultural y político de cada época y geografía.

Capítulo 3

El falo, el objeto “a” y la lógica del no-todo en Lacan y las críticas y propuestas desde los Estudios de género y queer

Uno de los conceptos del psicoanálisis que más críticas ha producido en los feminismos y las teorías queer es el falo.

Se lo interpreta especialmente como un significante del poder que funciona como base de la constitución del sujeto.

Respecto a estas críticas al falocentrismo del psicoanálisis, comentaré lo que he expresado en la Escuela de la Causa Freudiana en noviembre de 2019 por Paul Preciado que describe al edificio freudiano planteado a partir de la masculinidad heterosexual del pene eréctil, penetrante y eyaculante.

Así también Paul Preciado comenta que Lacan en su rodeo por la lingüística trata de desnaturalizar la diferencia de los sexos, pero cae en un meta-sistema tan rígido- inconsciente estructurado como un lenguaje- que si bien abandona la anatomía, continúa en un sistema de diferencias que no escapa al binarismo sexual y a la genealogía patriarcal.

Preciado sostiene que la desnaturalización está en marcha pero que Lacan, él mismo, no estaba listo. Se puede entender que nos invita a nosotres a hacer ese trabajo. Obviamente coincidimos con Paul Preciado y consideramos que es clarísimo en toda su exposición, y especialmente cuando aclara que si bien

Lacan se esfuerza por desnaturalizar la diferencia de los sexos al despegar de la anatomía, no logra terminar de escapar del binarismo y la norma heteropatriarcal. Es totalmente sensato cuando dice que cree que Lacan no realizó una fuga teórica de la norma hegemónica, porque no estaba listo. Nosotros pensamos que quizá le sucedía lo que Freud explicó en “El porvenir de una ilusión”, que los hombres viven el presente con ingenuidad sin poder llegar a valorar su contenidos”. Pero más allá de los grados de ingenuidad, nosotros pensamos 1- que la imposibilidad de Lacan para despegar de ese orden simbólico de la base patriarcal cis-identitaria, heteronormada y colonial -centrada en un masculino y un femenino - se asienta en su apego a la estructura universal a-histórica, Ley de corte situada en la función paterna y el falo de características universales, que no deja de lado los poderes cis-identitarios, heteropatriarcales y coloniales, en la historia en la constitución subjetiva. Por qué si cada significante está en una cadena y toma valor solo por su diferencia con los otros, ¿en función de qué el falo se privilegia? Y acá ubicamos su relación con el órgano que es resaltado por lo político cultural de la época de Lacan. Se puede sostener siguiendo a Judith Butler en “Cuerpos que importan” (p. 126) que Lacan hace uso de una figura retórica -sinédoque – designando una cosa: el falo con el nombre de otra: el pene, con la que existe una relación de inclusión.

2- Lacan despega a los géneros y goces de la anatomía, pero nombra a los géneros y goces con los significantes hombre-mujer en su relación al simbólico, al lenguaje y sus reglas, y el lenguaje es binario. Esto crea entonces un problema. (Patricia Porchat 2007). Gayle Rubin en “El tráfico de mujeres” (1975) considera que en la teoría de Lacan la organización edípica y la constitución subjetiva se realizan en base a un elemento masculino. Teresa de Lauretis en “Sujetos excéntricos” (1993) critica la preminencia epistemológica del falo más allá de las

repetidas explicaciones que se hacen que el falo no es el pene. Y Judith Butler en “Cuerpos que importan”(1993) trata el tema extensamente, proponiendo el falo lesbiano.

Haremos una necesaria pero breve genealogía de algunos conceptos en la enseñanza especialmente el falo, para llegar a la función fálica de las tablas de la sexuación. Luego en el siguiente capítulo tomaremos las críticas que se hacen a los conceptos, especialmente al falo lacaniano, desde el falo lesbiano de Butler, y el dildo de Preciado, ubicando a que sector de la enseñanza apuntan las objeciones. En ese punto nos preguntamos en qué grado la mayoría de los autores no han accedido a los abordajes lacanianos más tardíos, tema que tocaremos más adelante. Y también conoceremos que características tiene este falo lesbiano y este dildo, entre otros conceptos respecto al cuerpo y la diferencia sexual propuestos por los Estudios de género y queer.

El falo, desde el significado del Seminario 3 a la Función Fálica de las fórmulas

El falo en la enseñanza tiene un papel central y hace todo un recorrido hasta culminar en una situación contingente, siendo un trayecto en la sexuación, pero no el único aspecto ya que convive con la lógica del no-todo fálico, entonces en los tramos finales, el goce fálico ya no es el único goce posible.

También es importante considerar que no es falso pensar que el concepto de falo tanto en Lacan como en Freud, surja del pene.

Hay un goce corporal orgánico que luego se le da contenido psíquico. Eso no impide que después el falo se desprenda del órgano y de lo imaginario y se transforma en una función vacía, en operador de estructura.

No hay duda entonces que Lacan en sus comienzos toma

muchas expresiones falocéntricas y es vacilante en cuanto al papel de la anatomía en la causalidad subjetiva, costándole desprenderse del valor dado a los genitales especialmente al masculino como organizador del psiquismo.

Para ejemplo de esta relación pene- falo, de abrochamiento fijo cuerpo género y primado del elemento masculino:

En Seminario 2, p 405- comentando un caso de Fairbain de una mujer que tiene una vagina pequeñísima y no tiene útero, Lacan nos dice: *“no existe mejor ejemplo de la función de la envidia al pene, hay en ella una identificación con el hombre imaginario, en esta medida es que el pene cobra valor simbólico”* (...) *“El pene cobra valor simbólico porque esta mujer se halla en un orden simbólico androcéntrico. Además no se trata del pene, sino del falo, es decir, algo cuyo empleo es posible porque se ve, está erigido (fundar, instituir o levantar). De lo que no se ve, de lo que está escondido, no hay uso simbólico posible.”*

En el Seminario 5, p 169, dice: *“El complejo de Edipo tiene una función normativa en la estructura moral y en la asunción de su sexo”* (...) *“el complejo de Edipo permite que el hombre asuma un tipo viril y la mujer cierto tipo femenino...”* (...) *“En el tercer tiempo del complejo de Edipo el niño se identifica con el padre como poseedor del pene y la niña reconoce al padre como quién lo posee”* (p. 209) (...) *“La homosexualidad es una perversión”* (p. 204).

En el Seminario 8, p. 270, *“el único significante que merece el título de símbolo, es el falo”* si es símbolo va unido a un significado. El significante no va fijo unido a un significado, toma valor por la cadena en que se halla inmerso o ubicado. Lacan, influido por su época elige el falo como quién ocupará ese lugar. En p. 279 dice *“la relación indecible, innombrada del sujeto con el significante puro del deseo, se proyecta en el órgano localizable, preciso, situable en una parte del edificio*

corporal. (diseño del cuerpo) De ahí el conflicto propiamente imaginario consistente en verse a sí mismo como privado, o no privado, de ese apéndice. Es alrededor de ese punto imaginario en dónde se elaboran los efectos sintomáticos del complejo de castración”

En el Seminario 16 p. 208 al referirse al significante sexual que falta para la mujer en el inconsciente expresa: *“Ese chirimbolo, el falo que funciona como representante de la mujer aunque no tenga ninguna relación con ella”*.

En Seminario 18 p. 77 encontramos. *“Y el deseo de la mujer se escribe A barrado Fi minéscula entre paréntesis, es el falo allí dónde uno se imagina que está el pito”*

En el Seminario 19 p. 17 *“...para acceder al Otro sexo hay que pagar el precio, el de la pequeña diferencia que pasa engañosamente a lo real a través del órgano, debido a lo cual deja de ser tomado por tal, y al mismo tiempo revela lo que significa ser órgano. Un órgano no es instrumento más que por mediación de esto, en lo que todo instrumento se funda: que es un significante. (la relación es que ese órgano es el pene, que pasa a significante).*

En el Seminario 23, p. 16, en relación a Joyce *“uno se cree macho porque tiene un pitito. Naturalmente hace falta más. Pero como él tenía el pito algo flojo, su arte suplió su firmeza fálica. Y siempre ocurre así. El falo es la conjunción de lo que he llamado ese parásito, que es el pitito en cuestión, con la función de la palabra. Y por esos su arte es el verdadero garante de su falo”*.

Pero luego Lacan pasa cada vez más a significantizar el pene hasta que con el objeto “a” posibilita una teoría cada vez menos hetero-normativa. Es así que en el Seminario Aun, plantea que *“hombres, mujeres y niños no son más que significantes”*. La diferencia sexual no sería: ni cuerpo solo ni género solo,

pues el género se encarna y el sexo se simboliza, concibiendo así el concepto de sexuación.

Inicialmente el falo es planteado como un significado situado en lo imaginario (Seminario 3) la *gustalt* fálica junto a la falta de simbolización del sexo de la mujer en el inconsciente, que implica pensar en que es el falo el que hace de herramienta de inscripción.

En el Seminario 5 y en la “Significación del falo”, el Otro se barra y entonces pasa a ser el significante del deseo, cumple una función significante. No es un objeto, no es el pene ni el clítoris que simboliza, es un significante que designa los efectos del significado, es decir la significación fálica.

Se halla en relación a la Metáfora paterna y el Nombre del padre que fija la razón del deseo materno en ese falo. Interpreta que la madre desea el falo. Y el niño se identifica con ese falo en lo imaginario. En este punto se ubica la salida del Edipo freudiano, y estas salidas son criticadas por los feminismos.

El Nombre del padre y el significante fálico constituyen y ordenan: el primero a todos los significantes y el segundo a todas las significaciones.

La diferencia a esta altura con Freud, es que mientras la función del falo para Freud sigue ligada al tener y no tener, para Lacan se trata de ser y tener.

Niña y niño son el falo de la madre, luego pasan a tener: impostura en el niño y a la mascarada en la niña.

La mujer se hace pasar por falo para deseo del hombre y busca el falo en el cuerpo del hombre como significante del goce. La impostura y la mascarada “*arman una comedia de los sexos hasta el límite del acto de la copulación*”. Como no pueden ser hombre y mujer desde lo natural instintivo, tienen que parecer, semblantar el falo para ser causa de deseo del Otro. Hasta aquí ese falo dirige la comedia, pacífica, genera la ilusión de armonía a la vez que obstaculiza siendo el germen

de No hay relación sexual. Es importante marcar que aquí se puede ver una performación de los géneros desde un orden heteronormado dado por la significación fálica universal

En “Ideas Directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina” en 1960, el falo empieza a hacer resto porque la mediación del falo no drena todo lo pulsional en la mujer. Hay algo en la sexualidad que escapa al significante, al lenguaje, al falo. El Edipo ya no alcanza a ordenar ese real del sexo que escapa y que empieza a abrir camino al no-todo.

Lacan considera que lo femenino escapa a la castración simbólica del falo, piensa por qué no hay un Mito de Electra que prohíba la relación padre hija y piensa sobre la frigidez femenina.

El hombre desde lo fálico hace de relevo, da un borde de sujeto, de mediación fálica, para que la mujer pueda convertirse en ese Otro para sí misma, ante lo ilimitado de ese Otro tipo de goce que va planteándose. Obviamente que hasta aquí Lacan continúa siendo hetero-normativo.

A la altura del Seminario 10, la metáfora paterna deja resto sin simbolizar. La sexualidad femenina empieza a estructurarse de otro modo. El falo como significante del deseo pasa a ser significante del goce. Pero el goce se muestra reacio a ser totalmente representado por un significante. No es ya el falo el único lugar de ubicación del goce. Hace su entrada el objeto “a” que tratará ese real del goce.

El goce perdido por la entrada al lenguaje será tramitado en esos objetos que se ubican y buscan en el Otro.

El falo y el “a” no se confunden. El falo se puede reprimir, es la razón del deseo, es lo que pacifica.

El “a” no se reprime porque no entra ni a la imagen, ni al significante, genera al deseo, genera angustia si no está velado y plus de goce.

El “a” se encuentra despegado de todo género y permite

diversificar las zonas erógenas. Ese objeto puede adoptar distintas formas, todas independientes del género: mirada, voz, ano, labios. Aquí entrarían el ano de Preciado, la voz del sexo por internet, la mirada de la imagen de la pantalla.

El “a” despega los placeres de los órganos genitales.

Este concepto: 1- Rompe con la hetero-norma y 2—rompe con la genitalización obligatoria. Entonces ya tenemos el “a” y volvemos al falo pero ya cada vez más formalizado.

La altura del Seminario 17 Lacan sitúa al falo y la castración como operadores estructurales más allá del Edipo y del Padre, pasando del mito como relato a la estructura.

El padre es solo un agente de la castración y es él también castrado. Si el Edipo es un mito contingente e histórico, un relato; la castración no lo es, porque ella es efecto del lenguaje. El mito novela y prohíbe lo que es imposible por estructura que es tener todo el goce. En tanto sujetos castrados, ni hombres ni mujeres tienen el falo. La entrada al lenguaje provoca una *pérdida de naturalidad estructural* que siempre se trata de remediar por distintas vías. A partir de estos conceptos van surgiendo el nno hay relación sexual y las suplencias para remediarlo.

La Función Fálica en los Seminarios 18 y 19. Ese tercer elemento que era el falo como significante que en términos de lógica atributiva ser tener, estructuraba y obstaculizaba las relaciones entre los sexos generando resto, va a pasar a ser ahora una función vacía que pondrá en relación a los seres hablantes con el goce y la castración.

Las tablas de la sexuación en cuánto formalización, se pueden pensar como un sistema de matrices de datos que implica el uso de una función vacía y un argumento.

La función fálica como constante y los seres hablantes

como variable independiente que se inscriben en la función, resultando el modo de goce como variable dependiente.

El sitio vacío de la función puede ser llenado con algún sujeto -X- que cumpla con la función. Esa X no designa más que un significante, es decir un hombre, una mujer, un perro, un habitante del siglo XXII en tanto sexuado de algún modo.

Según como ese sujeto se inscriba en la Función Fálica y con que otros matemas se combine o acompañe: Existe, no existe, para todo o no-todo, tomará distintos valores sexuales de goce (la Función Fálica genera un valor).

Entonces esta función vacía y única que relaciona a los seres hablantes con el goce y la castración, reparte y obstaculiza los goces para cualquier anatomía y cualquier género, a la vez que al abandonar la lógica atributiva, servirá para desustancializar la cuestión evitando que sean dos esencias opuestas y simétricas. No es lo mismo decir en términos atributivos y esencialistas: *Pedro es viril* que decir: *si Pedro se ubica en la FF de tal modo, entonces está en posición masculina o fálica*. No se trata de esencias sino de existencias.

Se conciben así dos lógicas distintas, la atributiva, binaria de la oposición tener-ser y la lógica abierta con un fundamento real que rompe el binario. Ambos lados serán discordantes, donde no es que uno niegue al otro, sino que cada uno hace de obstáculo del Otro, mostrando que *no hay cada cual para cada cual, es decir que no hay relación sexual*. Lacan lo expresa en la cita: “Porque hay una función única en juego es que se engendra la dificultad y la complicación” Seminario 19. Cada lado muestra una postura distinta en relación la Función fálica y la no relación sexual. En el Seminario 19 Lacan se pregunta “¿Todo lo que no es hombre es mujer? Tendemos a admitirlo. Pero dado que la mujer es no todo ¿Por qué todo lo que no es mujer sería hombre?” hay algo del lado derecho que no es complementario del lado izquierdo. Esa es la falta de

complementareidad, el desequilibrio que rompe el binario de esencias opuestas. Son más de dos. El lado derecho no entra a la contabilidad razonable, no es segundo porque rechaza toda categorización.

Este recorrido sirve para mostrar cómo se pasa del falo que nace unido al goce corporal orgánico a una función vacía que funciona como operador de estructura y que se puede llenar de los contenidos empíricos más diversos. Haremos luego una similitud o acercamiento al falo lesbiano de Butler.

La lógica del no-todo y las teorías queer.

A la altura de las fórmulas, Lacan se propone aproximarse a lo real del goce a través de una escritura. Las fórmulas son la escritura del imposible de la relación sexual. Intentan escribirla. Formalizan la relación del sujeto con el goce llevando la experiencia de la sexualidad a un lenguaje explicativo, a una formulación lógico matemática para lograr un abordaje racional de la experiencia clínica y una transmisión conceptual.

--Esta formalización se asienta en el axioma: *no hay relación sexual* (la sexualidad en el centro del inconsciente en tanto falta que se vela con sentido).

--Y también trata de formalizar el enigma freudiano del continente negro, de esa feminidad, mostrando que el campo del significante fálico no agota la sexualidad.

En consecuencia, las tablas muestran una *relación distinta del universal con el particular*, de hecho el no-todo sale de lo universal y se ubica en una lógica modal entre lo contingente y lo imposible. Esto abre a las formulas hacia el alojamiento de la diversidad y a un tratamiento de la sexualidad por fuera de lo binario y los abrochamientos cis- hetero-normativos. A la vez que también permite un alejamiento de la función privilegiada del padre al permitir las suplencias. (matema de la excepción como formalización que permite suplencias)

Para estos cometidos, las fórmulas combinan sexualidad y lógica. ¿Por qué no? Si hablar de un sexo, del otro, de lo mismo, de lo diferente, lo idéntico, es ya un tema y una preocupación lógica. No hay otra herramienta que la lógica para llevar los sexos a un nivel discursivo.

En el Seminario 18 comenta que el ser humano llegó a la luna en base a un escrito de Newton sobre la gravedad ¿por qué entonces no se podría formalizar sobre el deseo?

Entonces Lacan apoyado inicialmente en la lógica clásica, tratará de subvertirla, pues necesita otra lógica para formalizar la sexualidad.

Necesita como dijimos, para llegar al no-todo, buscar una relación distinta entre las universales y las particulares. Apoyándose en una amplia cantera de modelos lógico- matemáticos: Aristóteles, Peirce, Gödel, Cantor, Russell. Frege, Pichon y Demourette, realiza un original juego de negaciones, que dan por resultado 3 giros decisivos que apuntan a debilitar las universales.

Logrará así una sola universal y tres particulares, una de las cuales es una particular muy original que es el no-todo. El no-todo rompe con la esencia y con la complementareidad de dos lados como esencias binarias, opuestas, ying yang. No todo no es no falo, es no-todo falo. (Esto va con lógicas inconsistentes distintas a todo o nada) El *no-todo* es producto del *primer giro*.

1- 1er giro: la negación del cuantificador universal consiste en que: en las subalternas que son la universal afirmativa Todo S es p y la particular afirmativa: Algún S es P ¿y los S que no entran a P? Esos S que no son P eran los que Aristóteles dejaba de lado Y los que fundan el no-todo, quedando debilitada la universal afirmativa.

2- “2do giro: es consecuencia del primero, porque las subalternas deben ser equivalentes justamente para ser contradictorias con la universal del signo opuesto. Pero estas sub-alternas

ya no son equivalentes, entonces cambia la contradicción. Lacan establece que la contradicción se da entre la Particular Negativa “Hay uno que no” y la Universal Positiva Para-todos. *La existencia particular funda la esencia*. Porque no hay realidad pre-discursiva ni caverna platónica, ni principio de identidad. El universal no se arma pasando revista a todos los caballos, sino poniendo fuera al caballo que es unicornio.

Así surge el matema de la excepción, el barbero de Rusell al que ningún barbero lo afeita. Está afuera del conjunto y lo arma como totalidad. Este matema articula la función paterna a la estructura-padre de la horda.

3- El 3er giro es en relación a las universales como contrarias que ya no son contrarias, *no es una verdadera y la otra falsa. Las dos universales conviven*. Es +p y -p a la vez porque la universal negativa es un casillero vacío. Queda abolido el principio de no-contradicción, y el de tercero excluido.

Con estos 3 giros lógicos queda rota toda simetría entre cada lado y el lado derecho queda fuera del universal.

Entonces ¿cómo va a haber binario, no son dos, es uno que cierra y otro que es abierto y sigue una lógica que no entra a ninguna contabilidad ni categoría.

¿Cómo va a haber binario y hetero-norma con ese lado derecho que es más bien del orden de la invención y que sale de toda lógica de categorías y atributos?

De estos giros surgen los cuatro matemas del piso superior. El universal del para-todos la castración que se funda en la excepción matemática- la existencia genera la esencia-- que es el fundamento lógico de la articulación de la función paterna en la estructura, matema de la excepción. Se mitologiza con el patriarcal Padre de la Horda que no está castrado. Ambos matemas se ubican del lado izquierdo, del todo, del universal, de lo cerrado, de lo fálico relacionado a la operación edípica, con el lenguaje, el significante, el fantasma, la castración y el goce fálico medible.

El matema del no-todo que es contingente a la función fálica, esta y no está en ella. Sigue una lógica abierta más allá del falo y la castración fálica. Está concernido por la FF pero no-todo. Es el lado de la lógica abierta del infinito actual, del uno por uno.

El matema de la inexistencia de excepción plantea que no existe una x que haga excepción a la FF. Niega la existencia y niega la función: no existe al menos uno que caiga bajo la función de la castración. Entonces el no-todo no tiene una excepción que lo niegue, entonces no puede cerrarse el universo, queda abierto y es uno por uno. No es lo opuesto simétricamente al padre como excepción. Determina un imposible de verificar (aquí se ubica el No hay Relación-proporción Sexual y La mujer no existe) y por lo tanto indecidible. Si se verificara se anularía el sistema lógico.

Las fórmulas con sus dos lados no complementarios, desabrochan la anatomía, el género como construcción social y las posiciones de goce. Nada dicen de la elección de objeto que queda a total disposición de cada uno. Y nada dictaminan sobre qué posición sexuada asume un sujeto.

La sexuación es un concepto que articula Lacan en relación a esta parte de la enseñanza y que *involucra la anatomía, las identificaciones y semblantes que invisten ese cuerpo, las fijaciones de goce y la inscripción o no a la función fálica que ordena esos goces*. Quién no se inscribe a ella usará suplencias de ella para ordenar lo real del goce.

La elección de la posición sexuada se construye, partiendo de un sujeto dividido con determinaciones inconscientes y de los poderes culturales que se halla muy lejos de poseer una identidad, que está muy lejos también de lograr la complementareidad sexual y que posee un cierto margen de libertad subjetiva.

El sujeto cuenta con una anatomía, una pulsión acéfala, el

discurso social que le provee identificaciones y una FF que ordena el goce. Con esos elementos, cada sujeto combina de distinto modo el porcentaje de determinismo y el porcentaje de contingencia. Se autoriza por sí mismo luego de pasar por la castración y por el Otro.

Todo ser que habla se inscribe de uno u otro lado más allá de sus atributos anatómicos. Las fórmulas permiten salir de los abrochamientos.

El piso inferior: En el piso superior se halla la expresión matemática, abstracta y el piso inferior permite apreciar como esa sexuación se expresa en la diacronía de la historia de cada uno, en el inter-juego de los matemas inferiores.

Esos vectores y matemas muestran la castración y el sujeto dividido del lado izquierdo y la partición entre el falo y el significante de la falta en el otro, del lado derecho. Hacen lugar a las identificaciones y al juego irreductible entre el amor el deseo y el goce en el desacuerdo estructural entre los partenaires. También permite pensar en la posición subjetiva y posición sexuada.

Estas dos lógicas existen y son consideradas en el total de las fórmulas y permiten salir del enfoque binario y de la hetero-normatividad.

La *lógica del todo* (falocentrismo, heteronorma) de lo necesario modal, del universal construido a través de la excepción, que ubica atributos, clasifica armando opuestos y binarios, es la lógica fálica del infinito potencial y razonable que está ubicada del lado izquierdo de las fórmulas. En ella se puede ubicar cualquier existencia corporal y genérica.

Aquí también se ubica el concepto de inconsciente cadena de significantes, ordenadas por el nombre del padre, el falo, el *sujeto dividido*, *el fantasma* y *el deseo*. También incluye el concepto de castración simbólica, de Edipo simbólico y heteronormativo, que abrocha anatomía y identificaciones y semblantes ordenando las zonas erógenas.

También en esta lógica entran las instituciones, el matrimonio, el discurso de la ciencia entre ellos una parte del psicoanálisis. También desde esta lógica se concibe el patriarcado, la hetero-normatividad y los segregacionismos.

La lógica del no-todo acompaña a la anterior y amplía el campo de lo humano. No hace binario con la lógica fálica porque convive sin negarla. *Ambas se obstaculizan y se consideran aún en la discordia*. El no-todo pasa por el falo y se abre a lo inclasificable. Está en el falo y va más allá, es no todo fálico y no es no fálico. No es ninguno porque sería universal, es no todo. Se abre a la lógica del *infinito actual*.

Quedan cuestionados el principio de no contradicción, de tercero excluido y de identidad y la realidad pre-discursiva. Es lógica cuantificacional de conjuntos y no de atributos. Entran del lado derecho un trapo y una servilleta, no dos servilletas, un cuchillo y una carretilla, no un cuchillo y un tenedor, no una llave y su cerradura.

No hay binario porque las dos universales conviven, están los palotes verticales de Peirce a la izquierda y cuadrante vacío a la derecha. Ninguno niega al otro porque la negación que se utiliza es la discordancial (“hace apenas tanto”, no es hace mucho o hace poco es apenas y tanto a la vez) y no la forclusiva. Es de día y no es de día a la vez. Algo de esto ilustra la física cuántica cuando estudia cómo las partículas están en múltiples lugares.

Y no hay binario porque el no-todo no tiene medida, no se complementa con nada, es inconmensurable, es abierto

En este lado derecho se ubica el objeto “a” que no es significativo ni imagen y por lo tanto que no tiene género y sirve de herramienta para fundamentar la no hetero-normatividad.

También en este lado derecho se ubica el significante de La barrada que habla de la no existencia del universal para lo femenino, el inconsciente abierto, enjambre de significantes

(Seminario 21), la verdad abierta en donde el Otro nada sabe, lugar entonces para la inconsistencia del Otro, hay algo de la verdad del Otro que nunca nadie va a poder explicar.

Aquí también se ubica la incompletud de lo simbólico en S de de A barrado y todos los no hay lacanianos que hablan de ese resto de real que no se puede cubrir por lo simbólico (no hay metalenguaje, no hay realidad pre-discursiva, no hay universo de discurso, no hay Otro del Otro, y no hay relación sexual).

Esta lógica del no-todo cuestiona el sentido común, rompiendo el abrochamiento fijo de anatomía, identificaciones y género, posición de goce y elección de objeto.

No existen entonces líneas directas, causales, fijas, entre estas variables, sino muchas combinaciones móviles, contingentes, porque ninguno de estos términos captura o determina por sí solo al resto (Judith Butler "Imitación e insubordinación de género, 1989).

En consecuencia esta lógica es una herramienta para *desordenar la hetero-normatividad y por ende cuestionar los conceptos de patriarcado, falocentrismo y sexismo.*

Y como explicamos antes cuestiona el binarismo porque el no-todo es inclasificable por lo abierto y porque las universales al ser deconstruidas, no se niegan entre sí, las dos son verdaderas.

Las expresiones sexuadas conviven porque las universales no son contrarias, no se niegan, las dos pueden ser verdaderas y diferentes. Esa es la apertura a una lógica de la diversidad.

Desde las fórmulas entonces, el falocentrismo es solo un trayecto del símbolo fálico, es un modo de interpretar la sexualidad, constituido desde la matriz cultural de corte patriarcal en que nos hallamos inmersos los últimos siglos. Esta metafísica, esta invención que presenta rasgos neuróticos y de repetición, piensa que el goce del falo es el único posible.

Entonces las fórmulas nos muestran que no todo es gozar del uno fálico, que *no hay relación sexual* y por lo tanto *no hay una pareja sexual universal y apropiada*.

Las distintas formas de habitar la sexualidad son los modos de atravesar ese malestar de estructura que se puede ubicar en el aforismo *no hay relación sexual*.

La lógica del no-todo es hetero, en tanto tratamiento de la dialéctica entre lo uno y lo otro, se abre a lo extranjero, al otro que vive en otra lógica, que desea y goza distinto.

Esto enriquece la clínica porque aloja a la época, deja entrar a las partes de la época que no entran en el universal positivo, las de la particular máxima, los S que no entran en P ni en no P (ni todos ni ninguno) sino que entran un poco en cada uno.

Lo queer se alojaría en esas partes no-todas, que no entran en los conceptos encapsulados y binarios y que la lógica del no-todo del psicoanálisis puede bien-recibirlos, darles la bienvenida.

Porque el no-todo es inclusivo, es diverso, es móvil, es uno por uno, entonces lo queer, puede estar muy cómodo en esa lógica

Retomaremos al finalizar, la pregunta (para considerar las propuestas del falo contingente de las teorías de género y queer) ¿por qué continúa eligiendo este símbolo que se apoya inicialmente en una anatomía, si ya ha pasado a un nivel de formalización de función vacía? Esa letra fi del falo viene de una tradición falocéntrica y patriarcal y colonial. Suponemos que al formalizarse y desprenderse de los restos imaginarios podría llegar a ser beta o épsilon. Aún eso no está resuelto y dependerá de las invenciones que se realicen para establecer otros conceptos ordenadores que anuden las dimensiones de las tan variadas experiencias sexuales humanas Y por qué se ubica lo no representable en lo femenino.

Los operadores que representan la mayor potencia teórico

clínica para realizar este trabajo son: el concepto de función fálica, el de objeto “a” y la lógica del no-todo.

1- Desde el epicentro de las fórmulas la función fálica explicada en el eje uno, como función lógica vacía y única para esos dos lados que anuda goce y lenguaje, genera la falta de complementareidad y la discordia resultando entonces que no son dos esencias opuestas, no hay binario, no hay ying yang.

Y estos dos modos de goce ordenados por esta función están desabrochados de la anatomía, de las identificaciones y semblantes de género y permiten variadas elecciones de objeto. Con este desabrochamiento cuerpo género queda establecida la falta de realidad prediscursiva a la vez también queda fijada la falta de complementareidad como malentendido propio de la no relación sexual. Esta función vacía permite abrirse de las posiciones esencialistas, biologicistas y heteronormativas. El cuestionamiento es por qué se llama fálica, que retomaremos luego.

2- El objeto “a” trabajado en varios ejes, podrá dialogar con los Estudios de Género y Queer y teorías críticas, porque carece de imagen y de simbolización hace una apertura al deseo y al goce, extiende las zonas erógenas y se aleja de toda característica genérica. Como el “a” no tiene género, queda el deseo separado de la heterosexualidad como norma. Luego veremos que dificultades se plantean al respecto.

3- Las dos lógicas de la gráfica correspondientes a los dos lados, arman también un fecundo articulador teórico.

El movimiento de formalización con los correspondientes y originales giros que Lacan realiza a la lógica clásica habilitan a alojar nuevas presentaciones clínicas.

El lado derecho regido por la lógica del no-todo fálico, asimétrico, no atributivo y sin excepción es por lo tanto abierto y propio del infinito actual y el uno por uno. No operan allí los

principios de la lógica tradicional (no contradicción, identidad y tercero excluido) porque con los tres originales giros lógicos que Lacan realiza, queda rota toda simetría entre los lados y el lado derecho queda fuera del universal.

Esta lógica no es opuesta entonces al todo, pasa por el todo pero se abre al infinito y a la diversidad por no tener excepción que haga borde.

Con estos dos lados así diseñados, no hay binario y se hace una lectura muy original del universal y las particulares, desordenando la heteronormatividad y el falocentrismo, permitiéndonos argumentar por qué el psicoanálisis no es prescriptivo respecto a qué práctica sexual debe elegirse.

En cuanto a las distintas lecturas que se hacen de las fórmulas interesa especialmente poder llevar al plano explicativo este punto, pues por la lectura de varios autores de género que hemos realizado hasta el momento, se puede observar que muchas críticas respecto al falocentrismo y binarismo se realizan sin conocer la genealogía de los conceptos pues falta descubrir el edificio completo.

Se critica a las fórmulas, sin antes pasar por una interiorización de los mecanismos y los supuestos lógicos-matemáticos que insumen las fórmulas en su construcción perdiéndose entonces de vista que al haber una sola universal, al no haber opuestos y quedar roto el cuadrado de Apuleyo, no hay razones para pensar en términos binarios, ni en el falocentrismo como única o mejor elección de goce, ni en la heteronorma como única y obligatoria práctica sexual.

Estas son los fundamentos asentados en estas construcciones lógico-matemáticas, que nos llevan a sostener que la lógica del no-todo da una cómoda cabida a lo queer, que lo aloja y que nos deja listos con las herramientas para trabajar con la diversidad sexual.

Pero aún presentando este potencial teórico clínico, que es

útil que sea conocido por los otros campos del saber, continuamos interrogando las fórmulas.

Hay puntos que por llevar la impronta histórica de sus condiciones de creación, hacen obstáculo al debate y a la clínica actual.

Reflexiones finales

Las fórmulas y sus lecturas no incluyen el concepto de género pues lo ubica en lo social, sino que hablan de identificaciones y semblantes que velan el vacío del sexo pero no dicen todo sobre lo real del goce.

1- Queda la pregunta: Lacan formaliza conceptos que toma de los campos semánticos de la época en que construye la teoría y los transforma en letras. El falo es en *las tradiciones culturales y religiosas* un *símbolo de potencia, generatividad, vitalidad, virilidad erotismo, poder*. Entonces ¿por qué esas letras guardan una relación con esa semantización? ¿Por qué continúa eligiendo este símbolo fálico, esta letra Fi que se apoya inicialmente en una anatomía, si ya ha pasado a un nivel de formalización de función vacía? Esa letra Fi de la Función fálica viene de una tradición falocéntrica y patriarcal. ¿Por qué se continúa denominando a través del adjetivo fálico y vinculándola al signo Fi, que proviene de una tradición falocéntrica?

La genealogía de la función fálica se asienta en el subsuelo freudiano, en la pulsión parcial sin objeto predeterminado y en la única libido freudiana que era masculina. (Lacan Seminario 19, p. 198 “no habría deseo o libido que no sea masculino”). Esta argumentación genealógica coincide con lo sostenido por J. Butler en “Cuerpos que Importan” p. 126, sobre “los aspectos simbólicos del falo como conjunto de efectos imaginarios naturalizados y reificados que generan significación” (...) “El falo como sinécdoque del pene, no solo representa al órgano, sino que depende del pene y de su imagen y no puede existir

sin él aunque se lo niegue. El falo no es el pene sino que simboliza al pene”.

Suponemos que al ser formalizada como función vacía que no singulariza ningún órgano, ni individuo, ni contenido especial, sino que delimita un dominio de aplicación a elegir, podría despegarse, desprenderse de hacer cierta referencia a los aspectos imaginarios que encarnó por la época en que fue concebido. Se trataría de utilizar entonces otra denominación.

Al formalizarse y desprenderse de los restos imaginarios epocales, podría llegar a ser beta o épsilon. Aún eso no está resuelto y dependerá de las invenciones que se realicen para establecer otros conceptos ordenadores que anuden las dimensiones de las tan variadas experiencias sexuales. Diego González propone el significante Unnoes en las presentaciones de Apola y en la Revista “El Rey está desnudo” N° 14.

Al respecto nosotros podemos ensayar:

a) que la imposibilidad de Lacan para despegar la teoría de ese orden simbólico levistraussiano, moderno de la base patriarcal-colonial, heteronormada, androcéntrica (centrada en un masculino que domina a un femenino) se asienta en su apego a la estructura universal a-histórica, Ley de corte situada en la función paterna y el falo, de características universales que no deja de lado los poderes patriarcales en la historia en la constitución subjetiva. Lacan está haciendo teoría inmerso en un orden simbólico que él reconoce como androcéntrico para prueba: p. 405 de Seminario 2- Su teoría responde a este orden simbólico. *¿Si cada significante está en una cadena y toma valor solo por su diferencia con los otros, en función de que el falo se privilegia? Y acá viene su relación con el órgano que es resaltado por lo político cultural de la época de Lacan, entonces se produce esa relación sinédoque falo-pene.*

Hay un orden simbólico desde el cual se hace teoría. Y ese orden simbólico se halla inscripto en una matriz hetero-normativa como régimen político, dicho en lenguaje wittingueano.

La propuesta es buscar que haya un operador de organización de la posición subjetiva y de la posición sexuada, que introduzca la organización de las satisfacciones, la narcisización, la construcción de bordes, la construcción de narrativas fantasmáticas y selección de identificaciones variadas, etc. Este operador en 2023 no puede ser el falo porque se halla impregnado exclusivamente y privilegiadamente de significación fálica.

b) Lacan *despega a los géneros y goces de la anatomía*, pero nombra a los géneros y goces con los significantes hombre- mujer en su relación al simbólico, al lenguaje y sus reglas. Y el lenguaje utilizado por Lacan y la época, es el del pensamiento heterosexual, que es binario. En este punto, Monique Wittig en “El pensamiento heterosexual” nos ayuda a sostener que el lenguaje produce subjetividades y realidades. Si lenguaje hace realidades, si el lenguaje performa- expresándonos más butlerianamente- el uso de estos significantes sexo-generizados hombre y mujer genera entonces un problema. El uso de esta dupla hace obstáculo para una concepción abierta a la diversidad que escapa a los binarismos desiguales propios de la hetero-norma patriarcal, occidental.

2- *Continente negro*. La mujer que no existe como universal. Hay una superposición entre lo que es la imposibilidad de representar el todo y la alteridad en el campo de la organización psíquica y la localización de esa falta de representación, justo en lo femenino como si esto fuera universal.

La falta es fundacional, existencial, no es falta de lo femenino, porque allí caemos en una falta referida a una *anatomía originaria* referida al órgano y a una teoría sexual construida en una época. Sería realizar una reduplicación imaginaria de una falta fundacional, existencial. Es proyectar la falta fundacional a lo femenino

Se ubica un real, eso que no entra al significante en lo fe-

menino en función de los entramados de saberes y poderes de la época.

Necesitamos recurrir a Foucault en “Historia de la sexualidad” tomo I y su Dispositivo de la sexualidad que genera, construye el cuerpo femenino para la medicalización la procreación, el niño masturbador, la psiquiatrización del placer perverso no reproductivo etc. Lo real va cambiando porque va siendo narrado, velado por lo simbólico de distintas maneras en distintas épocas. El psicoanálisis ha continuado, aún con Lacan, con una fuerte dosis de herencia kantiana. Ese nómeno kantiano incognoscible, no cede, aunque se lo articule con los otros registros en los nudos. Y siempre ese vacío se viste de significantes que son regidos por la significación fálica. Entonces lo real siempre remite a angustias, faltas y castraciones, ubicadas especialmente en lo femenino, en la muerte, pero que pueden también ser llenado por otros contenidos y relatos. Ese real se ubica justamente entre otros campos vitales en lo femenino, porque el psicoanálisis se gesta en la modernidad donde el sexo actúa como el anclaje identitario producido por los poderes biopolíticos. En otra época el anclaje para ese real podría haber sido la voluntad de los dioses. En consecuencia, habría otras posibilidades respecto a lo real como lo veremos en capítulos posteriores, en relación a lo real tratado por la máquina deleuziano-guattariana, donde lo real no es imposible, y más que a carencias, se puede abordar como una fuente de infinitas posibilidades.

En la construcción de las fórmulas encontramos muchas miradas del propio Lacan heteronormativas, teñidas de aspectos de época, que identifican los elementos ubicados en el lado derecho con lo femenino anatómico, aunque el mismo diga que cualquier anatomía puede ubicarse en cualquiera de los lados. Y existe genealógicamente una relación del no-todo con el *continente negro*. El no-todo hundiría sus raíces en ese enig-

ma que deja Freud, en la única libido masculina y en la falta de representación del órgano sexual femenino en el inconsciente. Dentro de estas miradas heteronormativas lacanianas podemos citar: en Seminario 3, *Disimetría* significante p. 251: “no hay significación del sexo de la mujer en cuanto tal. Hay un solo elemento que es el falo. Esto fuerza a la mujer a seguir por un tiempo, los mismos caminos que el varón. En lo femenino no hay excepción, no hay un mito del interdicto del incesto padre hija, ubicado en “Ideas Directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”. En Seminario 16, p. 208 “La mujer tiene domicilio desconocido”. En Seminario 17 refiriéndose a Tótem y Tabú, la mujer es objeto y es un affaire entre hombres. Y la cita “No es casualidad que las mujeres estén menos encerradas que sus partenaires en el ciclo de los discursos”. “El hombre, lo viril es una creación es una creación de discurso” Nos preguntamos: entonces: ¿la mujer está en la naturaleza? “Para dialogar ella debe situarse en un discurso” Y en Seminario 20 “una mujer busca a un hombre a título de significante” (...) “como no toda es hay algo que escapa al discurso (...) se halla entonces excluida de la naturaleza de las cosas que es la de las palabras”, “ si la libido es masculina, solo desde dónde es toda en cuanto sujeto, desde dónde la ve el hombre puede tener un inconsciente” (p. 119).

Aunque las formulas despeguen anatomía, semblantes y posiciones de goce, dan pie a lecturas muy heteronormativas, falocéntricas y patriarcales al ubicar a lo femenino fuera de discurso y en disyunción con la identificación y el deseo.

Este femenino fuera de discurso entonces, responde a una situación epocal, moderna, para nada nos parece que pueda considerarse de modo universal. Lo que lamentamos es que aún exista tanta dificultad para situar cada teoría como parte de una época, como un saber situado.

Una lectura no heteronormativa de las fórmulas despega la anatomía de los modos lógicos derecho e izquierdo.

3- El objeto “a” para matizar, da posibilidad de pensar que el deseo no se ajusta un semblante o un género fijo. El objeto se reviste de distintos trajes. La cotorra de Picasso del Seminario 20 (p.15) estaba enamorada del traje, del atuendo masculino. Lo que estaba debajo, ese resto es el cuerpo, *el “a” que no tiene género.*

Ese objeto “a” sirve para ubicar el deseo fuera de lo heteronorma y las zonas erógenas más allá de lo estrictamente genital. Pero el cuidado es no revestirlo de significaciones fálicas, porque allí pierde toda su potencia creativa y nos lleva a la falta.

Como formularemos varias veces en este escrito, ¿Por qué por ejemplo J Butler no se ocupa del “objeto “a””? Pensamos que el “a” no tiene imagen, no representa nada, no determina las significaciones, no impone nada pero lamentablemente siempre es revestido por la significación fálica. La heteronorma no puede imponer nada a través del “a” desnudo, necesita vestirlo de falo y naturalizarlo para imponerlo. Nos sirve el “a” desnudo para que tome distintas significaciones fuera de ese orden simbólico fálico. No es que no sirva el “a”, pero tiene poca participación en la teoría desde lo político, por eso no es tomado en cuenta por los críticos. Porque lo que hay que voltear primero, es el privilegio del falo. Luego se puede tomar todo lo que uno quiera el “a”. El “a” como objeto del fantasma perverso -que no deja resto- del hombre Seminario 20, le viene genial a la heteronorma. Si no le quito poder al falo, el “a” poco nos sirve. Y si no se sale del orden simbólico heteronormado de la diferencia sexual anatómica donde masculino se dirige al objeto femenino reproductor, no pierde valor el falo. Nos alcanza y sobra con el A, *ese lugar desde donde la palabra inaugura su valor de verdad*, que funciona como aparato

de verificación y control de lo que es normal o no, de lo que es verdadero o falso; entonces sería muy necesario no vestir al “a” de ninguna significación impuesta y dejar que sea máquina deseante decodificada y decodificadora. Como veremos más adelante, solo con esas condiciones el “a” podría ayudar a armar un cuerpo más libre por fuera de la hegemonía cis-heteronormada. Solo así podría usarse para armar un cuerpo sin órganos a la manera deleuziano-guattariana. Creemos firmemente que el A y el “a” si no se cambia el orden simbólico de la Ley del padre y el significante fálico como rector de *todas* las significaciones, no nos sirven para la clínica actual. Algunas significaciones pueden ser fálicas, pero no todas.

4- En relación al ítem anterior, las fórmulas con la lógica del no-todo permiten ir más allá de lo universal, en tanto se marca lo abierto, singular, contingente, lo que responde al infinito actual- las partículas que existen en múltiples lugares al mismo tiempo - la existencia que es real y anterior a la esencia etc.

Esta lógica es la que permitiría trabajar con las *identidades móviles*, con los *cuerpos y sujetos mutantes*, con el estar en una posición sexuada o en otra.

Entonces esta lógica del no-todo es la que daría una entrada a la diversidad sexual. El tema es separar el no-todo de los significantes femeninos, porque la falta es fundacional, existencial, no es una falta de lo femenino. Volvemos al problema de ligar contenidos de época a lo que podrían ser operadores formales y universalizarlos por no tomar conciencia de que las ideas se conciben en función de los órdenes simbólicos y que estos órdenes simbólicos se hallan en función de entramados de poderes y los poderes son históricos. Entonces esa función de las fórmulas no tendría razón de llamarse fálica y el no todo no tendría necesidad de ligarse a lo femenino. Podría tratarse de un lado de la palabra y el régimen significante y un lado

de la apertura y las lógicas inconsistentes, las complejidades etc. En síntesis, las fórmulas pecan de teñirse de contenidos sexogenerizados.

5- Respecto a la forma de abordar la diferencia sexual. Para el psicoanálisis no hay nada natural. La palabra no es la cosa. Hombre y mujer son palabras, significantes. La conexión entre el órgano sexual y la sexuación así como entre instinto y pulsión quedó fracturada por la entrada al lenguaje.

La diferencia sexual entonces se ubica como efecto del significante. La biología es una construcción social, que luego se ve naturalizada.

Pero debemos considerar que el significante que se utiliza en esa construcción de las corporalidades es el fálico, con las connotaciones referidas al pene que ese significante posee. Y así la diferencia sexual queda impregnada de la genitalidad, cuando en realidad la diferencia sexual es un concepto transdisciplinario que abarca mucho más que los genitales. Como expresamos renglones antes, en distintas épocas los significantes se unen de distinto modo a los cuerpos y las cosas. Una soldadura de nuestra época ha sido y es unir maternidad a femenino, paternidad a masculino, hombre a mujer.

Si bien las fórmulas desabrochan cuerpo, semblante o género y goce, cuando se pone un sentido, es fálico, porque hay una hegemonía de un significante ordenador que se nombra como falo o función Fálica. Es decir, se sigue la significación fálica, y esto responde en gran medida a que el lenguaje genera la realidad.

Monique Wittig en “El pensamiento heterosexual” sostiene que los aparatos semióticos cumplen a través de una función retórica con la subjetivación y el armado de un mundo. Ese lenguaje da órdenes poetizadas, retorizadas. Así se generan los sentidos.

Aunque el cuerpo y el género se despeguen - como lo per-

miten hacer las fórmulas - es importante no caer en la denominación hombre mujer porque esas denominaciones presentan oscuridades al continuar con la significación fálica como preponderante. Este es un importante punto de obstáculo que encontramos en esta formalización psicoanalítica, porque se re-territorializa, se continúa promoviendo el pensamiento binario y desigualado, basado en la diferencia anatómica especialmente genital.

6- Se suele escuchar que para las teorías queer, al no considerar la diferencia sexual anatómica como definitoria, no hay ningún real en la sexuación. Se puede ensayar la respuesta: para las teorías queer, hay real del sexo, que no tomen la diferencia anatómica pene-vagina como la única y principal diferencia que clasifica y ordena a los seres humanos en relación al sexo, a la sexuación y los modos de goce, no es negar la dimensión real del sexo.

Esa dimensión real lacaniana también soporta un nivel de construcción. Lo real lacaniano es el goce, la sexualidad que no entra al significante, el S de A barrado en relación al universo del lenguaje etc.

Pero cada epistemología ubica su real y además lo real como lo no representable, varía con las épocas y no siempre serán los órganos pene y vagina los reales. Ese es el real de la heteronorma que reifica a esos órganos. Anudar el sexo y el semblante de hombre o mujer de forma distinta a lo que el discurso imperante marca, no es no considerar o no vivir lo real del goce. Lo real del goce existe en esas personas. Los tres registros existen en todas las configuraciones sexuadas.

La conexión entre el órgano y la sexuación quedó fracturada, dijimos hace un momento. El discurso circundante impone soldaduras y formatos a los goce, pero nunca lo atrapa todo. Las teorías queer hablan de otros formatos a los que también algo se les escapa.

El orden simbólico que marca el psicoanálisis no es el único. Hay variedad y cambio en los órdenes simbólicos y regulaciones de la experiencia humana.

7- La pregunta que nos queda pendiente respecto a las fórmulas tiene dos partes, y no se halla muy alejada de todas las consideraciones que venimos realizando en relación a los ítems anteriores..

A- por qué Lacan nombró lado hombre y lado mujer a cada uno de los lados de las fórmulas, en lugar de usar otros significantes que marquen específicamente posiciones de goce. El usa significantes que remiten a categorías genéricas, binarias, quedando entonces influidos esos lados, por lo que esos significantes connotan.

Quedaría así la humanidad distribuida entre hombre y mujer como dos términos de la diferencia sexual, no en cuanto a lo anatómico, sino como una manera de someterse a las reglas del lenguaje, y recordemos que el lenguaje – salvo el inclusivo- es binario.

Se trata de hombres y mujeres- no con respecto al cuerpo - pero si con respecto a la relación del sujeto con el lenguaje. Aunque se trate de una desafortunada terminología, quizás de época, esto crea problema. Se sigue en el binario aunque la lógica del no todo de posibilidades de salir de él.

Lacan se refiere al goce femenino en relación al goce no-todo fálico, pero entonces ¿por qué usa ese significante si estamos libres de la anatomía y del binario?

Entramos en el problema de que la palabra crea a las cosa. Y nombrar los lados de esa forma, produce efectos de esencialización, arma un todo, binariza. Así las fórmulas pierden su finalidad, al menos para aplicarla a lo diverso.

Hay que hacer un gran trabajo explicativo para poder transmitir que Lacan se refería a otra cosa. Y pensar los lados desde el esencialismo y el binario hombre- mujer produce nefastos efectos teóricos y clínicos.

B- La construcción de Lacan es de 1973, pero a pesar de sus esfuerzos, no sale del dispositivo hetero-normado y patriarcal propio de las luchas de poderes y saberes de la época epistemológica en la que Lacan estaba inmerso. La diversidad sexual de 2023, trasciende estas concepciones y deja muy lejos el binario esencializado de lo femenino y lo masculino.

Entonces la propuesta es poder nombrar esos lados con otros significantes que salgan del modelo biológico, y del binario esencialista genérico, nombrar mucho más que dos opciones.

El lenguaje genera malentendido, no nombra todo lo real. A lo real se lo conoce por el lenguaje, entonces esas palabras tienen un por qué. Las tenemos que usar de otra manera para que nos sirva la herramienta lacaniana. La lengua es un fenómeno también histórico y político y todo cambio en la lengua, parte de su uso.

Se escuchan así propuestas de llamar lado del goce fálico y lado del goce no-todo fálico o lado de la lógica cerrada, universal y lado de la lógica abierta y contingente, uno por uno, o lado del significante y lado de lo indecible etc. - retomaremos esta propuesta unos renglones más adelante refiriéndonos a los aportes de la feminista M. Wittig que ya hemos mencionado.

La finalidad es entonces conservar las tablas en su mayor nivel de formalización para que nos permitan ser aplicadas a distintas épocas, llenando esos lados y esas variables con contenidos empíricos distintos y variados. De ese modo, las fórmulas podrían considerarse una herramienta útil para trabajar las distintas formas de habitar la sexualidad.

8- Lo dicho hasta acá, va en relación directa a que desde nuestra ética como analistas necesitamos contar con una escucha no cis- heteronormativa y patriarcal. Somos intérpretes de la discordia de los lenguajes, trabajamos *con* el lenguaje y *en* ese lenguaje. Ese lenguaje es nuestra herramienta. Pero ese lenguaje tiene un contexto, una historia. Entonces nos aboca-

mos a lograr que esas herramientas significantes que usamos, el lenguaje y sus conceptualizaciones no pierdan la amplitud de alojar lo diverso y lo singular. Para ello necesitamos abrir la mirada a otros campos del saber, de la filosofía, la antropología, las ciencias críticas, los feminismos, la física cuántica, el arte, es decir, tomar una posición transdisciplinaria.

Sin abandonar los conceptos fundamentales del edificio: *inconsciente, pulsión, transferencia y repetición*, apuntamos a que cada sujeto se constituya a sí mismo por su auténtico deseo y no por un mandato de adecuación social, en un mundo cosmopolítico.

Podemos entonces tomar una posición teórica y clínica, hacer un trabajo y un esfuerzo muy feliz, una elección muy vital que es la de autorizarse por uno mismo y por lo Otros de nuestra época, a tomar una escucha y una perspectiva no cis-generizada, no heteronormativa y no patriarcal. Para este cometido necesitamos revisar los conceptos de la teoría que plantean obstáculo en nuestra práctica y animarnos a conocer aportes de otros campos, para enriquecer nuestra caja de herramientas teóricas. En este caso se trata de las fórmulas

Porque el analista escucha, en gran medida, lo que sus herramientas teóricas le permiten. Se trata entonces de que nos responsabilicemos de nuestra implicación, en pos de reformular nuestros conceptos y prácticas.

En cuanto a la propuesta que mencionamos renglones antes respecto a nombrar los lados de las fórmulas de la sexuación con otros significantes que salgan del modelo biológico y del binario esencialista genérico, nos sirve mucho tomar consideraciones de Monique Wittig. Esta autora nos permite constatar que la lengua no solo es equívoca y no recubre todo lo real, sino que también la lengua es un fenómeno histórico-político. Y que en consecuencia los cambios en la lengua parten de su uso.

Monique Wittig en “El pensamiento heterosexual” (1978) brinda un punto de base para las conceptualizaciones feministas posteriores, estableciendo que la heterosexualidad es un régimen político que utiliza como todos los regímenes políticos una herramienta de colonización que es el lenguaje como instrumento histórico y político.

No se cree en la caverna platónica. Sabemos que no hay realidad pre-discursiva y que el lenguaje es un fenómeno histórico político que se construye, a la vez que él mismo es modelador de subjetividades. En tanto fenómeno construido, toda modificación del lenguaje partirá de la modificación de su uso. Esta reflexión se aplica tanto al uso del lenguaje inclusivo que con el recurso fonológico e o x rompe el binario, como a la modificación de las denominaciones masculino y femenino de las fórmulas. Como ya veremos luego.

Monique Wittig plantea el pensamiento heterosexual como un concepto fundamental en la producción de realidad subjetiva, material y social. El lenguaje nos dice la autora tiene importancia política por los efectos que genera en la realidad. El lenguaje es el primer contrato social. Levy Strauss toma como un punto fundamental en organización social al lenguaje, los hombres como sujetos del contrato social y las mujeres como objetos de intercambio.

Siguiendo entonces con el papel del lenguaje en la producción de realidades, vemos como la lingüística dio lugar a la semiótica, a la lingüística estructural y al Inconsciente estructural.

El psicoanálisis, los medios de comunicación, las distintas ciencias generan lenguajes que se entranan y dan lugar a categorías que se perciben como naturales. Por ejemplo psique, cuerpo, orden simbólico etc. El inconsciente queda estructurado a partir de mitos y metáforas en determinados conceptos y categorías que se plantean como universales y fijas.

Wittig se pregunta si Lacan extrae estas categorías de la experiencia de los pacientes. Y se responde que Lacan encuentra en el inconsciente de los pacientes las categorías que el puso allí con anterioridad. Diván de Procusto. Ella considera que el psicoanálisis fuerza a gays y lesbianas a expresar y hablar en función de esas categorías. Es un forzamiento porque lo que funda a esta sociedad es la heterosexualidad.

De este modo, esos lenguajes lejos de ayudar ejercen un poder dañino en gays y lesbianas. Ese discurso “es” la realidad que nos presiona.

Las categorías consideradas naturales e incuestionables – *mujer, hombre, naturaleza, cultura, sexo*– generadas por esos discursos se llaman pensamiento heterosexual.

Se cree que son naturales e inexpugnable, no pasibles de interrogación pues son un dato anterior a toda ciencia. Ella, lo llama relación obligatoria hombre –mujer. Ese pensamiento heterosexual hace una interpretación totalizadora de la historia, de la realidad social, de la cultura, los animales, objetos, leyes, lenguajes y fenómenos subjetivos. Produce conceptos universales y leyes generales para todes las sociedades, las épocas y todes los individuos. Relaciona y ordena los vínculos, genera constituciones sexuadas y subjetivas tanto conscientes como inconsciente.

Como dispositivo semiótico que produce significados, recurre a mitos, enigmas, metáforas, que poetizan la situación para introducirla como natural. El lenguaje como aparato semiótico tiene una función retórica. Da una orden poetizada que en realidad es un mandato velado: “Serás heterosexual o no serás nada”. El sujeto en el afán de ser reconocido porque necesita subsistir lo acepta como veremos en el capítulo siguiente siguiendo a J. Butler en “Mecanismos psíquicos del poder”.

El discurso psicoanalítico está ubicado en este lugar y estamos tratando de extraerlo de allí.

Ese lenguaje y pensamiento heterosexual imponen prácticas, así rechazar la obligación del coito es imposible porque es rechazar el orden simbólico y el contrato sexual. Que ese contrato sexual es anterior al contrato social, lo teorizó en 1995 Carole Pateman en su escrito “El contrato sexual”. Por eso lesbianismo no entra en ese contrato sexual ni social.

El pensamiento heterosexual tiene que crear un Otro de la diferencia que lo constituye a él mismo y a su vez queda como inferior. Generar un diferente y dominarlo es un acto de poder. Así hombre y mujer son conceptos políticos, construidos como oposición y con efectos de dominación. La heterosexualidad es hecha para los dominadores.

Por esta razón si nosotros seguimos diferenciándonos entre mujeres y hombres y esencializándonos contribuimos a la hetero-norma.

No alcanza una transformación económica, se necesita una transformación política de los conceptos claves. Se requiere un acto de lenguaje. Porque el lenguaje tiene un orden de materialidad y puede horadar ese contrato social heterosexual. Ese lenguaje requiere ser acompañado de acción.

Wittig dice que se da tan por sentada la heterosexualidad que no tiene existencia jurídica. Se supone por ejemplo que los contrayentes de una boda son de sexo diferente. (Luego se lucha por la ley de matrimonios de igual sexo)

Estas ideas coinciden con Louis George Tin que decide realizar una genealogía de la heterosexualidad, porque de ella no se habla, es una evidencia invisible, muy naturalizada.

El sitúa la aparición de la heterosexualidad como régimen político en el siglo XIX, pero las prácticas heterosexuales existieron de desde la antigüedad.

La iglesia se oponía a esas prácticas porque allí jugaba lo carnal. Y porque además primaba una organización homosocial. Luego a partir del siglo XIX, se acepta e impone la hete-

rosexualidad como cultura que modela los sujetos, los cuerpos y asegura la reproducción. Y en ese momento surge también la homosexualidad como nominación. Todo esto ligado a situaciones y condiciones político, económicas y sociales, propias de la época.

Este lenguaje como proceso semiótico que genera los sentidos y significaciones que arman las subjetividades, se halla inmerso en un régimen político. Y su producción de sentidos y significaciones es ineludiblemente falocentrada, patriarcal y sexista. Es nuestro desafío, generar lenguaje y acciones para lograr transformaciones.

Capítulo 4

El falo en los feminismos postestructuralistas y queer. Falo lesbiano de Butler y el dildo de Preciado

Los Estudios de Género, Teorías Queer y los feminismos no son una unidad, son diversas corrientes. Es por ello importante aclarar que en este tramo de nuestro escrito analizamos las críticas al falo, lo hacemos especialmente desde Butler y desde Preciado, en tanto filósofos queer que hacen puentes entre las teorías del poder y el psicoanálisis.

Los discursos de género, nos ofrecen al Género como una utilísima categoría de análisis para no menospreciar, en nuestro trabajo teórico- clínico. No obstante muchos psicoanalistas consideran que esa no es una categoría psicoanalítica. Que los aspectos fundamentales de la sexuación se centran más especialmente en el goce, pero luego hablan de goce femenino, semblantes y mascaradas femeninas y masculinas etc.

El sujeto llega al mundo y desde los cuidadores primarios y desde esta cultura occidental, blanca, burguesa, patriarcal etc., un género unido a una anatomía lo espera, ofreciéndole una de dos opciones en un binario desigualado. Se le implanta desde les ahijadores, médicos etc. una de ellas que iría fijamente combinada a los órganos genitales. El niño deberá entonces realizar un camino de adecuación entre esa anatomía y ciertos semblantes, posturas, actos, colores, decires, etc. Si se rebela y

no los acepta estará ubicándose como anormal. Posee entonces la posibilidad de identificarse en uno de esos dos determinados modos hegemónicos de pensar, sentir, vestir, jugar, amar etc. Cuál de esos dos modos será definido por los adultos.

Por eso el género es una categoría relacional entre sujetos, construida socialmente y que impacta sobre las corporalidades. *No se nace mujer, se llega a serlo decía* Beauvoir en 1949 en *El Segundo sexo*. A su vez el género se cruza con la raza, la religión, el nivel socioeconómico, geográfico etc. Y también se halla inscripto en las instituciones, en el DNI por ejemplo.

Podemos ordenar la exposición mencionando que tenemos un cuerpo que es una construcción que percibimos con nuestra mente y habitamos en presencia.

Ese cuerpo material tiene 5 elementos constitutivos: genes (x-y), hormonas (testosteronas - estrógenos) gónadas (ovario testículos) órganos genitales externos (pene vagina), caracteres sexuales secundarios.

Hay una amplia gama de combinaciones de estos elementos. El punto medio es el hermafroditismo que posee testículo y ovario. Pero también hay hombres con dos testículos y mujeres con dos ovarios, personas con testículos pero con caracteres sexuales femeninos, personas con ovarios y caracteres sexuales masculinos. Ser totalmente hombre o mujer serían los extremos esencializados, ontologizados. Esto muestra que ser totalmente masculino o femenino es una construcción y que el cuerpo es una construcción social naturalizada.

El género no es un concepto unívoco. Como dijimos anteriormente, aún hoy algunos psicoanalistas dicen que el concepto de género es específicamente sociológico y no puede ser considerado por el psicoanálisis que se ocupa de las posiciones sexuales y no de los semblantes de género.

Este concepto nace en la psiquiatría infantil de Money y los intersex y pasa a las ciencias sociales y a los estudios feministas académicos.

Género entonces es el sentimiento de sí respecto a las características femeninas y masculinas que posee un sujeto, y que es en gran parte influido por lo que los padres transmiten, y en otro porcentaje construcción personal a través de las identificaciones que elige el niño.

Siguiendo a Laplanche, a Silvia Bleichmar entre otros, esta representación del género forma parte del yo, no de la sexualidad pulsional en sí misma, sino del narcisismo y del ideal del género al que tomara como modelo.

Es previa a la constatación de la diferencia anatómica de los genitales que se resignificará luego y es independiente de la elección de objeto amoroso y de deseo. Convive con el polimorfismo perverso.

El género no se construye luego de la elección de objeto. Existe una pulsión parcial, el discurso y los adultos le adjudican, asignan, atributos de género a esas pulsiones guiándose por el dato anatómico genital.

Entonces a nivel del narcisismo y la constitución del yo y la corporalidad, se van dando identificaciones de género a un nivel consciente e inconsciente en lo vincular.

Existe luego la percepción de la diferencia anatómica, e independientemente se dará un pasaje por distintos objetos de amor y deseo. Pero esa relación con el objeto se hace independientemente del género.

Por ejemplo un niño como Luana construye su género princesa, luego observa que tiene pene, se ve como niña pero tiene pene. Y además irá eligiendo un objeto amoroso. Este reconocimiento de la no concordancia para el discurso entre su dato anatómico y sus rasgos de género es consciente, no es delirante.

Dice S. Bleichmar en “Paradojas de la sexualidad masculina” y en “La subjetividad en riesgo” que es muy corto pensar que el niño trans, es un pequeño perverso polimorfo que no

progresó. La identidad de género, coincide temporalmente con todas las pulsiones parciales. Luego se percibe la diferencia anatómica. Entonces no es que una niña primero elige el objeto pasando de madre a padre, a la vez que pasa obligatoriamente de clítoris activo a vagina pasivo y a la vez descubre la anatomía femenina. Entonces es una nena cis-hetero. Esta es la *imposición cis-hetero-normativa que hace reduccionismos y no considera que en esa constitución, juegan los procesos culturales y no solo los pulsionales domesticados desde la heteronorma.*

Esto muestra que debemos pensar sin un abrochamiento fijo, sin una articulación lineal fija a la anatomía, al género a la elección de objeto de amor y de deseo y a las posiciones de goce o prácticas sexuales. Este desabrochamiento y esta combinatoria múltiple era enunciada por Butler a finales de los ochenta en “Imitación e insubordinación de género” escribía: “No hay líneas directrices entre sexo, género, presentación de género, práctica sexual, fantasía y sexualidad. Ninguno de estos términos captura al otro.” La identidad de género es una construcción y la percepción de la diferencia anatómica es otra construcción que se irán combinando caso por caso. No se trata de un orden fijo, la fijeza es impuesta desde un determinado régimen cultural y orden simbólico. En una niña trans, se da un desabrochamiento, que subvierte lo impuesto por el orden simbólico. El orden simbólico para la epistemología del psicoanálisis especialmente lacaniano y también freudiano se ancla en el Nombre del padre, pero nosotres concebimos más de un orden simbólico. La niña sale del cis y se ubica en trans.

Aquí entra un nuevo desafío de cómo esa niña construye una identidad propia, abrochando distinto al discurso hegemónico impuesto, al orden simbólico instituido, que en este caso es la creencia en un orden universal, patriarcal, que le da al padre anatómico varón, la función de introducirlo en una cultura que abrocha un dato anatómico a un género.

Decíamos que tenemos hoy en día en mente la hipótesis de que existe más de un orden simbólico y por las indagaciones que estamos realizando al estudiar interesantísimas y riquísimas obras antropológicas vamos constatando que existen otros mundos. Siguiendo a Butler y otros feministas, las normas simbólicas no son ahistóricas. Todas estas hipótesis generan obviamente *revueltas teóricas* y muy buenas consecuencias clínicas, porque pensar en habilitarse otros modos de vivir, es un regalo vital para tantos existentes apagados por el orden hegemónico

El modelo cis- heteronormado, binario, tradicional de nuestra cultura de siglos XIX XX, en tanto orden simbólico en que surge el psicoanálisis, establece una continuidad, es decir ese abrochamiento que mencionábamos entre el cuerpo anatómico, el género, la elección de objeto de la pulsión y el amor, el deseo y práctica sexual. En este modelo entra la teoría sexual infantil que estudia Freud en el niño victoriano, que une dato anatómico genital con rasgos de género, con primacía de lo masculino.

Esta premisa es el fundamento del Edipo y la castración. Si hay pene, debe combinar con varón, masculino. Vimos en qué medida el lacanismo alcanza a desprender en cierto grado el abrochamiento al cuerpo pero queda preso del binario heteronormado falicizante a través del lenguaje.

El concepto de género con los actuales aportes de los filósofos queer, rompe el binario naturaleza cultura del primer sistema más esencialista sexo- género que describe G Rubin (1975)- construcción social sobre el dato anatómico - porque el género abarca también las vivencias del cuerpo y la sexualidad. El cuerpo biológico es producto de una construcción social que se naturaliza explica P. Bourdieu en la “Dominación masculina” (2000)

Se trata de cuerpos generizados y géneros encarnados en

una construcción performativa, realizativa que muestra la influencia de los poderes y los discursos sobre la conformación de las subjetividades. Así también veremos como esas performatividades sirven para la resistencia y la transformación social.

Aunque todavía persiste el modelo de géneros hegemónicos, el género se va alejando cada vez más de pensar dos esencias, una masculina y otra femenina como fijas e ahistóricas

Si pensamos los géneros como esencializados, allí podemos observar como las pulsiones y sus fines y también los deseos son modulados por las expectativas genéricas. Así las pulsiones agresivas se propician en las masculinidades y se reprimen en las feminidades, por ej. Las representaciones del cuerpo también se hallan influidas por el género, por ejemplo determinados valores de belleza y juventud para mujeres y otros de fortaleza y rudeza para hombres, determinadas posiciones corporales para mujeres y para hombres.

Los legados butlerianos

Judith Butler hace una lectura sintomática de Freud y Lacan, tomando lo que el propio discurso excluye para constituirse.

Su lectura cuestiona la noción lacaniana de falo entendido como el significante privilegiado, que hace posible todas las significaciones y organiza la sexuación de los sujetos reproduciendo el binarismo cis-heterosexual. En “Cuerpos que importan” pág 123, J. Butler considera como a través del Estadio del espejo, la identificación con la imagen le permite al sujeto obtener una integridad visual y una coherencia ideal.

A continuación, ella rastrea en el Seminario 2, pág 147 y encuentra que Lacan allí habla de los órganos que entran en juego en la relación imaginaria narcisista con el otro mediante la cual se forma el yo. Serían algunas partes del cuerpo- geni-

tales masculinos- investidas narcisíticamente que colaboran en ese armado de esa imagen central para el yo y sus vínculos con el mundo. Esos órganos, genitales masculinos entonces, que participan en el armado de esa imagen, establecen que partes del cuerpo son centrales, es decir las condiciones de conocimiento del cuerpo y el mundo.

Luego en “La significación del falo”, es el significante fálico el que cumple una función paralela a esos órganos estableciendo las condiciones de significabilidad.

Entonces (Pierre Bourdieu, 2000) por una imposición externa, cultural, el armado del cuerpo y el conocimiento del mundo están comandados por ciertos órganos y también las significaciones, que van a estar centralizadas, capitoneadas en un significante privilegiado que cumpliría una función paralela a dichos órganos (sinédoque pene- falo, acero- espada). Ese significante produce significación y controla esas significaciones que produce.

Pero como va a haber un significante privilegiado *si todo significante es definido solo por su diferencia con otros significante?*

Butler acusa a la morfología lacaniana de elevar una parte del cuerpo a principio central y garantía ideal de sentido en la organización del mundo. Se trata de un falogocentrismo que marca el privilegio androcéntrico del falo que surge del órgano pene, en la producción de los significados. La construcción de la imagen del cuerpo y la construcción del mundo se hallan centradas en esos aspectos del falo.

En “La significación del falo”, Lacan dice: “que el falo no es una fantasía, no es un objeto parcial, menos aún un órgano, ni pene ni clítoris a los que simboliza”... “es el significante destinado a designar los efectos los efectos del significado, en cuanto los condiciona por su presencia de significante”.

¿Quién ejerce la decisión de destinarlo a designar esos efec-

tos? Esto es cultura, esto es construcción, es performativo, realizativo, al designarlo en un contexto, toma efecto. ¿Por qué el falo y no otro significante? Más tarde aparece el “a” y las suplencias entre significantes amos.

Lacan subraya que *no interesa el órgano en su realidad biológica* sino el falo en funciones simbólicas e imaginarias.

Butler dice que si bien el falo no es el órgano que simboliza, el falo toma siempre ante todo al pene como la cosa simbolizada. Porque el falo en su función simbólica aparece como un reemplazo metafórico del órgano biológico.

El falo no es el pene, pero lo simboliza, dice Lacan en “La significación del falo”. Entonces para buscar los orígenes anatómicos del falo, Butler se dirige a “Introducción al narcisismo”, leyendo sintomáticamente a Freud.

La erogeneidad es la facultad de una parte del cuerpo de enviar a la vida anímica sensaciones excitantes, por ejemplo el pene en erección, explica Freud.

En principio Freud dice que los genitales son el sitio originario de erotización, pero luego agrega que hay otras partes del cuerpo que pueden hacer de sustitutos de esos órganos erógenos. La erogeneidad es entonces una característica de todos los órganos.

Butler se pregunta de qué modo el falo se instala como origen, si la erogeneidad no es ontológica ni primigenia de una parte del cuerpo en especial, sino que es plástica y transferible. Volvemos a la pregunta: ¿Quién lo elige? Butler cuestiona así las razones por las cuales esa elección no se reconoce como construida, sino como naturalizada. Ya vemos que el problema no es tanto elegir algo, sino no saber que se lo está haciendo o no poder o querer verlo, y ese es el mejor mecanismo de naturalización. Entonces el falo prefigura y valoriza ciertas partes del cuerpo como sitio de erogeneidad.

El concepto de Falo es un efecto de sinédoque -designar

una cosa con el nombre de otra con la que hay una relación de inclusión: acero por espada, brazo por trabajador - que no solo representa a la parte, al órgano, sino que además la pone como centro del cuerpo. *El falo como símbolo siempre toma al pene como cosa simbolizada a la vez que la niega. Se emparenta por la negación*, esto muestra como no es uno sin el otro. Y no solo es el centro del cuerpo, sino que *en el nivel imaginario el falo ayuda a formar la totalidad en el espejo y esto se naturaliza y pasa a ser significación del mundo*. Ese falo es también entonces significativo privilegiado del deseo, producto y efecto naturalizado de relaciones de poder. Butler sostiene que *es un significativo más de la cadena que al reprimirse pasa a cobrar valor simbólico. Es un elemento de la cadena, no es el origen, pero se lo pone como origen por las relaciones de poder*.

Entonces Butler pregunta: ¿Por qué entonces el significativo del deseo no puede ser ocupado por otro significativo?

Nuevamente repetimos, lo que critica Butler no es que se tome el falo como privilegiado en un contexto, sino que no se reconozca su carácter histórico. Butler critica el carácter a-histórico de las estructuras simbólicas. Critica ese único y universal orden simbólico que el psicoanálisis sostiene y así se convierte en un discurso reaccionario. Lo dice aquí Butler pero ya lo decía Foucault y por qué no en el siglo pasado si hacemos memoria, Ferenczy, Reich, Otto Gros etc.

En los Seminarios 19 y 20 cuando la castración es estructural, lo femenino y masculino son construcciones discursivas que no tienen que ver con la biología sino con el significativo. Pero como esas construcciones se realizan en torno al falo y el falo se remite a pene, entonces para Butler esas construcciones no están tan desabrochadas de lo biológico. Nosotres nos preguntamos por qué continúa llamando Función Fálica, ¿será porque viene de la única libido freudiana masculina?

El Falo lesbiano

En “Cuerpos que importan” en el capítulo sobre el falo lesbiano y el imaginario morfológico, la autora realiza un análisis, explicación y descripción de su propuesta del falo lesbiano. Cuando Butler se pregunta porque el falo necesita del pene y porqué no puede simbolizar otras partes del cuerpo, propone entonces esta noción de falo lesbiano que se aleja del pene. Para esto invita a abrir el esquema lacaniano hacia un orden simbólico que se aleje de la heteronorma. Propone ampliar los límites del orden simbólico dejando de lado nociones naturalizadas, reificadas, cosificadas, que sustentan la hegemonía masculina y el poder hetero-sexista. Un nuevo orden simbólico emancipa hacia nuevas posibilidades culturales.

Considera que el hecho de tener un falo se puede simbolizar mediante otras partes del cuerpo, deliberadamente instrumentalizadas: brazo, mano etc. (p. 139). “Y en este escenario, el *tener y ser* se pueden confundir, coexistir, intercambiar, desestabilizando la lógica de la no contradicción en la que se basa la idea de que tiene que ser una cosa o la otra, propia del intercambio sexual binario heteronormativo”. Puede tener y no tener a la vez. Se abre entonces la posibilidad de identificaciones múltiples (se aproxima a ciertos aspectos de la lógica del no-todo). Entonces lo que era abyecto a la hetero-norma dejaría de serlo.

Puede haber hombres que quieren tener el falo para otro hombre, o mujeres que desean tener el falo para otra mujer.

Pero no solo esto, porque este tener y no tener implica seguir en el binario, sino agregar una multiplicidad de disconformidades identificatorias que se abren cada vez más de las esencias. A la par que escribimos estas líneas pensamos que acá se genera una similitud con las fórmulas, ya que lo no-todo fálico es abierto a múltiples identificaciones.

Volviendo entonces a la propuesta butleriana, esta propues-

ta quita al falo del lugar capital en la cadena significativa, lugar en el cual operaría en la heteronormatividad.

La propuesta butleriana sostiene que “La posición fantasmática del hecho de tener se rediseña, se hace plástica, transferible. De este modo el erotismo se desplaza de los contextos masculinistas tradicionales redesplegando las figuras centrales de poder”.

Butler explica que esta sexualidad toma al falo fuera de su situación privilegiada, construyéndolo en forma alejada de la parte del cuerpo vinculada al pene, hallándose en proceso de ser siempre resignificado. No está en una cadena inscripto fijamente, sino como parte de una práctica significativa abierta a nuevas significaciones.

Plantea entonces que este concepto significa lugares y modos que exceden lo simbólico lacaniano. Bajo el signo de falo aparecen muchas partes del cuerpo, performatividades discursivas, fetiches alternativos. Como el discurso no cubre todo lo sexual, entonces se dan resignificaciones permanentes. La significación del falo es performativa, realizativa – palabra que al enunciarse crea esa realidad. Entonces la posición simbólica de tener ha sido ya desplazada del pene como anatomía privilegiada. “Esto da posibilidad de considerar la anatomía y la misma diferencia sexual, cómo un sitio de resignificaciones proliferantes”.

Butler dice que “si el falo significa el pene como su ocasión privilegiada, existe solo porque se la instituye y reitera”. Entonces el falo puede simbolizar distintas anatomías. Es variable.

Además es importante considerar que no se puede simbolizar sin una circunstancia que se le una a esa simbolización. Recordemos que toda performatividad requiere una circunstancia, un contexto. “Y el falo lesbiano ofrece la oportunidad de que el falo simbolice de maneras diferentes, en circunstan-

cias también diferentes unas de otras, saliendo así del modelo masculinista heterosexista”.

Este falo cuestiona tanto la morfología masculina como la femenina, porque lo que Butler trata de mostrar “es la inestabilidad de las fronteras imaginarias del sexo” (p 138 de “Cuerpos que importan”) *El falo lesbiano es un sitio de identificación y deseo diferente del escenario de la heterosexualidad normativa, pasa por ella por momentos pero la excede.*

Esta posición de pasar por el escenario de la heterosexualidad, pero excederla, se asemejaría a la posibilidad que ofrece la lógica del no todo en lado derecho de las tablas de la sexuación lacanianas, en cuanto a que el humano que se posiciona en ese lado, está un poco en posición fálica y otro poco se sale de allí. Está un poco tomado por lo fálico y otro poco no. Nosotres conservamos aún el afán de encontrar correlaciones, no obstante hay diferencias importantes entre la lógica del no todo de Lacan y el falo lesbiano de Butler.

El falo lesbiano entonces evoca y desplaza la raigambre masculina, mostrando la plasticidad y variabilidad de la anatomía y las significaciones y resignificaciones. Se trata de un deseo que produce transgresiones morfológicas a lo masculino como forma privilegiada, dejando así al descubierto la inestabilidad de las fronteras del sexo: inestabilidad de los géneros, de los órganos y de las zonas erógenas.

El falo que propone Butler incluye el falo lacaniano excediendo sus límites, introduciendo una erogeneidad que toma algunos aspectos de la propuesta lacaniana traspasándola. *“El falo según lo presento aquí, surge del enfoque de Lacan, pero al mismo tiempo excede los alcances de esa forma de estructuralismo heterosexista” (p, 141).*

Como expresamos unos renglones antes, ese falo lesbiano nos da posibilidad de articularlo entonces con muchos aspec-

tos que mencionamos de la lógica del no todo y encontrando así puntos de convergencia y de diferencia.

Como es evidente en la lectura de “Cuerpos que importan” son innegables las críticas que Butler realiza sobre el privilegio que recae sobre el genital masculino en la teoría freudiana y en gran parte de la enseñanza lacaniana.

Es muy entendible el cuestionamiento que la autora hace en relación a que el psicoanálisis habla del falo como significante en un orden simbólico que es androcéntrico. El orden simbólico que propone Butler sale del androcentrismo y del ahistoricismo. Butler no menciona en ningún momento estar al tanto de la existencia del objeto “a” que no tiene género y posibilita alejarse del dispositivo heterocentrado y genital.

El “a” - como representante del deseo desde el ángulo del objeto- adopta formas independientes del género y de los órganos genitales, abriéndose a la mirada, voz, labios, ano etc. etc.

Consideramos también que el sector de la enseñanza que toma las formulaciones lógicas y nodales de Lacan, hace un alejamiento crítico del falocentrismo freudiano, subvirtiéndolo.

Butler no muestra conocimiento del objeto “a” sin género que sirve para salir de la heteronorma, ni de las formulaciones lógicas de las tablas de la sexuación, del Otro goce y la lógica del no-todo. A esta altura de la enseñanza lacaniana, se destaca la contingencia del falo donde el falocentrismo es solo un aspecto del campo total que habita el ser hablante.

Nos preguntamos entonces qué diría si conociese estos planteos y nos tratamos de imaginar por qué Butler no ha considerado esa porción de la teoría. *¿Por qué Butler no leyó el “a”?* Y de lo que se trata es que pensamos que el “a” si bien no tiene imagen, no representa nada, no determina las significaciones, no impone nada, el problema se ubica en que siempre es revestido por la significación fálica. Es decir que hay un

obstáculo de base que se ubica en la fijeza del orden simbólico. Ya renglones antes nos referimos a la invitación de Butler a abrir el esquema lacaniano hacia un orden simbólico que se aleje de la heteronorma, proponiendo ampliar los límites de ese orden simbólico, dejando de lado nociones naturalizadas, reificadas, cosificadas, que sustentan la hegemonía masculina y el poder hetero-sexista. Un nuevo orden simbólico emancipa hacia nuevas posibilidades culturales dice Butler.

Se trataría entonces de hacer varias transformaciones y cambios. Porque están los psicoanalistas que sostienen que el A también junto al “a”, es una fórmula libre de significados, es el lugar desde donde la palabra inaugura su valor de verdad, desde donde ese Otro del lenguaje recibe sin imposiciones. Lacan en el Seminario 9 en la clase del 15-11- 1969 expresa “que el Otro no es un sujeto, que es un lugar al cual uno se esfuerza desde Aristóteles, por transferir los poderes del sujeto”. Entonces este A no recibe sin imposiciones. Este A que debería ser un lugar vacío, es una especie de aparato de verificación y control desde donde se define y se diferencia lo que es normal y lo que no lo es. Este A, si nace una niñe intersex, dirá que hay que definir a cuál de los binarios pertenece y si es necesario realizar una cirugía. Este A, performará el género desde la sala de partos con solo mirar qué genital porta le recién nace. El lenguaje no está fuera de las matrices de poder y en consecuencia el lenguaje construye, tiñe, colorea las realidades. Es necesario que los psicoanalistas podamos ubicar estos aspectos, porque allí radican nuestros obstáculos epistemológicos. El Otro, A, que recibe al recién nace no es neutro, es un sistema de control del régimen político de la heteronorma y el “a” no funciona desnudo, y la heteronorma automáticamente utiliza la ocasión para vestirlo siempre de significación fálica, vestirlo de falo y naturalizarlo para imponerlo. El “a” desnudo genera angustia, recordemos la comparación del Seminario 10

de la vivencia ante el “a” desnudo con el ataque inmediato que se sufriría por parte de las patas delanteras de la mantis religiosa. Entonces el revestimiento es imprescindible. Los sujetos no sospechan que pene y color celeste son una construcción, piensan que *eso es* naturalmente así, que pene es masculino. Y el orden simbólico del psicoanálisis que continúa en los dispositivos biopolíticos y de control capitalistas liberales, es un orden hegemónico, falocéntrico, cis-identitario, heteronormado, que dibuja imágenes, sonidos y retóricas fálico-romantizadas para vestir al “a”. Para ejemplo: mujer objeto “a” del hombre. Hija como falo o sin mucho dudar se pasa rápidamente a pensarlo como “a” de la madre porque hay una rápida asociación que nos impone desde años ese orden simbólico- a hija que compensa falta fálica de las femeninas esencializadas.

Entonces, solo nos sirve el “a” como concepto para fugarse de la heteronorma fálica, a condición de que ese “a” esté desnudo y que tome distintas significaciones, fuera de ese orden simbólico fálico. No es que no sirva el “a”, pero tiene poca participación en la teoría desde lo político, por eso no es tomado en cuenta por los críticos, por eso no lo considera Butler, ni Preciado, ni otros. Porque lo que hay que destronar primero, es el privilegio del falo y el orden simbólico falogocéntrico-patriarcal-levistraussiano de la ley del padre que hace tráfico de mujeres objetalizadas. Luego se puede tomar todo lo que uno quiera el “a”. El “a” como objeto del fantasma perverso del hombre Seminario 20, le viene genial a la heteronorma. Si no le quito poder al falo, y si no cambiamos el orden simbólico, el “a” no nos sirve, porque ilustra solo a los existentes heteronormados hegemónicos que son solo un porcentaje de los existentes del planeta y porque ellos también padecen la vida al habitar el terreno de la heteronorma, pero no la cuestionan porque ya la han naturalizado y se pierden el privilegio de hacer uso del poder productivo y cuestionarla. La cuestionan sí, a

través de la impotencia triste que cuentan en los análisis, y que para nosotres es un síntoma leído en términos subjetivos, pero también desde lo crucialmente político.

Hay planteos hacia el falo lesbiano de Butler, como los que hace Rosi Braidotti - de quién hablaremos en el apartado referente al posthumanismo- que se ubica en los feminismos postestructuralistas de la diferencia. Butler se halla ubicada en los feminismos anglosajones postestructuralistas propiciadores de una proliferación de los géneros. Braidotti entonces apela a la diferencia. Dice que la diferencia sexual debe existir pero no como diferencia sexual anatómica heteronormativa patriarcal, apelando al poder transformador del cuerpo femenino para subvertir la economía falocéntrica. Butler no está de acuerdo con esa estrategia de apelación al poder transformador de lo femenino para subvertir la economía de la representación del falogo-centrismo. A su vez Braidotti refiere que Butler sostiene el falo lesbiano como una práctica de resignificación que trastorna el ámbito de la representación falogocéntrica. Pero Braidotti sostiene que en esa apropiación que hace Butler del falo lesbiano, termina reforzando el sistema falocéntrico, porque acentúa el falocentrismo como única morfología definible. Nosotres nos hemos preguntado algo similar y por ello al encontrar los pensamientos de Braidotti encontramos cuestionamientos coincidentes. ¿Apropiarse de los signos de la masculinidad trastorna la representación falogocéntrica? ¿O es una expropiación que refuerza el sistema de de representación falogocéntrica porque continua privilegiando el falomorfismo, el valor acordado a la única forma definible que a su vez es sinédoque de pene? Queda la pregunta abierta y al recorrer las propuestas de Preciado quizás se ilumine un poco más la interrogación porque el dildo es anterior al falo.

Preciado, el dildo antecede al falo

Paul Preciado va a proponer la mano y el dildo como anterior al falo, además de la anulación de los géneros. En el año 2000 en su “Manifiesto contrasexual” Preciado habla del dildo que es el que permite desnaturalizar la sexualidad, cuestionar el género, y plantear la diferencia sexual como un constructo.

La sexualidad se construye como una tecnología. El cuerpo y la sexuación son efecto de discursos e intervenciones biopolíticas que determinan un sexo protésico.

Y el cuerpo se construye en cada época, es decir que hay variaciones en las construcciones. Paul Preciado nos ofrece el testimonio escrito en “Testo Yonky” y “Un departamento en Urano”, de su propia transformación de lo cis a lo trans.

La contrasexualidad es una teoría del cuerpo que se sitúa por fuera del sistema sexo- género, de las oposiciones hombre-mujer, homo-hetero. Define la sexualidad como tecnología.

El género es efecto de prácticas culturales discursivas y de uso de la materialidad de los cuerpos, rompiendo las dicotomías entre cuerpo y alma, forma y materia, naturaleza cultura. Lo cual amerita que a Preciado lo ubiquemos no como postestructuralista sino como posthumanista. Preciado no arma el mundo percibiendo géneros. Se pregunta por qué el pasaporte exige género, por qué no categoriza también como alto o bajo de estatura, cabello enrulado, o lacio, lengua que se dobla en tubo o no según qué genes imperan. El categorizar los genitales, tiene que ver con que los humanos se visualizan desde el punto de vista reproductivo, y la humanidad capitalista necesita producir ejército de reserva para consumos. Porque ¿qué le interesa al empleado de la oficina de pasaportes o al estado al que se ingresa, si ese sujeto tiene pene o vagina? Esta es la óptica preciadiana. ¿Para qué sirve saber eso?

Impera según los aspectos que va incorporando Preciado a su descripción un régimen capitalista bio-fármaco-porno-

sexo-petro-racial. Existe un entramado de poderes que diseña, modela y gobierna fármaco porno bio-políticamente los cuerpos. Entonces esa diferencia sexual pensada como natural, no es dada de entrada, es construida *por una hetero-normatividad como régimen político de construcción de corporalidades y modos de pensar, sentir, vivir y morir*.

El deseo, los goces, son productos de tecnologías sexuales que determinan los órganos reproductivos como órganos sexuales *en detrimento de una sexualización total del cuerpo*. El sexo no es natural, los órganos sexuales no existen como naturales, pues son producto de tecnologías que prescriben el contexto en el que los órganos adquieren significación especialmente ligadas a la reproducción y la heterosexualidad.

Es una *arquitectura política de los cuerpos* que identifica a los órganos como centros naturales y anatómicos de la diferencia sexual. El proceso de creación de la diferencia sexual es una operación tecnológica de extracción de ciertas partes del cuerpo que adquieren rasgos eróticos, haciendo de ellas significantes sexuales, y privilegiando al pene como único centro de producción del impulso sexual. La heterosexualidad no es espontánea, sino que se inscribe por repeticiones socialmente determinadas como naturales. Se reinscriben prácticas de género en el cuerpo.

Por eso el género es significativo y performativo, y también es material y prostético. Fabrica cuerpos sexuales. No hay un real masculino y un real femenino como postulaba Freud en “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica”.

La contrasexualidad desmantela, como dijimos antes, toda la normalización de roles sexuales y de género al punto de no hablar de hombre, mujer sino sujetos parlantes o wittigs. Se ubican aquí las posibilidades creativas del no binarie como una impureza singular.

A su vez el dildo es el dispositivo que permite esta desnaturalización de sexos y géneros. La autora hace una extensa investigación genealógica del uso del dildo del siglo XVII al XX y nos cuenta que no se halla en relación a ser sustituto del pene, sino que está ligado a la mano masturbadora y a los vibradores que se usaban para producir crisis histéricas en el siglo XIX.

Entonces el dildo no es el falo porque el falo no existe y el falo necesita del pene, el falo es una hipóstasis del pene, es una sustancialización del pene, una derivación del pene. El dildo es disruptivo porque muestra que lo masculino y lo femenino están sujetos a tecnologías sociales y políticas de construcción y control. El dildo puede tener algunos parecidos al falo lesbiano, pero va más allá, no usa el significante falo y es más tecnológico, más inespecífico y versátil, nos parece a nosotres.

Preciado en su Manifiesto Contrasexual (p.74) dice que el dildo entonces es el primer ejemplo de desterritorialización del sexo, del cuerpo sin órganos deleuziano-guattariano, es el ejemplo de la plasticidad sexual del cuerpo y de las posibilidades de modificarlo. Indica que los órganos femeninos y masculinos que interpretamos como naturales fueron construidos. Nos muestra lo arbitrario de la significación, no es imitación del falo ni el pene, porque no hay órganos sexuales naturales. Hay un vacío y una construcción. El dildo es tránsito y no esencia, siempre es reincorporación y reapropiación, es devenir, línea de fuga, lejos de ser y tener, en palabras de Preciado.

A su genealogía del dildo, Preciado la realiza basándose en lo que Foucault propone como medicalización y patologización del cuerpo de la mujer en Historia de la sexualidad Tomo I. El dildo y los objetos de juego sexual serían los que permitirían escapar al falso debate esencialismo-constructivismo o naturaleza cultura o tecnología. Estudia así como entre siglo XVIII a siglo XX se usaron dos aparatos y dispositivos opues-

tos entre sí, en relación a la sexualidad de la mujer. Son las técnicas para reprimir la masturbación y las técnicas para curar la histeria y producir orgasmo femenino. Se diseñaban entonces objetos que servían para prevenir la masturbación, como guantes nocturnos para evitar tocarse los genitales, grilletes de contención que impiden la fricción de las dos piernas y otros cinturones de castidad. Y en casos severos se usaba la cliterodectomía. Todas estas técnicas que se usan para reprimir, pueden también foucaltianamente ser usadas y reapropiadas como técnicas del yo para producir otro tipo de placeres.

Así como la masturbación era condenada por la iglesia y reprimida por estos aparatos, en el caso de la histeria, se utilizaban otros aparatos y métodos para tratar de despertar la reacción orgásmica de estas mujeres. Por 1550 los médicos recomendaban como terapia el matrimonio para las jóvenes, el galope del caballo para las maduras y viudas y también un tratamiento a base de un instrumento parecido al dildo, que se introduce en la vagina junto a distintos aceites, y otro instrumento en base a un objeto manual con el que el médico lograba una titilación del clítoris. Por 1880 se usan ya los vibradores que permitían a través de una crisis histérica, el logro de los orgasmos. Luego estos aparatos se suspenden porque se cree que producen lesbianismo. La histeria estaba entonces tratada por los médicos y la cama matrimonial.

Para Preciado el orgasmo femenino surge del trabajo de dos tecnologías opuestas: represión de la masturbación, y del logro de crisis histéricas como paroxismos histéricos, que eran fruto de manipulaciones medicas de esos aparatos.

Si tratamos de hacer una relación con los dos conceptos del psicoanálisis que nos parecen más potentes para entender las propuestas de Preciado, podemos comentar que el dildo de Preciado, mostraría puntos de convergencia con la lógica del

no- todo y respondería al vacío de la sexualidad y al no hay relación sexual del psicoanálisis.

Podemos pensarlo en la lógica del no-todo en el sentido que no cumple con los principios aristotélicos. No es una esencia, es una existencia, es vez por vez y cuerpo por cuerpo.

Y aún podemos pensarlo hasta como una tecnología vacía que puede tomar distintas formas de goce a la vez que las ordena a la manera de una función vacía de Frege.

Y además el dildo entraría en la idea de objeto”a” en tanto este no posee un significante o imagen que lo marquen. El dildo es ese objeto plástico y versátil.

El dildo entonces va más allá del falo lesbiano, abre a lo post-moderno, no usa el significante falo, es más tecnológico, más inespecífico y versátil, nos parece a nosotres

Guy Hocquengheim. El deseo homosexual, una puerta de salida de la axiomatización

Guy Hocquengheim en *El deseo homosexual* (1972) hablará no solo del deseo homosexual, sino de lo inespecífico del deseo. Hace una crítica a la costumbre interpretativa psicoanalítica de buscar las causas de ese deseo homosexual como si fuera una desviación. Y propone que el deseo homosexual no tiene un único objeto, sino que es polivalente. El edipismo encierra al deseo en determinados objetos fijamente marcados. La familia decodifica los flujos deseantes nómades y los axiomatiza en formato edípico. El deseo homosexual más que una desviación de esa axiomatización, es una puerta de salida de esa axiomatización.

Freud descubre la libido y la encadena bajo la cárcel edípica. Este encadenamiento se hace a través del concepto del deseo como falta que surge de la prohibición por medio de la ley del padre.

Si es una falta se puede controlar con que se la llena y allí

funciona esta ley con significación falocéntrica. El homosexual es entonces definido por su carencia.

En el cuerpo edipizado, no hay una conexión libre de los órganos, sino que hay un órgano fundamental, de carácter sexual que es el que construye la falta y el deseo en cada sexo. En la chica envidia al pene y deseo de pene y en chico el miedo a perderlo.

La sociedad es fálica y los actos sexuales se organizan por el falo culminando en la eyaculación. Sin eyaculación el acto sexual es un fracaso. El goce fálico es la razón de ser de la heterosexualidad para hombres y mujeres.

Hocquengheim expresa que si el falo es el organizador social, el ano es un órgano privado, que se halla fuera del campo social. Y se supone la superación del estado anal para llegar al estado genital. El único lugar que tiene en lo social es la sublimación, es decir que la sublimación anal organiza lo social. Los homosexuales son los que hacen un uso marcado del ano, un uso deseoso del ano, poniendo en cuestión su sublimación. Mientras el falo se liga a la competencia y el reconocimiento entre sus portadores, el ano está fuera de ese juego social. Nadie se va apropiarse del ano del otro. El ano no distribuye identidades porque es para todos los géneros y sexos.

Los sentimientos homosexuales sublimados serían para Freud, la base de la cultura. Hocquengheim se pregunta qué pasaría entonces, si se expresa directamente y sin sublimar ese deseo. Eso es un peligro para la hetero-normatividad, más allá de las prácticas propiamente homosexuales.

Hocquengheim sostiene que dejar de pensar al falo como organizador de los lazos y de la interpretación del mundo, sería una forma de pasar de una sociedad jerárquica de la competencia y la dominación, a un lazo con horizontalidad, no jerarquizado y no triangulado.

Nestor Perlongher, en “Devenires minoritarios” (2016) co-

incidiendo con la propuesta de Guy Hocquenghem, escribía en los años setenta en forma clandestina que “toda política es una política de la sexualidad”. Describía la política de Estado de la dictadura de esa época que dificultaba el acto sexual en general, pero que por sus criterios falocéntricos y patriarcales se expresa a través de una tradición machista que mostraba su poder castigando a los más débiles: mujeres y maricas. Y ese machismo para imponerse contaba con el auxilio de la policía. También Perlongher habla de la privatización del ano, expresando: “siguiendo al Antiedipo, la privatización del ano es un paso esencial para instaurar el poder de la cabeza (logo-ego-céntrico) sobre el cuerpo.” Basándose en el concepto deleuziano-guattariano de *cuerpo sin órganos*, expresa que “cierta organización del organismo, jerárquica e histórica, destina al ano a la exclusiva función de la excreción y no al goce que es ámbito fálico”. También comenta “que los argumentos sesentaochescos de Hocquenghem en “El deseo homosexual” que entendían la incansable persecución a los homosexuales a través de un trasluz esfinterial y que luego van perdiendo fuerza por la imposición del gay liberation, se retoman con el fantasma del sida”.

En este rastreo de trabajos sobre los cuestionamientos a los conceptos fálicos, ya en el orden de las presentaciones actuales, tuvimos el gusto de leer el trabajo de **Diego Hernán González** donde propone el **significante Unonoes** y la **metáfora conjuntiva identitaria diferencial**, como metáfora que posibilita una operación de instauración de la falta y el establecimiento de variadas significaciones, es decir constituye y organiza la subjetividad por fuera de los moldes sexo generizados y falocentros. El trabajo se titula “Del significante UNNOES Entre la falta en ser y el ser”. Allí el autor se pregunta si sería coherente en la línea de investigación que atraviesa, seguir

sosteniendo un concepto tal como el de falo y qué relación tendría el significante fálico con el pene. Como resultado de sus investigaciones, surgen propuestas conceptuales con derivaciones clínicas importantes. Diego González plantea al utilizar el significante UNNOES, no hablar ya de castración, ni de falo, ni de metáfora paterna. Propone la Metáfora Conjuntiva Identitaria Diferencial junto a la operación de falta en ser y el significante UNOOES en tanto función vacía a llenarse de contenidos imaginarios variados vez por vez. Elreyestadesnudo.com.ar. El rey está desnudo. Revista para el psicoanálisis por venir año 12 N° 14 marzo 2019.

La Performatividad butleriana

El concepto de performatividad butleriano—realizatividad—da cuenta de la relación entre el poder y la construcción de subjetividades a nivel psíquico, a nivel de los actos y a nivel material y corporal. El cuerpo y la generización van siendo contruidos por medio de normas que se repiten obligatoriamente sin cuestionarlas. Los efectos del poder en la subjetividad tienen que ver con esa repetición de la norma sin cuestionarla. Esto muestra que no hay una diferencia anatómica material previa, ni un género preexistente. Performatividad, realizatividad, remite a los actos de lenguaje que en lugar de describir o señalar, crean las realidades, siempre en un contexto determinado. Varón, mujer son performativas y no pre-existentes e independientes de los discursos y poderes. Esas prácticas también al ser performativas, pueden resignificarse y modificarse.

La performatividad es aquello que impulsa y sostiene la realización gracias a un proceso de repetición guiado por normas que dicen que es inteligible y que no.

Así en el caso de los niños intersex, la norma hegemónica regula esas corporalidades generizadas, estableciendo que de-

ben ser corregidas, ya que se desvían del supuesto anatómico esperado. El supuesto que debe tener un cuerpo dos ovarios o dos testículos “siempre”, es un supuesto construido en base a la reproducción, pero no es lo que siempre muestran los recién nacidos.

En las repeticiones, se reproducen esas normas heterosexuales. Performatividad no es un teatro donde primero hay un ser y luego elige voluntariamente para ponerse una máscara o traje.

No existe nadie antes de esa performatividad, porque ella constituye al sujeto. No hay un género original ni verdadero ni voluntario. Y esa generización performativa es obligatoria, pero nadie cumple con ella 100% porque no hay un original verdadero y una imitación de ese original. Y también porque nunca se recubre con un fantasma toda esa sexualidad. Siempre queda algo no dicho.

El travestismo sería la mejor muestra de la performatividad. Tiene el potencial crítico de mostrar que lo masculino no pertenece preexistentemente al varón y lo femenino a la mujer, sino que se arman en base a repeticiones determinadas por los entramados discursivos de poder. En el travestismo se pone en jaque a la diferencia sexual y a la esencialización de los géneros.

El discurso cis-heteronormativo propone determinada repetición de identificaciones y el rechazo de otras. Esas identificaciones con actos, estilos, semblantes etc. van abrochadas a determinadas configuraciones materiales y morfológicas del cuerpo produciendo la diferencia sexual que queda naturalizada. El pene como órgano privilegiado es producido. Si no nace con pene y nace con vagina, se le dice niña en ese contexto de llegada. Es un fantasma normativo. Es un Abrochamiento que se teoriza en psicoanálisis como el fantasma normativo

edípico como aparato simbólico de “normalización- sexuación hetero”.

En el complejo de Edipo funciona la amenaza de un castigo (invisibilización) que lleva a asumir un género y estas restricciones se establecen como fijas, universales, estructurales y por ende naturalizadas. Es una imposición hetero-sexista que regula las identificaciones fantasmáticas. Se debe resistir a la feminización masculina y a la falicización femenina porque son abyectas. Y esas prohibiciones generan el deseo cis- heterosexual. Las identificaciones se tienen que ubicar con corporalidades generizadas similarmente (si tengo vagina me debo identificar solo con mujeres) y el deseo se ha de orientar a miembros de cuerpos y géneros opuestos. *La identificación no debe coincidir con la tendencia del deseo.* La ley del Padre determina a través de una amenaza imaginaria las líneas apropiadas para identificarse y desear. Las mujeres de antemano están castradas y tienen envidia al pene, o no hay significante de lo femenino en el inconsciente y los hombres temen cualquier identificación con lo femenino

Entonces si Butler dice que no hay líneas directas, causales entre sexo, género, prácticas y fantasías, aquí sí las tiene que haber!!.

Elegir objeto padre implica que hay que estar identificado con lo femenino.

La melancolía de género para Butler, es esa identificación con el padre de mismo sexo como objeto de amor a la que se tuvo que renunciar por imposición y que queda como objeto perdido y añorado al cual no se lo puede duelar. No es un duelo no logrado, es un duelo impedido por imposición heteronormada. La melancolía de género es propia de la heterosexualidad.

Toda identidad de género según la cis- heteronorma implica pensar que hay una renuncia a la homosexualidad reprimida

para elegir el objeto heterosexual. De este modo el tabú a la homosexualidad es anterior al tabú del incesto heterosexual. Entonces las prohibiciones generan las disposiciones.

Si hacemos una genealogía de los orígenes de la sexualidad y el poder, aquí vemos que el poder- Ley del Padre universal y fija -genera la posición sexual. No es que existen las disposiciones por sí mismas al interior de la estructura y luego se las reprime. La ley del padre crea el concepto de deseo reprimido. El hombre tiene el falo que es una posición simbólica establecida por esa Ley. La Ley -como veremos en el Complejo de Edipo- genera un deseo reprimido. No es que primero está el deseo y luego se lo reprime. El deseo está influido por un discurso social hetero-normativo. El deseo es de un sujeto, pero es un sujeto que nace en el vínculo con otro en un contexto social. Y también no todo deseo está en relación a lo reprimido y puede ser creativo de algo nuevo.

La identidad sexual no es algo fijo sino sujeto a la experiencia y los discursos dominantes. No hay una esencia de los géneros, una verdad de que es ser hombre o mujer, por ello nadie logra una identidad estable.

Butler desontologiza las identidades y estudia las operaciones discursivas que construyen las normalidades y las imponen. Es decir hacen que la identidad sea prescriptiva. Para ejemplo de esta no fijeza tenemos los géneros no binarios

La identidad de género nunca apresa la sexualidad por completo, quedando siempre algo opaco que no se expresa. Butler dice que si ella expresa que es lesbiana y sale del closet, ahí mismo crea la categoría de lesbiana, que también es otro encajamiento, otra jaula. Porque en realidad que tienen en común dos lesbianas? Son categorías fijas que jamás apresan todo lo referente a la sexualidad.

La identidad entonces para Butler se aproxima al devenir

deleuziano, a una línea de fuga que se abre y se construye permanentemente.

Los desarrollos butlerianos nos brindan los elementos para a la teoría de la psique, acompañarla de una tan necesaria teoría del poder. Temas que seguiremos desarrollando en capítulos posteriores, agregando también los aportes de Jessica Benjamin, quién también concibe la identidad de género como construida anteriormente a la percepción de la diferencia de órganos, y que además trabaja una teoría de la psique, en un contexto de poder sin dominación.

Capítulo 5

La diferencia sexual

En la constitución de las corpo-subjetividades las marcas de las inscripciones culturales son inevitables. No hay un cuerpo propiamente natural, sino que toda carne es significantizada y que esa significantización esta marcadamente influida por los discursos y los dispositivos de poder, Son cuerpos con órganos delineados y formateados por los dispositivos hegemónicos. Las tecnologías no vienen a modificar una naturaleza dada, sino que la tecnología sería parte de la producción misma de esa naturaleza. Estamos en la época de no dividir más naturaleza y cultura, o naturaleza y tecnología, o deseo versus lo social como opuesto, porque el deseo es social, o cuerpo versus mente, objeto enfrentado al sujeto. Estamos ya por fuera de pensar en binarios. De este modo también es fundamental, concebir la subjetividad como construida en un anudamiento permanente entre la materialidad, lo psíquico y lo social.

La diferencia sexual no es un concepto unívoco. Hay más de una lectura. Según como se entienda la diferencia sexual es como se podrá trabajar con las diversidades sexuales. La escucha depende de las herramientas teóricas.

Las teorías *de género y especialmente queer*, en cuanto a la diferencia sexual anatómica, no dudan de pensar en su *construcción*.

Para Butler el sexo no antecede al género. Ninguno de los dos es pre-discursivo y se hallan interconectados. Así ya en

1989 decía “*que no había líneas directas, causales, entre sexo, género, prácticas sexuales*” etc.

Todas estas corrientes de los feminismos post-estructuralistas coinciden en ese desabrochamiento y múltiples combinaciones entre estos elementos. Plantean así la diferencia sexual como construida y además como no siendo la única diferencia. Se trata entonces de un concepto fronterizo y transdisciplinario que abarca lo biológico, psíquico y cultural.

En consecuencia, estas corrientes objetan que el psicoanálisis plantearía en forma fija y unilateral la relación del deseo, la elección de partenaire amoroso y la diferencia sexual anatómica. Unen determinadas corporalidades a semblantes genéricos fijos y determinadas relaciones de objeto, naturalizando esto y no reconociendo que responde a las imposiciones de un discurso hegemónico. Las salidas del complejo de Edipo entonces van en función de esa anatomía. La mujer quiere un hijo porque no tiene falo, que es símbolo del pene. Y por no tener un pene, entonces busca un falo en el hombre. ¿Por qué un hombre no puede desear un hijo aunque tenga pene? Sin duda en esta epistemología la diferencia anatómica es lo más importante y finaliza en heterosexualidad, coincidiendo en que el falo simboliza sin variantes al pene. Este aspecto de la teoría psicoanalítica: gran parte de los escritos freudianos y la enseñanza lacaniana antes del Seminario 10 La angustia, es el más difundido tal como dice Jorge Reitter (2018). Al surgir el objeto “a”, las fórmulas y los nudos, aparecen otras posibilidades de llegar a otras lecturas siempre y cuando se abandone el falocentrismo y el orden simbólico fijo, ahistórico de la ley del padre de raigambre levistraussiana y de la línea patriarcal del padre de la horda. Es decir que estos conceptos sirven si abandonamos el sentido sexual epocal que sus autores le dieron y aún portan, y las usamos solamente en sentido lógico formal,

es decir como operadores que pueden alojar plásticamente diversos contenidos empíricos.

En *Noviembre de 2019*, Paul Preciado en tanto hombre trans, en tanto cuerpo no binario, les decía con gran claridad y firmeza a los 3500 psicoanalistas aterrorizados de la *École de la Cause freudienne* en París que: 1- El régimen de la diferencia sexual – binaria, jerárquica y universal, en la que se apoya, con la que trabaja y articula la teoría del psicoanálisis, explicando *mediante ella* la estructura del aparato psíquico --no es ni una naturaleza, ni un orden simbólico, sino que es una creación, es una *epistemología política del cuerpo* histórica y cambiante, propia del orden político y económico del patriarcado hetero-colonial.

2- Que por las minorías disidentes, por los avances bioquímicos etc. desde la píldora hasta la gestación fuera del útero o la paternidad trans, esta epistemología de la diferencia sexual está en mutación.

Para reconfirmar esa construcción, nos detalla que antes del siglo XIX la subjetividad y el cuerpo anatómico femenino no eran considerados más que como subordinados a los cuerpos de esas las masculinidades soberanas. En este contexto surge el psicoanálisis freudiano: hombre y mujer planteados como diferentes pero desiguales, hombre con pene y mujer con falta de pene, que se complementan en su potencia reproductiva en las funciones parentales de la pareja heterosexual de la familia parejocentrista burguesa. “*No se puede negar la complicidad del psicoanálisis con esta epistemología de la diferencia sexual*. El edificio teórico queda armado a partir del cuerpo masculino heterosexual como pene eréctil, penetrante pasando a ser las mujeres animales extraños con clítoris y útero, razón por la cual es necesario que los psicoanalistas organicen muchísimas jornadas sobre las mujeres” - expresó Preciado en esa conferencia de 2019. Continuó diciendo que de las disidencias, ni hablar, ya que son les anormales. Excelente

ponencia la de Preciado y que dio que hablar y también dio lugar a muchos negacionismos.

La heterosexualidad para Preciado siguiendo a Wittig no es una práctica, es un régimen político que regula las vidas especialmente en torno a la reproducción. En su último libro de 2022 “Dysphoria mundi”, escrito durante el Covid, toma la posición de un autor que como sujeto que fue puesto al margen de la sociedad, que fue llamado disfórico por los poderes del DSM CIE, invita a escapar del capitalismo adictivo que lleva al camino de la extinción. No solo continúa sosteniendo la abolición de los binarios, las categorizaciones identitarias y la trascendencia de los géneros, sino que reflexiona sobre esta adicción que genera el capitalismo fármaco-pornográfico-sexo-petro-racial, sobre las corposubjetividades. Pensamos que agrega a la biopolítica foucaltiana los nuevos aspectos del capitalismo en relación a la cosmopolítica con los adjetivos petro y racial abarcando el colonialismo y la destrucción planetaria por los extraccionismos petroleros entre otras destrucciones. Analiza las capturas de los existentes por la redes en tanto heteronorma electrónica, preguntándose cómo los existentes continúan utilizando y consumiendo twiteer aunque fue comprada por Elon Musk etc. Preciado insta por la emancipación, plantea sus reflexiones respecto a esos modos de emancipación en tanto búsqueda de otras líneas de fuga creativas, para intentar la construcción de otros modos de vida

Y el psicoanálisis entonces - coincidiendo nosotres con las críticas que hace Preciado- más que para liberar a las personas de ese régimen, se ocupó de comprometerlos con él, para que el régimen siga funcionando, a pesar de los costos psíquicos. No hay duda de esto. Basta hacer memoria y recordar que hasta hace diez años atrás aproximadamente, si una existente con vulva y esencializada como género femenino no quería tener hijos, eso era visto como algo para analizar. Y aún hoy

continúa siendo abordado de ese modo por algunos colegas, porque conviven los dos paradigmas, el paradigma moderno racionalista-correlacionista, falogocéntrico, antropocéntrico, colonialista y el no correlacionista sujeto-objeto, poshumano, inter-especies, bio-cosmo-geo-político.

Preciado entonces nos propone despatriarcalizar el psicoanálisis, sacar al aparato psíquico del encierro de la epistemología patriarcal colonial de la diferencia sexual. Propone un *psicoanálisis mutante* alrededor de esta mutación de paradigma.

No propone que desaparezca el psicoanálisis. Propone que el psicoanálisis preste y afine su dispositivo para alojar estas impotencias, tristezas, angustias, opacidades, repeticiones, o sea los costos generados por ese régimen de normativización.

No parece decir en ningún momento, al menos en nuestra lectura, que hay un mundo ideal libre de todo padecimiento y de toda lucha. Por el contrario, habla de jaulas políticas, pero que no dejan de ser jaulas elegidas a las que se entra con los propios pies, no impuestas y habla de las posibilidades existenciales de luchas, resistencias y emancipaciones en base a los aspectos creativos del poder.

Foucault en “Microfísica del poder” (1977, p. 187) expresa “que en la economía de los placeres tal como funciona en Occidente, el sexo sirve de inteligibilidad y medida. Se nos hace creer que la ley de todo placer es el sexo. Esto justifica la necesidad de su moderación y la posibilidad de su control. Se entendería como que en el fondo de todo placer está el sexo y que la naturaleza del sexo hace que se aboque y limite a la procreación”. (...) “Esa codificación del placer por las leyes del sexo, dio lugar al dispositivo de la sexualidad. Y se nos hace creer que nos liberamos cuando decodificamos cualquier placer en términos de un sexo por fin descubierto. Cuando en realidad hay que tender más bien a una desexualización, una

economía general del placer que no esté regida por normas sexuales”

Foucault descentra el placer de los órganos tradicionales del cuerpo, abre al placer más allá de los órganos, a otras prácticas. Propone usar el cuerpo como sede de pluralidad de placeres, creando placeres nuevos. Separa el placer del sexo. La creencia de que todo placer físico procede del placer sexual es falsa. El placer físico no tiene por qué ser placer sexual. El placer es un excedente, pero o va unido a lo genital ni a la reproducción.

Tampoco esos placeres son sublimaciones de otra tendencia oculta o secreta. Pesa muy poco entonces acá la diferencia anatómica. J.Aleman dice que crea un cuerpo independiente del sexo y sin el tope de la castración y su más allá del goce, porque no considera al falo como rector de todo placer. Y que al proponer el cuidado de sí, concibe una transformación del sujeto sin considerar la pulsión y el goce.

Lo que quizá Alemán no puede comprender, es que su crítica, al provenir del psicoanálisis, se halla presa en el dispositivo de la sexualidad que teoriza Foucault, entonces cómo va a cuestionar la sexualidad si es prisionero de ella como dispositivo que lo enjaula.

Aleman habla desde el dispositivo de la sexualidad del siglo XIX y XX y concibe un solo y estrecho mundo. No hay mundos sin el falo, sin Edipo, sin ley del Padre etc. porque eso es para les anormales.

En otra tesitura muy aguda y distinta a Aleman, Pierre Bourdier por el año en 2000 en “La dominación masculina” planteaba una supuesta ontología de la diferencia sexual anatómica. Decía que esa diferencia entre los cuerpos se construye por las instituciones y discursos pero en la historia aparece como eterna y natural. *Se efectúa una construcción de los órganos sexuales, que ratifica algunas de sus propiedades natu-*

rales. La turgencia del falo concentra las fantasías de fuerza y potencia y se erige como medida general. Describe cómo el descubrimiento del clítoris fue tomado luego por el psicoanálisis y cómo se construyó el pasaje de clítoris a vagina. En la construcción de esas corporalidades juega este binario genital, que haya una parte delantera que muestra la diferencia sexual anatómica y otra trasera indiferenciada. También las corporalidades tienen partes públicas -cara, ojos, manos- y privadas -pene, vagina, ano, pechos- que deben ser cubiertas. Hay además posiciones físicas determinadas por esa diferencia genital. El acto sexual también se realiza de determinada manera, en determinadas posiciones etc.

Todo esto sirve para verificar que no hay nada natural en estos órganos y que la cultura, el orden social, como máquina simbólica va determinando, las zonas erógenas, diseñando lo privado, los usos compartidos etc. Por ejemplo, los discursos determinan que el falo es socializado y el ano es privado decía Guy Hocquenghem y lo retoma luego Preciado. El mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como principio de división sexuante. Hay una forma de percibir determinada culturalmente, que se aplica a todas las cosas del mundo (dice Wittigs en 1979 en “El pensamiento heterosexual) y en primer lugar al cuerpo en sí, estableciendo la diferencia de las anatomías sexuales -donde lo masculino es superior- y que se aplica también a la división del trabajo y al resto de organización de tareas. Luego la diferencia anatómica genital aparece como la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos, especialmente la división del trabajo

En consecuencia, el acto sexual es diseñado y el deseo es ordenado y construido desde lo social. Bourdeau muestra así los caminos propios que toma el origen de las significaciones en cada época, por ejemplo la significación fálica, en nuestro caso. Recordemos que Butler estudiaba como Lacan en Es-

tadio del espejo y Seminario 2 construía la imagen corporal con la dirección de cierto órgano y que ese órgano poseía una significación determinada por la época. Butler mostraba que no era inmanente a la estructura, que los significados y la percepción de los objetos están moldeadas por los discursos.

Pierre Bourdieu trata de estudiar esta diferencia sexual en una comunidad africana -Cabilia- y siguiendo las recomendaciones foucaultianas trata de pensar desde dónde se ubica él mismo como investigador para estudiarla, desde qué categorías del entendimiento lo hace, es decir que intenta hacerlo desde una perspectiva distinta a la androcéntrica masculina. Bourdieu trata de ubicar desde que matriz epistemológica investiga y teoriza sobre la dominación femenina, pues corre peligro de usar un modo de pensamiento que ya mismo pueden ser fruto de esa propia dominación. Evidentemente esto es lo que el psicoanálisis no pudo hacer, por eso le cuesta tanto ser contra-normativo respecto de los dispositivos hegemónicos

Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, hablan de cuerpo sin órganos. A esta expresión Deleuze la toma de Artaud que plantea en su poesía, que el hombre está mal construido por eso está enfermo. Y que cuando logremos tener un cuerpo sin órganos, nos lograremos liberar de todos los automatismos.

El cuerpo sin órganos es lo contrario a un organismo que es el cuerpo organizado donde cada órgano tiene un lugar, nombre y función fija. Se privatizan los órganos y cada parte del cuerpo está ligada a determinadas producciones, extracciones y consumos. Así armado como organismo, el cuerpo sufre, y a esto lo sabemos todos. El cuerpo sin órganos sería el soporte, la superficie que posibilita la producción de los deseos, las potencias y los placeres. Producción, no rememoración de un deseo u objeto perdido. Y es algo a fabricar por cada uno a través de la experiencia y la precaución y la cautela.

Esta conceptualización nos sirve para la crítica que hace-

mos a la sustancialización de la diferencia sexual anclada en la anatomía genital.

Leonor Silvestri en “Primavera con Monique Wittig. El devenir lesbiano con el dildo en la mano de Spinoza transfeminista” nos recuerda muy gráfica y risueñamente como Wittig nos enseña que la heterosexualidad como régimen político, organiza todo los asuntos humanos, no humanos, todo el universo sea vegetal, mineral y un largo etcétera. Silvestri ejemplifica que al ir a comprar un enchufe y para entendernos con el ferretero, si tiene dos patitas pido: el macho y si necesito un tornillo con una arandela, la que tiene el agujerito es la hembra, la que tiene el tornillito es el macho. Armamos familias de palabras. También armamos familias heterosexuales de animales, cuando en realidad ellos en sus relaciones simbióticas, se hallan lejos de instrumentar esas categorías en sus vidas. Wittig entonces por 1979, nos alertó que esa heterosexualidad como régimen político, nos cooptó en todos los ámbitos nos diseñó el lenguaje, los órganos del cuerpo, etc.

A todo esto, mientras los discursos queer, cuestionan la diferencia anatómica y la articulan a otras diferencias- raza, clase, siendo todas construcciones, hay otros autores dentro de la teoría lacaniana como la norteamericana Jean Copjec que en “El sexo y la eutanasia de la razón” afirma que la diferencia sexual se distingue de la diferencia de clase, raza etc. porque estas se inscriben en lo simbólico y la diferencia sexual no. La diferencia sexual no se escribe, es real. Tan solo su fracaso se halla inscripto. La diferencia sexual se halla en el ámbito de las pulsiones y no de la cultura. Creemos que de este modo *la cultura y lo social quedan minimizados*, mientras la diferencia sexual pasa a un plano de gran importancia. La diferencia sexual entonces no puede ser deconstruida como las otras diferencias. Sería pre-cultural. El sexo no se puede articular en palabras. De este modo se asume una posición masculina

o femenina de goce. Copjec queda prisionera del binario que lo vive como pre-discursivo. Casi como salido de la caverna platónica. Además liga lo femenino como lo que es imposible de llevar al significante y lo masculino, por ser fálico, como lo que sí habita ese ámbito. Y esa diferencia es casi inmanente, no tiene nada que ver con el patriarcado ni con ninguna cultura, es real. Expresa que aunque lo real del sexo no se puede articular, los semblantes de género, las identificaciones y máscaras sirven para expresar aunque sea una parte. Evidentemente creemos que no entendió los efectos de la performatividad, pues acusa a Butler de llevar la diferencia sexual al significante y dejarla a nivel imaginario y la diferencia sexual es real y no se puede deconstruir. Con solo leer “Cuerpos que importan” se puede captar como es la materialidad del cuerpo y la imbricación profunda entre el cuerpo y los lenguajes. Para la psiquiatría, la psicología, las personas comunes y hasta algunos psicoanalistas, el nivel 1 es anterior e irreductible a cualquier marca o inscripción simbólica.

Lo real está antes que lo simbólico. Hay realidad pre-discursiva.

Lo difícil de entender es que esa realidad pre-discursiva ya venga con ciertos órganos considerados como centrales en el cuerpo.

No hay una naturaleza que no sea interpretada en el humano. Freud recorta al objeto de estudio entre varones esencializados y cis, pues recién estudia mayor número de mujeres ya cerca de 1920. Con ese objeto de estudio recortado de ese modo, construye la hipótesis de la diferencia sexual anatómica. Los niños de esa época no recibían ninguna información sobre el nacimiento y las corporalidades, no existía la ESI. Al faltarle datos de los adultos, le niño inventa, e inventa en un determinado contexto de valoración y enseñanzas en relación al cuerpo. Desde que nace al niño performativamente

se le están diseñando los órganos, las zonas corporales, los usos con tintes valorativos, morales. En ese contexto de 1900 el órgano pene juega un papel primordial en función del contexto patriarcal de la modernidad, de dominación masculina etc. Como dijimos todos los datos que recibe tiene ese tinte fálico. Pero los órganos sexuales no son naturales. No hay un sexo verdadero sino múltiples prácticas. La diferencia sexual es un concepto transdisciplinario que abarca lo biológico, lo psicológico, lo político social. Los yorubas de Nigeria no diferenciaban varón o mujer sino la edad, a las mujeres las llevaron los colonizadores (Oyewmi 1997), los guayakíes del Chaco no diferencian pene vagina sino arco y cesto (Clastrés 1978). Si los órganos se construyen, si se da una información amplia y sin prejuicios de órganos superiores e inferiores, ¿por qué un niño no va a poder pensar y comprender que existe el clítoris y que existe la vagina, aunque no tenga en principio, una precisión de la conformación anatómica exacta, como no la tiene del corazón ni de los intestinos? Mauss, Bourdieu, Laqueur y otros muestran que el cuerpo se construye distinto en las distintas épocas y que los órganos y zonas erógenas se van seleccionando y diseñando. Como mencionamos antes, Deleuze y Guattari con el cuerpo sin órganos proponen deconstruir lo construido por los dispositivos. También como referimos en renglones anteriores, Bourdieu (2000 “La dominación masculina”) dice que hay una ontología de la diferencia sexual anatómica construida por las instituciones y los discursos que aparece como eterna y natural. Se efectúa una construcción de los órganos sexuales que ratifica alguna de sus propiedades naturales. Por ejemplo la turgencia del falo concentra la fantasía de fuerza y potencia y se erige como medida general de la vida de las personas. Los cuerpos tienen formas de moverse, de comer, de tener sexo. Hay partes públicas y privadas. El falo es público, el ano es privado como sostuvo Guy Hocquenghem.

La diferencia sexual y ya que estmos agregamos el deseo son constructos sociales. Que importante es para les psicoanalistas poner la vista en ese A, en ese Otro del psicoanálisis y ampliarlo más a lo social. Ese es un camino para que el psicoanálisis siga existiendo en este panorama cosmopolítico antropocénico

Aunque no nos simpatice, en el amplio espectro de psicoanalistas, lacanianos existen diversas lecturas de esa diferencia en su mayoría heterosexistas. Predomina pensar la sexuación por una cuestión de orden en tres niveles de abordaje: anatómico, identificatorio y electivo. 1- Se recibe un cuerpo (en el que hay determinados órganos sexuales como más importantes) que es atravesado por el logos significativo al momento de pasaje de viviente a ser hablante. (Este cuerpo atravesado por el significativo será el que se inscribirá en las formulas). Y este cuerpo, expresan, mostrará que no es lo mismo ubicarse del lado mujer, con cuerpo de mujer que del lado mujer con cuerpo hombre y viceversa 2- Es el momento de las identificaciones-género- que nos brinda el medio que nos circunda, el Otro, que tampoco se elige, que nos toca. Y el 3ro- Es el nivel electivo de la posición de goce.

En general en el psicoanálisis laciano no hay teoría sobre la identidad de género, se habla de semblantes que se ubican en lo imaginario. El Seminario 18 toma especialmente este tema del semblante en la sexuación.

El estadio del espejo aporta poco a la generización porque al estar el espejo revestido con los colores y brillos de la significación fálica, ya no nos sirve. Necesitamos operadores sin un sentido determinado adjuntado, que solo sean operadores lógico formales. Para la enseñanza a la altura de las fórmulas ya no hay realidad pre-discursiva, no hay realidad previa al lenguaje, la realidad para existir necesita fundarse en un discurso.

Un órgano para existir tiene que pasar por el significativo. Hombres mujeres y niños son significantes. Esos significantes

no significan nada por sí mismos, sino en relación a los otros. Si son significantes, no tiene relación con la biología. Por eso hombre no va unido a macho, ni mujer a hembra. Esos ya son anudamientos.

Para este Lacan entonces los órganos genitales no serían datos de entrada, no son una realidad sobre la que el aparato psíquico se fundaría. Entonces la sexualidad lacaniana a esta altura es un traspie al sentido. “El sentido no refleja lo sexual, sino que el sentido sustituye a lo sexual que falta” Seminario 21.

Pero el problema es que ese sentido es heteronormativo según el orden social universal basado en la metáfora paterna. Está perfecto decir que la sexualidad es vacía, no se cuestiona eso, sino con qué sentido se la viste. Y se la viste con sentidos fálico. Lacan estaba inmerso en ese molde epistemológico falocéntrico y le costaba salir y percibir con otros brillos.

Respecto a La barrado de Lacan, que no exista un significante que nombre lo femenino, que exista otro Goce por fuera del significante y el falo, goce irrepresentable etc. lleva a pensar por qué ese otro ajeno, extraño, carente, es lo femenino.

¿Por qué el Otro Goce aunque lo ocupe un hombre anatómico se llama femenino? porque se generizan los goces al nombrarlos con esos significantes de género y además en lenguaje binario? Así se continúa en un enfoque dual hombre- mujer. Se usa el lenguaje que es binario y esto trae un problema. Queda abierta la pregunta y creemos que necesitamos incursionar ahora por otros campos del saber para poder responderla. Iremos hacia la antropología.

Antropología y diferencia sexual anatómica.

Para poder entender la ontología de la diferencia sexual anatómica de la que participa un gran sector de la teoría psicoanalítica, nos sirve aproximarnos a la antropología.

La antropología estructural de Levy Strauss toma en su es-

crito de 1949 “Las estructuras elementales del parentesco” la pregunta sobre el origen del hombre y lo social.

Donde termina la naturaleza y se inicia la cultura. La clave, la regla-bisagra de este pasaje es la prohibición del incesto.

Interesa la dimensión material y también la dimensión simbólica de lo humano, y esta dimensión simbólica se da por signos y símbolos que se comunican entre los hombres.

La dimensión simbólica del a) lenguaje como estructura y b) la prohibición del incesto como regla universal y única dan la clave para entender el pasaje de naturaleza a cultura.

En todas las culturas se regula el parentesco. Se pasa de un hecho natural que es la consanguineidad –sangre- a un hecho cultural que es la alianza. Este pasaje de la sangre a la alianza se realiza a través del intercambio de mujeres entre hombres. Por allí entonces circula el Fallo. El Fallo encarna el status masculino porque da derecho sobre la mujer. Quedan establecidas las reglas del matrimonio y las mujeres son intercambiadas para respetar la exogamia, en el marco de una sexualidad basada en la reproducción, bi-sexuada y hetero-normativa.

Levy Strauss reconoció no hace tanto que ya no coincidía con esta posición de “Las estructuras elementales del parentesco” de hace 50 años. La teoría del intercambio de mujeres y el parentesco ya no quedan ligados a la diferencia sexual, (2004, *Deshacer el género*). Desde las teorías antropológicas post-estructuralistas se plantea el siguiente análisis del abordaje que realiza la antropología estructural de Levy Strauss sobre la pregunta en relación el origen del hombre y lo social.

1- Es un abordaje que utiliza un concepto biologicista de naturaleza basado en reproducción. La sexualidad se reduce a biología. El feminismo crítico y la antropología pos-estructural cuestionaran el concepto biologicista de naturaleza que concibe Levy Strauss por ser calcado de las ciencias naturales de la época.

Es un concepto biologicista porque él habla de “existencia biológica” y “existencia social” reduciendo la sexualidad a la biología porque se sostiene y nuclea lo sexual en la reproducción. Los *cuerpos femeninos* que esencializan a las mujeres son los objetos de intercambio con la natural responsabilidad reproductiva y doméstica, mientras los hombres ocupan los puestos de gobierno. Esa división del trabajo organiza la sociedad y las mujeres dependen de los hombres para su manutención.

Vemos aquí como van cobrando especial importancia los órganos genitales y el pene es el órgano que porta el género dominante.

El contrato social se basa en este contrato sexual biologicista. También Freud en *Tótem y Tabú* habla de los hombres que luego de vencer al padre primordial dueño de todas las mujeres, se organizan en sociedad de hermanos. Vemos así que existe toda una organización del poder. Las mujeres no toman parte más que como objetos de intercambio, goce de los hombres a la vez que reproductoras. La muerte del padre garantiza el surgimiento de una Ley paterna que funda la cultura.

En el Complejo de Edipo al igual que en Levy Strauss, lo que se reglamenta es la sexualidad a partir de la prohibición del incesto, impuesta por la Ley del Padre que interfiere el camino a la madre. Lacan--el más inicial-- continúa la tradición con el Nombre del Padre, la Metáfora Paterna, la castración simbólica y el Falo significativo privilegiado y la reproducción sexuada.

Los tres, Freud, Lacan y Levy Strauss, se hallan preocupados por la institución del matrimonio y por la regulación de la sexualidad pero lo hacían usando una concepción biologicista de la sexualidad reducida a la reproducción sexuada. Esto quiere decir que se hace una lectura del cuerpo en base a la reproducción y se priorizan los genitales, y el proceso reproductivo queda naturalizado. No en vano la salida freudiana del

Edipo a la feminidad normal, es ser madre. Ser madre es algo natural.

2- El abordaje levistraussiano concibe un solo orden simbólico universal anterior a la cultura. También el feminismo crítico y la antropología posmoderna le objetan a Levy Strauss y al psicoanálisis, el concepto de lo simbólico como condición de posibilidad del orden cultural, con que trabajan. Lo simbólico es específico de la condición humana. Primero existe el orden simbólico universal y segundo la norma cultural particular. La prohibición del incesto instaura ese simbólico humano. Esa prohibición y lo simbólico que genera, son distintas de las leyes de la cultura, están más allá de la cultura, son su condición de posibilidad, es lo que le da sus coordenadas. Lo simbólico es distinto de la cultura, por eso es universal mientras las normas culturales son particulares a cada sociedad.

La Ley del Lenguaje y la Ley del parentesco son de características trans-históricas y transculturales. Las normas sociales son históricas y culturales (imaginarias en Lacan) y siempre se hallan ordenadas y en relación a ese orden simbólico.

La ley simbólica de intercambio, y la ley del Padre, estructuran la división sexual, que *queda* entonces *naturalizada*.

Esto se ve en Lacan Seminario 3, 5 etc. El lenguaje como orden simbólico como absoluto y trascendente en tanto ley, vinculada a la castración simbólica y asociada al Nombre del padre, que en Levy Strauss sería prohibición del incesto.

El feminismo acepta la interdicción del incesto, en tanto separación de generaciones, pero no la castración simbólica que instaura una diferencia sexual inferiorizada para la mujer por influencia falogocéntrica, donde coloca a las mujeres como objeto, es decir: ser el falo y hombres como poseedores: tenerlo o no.

Entonces en función de estos desarrollos surgen las siguientes preguntas--¿Por qué el tabú del incesto que separaría ge-

neraciones tiene que ser heteronormado? --¿Por qué ese parentesco ordenado por la prohibición del incesto, tiene que ser regido por el falo en tanto asociado al pene y por la ley del padre? --¿Por qué no hay un elemento por fuera de la significación fálica que organice el parentesco --¿En base a qué, se asocia la prohibición del incesto al Nombre del padre y no a otro significante-¿Y por qué las mujeres tienen que ser objeto de intercambio? --¿Por qué el deseo al final del Edipo tiene que ser heterosexual? --¿Por qué no pueden ser el deseo y las identificaciones múltiples?

Pensar todo esto, así, *tal como lo sostiene el psicoanálisis*, es convertir en universal una situación de dominación contingente y particular. Hay entonces un prejuicio heterosexista en la interdicción del incesto levistraussiana y en el proceso edípico freudiano. La asociación levistraussiana de Ley simbólica con autoridad masculina y en psicoanálisis falo con genital masculino, también trascendentalizan una situación contingente y epocal de dominación, como si fuera constante y universal y no pudiera cambiar. En los dos casos se hace universal una situación arbitraria e histórica

Para la antropología posestructuralista y el feminismo posestructuralista Clifford Geertz, Rubin, Butler, Kaja Silverman etc, no hay un binarismo naturaleza cultura, mente cuerpo etc.

Butler en “Deshacer el género” (2004 p. 262-3) sostiene que la diferencia de los sexos no solo no es natural, tampoco se explica a partir de una ley simbólica universal previa a la cultura. La diferencia sexual no es universal sino es efecto de un proceso de significación, en un orden cultural dado.

Es producto contingente, que muestra en algunos casos relaciones de dominación propias de la heteronormatividad. Judith Butler sostiene que lo biológico es una construcción social, toda anatomía es siempre significada, entonces la diferencia sexual no viene dada, se construye.

El psicoanálisis tiene un modo de construirla, que lo naturaliza y cree que es el único. Trabaja desde un orden simbólico ahistórico, universal que prioriza lo masculino y que responde a poderes políticos sin explicitarlo.

Butler sostiene que ese orden simbólico del psicoanálisis no es vacío, que tiene contenido semántico -significación fálica- aunque no lo reconozca. La teoría sexual infantil fálico- castrado no es propia y universal de la fantasía de todo niño. Es una interpretación de la anatomía que responde y está determinada por una época.

J Butler sostiene que la diferencia sexual tiene más de un dimensión, nunca se termina de construir y siempre algo escapa. Por eso es un concepto fronterizo, trans-disciplinario que conlleva una dimensión psíquica, somática y social e histórica. No hay una diferencia sexual por sí misma, pura. Todas son interpretaciones.

Es entonces importante considerar las distintas dimensiones de la diferencia sexual pero no en su forma patriarcal binaria sexista, sino en sus múltiples diferencias.

Pensar por ejemplo: que por qué en un solo cuerpo no puede haber femenino y masculino juntos. *Puede haber hombres no binarios y mujeres no binarias y todos son distintos, escapando a las categorizaciones.* Por esta razón es partidaria de dejar esta pregunta abierta, considerando que la diferencia anatómica estricta, como organizadora de todas las diferencias, se está diluyendo en las culturas actuales.

Existe un punto muy interesante a considerar, que es el cuestionamiento en relación cómo concibe el psicoanálisis hegemónico la relación entre la percepción de la diferencia sexual y la identidad de género. Laplanche propone pensar la identidad de género como anterior a la percepción de la dife-

rencia anatómica genital. Y las plantea a ambas como construcciones que se resignifican varias veces.

No se puede establecer una linealidad entre la corporalidad, los atributos generizados, las prácticas sexuales y la elección de objeto. La linealidad es una imposición cis-hetero-normativa. Hay resignificaciones y cruces entre estas distintas variables constitutivas de una subjetividad sexuada, que siempre es un proceso abierto, complejo, interminable. Esto rompe con los binarios, con las separaciones entre los cuerpos y los géneros, con los abrochamientos fijos entre la constitución del cuerpo anatómico y los aspectos del semblante o el género, permitiendo múltiples combinaciones. Se posee una *anatomía siempre significada*. Hay una pluralidad de *identificaciones* por parte de familia, medio sociocultural donde juega la performatividad. Existe una *pulsión y un deseo*. Que *se sueldan a distintos objetos*. Hay *distintas prácticas*. Y hay alguna función de terceridad -que no tiene por qué ubicarse como la función de corte paterna como orden fálico universal - que posibilita salir del narcisismo. El ser humano se constituye en la intersección de estas variables que no son dos, son varias y por ello esta constitución humana sexuada es un proceso constante y complejo. No se trata solo sencillamente de si tiene pene o vagina

La castración simbólica como el orden simbólico universal del psicoanálisis, toma diferencia anatómica, la ley del padre y hace centro en el eje fálico- castrado en tanto aspecto corporal visible o invisible, pero no toma los géneros en sí mismos. Aunque luego establece un abrochamiento, al pene le corresponde género masculino, y a los que no poseen penen le corresponde el femenino, tomándose esta diferencia como naturalizada.

Butler muestra la importancia de plantearse otros órdenes simbólicos, con otra apertura para pensar las diferencias en la sexuación.

Ese orden simbólico estrecho, binario, de poder legalista represivo y no de poder relacional, del psicoanálisis hegemónico en tanto orden con que se percibe el mundo, responde al entramado de poderes y saberes de la época. Este orden simbólico muestra cómo influye el poder en constitución subjetiva y por ende en la concepción y la epistemología que se posee de la diferencia sexual.

Se trataría entonces de encontrar un orden simbólico alejado de la lógica fálica binaria heterosexista, que no considere a lo femenino como fuera de lo simbólico o a lo diverso como abyecto. Aparte de la diferencia anatómica, existen diferencias de géneros, de posiciones y prácticas sexuales, distintas elecciones de objeto de amor, diferencias raciales, geográficas.

La alteridad es la expresión más privilegiada de la diferencia. Es alojar al otro más allá de cualquier diferencia de anatomía, raza, etc, solo por ser otro.

Como dijimos antes, el devenir sexuado se desenvuelve entre más de dos variables y sigue lógicas más complejas que las binarias.

Por esta razón debemos usar lógicas más abiertas que la lógica fálica atributiva, binaria que esencializa los géneros y lo reparte injustamente, saliendo del orden simbólico fálico universal y ahistórico. Se trata de las lógicas complejas de Morin, las lógicas de intersecciones de Deleuze abiertas a los devenires para crear un orden simbólico histórico y cultural más amplio y menos rígido y fijo que el del psicoanálisis.

Ese orden cultural más amplio que propone el feminismo crítico, se abre del pasado perdido de la falta y se encamina al desafío de un futuro incluyente de lo diverso del deseo, de la otredad humana como novedosa, y que nunca se termina de conocer porque es múltiple y está en un tiempo que hace historia.

En esta epistemología *lo femenino no sería ese otro con-*

tinente negro o ese otro que no entra al significante. La diferencia anatómica como binario excluye. La diferencia amplia que toma lógicas abiertas abre a la diversidad. Algo de la diferencia sexual, de las corporalidades sexo-generizadas y de la sexualidad en sí misma, es siempre in-simbolizable, indecible. El psicoanálisis ha solido ubicar ese no simbolizable en lo femenino, y en la diversidad sexo-afectiva como una regla fija. Esto es epocal, histórico. Lo decible y lo no decible, pensable o no, representable o no, no son universales y a-históricos, sino que varían con las épocas. Para ejemplo de lo que no se puede representar en determinada época, los griegos no manejaban el cero, no lo conceptualizaban porque no podían concebir como posible el vacío. ¡Cuánto cambió la física y la matemática al respecto usando el pensamiento como herramienta! Lo real entonces para nosotros les humanes, varía con las épocas

Los conceptos de cis de trans, respecto a esos conceptos es interesante considerar qué explican y a qué responde su uso.

La cis heterosexualidad funda y organiza una estructura jerárquica de cuerpos, identidades de género, prácticas y elección de objeto, naturalizando el sexo y esencializando el género y determinando los abrochamientos entre los genitales y los semblantes de género. Cis Son las personas que se asumen dentro del género que les fue asignado al nacer con ese cuerpo. Celeste con pene y rosado con vagina. Trans es asumir identificaciones y semblantes de género que no se corresponden con los genitales con que se ha nacido. Entonces se puede ser cis o ser trans. Dejemos entonces la pregunta abierta sobre la posibilidad de quedar nuevamente atrapados en un binario. Siguiendo con el razonamiento: no porque haya nacido con determinados genitales, el sujeto debe aceptar que le definan e indiquen desde afuera como va a vivir, como va a vestir, como va sentir esa corporalidad, a qué va a jugar.

Se trata de no aceptar la imposición de esa anatomía polí-

tica de la que empezamos a darnos cuenta desde que surge la filosofía de Foucault.

De este modo, estas formas de vivir la sexualidad que se salen de la cisheteronorma, se hallan actualmente después de muchas luchas fuera de la lista psicopatológica de los anormales, para ser vividas desde la vertiente del deseo. La cis-heteronorma es solo el discurso dominante, no es la Ley universal simbólica de la época de Levy Strauss, que ordena las subjetividades en todas las épocas y geografías, razas y culturas. Concebimos otros órdenes simbólicos nutridos de sedimentaciones sociales, entonces las existencias trans, son modos de existir, así como están los modos cis. Obviamente este es nuestro modo de plantearlo, lo cual no significa que sea el del sentido común. Para el sentido común dependiente del orden cis-identitario hetero-normado, lo trans es para los anormales, defectuosos. Por ello, respecto a estos temas es necesario que trabajemos estimulando el juicio crítico en la deconstrucción de las esencializaciones y naturalizaciones, aflojando el conservadurismo de los super yoes, que atrasan el cambio social, para que estos existenciarios sean reconocidos socialmente en su estatuto de humanos, deseantes, inteligibles.

Al respecto la existencia en argentina de la Ley de Identidad de Género- que aunque deja que desear porque se mantiene en dos géneros y no incluye los amplios matices restantes- da posibilidad del surgimiento de la demanda temprana por parte de niños y adolescentes, de ser reconocidos de acuerdo a la propia vivencia de su identidad de género.

Quizás por esta razón, la salida del closet, se produce en estos tiempos en edades más tempranas que antes. Incluso la existencia de la Ley y la teoría que empieza a circular sobre el tema, les ofrece conceptos y palabras a esos niños y adolescentes para nombrar una experiencia para la que no encontraban significantes.

También en el imaginario colectivo, los padres aceptan abrir el abanico de celeste y rosa, autitos y muñecas a otra variedad de semblantes genéricos. En cuanto a los padres de les niñes y adolescentes trans, existe una primera tendencia a la culpabilización en tanto consideran esa demanda de cambio de identidad como patológica. *Algo hice mal en su crianza*. La aceptación lleva todo un camino de elaboración que no ahorra rechazo, sufrimiento, conflictos para deconstruir fuertes esencializaciones y naturalizaciones arraigadas desde lo social y cultural que influyen en su concepción de la sexualidad y la vida y en la subjetividad de sus hijes.

Para este trabajo es necesario ante todo, que le analiste o terapeuta escuche, contando con herramientas teóricas que no queden apresadas en el discurso cis heteronormativo patriarcal. Se trata de trabajar “implicados, siendo conscientes y responsables de nuestras inscripciones culturales, sociales, políticas en relación a los fenómenos de la época, con la reformulación consecuente de nuestros conceptos y prácticas.

Aunque nos resulte difícil y desagradable entenderlo, es importante ubicar los modos más generalizados de respuesta Ante la ley de identidad de género aplicada a niñes. Así es que hay psicoanalistas que sostienen:

-Que no se puede hacer responsable al niñe respecto de su modalidad de goce y la necesidad de respetar el instante de ver, tiempo de comprender y momento de concluir, es decir esperar la pubertad para resignificar estas elecciones infantiles ya sea de orientación sexual, identificaciones de género o posición de goce. Consideran que esta expresión niñes trans, coagula e inhabilita para siempre a un ser que “no se halla en condiciones de elegir”. Lo trans sería una etapa que luego podría enderezar su curso hacia lo cis.

-Otros sostienen- en la misma línea –que estos niñes no son tomados desde la perspectiva del juego, sino que se toman sus

expresiones como certezas que los autorizan a elegir. Y que es necesario revisar si esas certezas no confirman o realizan fantasmas paternos.

-También están los que argumentan que es la influencia del discurso capitalista que ofrece operaciones y hormonas en un sueño de falta de castración. De esa forma el discurso, el Otro social nombra con mucha prisa a le niñe y le da una identidad. Sería “*nombrado para*” siguiendo a Lacan en el Seminario 21, a falta del Nombre del padre por su forclusión, hay un retorno de lo real. Este discurso impone así un “*orden de hierro*” que anula lo singular y está al servicio del goce opaco. La ley estaría enmarcada en este discurso e iría en contra del derecho a la singularidad.

- Para Geniveve Morel y otros, se ubican como psicóticos sin matices. Ante el goce corporal del órgano, le niñe puede tomar para interpretar el goce, los significantes que le brinda el discurso imperante- fállicos por supuesto- o no. En este segundo caso, le niñe deberá inventar otra forma de recubrir el goce. Rechaza el abrochamiento que el discurso fálico cis-hetero-normativo le ofrece, pene -celestes, vagina- rosado. Como no abrocha así, quiere corregir ese error por la cirugía. Va a forzar lo real en lugar de actuar sobre el significante. Debería trabajar sobre la relación órgano significante. O sea debería aceptar lo que el discurso cis hetero le impone, para no ser psicótico.

Para el psicoanálisis que trabaja con el aporte de las teorías de género y queer, la infancia trans es una infancia posible como la cis.

Entonces se necesitan las herramientas teóricas para explicar cómo se construye una infancia trans, así como se estudia la constitución cis. Ya que es otra constitución infantil a explicar. Y como todos los procesos constitutivos, en algunos sujetos serán procesos logrados y en otros sujetos pueden no

ser logrados. Puede que se trate de un proceso fijado a lo especular y mimético con angustias muy intensas. En estos casos se trata de un patología de estructura, más allá de lo cis o lo trans. Hay psicosis trans y psicosis cis. Hay estructuraciones psíquicas fuertes trans y estructuras psíquicas fuertes cis. También hay estructuras cis muy lábiles y débiles y estructuras trans también muy lábiles y débiles.

Es fundamental diferenciar las angustias y sufrimientos en una persona trans, en relación a lo que tiene que ver con la estructura psíquica -no lograda en este caso- y que van más allá de lo trans en sí mismo, de los sufrimientos ocasionados por el encierro en el closet y la falta de reconocimiento familiar y social.

También muchos psicoanalistas tienden a derivar la explicación del sufrimiento de una persona trans, aduciendo que tiene que ver con lo imposible, lo indecible de lo real de la sexualidad que no es representado por el significante. Pero al habitar un mundo de significación fálica, al leerlo solo desde allí, eso no escrito y no representado, se ubica justamente en lo femenino, en lo gay, en lo queer, lo diverso, en las sexualidades no normativas y disidentes. Pero ese sufrimiento no es por un malestar estructural en sí mismo, sino por el malestar que genera la exclusión de lo que de su vida no entra en la norma. Esto es fundamental a tener en cuenta, de lo contrario se somete al sujeto a un sufrimiento propiamente iatrogénico.

En la explicación de la infancia trans juega un papel importante el concepto que viene de Money y luego Stoller 1962 de identidad de género. Stoller definía a la identidad de género como los aspectos de la identidad ligados al sentimiento íntimo de ser varón o mujer.

Entonces para ordenar los conceptos, es interesante y útil considerar a la Identidad de género diferenciándola de la di-

ferencias anatómicas, de las posiciones de goce pulsional y de las elecciones de objeto de amor.

El sexo en el nivel del orden biológico, hoy en día, ya es pensado como construcción que se naturaliza. Por los intersex conocemos 5 elementos constitutivos: genes, hormonas, gónadas, genitales externos, caracteres secundarios con todas sus combinaciones.

El género como conjunto de significados que los sujetos asumen en relación con el sexo en el contexto de una sociedad dada. Antes de nacer a cada uno lo espera una cultura – padres, médico- que al ver los genitales abrochan anatomía a caracteres genéricos del contexto, quedando reglado el modo de vestirse, jugar, desear, pensar de cada persona. Los antropólogos nos enseñan que no todas las culturas ubican el polo masculino y femenino como opuestos sino que hay continuos. Actualmente los géneros se van unificando, mezclando, se plantean géneros no binarios y el género asignado al nacer va perdiendo peso y se piensa cada vez más la anatomía abrochada en forma móvil al género. Muchas personas cuestionan los abrochamientos cis-heteronormativos y se reinventan.

Las luchas por lograr desabrochar los binarios desiguales, voltear las categorizaciones sexuadas y genéricas y las prácticas no hegemónicas, tiene larga data, y también se entrecruza con las luchas de otros abyectos por su color de piel, discapacidad, clase económica etc. Las primeras en cuestionar el abrochamiento entre cuerpo y género esencializado y desigualado fueron las feministas. Por qué un cuerpo de mujer no puede votar, manejar máquinas si no es inferior. También los gays y lesbianas cuestionan la fijeza de la elección heterosexual de objeto. Desde 1870 existen escritos como Herculin Barbin llamada Alexina y de otros personajes hermafroditas que desabrochan la fijeza de los anudamientos entre la anatomía, género y práctica sexual. Entonces la identidad de género no es

fija ni esencializada, es performativa, se construye y reconstruye con los otros por eso es intersubjetiva, es histórica y epocal y es singular y propia de cada uno.

La identidad de género se inicia alrededor de los dos años en el proceso de identificación primaria a los cuidadores. Es anterior a la percepción de la diferencia genital anatómica. Esto es sostenido por Jean Laplanche, por S. Bleichmar, por J. Butler, por Teresa de Lauretis entre otros. Se realiza a nivel de la construcción del yo como representación del sí mismo genérico, por eso tiene que ver con el narcisismo, lo especular, los ideales. No está en relación a la pulsión, aunque en ese momento se encuentren en juego una variedad de pulsiones. Alrededor de lo que se ubicaría como la salida del Edipo, las identificaciones a los cuidadores de ese momento – llamémoslas secundarias- tomarán matices sexuales y se definirá una modalidad de deseo y una elección de objeto que no tienen que ser eternas, pueden variar en la vida de un sujeto.

Pero esa elección de objeto no va a definir el género. Porque el género se armó antes. Y la elección de objeto no va abrochada- desde 1905- a ningún objeto fijo, ni se halla condicionada por la anatomía ni el género. La elección de objeto se resignifica en la adolescencia y por qué no -como expresamos hace instantes - en otros momentos de la vida.

Hay un primer tiempo pulsional donde el adulto modela la pulsión y abrochará según su gusto y contexto las pulsiones a las representaciones de género.

Ese niño es también participe porque es una construcción intersubjetiva y a partir de lo que le imponen, se abocará a constituir su identidad de género a nivel del (imaginario- simbólico) a través la identificación primaria a esos cuidadores.

En ese interín descubre la diferencia anatómica - que a nivel del sujeto del inconsciente no cuenta porque no hay principio de no contradicción y se puede ser varón y mujer a la vez como

aparece en los sueños - que deberá elaborarse según su dinámica intra-psíquica y especialmente influido por las coerciones del discurso dominante.

A la vez entabla distintas relaciones con los objetos de amor. En la pubertad y adolescencia se reconfiguran todas estas variables en un movimiento complejo, contingente y propio de la historia de cada uno. Por supuesto que en la adultez se puede seguir en movilidad, no se trata de las jaulas que impone la hegemonía sino de devenires.

Butler nos deja la cita que explica que no hay líneas directas, causales entre sexo, género, práctica sexual o goce, fantasía, elección de partenaire. Ninguno de estos términos captura o determina al resto y ninguno por sí solo define el total de la sexualidad. La diferencia anatómica genital por sí sola en nada define la sexualidad de un sujeto. Renglones atrás dejamos abierta la pregunta si cis y trans no constituía una reterritorialización de otro binario más para la sexualidad codificada por la hegemonía. La frase de Butler “no hay líneas directas causales...” nos habilita a pensar en el continuo cis -trans que a su vez se intersecciona con las variadas elecciones de objeto a lo largo de la vidas, con las prácticas sexuales, fantasías etc. ningún término captura al resto, y ninguno por sí solo define el total. De este modo pensamos que no se reterritorializa otra vez un binario.

Por ejemplo no sabemos si Luana en la adolescencia al vivir el pene en su existencia corporal, se operará, o si decidirá dejarlo y tomar una identidad travesti siendo entonces una mujer no binaria. Esto muestra que las identidades de género son devenires, son plásticas etc.

Stoller fue uno de los primeros en sostener la no psicosis de los transexuales. El parte de una simbiosis madre hijo que en el caso de un niño varón que hace tránsito a mujer, la simbiosis queda sin solución solo en el aspecto de la identidad de género,

pero hay separación en el resto de la posición subjetiva, por lo cual el niño puede incorporar una normativa ordenadora del goce para el resto del aparato psíquico. La elección de género no constituye el total de la posición subjetiva. El sujeto se inserta en el mundo, le da cauce armónico a sus pulsiones, hace lazo, es productivo, etc. Solo le hubiera quedado pendiente abrochar el género a los genitales, del modo que el discurso cis- esperaba. Stoller lo explica como una simbiosis en el área del género no terminada, pero no una psicosis. Todavía patologiza. No salió del régimen cis-heteronormativo. Era 1962. El niño trans podrá reconocer conscientemente que su identidad de género no se corresponde con su anatomía, por eso no es delirante. Luana se siente mujer y quiere llevar una vida femenina y sabe que su cuerpo tiene anatomía masculina.

S. Bleichmar ya en el año 2006 en “Paradojas de la sexualidad masculina” (p. 101) plantea que “si la identidad de género es anterior al reconocimiento de la diferencia anatómica, coexiste con la actividad pulsional sin obstaculizarla. Se pueden tener deseos pulsionales por el padre sin que esto entre en contradicción con el ser varón, pero un varón anatómico no puede vestirse de mujer sin entrar en conflicto con la identidad propuesta. La extensión del concepto de polimorfismo perverso infantil a los trastocamientos de género constituye no uno de los mayores pecados, pero sí, uno de los grandes errores del psicoanálisis de niños: creer que un varón de 4, 6 o 8 años que quiere ser niña realiza esta elección porque aún está atravesando por el polimorfismo perverso y no ha definido su identidad sexual, es de una cortedad intelectual solo equiparable a la irresponsabilidad que implica”. La identidad de género es anterior a percibir la diferencia de órganos genitales e involucra a todas las pulsiones parciales.

El caso que comenta Silvia Bleichmar (2014 p. 225) es un varón - que no presenta ninguna característica psicótica aclara

de entrada la autora -- que de niño es atraído por muñecas antes de registrar la diferencia anatómica. Luego ve los genitales y le gusta ver varones orinando. Posteriormente un hombre adulto lo introduce en una genitalización precoz. En la escuela los compañeros abrochan el cuerpo masculino y los semblantes femeninos y le dicen puto. Luego conoce los travestis y se viste de mujer y elige pareja hombre. Después de una cirugía y ya logrado un cuerpo cada vez más femenino continúa eligiendo hombres, aunque él considera que es un gay- en cuanto a la elección de objeto, y una mujer no binaria en cuanto al género y el cuerpo. Esto muestra todas las combinaciones que se van dando y que todas son posibles.

De lo que se trata en la clínica es que si le sujeto logró una estabilidad que le permite sentirse cómodo a partir de haber construido en su historia una identidad de género que no abrocha como el discurso espera, ¿por qué no acompañarlo en ese camino y querer normalizarlo? ¿Por qué no acompañarlo a apostar a lo que el discurso no espera. ¿Por qué les psicoanalistas suelen no ser contra-normativos?

¿Por qué si un niño juega con muñecas se lo puede leer simplemente como un capricho, o una etapa o un síntoma psicótico? Cuando aparece la diferencia anatómica estos niños se sienten incómodos y esperan que su cuerpo cambie y muchas veces no lo pueden expresar por temor al rechazo parental y social. Sufren en los baños públicos de las escuelas, en los uniformes que deben vestir, en los juegos grupales y se aíslan, mostrando como lo social genera obstáculo y patologiza. Con los caracteres secundarios aparecen otras angustias.

El psicoanálisis toma la pulsión, la elección de objeto de esa pulsión, el sujeto del inconsciente y el deseo, pero con esto no alcanza. Si el psicoanálisis se postula como una clínica que va en contra de la normalización del sujeto para la adecuación social, también debe considerar el género- que no es un concepto

solo sociológico. También debe repensar por qué no es posible que ese género se construya previamente a percibir la diferencia de anatomía. También debe cuestionarse si esa anatomía es la única diferencia universal e a-histórica, o si es única porque el discurso hegemónico la impone. También debe plantearse que el sujeto del inconsciente que aparece y desaparece, no es el total de la vida de una persona y que el yo puede ser muy importante y no servir para adaptarse al medio, sino para subvertir la norma. El yo puede ser contra-normativo. También puede replantearse si la sexualidad es el eje rector de la vida y si no hay otros placeres que no son sexuales. También debe plantearse si los discursos que entranan el poder no son parte muy importante de la constitución subjetiva, porque nuestro sujeto no tiene porque ser occidental y no vive solo en una isla, porque el existente que acude a consulta es uno más del planeta, por lo que sería hora que el psicoanálisis se abra al dialogo con los estudios post-humanos.

Uno de nuestros tantos desafíos entre todos los mencionados en el renglón anterior es despatologizar el niño trans, nuestra función no es evaluar y corregir un especial, sino acompañar a encontrar una identidad y una vida por el deseo y no por el mandato, apoyando el proceso de subjetivación y ayudando a encontrar herramientas para enfrentar el rechazo social. Es un trabajo que obliga a considerar tanto los factores individuales e intra-psíquicos, como los vinculares, culturales, históricos y bio-cosmo-políticos

Capítulo 6

La ley Simbólica del Padre, el orden simbólico y la norma cultural contingente del orden social

La crítica que hacen los Estudios de género, los feminismos post-estructuralistas y teorías queer al psicoanálisis y a la antropología estructural, refieren que estas teorías ocultan o ignoran los supuestos androcéntricos y hetero-sexistas sobre los que están armadas, estableciendo como universales a esas formas androcéntricas que no son más que formaciones sociales contingentes.

La Ley simbólica del Padre, que comanda la constitución subjetiva es planteada como ley universal, fija, a-histórica y que permite la entrada del sujeto al orden social y cultural. Esta Ley simbólica se halla ligada al padre.

Con “Las estructuras elementales del parentesco” de Levy Strauss, lo que organiza la sociedad, es la diferencia sexual ligada al tabú del incesto, al intercambio de mujeres y a los vínculos heterosexuales que ordenan el parentesco en forma desiguales y universal. Esos vínculos y esa organización vincular son en realidad, epocales.

Tanto la antropología de Levy Strauss como el psicoanálisis, conciben un orden simbólico y una Ley simbólica basada en el tabú del incesto, que es criticada por los feminismos post-estructuralistas, los estudios de género, queer y antropología

post-estructural. Se critica que este orden simbólico sea considerado como una condición a priori.

El tabú del incesto genera un intercambio desigual entre los sexos y géneros, que es concebido en forma universal, cuando en realidad es propio de una época y de una geografía. Este modo de armar los vínculos es pensado como una necesidad lógica, una estructura normativa universal, trans-histórica definida como simbólica, que organiza la sociedad y a los sujetos. No se puede explicar de dónde surge este simbólico. Se lo toma como un hecho. Y se basa en ley del incesto que determina el parentesco hetero-normativo, la diferencia sexual y el intercambio de mujeres y la reproducción.

El sujeto que no se atiene a esa ley y a ese parentesco- el soltero y también el huérfano- renuncia a la posibilidad de vínculos de parentesco y a la integración social, Pasando a estar solitario, hambriento, excluido social. Hay consecuencias sociales, psíquicas y hasta materiales. En la página 76 de “Las estructuras elementales del parentesco”, Levy Strauss describe a un soltero solitario, privado de alimento, comentando: “Entonces no es exagerado decir que en esas sociedades, el matrimonio presenta una importancia vital para cada individuo, puesto que cada uno está doblemente interesado en encontrar un cónyuge, no solo por él mismo sino también para evitar, en su grupo, la aparición de estas dos calamidades : el soltero y el huérfano.

Aquí podemos recordar a Guy Hoquenheim que en 1972 en “El deseo homosexual” (p. 129) expresa que el homosexual viene a romper con la primacía del falo reproductor heteronormado, dando primacía al ano. Se pregunta ¿qué pasaría si se expresa sin sublimar el deseo anal? ¿Se desorganizaría severamente la heteronorma!

Levy Strauss toma entonces de “Tótem y tabú” esa figura del padre que posee a todas las mujeres, los hijos que al ma-

tarlo establecen la ley del incesto que funciona a través de la figura del padre, que en tanto función permite el pasaje a un orden cultural universal, el pasaje del narcisismo especular al orden simbólico universal. Leyéndolo desde Edipo, la ontogénesis recopila la filogénesis.

Se observan aquí los entramados del poder que organizan las configuraciones vinculares, donde el poder se alinea del lado de los hombres.

En Lacan, con el Nombre del Padre, la Metáfora paterna, la prohibición queda en manos del Padre y el significante fálico separando la relación imaginaria narcisista, incestuosa madre hijo y por identificación simbólica a ese padre, ese hijo pasa a ser un sujeto en la vida social. La castración simbólica entonces implica que algo debe perder aceptando la Ley del Padre.

Es un simbólico masculino relacionado con un orden específico que es el patriarcal y hetero-normativo, que les da a los padres varones el monopolio de la función de corte para introducir al hijo en la humanización, que es sin dudar heterosexuada. Padre, ley, falo como proyección de cuerpo masculino, aunque Lacan aclare que el falo no es solo símbolo del pene, esa relación con el cuerpo masculino sin duda existe.

Luce Irigaray, Judith Butler, Gayle Rubin etc. ubican en estos dichos una operación ideológica, porque la conexión falo-pene está instalada en esta cultura, y haciendo base en esa conexión, se la universaliza y naturaliza. En consecuencia lo femenino queda como subsidiario de lo masculino, como lo otro que no posee capacidad de representación. Aunque se diga que falo no es pene y que lo paternal es solo una metáfora, se continua reinstaurando la correspondencia pene-falo-padre. También –como expresa G Rubin en “El tráfico de mujeres” (p. 42) “el Edipo es una expresión de la circulación del falo en el intercambio intrafamiliar” (...) “En el ciclo de intercambio manifestado por el complejo de Edipo, el falo pasa, a través

de la mediación de una mujer, de un hombre a otro hombre, del padre al hijo, del hermano de la madre al hijo de la hermana, etc. En este sentido, el falo es algo más que un rasgo que distingue los sexos: es la encarnación del estatus masculino, al cual acceden los hombres y que tiene ciertos derechos inherentes, entre ellos el derecho a la mujer”. Gayle Rubin expresa en la página 49 del “Tráfico de las mujeres” que la precisión con que coinciden Freud y Levy Strauss es notable. Los sistemas de parentesco requieren una división de los sexos. La fase edípica divide los sexos. Los sistemas de parentescos incluyen reglas que regulan la sexualidad. La crisis edípica es la asimilación de esas reglas y tabúes. La heterosexualidad obligatoria es el resultado del parentesco. La fase edípica constituye el deseo heterosexual. El parentesco se basa en una diferencia radical entre los derechos de los hombres y de las mujeres. El complejo de Edipo confiere al varón los derechos masculinos y obliga a las mujeres a acomodarse a sus menores derechos” En definitiva razona Rubin, nuestro sexo género todavía está delineado por estos principios. Y plantea hace 47 años, allá por 1975, “una urgente reorganización del campo del sexo y el género, para evitar la destructividad de las normativizaciones edípicas, en suma reintentar una revolución en el parentesco”, finaliza. En esa tarea aún nos encontramos nosotros.

De este modo, para el psicoanálisis, primero opera la estructura, dónde el lenguaje forma parte de ese orden simbólico que atraviesa al sujeto y le otorga una estructura. Ese orden simbólico determina y organiza la estructura que incluye lo inconsciente. El discurso del inconsciente es el discurso del Amo. Lo que se sale de esa estructura no tiene inteligibilidad social, es patológico, abyecto.

Con esta disposición de los conceptos, podemos observar que para el psicoanálisis el peso mayor en la conformación de las constituciones subjetivas y de las configuraciones vin-

culares se ubica en el lenguaje. El poder queda en un segundo plano.

En Seminario 17 p. 95 Lacan relata que atendió luego de la última guerra a unos jóvenes médicos del Alto Togo que residían en Francia. Estos sujetos recordaban las costumbres tribales de su pasado como recuerdos de datos etnográficos. Sus inconscientes funcionaban según las reglas del Edipo que era el inconsciente que el imperialismo les impuso. Esta cita nos serviría para ubicar cómo ese Edipo no es universal sino que el orden simbólico es situado, temporal, histórico y contingente. Lo que los estudios críticos marcan al psicoanálisis es que lo que el mismo psicoanálisis percibe como estructural y universal, es en realidad un producto cultural del patriarcado que abrocha el continuo falo, pene, padre ley.

La discusión acá es entonces qué iría primero si el lenguaje o el poder y la cultura. O si es un inter-juego de ambos, en el que no es fácil establecer primero y segundo. El psicoanálisis concibe un orden simbólico que regula universalmente la asunción del sexo o la posición sexual y el género es más bien un aspecto imaginario que depende de las culturas. Lo ubica como un concepto sociológico.

Muchos psicoanalistas plantean que la caída de este orden simbólico al ser universal y a-histórico y único, llevaría a una debacle.

Pero de lo que se trata, tal como lo estudios críticos plantean, es del pasaje a otros simbólicos posibles, que den lugar a una transformación social, en la que exista más inclusividad y no la segregación para el que escapa a esa dominación.

Capítulo 7

El cuestionamiento al complejo de Edipo

En el apartado anterior nos referimos a la cita de Lacan del Seminario 17 (p. 95) donde Lacan relataba que los inconscientes de los médicos africanos residentes en Francia que él atendía, funcionaban según las reglas del Edipo occidental que el imperialismo europeo les había impuesto, mientras que de sus costumbres nativas tenían solo recuerdos a la manera de datos etnográficos. Este comentario de Lacan nos sirve para comprobar una vez más, que el orden simbólico que organiza la estructura que incluye a lo inconsciente, está construido en base a las determinaciones culturales. Es decir, que no existe una estructura psíquica sin esa apoyatura en lo social. Decir que el discurso del inconsciente es el discurso del Amo, es ya decir que las subjetividades son parte de entramados relacionales. . Esta cita nos serviría entonces para ubicar cómo ese Edipo no es universal y como el discurso social, las normas del contexto, moldean el inconsciente y formatean el deseo.

Como vimos anteriormente, la crítica que hacen los Estudios de Género y teorías Queer al Psicoanálisis y a la Antropología levystraussiana radica en que tanto el psicoanálisis como la antropología estructural, ocultan los supuestos androcéntricos y heterosexistas sobre los que están armadas, estableciendo como universales a esas formas androcéntricas que nos son más que formaciones sociales contingentes.

La ley simbólica del padre que incluye el complejo de Edi-

po, organiza la constitución subjetiva y la entrada a la cultura, y es pensada como universal, fija, ahistórica.

También desde la Antropología Estructural, lo que organiza la sociedad es la diferencia sexual ligada al tabú del incesto-heterosexual- y al intercambio de mujeres, quedando ordenando el parentesco en forma universal.

En estos enfoques, el orden simbólico es una condición a priori. No se puede explicar de dónde surge. Se lo toma como punto de partida y se basa en la ley del incesto pensada heterosexualmente, determinando el parentesco reproductivo y las mujeres como objeto de intercambio destinado a la reproducción.

Si no me atengo a esa ley heteronormativa, hay consecuencias sociales, psíquicas y hasta materiales: soy psicótico, abyecto, soltero, excluido social, hambriento etc. como relata Levy Strauss en la p 76 de “Las estructuras elementales del parentesco” y como sucede hoy con los abyectos que se rebelan a ser gobernados por la matriz heteronormativa del capitalismo neo-liberal.

Entonces, si pensamos en un orden simbólico histórico y no universal, el complejo de Edipo sería una forma histórica que toma la estructura familiar, pensada como universal y naturalizada. Y hoy en día, el orden simbólico que fundamenta a este complejo, es solo un orden posible y que además experimenta una profunda crisis y transformación. Es obsoleto pensar en que del pasaje por este aparato simbólico de sexuación y constitución subjetiva, el sujeto salga hetero-normativizado por un papá y una mamá generizados también hetero-normativamente. Y que si no es así será un producto patológico. No se trata entonces que una niña elija primero el objeto de amor, pasando de madre a padre sexogenrizados, a la vez que pasa obligatoriamente de pene- clítoris- activo, a vagina- pasivo y a la vez

descubre su anatomía femenina y la abrocha por las identificaciones que los padres le ofrecen, al progenitor de igual género.

Esta combinación fija donde la identificación y el deseo no pueden coincidir, es una imposición heteronormativa que hace reduccionismo. No considera que es algo histórico y lo plantea como natural, como lo esperado y única opción para ser inteligible y no abyecto. Está visto que de parejas heterosexuales surgen hijos homosexuales y de parejas homosexuales, surgen hijos hetero.

Necesitamos pensar con una lógica más abierta y compleja que la fálica atributiva que- si bien incluye al binario hombre y mujer - se abra a otras combinaciones sexo- genéricas y a otros recorridos del deseo.

El aporte que nos brinda en este momento pensar el Complejo de Edipo es tomar el aspecto del acceso del sujeto a la cultura a partir de la prohibición del goce sexual inter-generacional, pero desprendido de cualquier imposición de recorridos identificatorios abrochados a las anatomías. El Edipo sería entonces la prohibición con la cual cada cultura pauta y restringe- a partir de la preeminencia de la sexualidad del adulto sobre el niño - la apropiación gozosa del cuerpo del niño, por parte del adulto.

Esto implica revisar también el modo en que se define la terceridad y la interceptación del goce a través de la ley universal del padre, metáfora paterna.

Existen importantes desarrollos desde distintos sectores de los psicoanálisis no exactamente lacanianos, que hablan de la construcción de una terceridad no patriarcal y no de corte abrupto desde lo externo, entre ellos los de Silvia Bleichmar y los de Jessica Benjamin.

Silvia Bleichmar en “La subjetividad en riesgo” (p. 38 a 40) sostiene que la Ley, con mayúsculas, con una función trascendentalizada ocupa un lugar central en la estructuración

psíquica. Los textos de Freud avalan esta perspectiva, basta recordar “Tótem y tabú” y “El malestar en la cultura”. Silvia Bleichmar sitúa dos orígenes para la ley en Freud. Uno es el mito del parricidio originario y el otro un imperativo que al principio es una hipótesis, pero que luego se impone, en razón de que el deseo está ya realizado en el inconsciente y que ha sido efectuado en el pasado. No es solo hacerse cargo del deseo de parricidio, sino de su realización histórica, factual, arcaica, es transmitida filogenéticamente. Pero hoy la filogénesis es solo transmisión cultural, porque la genética muestra que no se puede transmitir la experiencia por la inscripción en el ADN. Se transmite la experiencia entre generaciones a través de representaciones y estas varían con la cultura, de modo que lo universal necesariamente queda de lado. Lacan recupera este universal en la función del Nombre del Padre. Que alude a la prohibición de intercambio de goce entre el niño y el adulto. Bleichmar junto a Laplanche sostiene que lo que Freud -y por qué no Lacan- acentúa es la prohibición del deseo infantil hacia el adulto. Estos autores lo plantean a la inversa. Ponen el acento en el deseo del adulto sobre el cuerpo del niño. Esta *implantación* perversa, nos hace pensar en dominación, y en que ya está entrando a tomar posición una teoría que también considera el poder en la constitución subjetiva. No es solo una pulsión polimorfa, hay una dominación del adulto. Bleichmar reflexiona sobre cómo esta posición estructuralista hace tabla rasa del inconsciente y va articulando funciones de los adultos que se universalizan: la madre narcisista, el padre es Ley e intercepta a ese hijo en relación a la madre, etc. Esa Ley del padre, ley edípica, responde a cierta época, de cierta sociedad patriarcal, burguesa, occidental, basada en la diferencia anatómica dirigida a la reproducción, que se toma como modelo universal de lo humano. De este modo quedan naturalizadas normas correspondientes a una sociedad en tránsito como lo

es el humanismo moderno del siglo XVIII; XIX Y XX. Para Silvia Bleichmar entonces esta interdicción del Edipo, es válida o útil en la medida que es pensada como referenciada en la prohibición de intercambio de goce entre el adulto y el niño. Es decir tomar el aspecto del acceso del sujeto a la cultura a partir de la prohibición del goce sexual inter-generacional, pero desprendido de cualquier imposición de recorridos identificatorios abrochados a las anatomías. El Edipo sería entonces, como repetimos ya varias veces, la prohibición con la cual cada cultura pauta y restringe- a partir de la preeminencia de la sexualidad del adulto sobre el niño - la apropiación gozosa del cuerpo del niño, por parte del adulto. Es decir que esta construcción subjetiva incluye no solo lo pulsional sino los aspectos de los entramados relacionales del poder, tanto en lo represivo como en lo generativo o productivo.

Justamente Jessica Benjamin, como veremos más adelante en otros capítulos, enfatiza desde un enfoque relacional e intersubjetivo – sostenida en Simone de Beauvoir, Foucault, Winnicott y Stern - la no relación del sujeto y el objeto desde el punto de vista del correlacionismo kantiano, eliminando así la dominación de los géneros. Hace énfasis en el reconocimiento mutuo, como distinto de la agresividad que se genera cuando un cuidador manipula e impone cuidados al niño. Cuestiona la concepción freudiana de la relación adulto-niño en tanto la considera una relación de dominación. Y postula una terceridad que no es corte abrupto porque no hay sujeto que se impone a un objeto. Tampoco hay interno- externo. Hay experiencia *entre*. No habla de narcisismo porque lo que se busca no es la separación sino la intersubjetividad. En la mutualidad hay entonación afectiva, sintonía, reconocimiento, una relación de tipo semiótico sin aún un significado simbólico - descarga pulsional dentro del lenguaje corporal - que va cursando sin un corte abrupto, hacia una terceridad que irá armando signifi-

cados. No habla de función, porque función es una operación en una estructura. Se trata de experiencias y más que de estructuras familiares se habla de constelaciones - término que también toma Irene Meler- como algo más flexible, histórico y versátil.

Lacan en distintos momentos de la enseñanza nos ofrece algunos aspectos de terceridades menos fijas. Habla de suplencias por elementos terceros no paternos. En 1938 en su período antropológico durkheimiano, habla de la no universalidad del complejo de Edipo que hacía resto y no cubría todo lo que el ordenamiento familiar requería. Esto se debía a que ya la imago paterna, se hallaba en decadencia y aparecía el síntoma de la gran neurosis contemporánea. En el Seminario 5, el padre en su aspecto simbólico, es una función que va más allá de la figura real. En este periodo, caracterizado ya como estructuralista, las terceridades se universalizan y se fijan. En “Dos notas a un niño” sitúa en la madre los cuidados particularizados y en el padre la transmisión de un nombre y un deseo que no sea anónimo. Si el padre realiza cuidados primarios es como metonimia de la madre, nunca como tarea propia de su género. Luego en el seminario inexistente posterior al Seminario 10, se plantean las pluralizaciones y se pasa del Nombre a los Nombres del padre. Pero estas pluralizaciones y suplencias se pueden ubicar más ampliamente a la altura de los nudos.

La crítica que mencionamos antes tanto de Silvia Bleichmar, de Jessica Benjamin, como de los estudios post-estructuralistas en general, apunta a que por más formalización matemática del Edipo y sus funciones que Lacan haya intentado, no se aleja de una estructura universal y a-histórica, patriarcal, colonial, occidental, falocéntrica, heteronormada, que aísla lo estructural propio del sujeto de los entramados de poderes, es decir deja lo cultural, social por fuera. Ese A, ese Otro por más barrado que se halle, por más formalizado que esté, nunca es

pensado más allá de un perímetro cultural androcéntrico, occidental y más bien europeo, blanco, clase media. Y todo el resto de existentes pareciera que atraviesa por el mismo aparato de subjetivación y de sexuación simbólico edípico. Esa formalización termina re-territorializando los brillos fálicos. Por esa razón la crítica de los postestructuralismos de género, queer y antropologías posmodernas, apunta a cambiar la concepción del orden simbólico. Pensar un simbólico contingente, dinámico, histórico, es decir nutrido de las normas y las prácticas sociales. Esa es también nuestra propuesta y nuestra convicción a lo largo de todo este escrito.

Cuando el psicoanálisis habla de funciones materna y paterna, en tanto construcciones de época, queda en una lógica binaria - al estilo naturaleza-cultura y sujeto-objeto - y en un marco heterosexual. Aunque proponga que tanto hombre y mujer son castrados estructuralmente, continúa la primacía del falo como significante y las consecuencias para uno y otro son distintas. Continúa con la división en dos sexos-géneros. Y no articula en modo suficiente, las funciones como experiencia subjetiva ligadas a lo político, social y cultural. Así la función de los que educan y ahíjan, va íntimamente ligada a los avatares culturales, perdiendo peso esa perspectiva de la filogénesis que se asentaba en Lamarck.

Salir entonces del Edipo tradicional es pensar como constituir sujetos de deseo no determinados solo por una anatomía ligada a su género opuesto en relaciones de dominio. Se trata de constituir modalidades deseantes diversas, que queden por fuera del modelo hegemónico cis-identitario heteronormativo, sean hetero- homo, cis, no binarie o la modalidad que sea. Se trata de armar modos de vida por deseo y por relacionamiento creativo y no por mandato en relaciones de dominación. El deseo es nómade y no tiene colores fijos. Un psicoanálisis contra-normativo conoce perfectamente que el deseo emerge en

forma múltiple, es un flujo polívoco y que a posteriori es dable de ser formateado por los discursos hegemónicos.

Salir de este molde edípico entonces, significa que también en nuestra teoría y en nuestra clínica tenemos que pensar en el deseo de las *mujeres* heterosexuales por fuera de los marcos patriarcales, viendo al deseo de hijo en ellas, no solo como una carencia fálica- envidia al pene freudiana- sino como una producción deseante trascendente. Esto también influiría en una cierta desencialización de ese existente que se ubica en género femenino, ya que dejaría de portar todos los atributos que el psicoanálisis desde el falocentrismo patriarcal concibe. El hijo no es un falo ni un objeto “a”, y hay formatos relacionales donde los hijos requieren que siempre exista una pareja romantizada en su concepción.

A sí mismo, salir del molde edípico, nos lleva a pensar ese super- yo femenino, muy distinto a lo planteado por Freud como super yo debilitado y a darle el valor cultural que la mujer posee en la civilización. La civilización freudiana se construye por la sublimación de la libido homosexual de hombres cis esencializados. Las mujeres vuelcan su libido en el mundo privado, en la tercera salida del Edipo de la ecuación simbólica pene-niño, porque lo femenino no es político. Y los sentimientos homosexuales masculinos se subliman. “Si las mujeres se politizaran y no se volcaran exclusivamente a la tercera salida del Edipo y los hombres no sublimaran sus tendencias homosexuales y aún así no fueran vistos como abyectos anormales, se llegaría enseguida a la abolición de la pareja heterosexual y de la familia, que son las bases de la sociedad occidental en que vivimos” decía Guy Hocquenghem en la página 32 del “Deseo homosexual”

Y respecto a la histeria dejar de verla como un modo de ser mujer- *todas un poco histéricas*, como una esencia- para verlas como un modo de practicar la sexualidad en un marco

patriarcal, una seducción que se inhibe y no consuma la relación sexual concreta para ser más deseadas.

El siglo XIX medicalizó el cuerpo de las mujeres, resaltó una feminidad pasiva, más objeto que sujeto de deseo, más partenaire que protagonista, porque era el soporte del hombre activo, sujeto de deseo y protagonista. Su destino era el deseo de pene-niño y el matrimonio. Un mundo íntimo y nada kate-milletiano, nada político. Los síntomas conversivos, se enmarcan en este contexto social.

También interesa despegar de los moldes patriarcales a los deseos heterosexuales de los varones hegemónicos, que quedan muchas veces sumergidos en la degradación erótica, sufriendo aunque no lo digan. Además se puede plantear el deseo de hijo en el hombre. Se trataría entonces de ir construyendo familias heterosexuales no patriarcales y vínculos heterosexuales no cis-heteronormados.

Se habla así de “*nuevas*” masculinidades y feminidades, por fuera de los mandatos patriarcales, tanto heterosexuales como homosexuales y otros modos de diversidad. Estas nuevas maneras de prácticas y relaciones entre géneros demandan la tarea de deconstrucción. El gran tema es que estas nuevas masculinidades y feminidades no se reterritorialicen en algunos de los binarios que el neoliberalismo capitalista ofrece. Como la teoría sistémica enseña, las instituciones y los sistemas hegemónicos agrandan el cerco de goma, incluyendo lo que es contra-normativo para introducirlo en la norma. Es el asimilacionismo que vimos en el capítulo 1 siguiendo a Leonor Silvestri y las citas que realiza, basada en Theodore Kaczynski. Entonces esas supuestas nuevas masculinidades terminan siendo tan heteronormadas como lo eran tiempo atrás, aunque los ropajes imaginarios sean otros.

El género es impuesto performativamente, no es una esencia fija y así como se constituye se puede resignificar y decons-

truir. Permite ir siendo. Para ello es necesario aplicar el juicio crítico y desarmar progresivamente el aspecto conservador del super yo-responsable en gran parte de los atrasos- para dejar la puerta abierta nuevas modelos correspondientes a órdenes simbólicos diferentes, que habilitan a nuevas experiencias. Y estos aspectos conservadores del super yo se pueden trabajar en un análisis contra- normativo, para generar creaciones de modos de vida.

En estas modalidades no patriarcales también hay conflictos, no están exentas de padecimientos. Tenemos que ir ubicando los aspectos problemáticos que se plantean en eso que se plantea como novedoso. Porque siempre habrá malestar ya que no todo se puede expresar, y siempre juegan múltiples variables en modos sincrónicos.

Entre estos aspectos problemáticos por ejemplo, es importante considerar en el armado de estos nuevos modos de vivir la heterosexualidad por fuera de la heteronorma, el desfase que aún existe entre el entendimiento y los actos, como lo trabaja Davidson en “La aparición de la sexualidad” (2004). Puede darse una rápida incorporación de conceptos, pero los hábitos mentales tienden a permanecer en el mismo lugar y en consecuencia los actos no coinciden con los conceptos. Porque vemos aún hoy muchas mujeres que aunque denuncian el sometimiento al hombre como superior, continúan en los actos sometiéndose a esa dominación, con toda la carga emocional que esto implica. Así también el tema de la disyunción madre mujer, del deseo de hijo, etc.

También en las masculinidades hay mucho trabajo por hacer en torno a *qué quiere un hombre* si se retira del falogocentrismo--privilegio de lo masculino en la construcción de los significados del mundo- y comienza a percibir que hay otros órdenes simbólicos desconocidos al imperante con el que fue educado. Cuando tiene que compartir el monopolio del saber,

de la función simbólica- ley del padre- compartir el poder del dinero. Como puede abandonar la degradación de la vida erótica entre madre y prostituta. Salir de la genitalización del cuerpo, y de las relaciones posesivas y pasar de ver la mujer como inferior o ideal, a verla como un semejante, etc.

Como ya hemos dicho, Alfredo Grande (2019 p. 59), usa neologismo “euforia de género” para referirse a la hetero-normatividad como trastorno y no como normalidad. Los trastornos del cuerpo serían: Anatomía es el destino, genitalización de la sexualidad, dupla pene- vagina con protagonismo del pene y la penetración genital. Reproducción como mandato, priorización de partes del cuerpo: pechos, cola, con cirugías etc. en detrimento del cuerpo entero como erógeno, orgasmo compartido sobrevalorado, mitos sobre el orgasmo femenino vaginal. Relaciones monogámicas, posesivas, mito del amor romántico hasta que la muerte nos separe con el establecimiento de la doble moral: familia nuclear y amante que hace nudo, mito de la media naranja con sometimiento de la sexualidad al amor y del amor a la eternidad. Ilusión de coincidencia eterna de amor, deseo y goce.

Parte III

Las postrimerías del orden
simbólico y del parentesco
heteronormado, falocéntrico
y universal.

Capítulo 8

El orden simbólico y el parentesco entre Edipo y Antígona. Naturaleza-Cultura

“No es exagerado decir que en tales sociedades, el matrimonio presenta una importancia vital para cada individuo, puesto que cada uno está doblemente interesado en encontrar un cónyuge, no solo por él mismo sino también para evitar, en su grupo, la aparición de estas dos calamidades de la sociedad primitiva: el soltero y el huérfano”
“Las estructuras elementales del parentesco”
p. 76. Claude Lévi Strauss.

Si nuestro desafío es desterritorializar el psicoanálisis de su pequeño espacio epistemológico, para ensayar miradas abiertas al intercambio con otros saberes en una modalidad transdisciplinaria, no podemos dejar de interesarnos por pensar la pregunta sobre la distinción entre naturaleza y cultura.

Así como hoy, entrados en el siglo XXI e instalados ya en la primer era geológica de la nueva época antropocénica, pensamos en la necesidad de redefinir el humanismo, en dejar de oponer lo no- humano a lo humano, superando la dicotomía y permitiendo el despliegue de los híbridos y las historias, la Modernidad de los siglos anteriores, se afanó en argumentar la separación de lo humano y la naturaleza, que para los premodernos no se hallaba tan fácil y sencillamente separada. En esa Modernidad y en medio de ese par binario, nace y se gesta el psicoanálisis.

Levi Strauss durante el siglo XX, reinaugura la antropología bajo la lente estructuralista, que en tanto corriente teórica también se transmitía por el psicoanálisis, la sociología, y otros campos del saber. Ante la pregunta ¿Dónde termina la naturaleza y dónde comienza la cultura? que preocupaba a las mentes de esta época, Levi Strauss propone en 1949, que la clave de este pasaje de lo natural a lo cultural se halla en una regla, que hace de bisagra entre los dos sectores y que define el carácter *sui generis* de lo humano: la prohibición del incesto. A los aportes de Durkheim y Mauss, les agrega los aspectos lingüísticos saussureanos e invita a estudiar la dimensión simbólica de la existencia humana. Los seres humanos se comunican por signos.

El aporte saussureano definió al sistema de la lengua como una estructura formal, donde cada elemento- signo adquiere un valor por su diferencia opositiva con los otros elementos-signos, generando un sistema de relaciones diferenciales, en donde los valores de los significantes- sus significados- no se determinan por un contenido específico, sino por las relaciones formales entre ellos.

Levi Strauss define la norma o regla social como un signo/símbolo de intercambio. Parte de tomar la lengua como un sistema, y se dirige a articular los sistemas de parentescos como sistemas simbólicos. La articulación de este simbólico, es decir de este *lenguaje* entendido como una estructura y la *prohibición del incesto* como la única regla universal y a la vez propia de la cultura en tanto regla, darán la clave para explicar el pasaje de lo natural a lo humano.

La prohibición del incesto como norma organizada en función de una estructura de relaciones formales, será la clave para mostrar como lo humano se diferencia y trasciende la naturaleza.

¿Por qué elige la regla del parentesco para ser bisagra de

este pasaje? Porque en todas las culturas el parentesco está regulado, entonces pertenece a los dominios de la naturaleza y de la cultura. Por un lado atañe a las prohibiciones específicas de cada cultura y por otro es universal y lo universal caracteriza a lo natural.

Levi Strauss sostiene que no hay ninguna otra estructura elemental como la del parentesco que porte tal grado de universalidad. Muestra que se pasa de la *consanguineidad* natural (filiación) a la *alianza* (reciprocidad) que es cultural. La sexualidad humana es en la naturaleza ya un indicio de vida social y a su vez, en lo social, la sexualidad humana conlleva algo de lo natural, porque de todos los instintos, el sexual, es el único que requiere para definirse el estímulo del otro (Levi Strauss, 1981 p 45). Esta es la preconcepción de la sexualidad humana que utiliza Levi Strauss, que a nuestro entender es segada, limitada, distorsionada, viciada. Para alimentarse, oír, mirar, hablar, agredir etc. es posible requerir algo más que el propio sujeto, pero también se practican en soledad. La sexualidad se puede practicar en soledad o con otros. La reproducción es tal vez lo que necesita de la fusión de dos otros, que hoy en día siglo XXI puede también reducirse a fusión de sustancias materiales separadas de los sujetos. Esta concepción de la sexualidad se asienta en la heterosexualidad como obligatoria pues se basa entonces en la reproducción, tomando en consecuencia una mirada biologicista

El problema entonces es que la base del pasaje de la consanguinidad a la alianza, se da a través del *intercambio de mujeres*. Como comentamos en capítulos anteriores, parece ser apropiado prohibir el incesto para separar generaciones, promover cuidados y evitar abusos, pero ¿por qué esa regla de la prohibición del incesto se organiza en torno de las reglas del matrimonio heterosexual y la prohibición de las mujeres? Levi Strauss dice que la regla del incesto prohíbe las relaciones en-

tre los miembros de un grupo y hay que intercambiar con otros grupos instalando la exogamia y a la vez remarcando la diferencia anatómica de los sexos. Entendemos la necesidad de separación de generaciones y la apertura de los grupos de lo interno a lo externo, pero por qué el regalo es la mujer. ¿Por qué se intercambian solo mujeres para crear un nuevo lazo entre grupos? ¿Por qué se hace el intercambio exclusivamente entre dos grupos de hombres y la mujer es solo el regalo objeto de intercambio? como expresa Gayle Rubin en 1975 (p. 27, 28) en “El tráfico de mujeres: notas sobre la Economía Política del sexo”. Los hombres serían los sujetos de acción política entre clanes y las mujeres las reproductoras, quedando establecida una diferencia desigualada, basada en lo anatómico y especialmente en el aspecto reproductivo.

Carol Pateman en el “Contrato sexual” (1988), sostiene que el contrato social de Hobbes, Locke y Rousseau se basa sobre un contrato sexual previo - biologicista porque está basado en la reproducción - que es el de las reglas del matrimonio, quedando las mujeres ligadas a lo reproductivo y lo irracional, lo afectivo, los cuidados etc. Este paisaje y distribución es propia de la organización patriarcal moderna. La diferencia de los sexos entonces queda planteada como diferencia política.

Podemos hacer inter-texto entre Levi Strauss y las explicaciones freudianas sobre cómo nacemos a la cultura y adquirimos existencia humana a partir de nuestra inserción en ella.

En Tótem y Tabú, luego de asesinado el padre, esa autoridad es renegociada y repartida exclusivamente entre los hermanos varones. Tanto en este texto de Freud como en los escritos referidos al Edipo, la sexualidad queda reglamentada a partir de la prohibición del incesto, piedra fundamental que sienta las bases de lo humano como distinto de lo animal. En Edipo la madre no es agente, la prohibición apunta al acceso a ella que queda reglamentado por la Ley del padre. En Tótem y

Tabú, la mujer tampoco participa como agente, es un objeto de intercambio entre los hombres y de ahí ella toma valor fálico, no participa del acto- asesinato que engendra la Ley y por lo tanto no participa de la articulación del deseo a la ley. La ley es creada por el hombre. Se desea a la madre porque es prohibida. Las mujeres son primero los objetos gozados, apropiados por el padre tiránico de la horda y luego pasan a ser objetos de intercambio entre hombres, intercambio reglado por distintos conceptos: por la Ley del padre, por la regla del incesto, el complejo de Edipo etc.

Las mujeres entonces no son hacedoras de cultura, están en el ámbito del hogar, los cuidados y la naturaleza, el lugar de los cuerpos gestantes, etc. Salirse de este orden acarrea consecuencias patologizantes. Recordemos que Guy Hocquenheim expresaba en “El deseo homosexual” que si la mujer salía de lo íntimo a lo político y si el hombre dejaba de sublimar la homosexualidad, se abolía la pareja heterosexual y la familia occidental. Bueno, pues entonces en Freud, la consecuencia de salirse del orden reglado por la ley paterna y la ley del incesto, son los síntomas y en Levy Strauss podemos tomar su cita de la p. 76 edición de 1981 de “Las estructuras elementales del parentesco” que describe a un indígena brasilero que no hizo matrimonio y quedó excluido en estado de abyección en un rincón de una choza.

El parentesco lacaniano tampoco se aleja del todo de estas configuraciones modernas, porque si bien en muchos lugares de la enseñanza se explica a través de formalizaciones vacías, en otros se reterritorializa la coloración fálica de los significados. Y esa coloración siempre en algún punto, refiere al órgano masculino. En muchos lugares de la enseñanza las mujeres son el falo o el objeto “a” del hombre y el hombre es el que tiene o no tiene el falo. Entonces el orden simbólico asociado a lo trascendente de la ley, al Nombre del padre, es una regla

estructural que poca simpatía tiene con la contingencia, pues esta última en muchas zonas de la enseñanza se reserva para lo imaginario. Hacemos las excepciones en las formalizaciones de las tablas de la sexuación - que hemos desarrollado en el capítulo 3 - aunque aún, a pesar de los esfuerzos de Lacan, allí se filtra la visión falogocentrista.

Tanto en Levi Strauss, como en la mayor parte de los conceptos psicoanalíticos, prima la preocupación por la institución matrimonial y por la regulación de la sexualidad que resulta ser heteronormada, basada en la reproducción y la diferencia sexual centrada en lo anatómico genital.

Tanto el complejo de Edipo freudiano como la metáfora paterna lacaniana se vinculan a la circulación del falo en el intercambio intrafamiliar. El falo pasa por la mediación de una mujer de un hombre a otro. De este modo siguiendo a Gayle Rubin en p. 42 de “El tráfico de mujeres”: “el falo es algo más que un rasgo que distingue los sexos, es la encarnación del estatus masculino, al cual acceden los hombres y que tiene ciertos derechos inherentes, entre ellos, el derecho a una mujer”.

Para toda esta corriente de pensamiento humanista- y aunque Freud y más aún Lacan muestren aspectos anti-humanistas, no hay duda que a la vez portan rasgos humanistas- lo social cultural lleva a una transformación radical de la naturaleza. Y lo natural en estas corrientes epistemológicas tiene un matiz biologicista porque priman intensamente en este momento las ciencias naturales. La sexualidad al estar basada en la reproducción toma el matiz biologicista. Lo sexual queda al servicio de la reproducción. De este modo los órganos genitales y el pene en particular, cobran relevante papel en la construcción del cuerpo “con órganos”- muy lejos del cuerpo sin órganos deleuziano- guattariano. La semiótica de estos cuerpos se ubica en una lectura de los mismos a partir de la reproducción, con la priorización de los genitales y la naturalización

del proceso reproductivo. Para ejemplo nos basta recordar que la tercera salida normal freudiana del Edipo es la maternidad como algo natural y hasta universal. El orden social se produce, se organiza y se mantiene, con esta naturalización de los procesos reproductivos en el marco de la pareja matrimonial heteronormada.

Siguiendo en esta visión estructuralista del parentesco, lo simbólico es lo específico de los seres humanos y la regla universal que hace bisagra entre naturaleza y cultura, es la prohibición del incesto. Esa regla que instaura lo simbólico, no es una regla más de la cultura, está más allá de la cultura y es su condición de posibilidad. La hipótesis es la siguiente: la cultura existe porque rige el tabú del incesto. El tabú del incesto funda la cultura y el tabú está también dentro de lo natural porque es universal, *es previo aún a la aparición de lo específicamente cultural*. Todo lo que es universal en el hombre formaría parte de la naturaleza y sería de tipo espontáneo, mientras todo lo que esté sujeto a una norma, pertenece a la cultura y presenta atributos más particulares. Y la prohibición del incesto es la regla excepcional que da posibilidad de todas las otras reglas, por lo cual queda naturalizada y universalizada.

Aquí está el punto álgido porque la hipótesis levistraussiana que es también compartida por el psicoanálisis, concibe a este estatuto de lo simbólico como algo distinto de lo cultural, que le da posibilidad a lo cultural. Entonces esa dimensión simbólica, que rige en todos los ámbitos, es universal, mientras las normas culturales son propias de cada lugar, son particulares. La dimensión simbólica como en la lingüística la estructura de la lengua, es transcultural y trans-histórica, mientras las normas sociales son históricas y culturales. El orden simbólico que es el del lenguaje, es el lugar de la ley, de la autoridad que organiza las condiciones de representabilidad. Establece lo que se puede representar y lo que no. Y lo que no entra allí

queda como lo real irrepresentable. Las normas sociales son históricas y culturales- imaginarias en Lacan- y siempre se hallan ordenadas en relación a ese orden simbólico.

El orden simbólico psicoanalítico como expresamos en renglones y en capítulos anteriores, asociado a lo trascendente de la ley, al Nombre del padre, son reglas estructurales que poca simpatía tienen con la contingencia que en muchas zonas de la enseñanza se reserva para lo imaginario. Aunque la castración sea leída desde lo estructural, en otros momentos se lee como simbólica, quedando de algún modo esclava de un orden falogocentrista. Podríamos aceptar que el tabú del incesto funda el orden simbólico, pero ¿por qué este orden tiene que seguir una lógica falogocéntrica única, ahistórica y universal, si hay otras lógicas para considerar? ¿Por qué la ley que ordene debe ser siempre la misma, la del padre y los objetos de intercambio deben ser siempre las mujeres?

El post-estructuralismo plantea justamente estas preguntas en forma crítica. Se interroga en qué consiste esa diferencia dicotómica y jerarquizada: naturaleza –cultura. Esta crítica es paralela a la crítica de todas las nociones dicotómicas del pensamiento moderno: mente-cuerpo, sujeto-objeto, hombre-mujer, vivo- muerto, entre otras.

Para la antropología posmoderna posestructuralista Clifford Geertz (2003) y para la antropología estructuralista leviStrausiana, la cultura, pensada semióticamente, es una trama de relaciones significantes heredadas siempre en flujo y transformación, que se materializan en prácticas sociales que también son significantes.

La diferencia entre estas dos concepciones, radica en que el posestructuralismo toma el aspecto de la cultura como trama de significados, como prácticas de significación a partir de concepciones más histórico-pragmáticas del discurso (Clifford Geertz, 2003) que se construyen siempre históricamente y no

en la idea de que haya una estructura fundamental y previa a la práctica misma de la significación. Las reglas de los intercambios y prácticas, son producto de la sedimentación de los mismos usos y prácticas y no una condición de posibilidad trans-histórica y transcultural a priori. Por esta razón el tabú del incesto, la ley del Padre, el intercambio de mujeres, el falocentrismo, son situaciones de dominación contingentes y particulares que determinaron reglas basadas en usos y prácticas, y se convirtieron en trascendentes y universales y naturalizadas. Pero estas reglas se pueden modificar, estos órdenes simbólicos se pueden transformar. En el campo levistraussiano el parentesco basado en el intercambio de mujeres y en el campo lacaniano el falo en tanto sinécdoque del pene como organizador de la castración y las significaciones, son resultado de una producción epistemológica situada y re-formulable, pero no de una epistemología universal. ¿Por qué o por cuál imperativo cultural las mujeres van a ser el objeto de intercambio y por qué el Nombre del Padre va a regular la diferencia de los sexos y el incesto entre generaciones? La diferencia de los sexos no es natural ni se puede explicar por una ley universal previa y el parentesco se puede ordenar por algo distinto de la ley fálica.

Desde una posición crítica la castración simbólica -que implica que algo se debe perder al aplicarse la Ley del Padre- funciona desde un simbólico masculino relacionado con un orden específico que es patriarcal y heteronormativo, ya que les da a los padres varones el poder introducir la función de corte para introducir al hijo a una humanización que es, sin dudar, heterosexuada.

El feminismo crítico ubica en estos conceptos: padre, ley, falo como proyección del órgano masculino- aunque se aclare que falo no es solo símbolo de pene- una operación ideológica porque la conexión falo pene está instalada en nuestra cultura y sobre esta instalación se da una universalización y naturali-

zación. Lo femenino entonces queda como subsidiario y como lo otro que no posee capacidad de representación y que genealógicamente data del continente negro freudiano. La interrogación es entonces si supuestamente significativo y significado están desabrochados, quién abrochó falo a pene, padre a Ley etc. Se responde entonces que ese abrochamiento es fruto de la cultura patriarcal, y esa contingencia por razones de juegos de poderes, se percibe como estructural ahistórico y naturalizada.

También F. Fanon (1952), S. Firestone (1973), Deleuze y Guattari (1983), G Rubin (1975), Butler (1993), M. Wittig (1992), Teresa de Lauretis (1988), Michel Tort (2016), S. Bleichmar(2005), Tajer (2020), Volnovich (1999), Glocer Fiorini (2015), Ayouch (2015), Reitter (2018), A. M. Fernández (2021), entre otros muchos más, analizan como el Edipo y su orden simbólico existen en nuestra cultura, pero no son universales sino universalizados y naturalizados. El Edipo es histórico.

De este modo, para el psicoanálisis, primero opera la estructura, donde el lenguaje –el inconsciente estructurado como un lenguaje- forma parte de ese orden simbólico que atraviesa al sujeto y le otorga una estructuración. Ese orden simbólico determina y organiza la estructura que incluye lo inconsciente. El discurso del inconsciente es el discursos del amo Siguiendo esta lógica, la cultura, el entramado de poderes y saberes son exteriores a ese simbólico casi purificado.

No obstante hay citas de Lacan que nos dejan ver que el Autre, el A, es solo un lugar, así como también otras citas que muestran que el Edipo, ese orden simbólico no es universal.

En el Seminario “La identificación” clase 15- 11- 61, hablando sobre el Sujeto supuesto saber, Lacan dice: “El saber es intersubjetivo, lo que no quiere decir que es el saber de todos, sino que es el saber de Otro, y al Otro es esencial mantenerlo como tal: el Otro no es un sujeto, es un lugar al cual uno se

esfuerzo desde Aristóteles, por transferir los valores del sujeto. Claramente el A es un lugar que variará en función de lo situacional, de la cultura, del entramado de poderes y saberes. Está en la conceptualización de cada psicoanalista, ubicar un A, un Autre amplio y diverso o un A reducido a los límites de papá y mamá disociados del entorno geopolítico.

En relación a la amplitud y multiplicidad de lecturas que cada analista puede hacer de los conceptos lacanianos, en el Seminario 17 p. 95 Lacan relata que atendió luego de la última guerra a unos jóvenes médicos del Alto Togo que residían en Francia. Estos sujetos recordaban las costumbres tribales de su pasado como recuerdos de datos etnográficos. Sus inconscientes funcionaban según las reglas del Edipo que era el inconsciente que el imperialismo les impuso. Funcionaban dentro de la estructura pues lo que se sale de esa estructura no tiene inteligibilidad social, es abyecto, patológico.

La discusión entonces es qué iría primero, si el lenguaje o el poder y la cultura. O si es un inter-juego de ambos, en el que no es fácil establecer primero y segundo porque en esa sincronía no hay exclusividades, solo se pueden establecer diferenciaciones cuando lo estudiamos y transmitimos.

Muchos psicoanalistas plantean que la caída de este orden simbólico al ser universal y ahistórico y único, llevaría a una debacle. Pero de lo que se trata, tal como lo estudios críticos plantean, es del pasaje a otros simbólicos posibles que den lugar a una transformación social en la que exista más inclusividad y no la segregación para el que escapa a esa dominación.

Butler entre otros exponentes del posestructuralismo, como veremos a continuación con su libro “El grito de Antígona” cuestiona contundentemente el orden simbólico propuesto por el psicoanálisis, pues sostiene que no es vacío, que tiene un contenido semántico específico que es la significación fálica, aún en las formalizaciones más avanzadas. Propone un orden

simbólico abierto que permita pensar ampliamente la sexualización y el parentesco por fuera de la lógica fálica, atributiva, binaria que esencializa los géneros y los reparte injustamente. Ese orden cultural más amplio que propone el feminismo crítico, se abre del pasado perdido de la falta y se encamina al desafío de un futuro incluyente de lo diverso del deseo, de la otredad humana como novedosa y que nunca se termina de conocer porque es múltiple e histórica.

El Parentesco y el orden simbólico desde Antígona

En “El grito de Antígona”(2001), J Butler trabaja la relación de la teoría del poder, entendida en términos de Foucault, y el psicoanálisis, reflexionando sobre aspectos que involucran al género, a los aspectos identitarios en sentido amplio, a las relaciones de parentesco y a las cuestiones relativas al parentesco respecto del estado. El texto entonces efectúa un análisis que involucra dimensiones individuales y también culturales y políticas.

La autora se plantea lo diferente que hubiera sido el psicoanálisis, si hubiese tenido como punto de partida a Antígona en lugar de Edipo. Seguramente existiría otra aceptación de las sexualidades diversas y otras configuraciones familiares por fuera de los modelos heteronormativos.

En este libro Butler analiza: 1- La reivindicación “varonil” de una mujer ante el poder estatal, es decir cuestiona la identidad de género esencializada, ya que Antígona se sale de lo que se espera para el género femenino, que es que acate el poder del estado. Por el contrario, Antígona hace valer su opinión en el espacio público. Realiza una doble acción desafiante. En primer lugar retira y entierra el cadáver de su hermano y en segundo lugar profiere el acto lingüístico de asumir la acción performativizándola. Además si bien su sexualidad parece ser heterosexual, desinstitucionaliza la heterosexualidad cuando

rechaza hacer lo que sea necesario para vivir con Hemón. No muestra querer convertirse en madre y esposa. Escoge la tumba por encima del matrimonio, cuestionando así la institución matrimonial. 2- Estudia los límites del parentesco normativo. Antígona representa un origen polémico, ya que nació de una alteración al orden de las relaciones de parentesco establecidas, siendo fruto de una relación incestuosa.

La obra de Antígona explica Butler, al plantear la transgresión a un parentesco normativo, permite pensar - entre otras cuestiones que no serán sin relación a estas- las preguntas respecto de si puede existir el parentesco sin la mediación del estado y si puede existir el estado sin las organizaciones del parentesco.

En este sentido, Butler refiere que llevada Antígona al estado actual de los feminismos, ella se ubicaría en oposición a las tendencias feministas que buscan apoyo del estado y que adhieren a las políticas del control gubernamental. Antígona defiende leyes no escritas y desafía al estado por medio de poderosos actos físicos y lingüísticos. En “El futuro llegó hace rato. Antígona o el feminismo intempestivo” Leonor Silvestri en *Haciendo amigos con Leonor Silvestri* sección filosofía antigua, expresa: “con solo un pequeño puñado de tierra en su mano adolescente hace caer todo un orden político. Así de poderosa es la revuelta micro-política de quién dice No y desobedece”. Silvestri agrega que “si nos trasladamos al mundo de las potencias spinoceanas, Antígona en pleno ejercicio de su conatus, hace un uso singular de leyes no escritas, pero no para cumplir con un destino femenino de sometimiento a la tradición conservadora, sino para poder realizar un deseo ininteligible que la opone a los poderes estatales que respaldan a Creón, cuyo reino finalmente hace sucumbir”.

A Butler le impresiona como Hegel y Lacan estudiaron a Antígona. “La interpretan no como una figura desafiante con

un discurso de implicaciones políticas, sino cómo alguien que articula una oposición pre-política a la política, considerando que el parentesco es una esfera que condiciona la posibilidad de una política, pero sin tener que participar de la política.”(2001 p. 17)

Para Hegel, el parentesco es una relación de sangre más que de normas. Antígona representa la disolución del parentesco y Creonte un orden ético y una autoridad estatal universal.

La interpretación de Lacan - explica Butler en el texto- continúa la línea hegeliana de separar lo político de lo privado, ya que sitúa a Antígona en los límites de los ámbitos imaginarios y simbólicos en relación a las leyes del lenguaje. Esas normas simbólicas, según Lacan, no se encuentran influidas por lo político-social. El parentesco- siguiendo las consideraciones estructuralistas del inconsciente estructurado como un lenguaje- se ubica en la esfera simbólica, sin considerar la esfera social. Siguiendo las reglas del estructuralismo, cada significante no tiene valor por sí, sino por su relación con los demás, entonces esta metodología se aplica al parentesco. Lacan no plantea un conflicto entre Antígona, la familia y la comunidad- orden social-Estado-Creonte, sino un conflicto interno que involucra al parentesco y se halla en relación al funcionamiento del deseo y la ética.

En este libro Butler discutirá con la función y orden simbólico del parentesco que usa el psicoanálisis, concebido en base a las estructuras lingüísticas, donde cada elemento invoca a una totalidad como estructura y un orden fijo y universal, en contraposición a otras posibilidades de configurar las relaciones de los seres humanos. La forma de la organización que toma el psicoanálisis no tiene un origen, sino que responde a una estructura, que es ahistórica y se representa por la palabra del Padre. Butler argumentará sobre la posibilidad de otros modos de configuración, más abiertos, dinámicos y situacionales.

Refiere especialmente que las relaciones de parentesco de Antígona son muy distintas de las tradicionales. Allí los términos de ese parentesco son equívocos: es hija de un vínculo incestuoso, por eso es hija y hermana de su padre, y muere por amar y ser fiel al hermano Polínices, al que entierra, y respecto de quién también se le adjudica un matiz incestuoso. Lo entierra porque no va a poder nunca más reemplazarlo al estar ya sus padres muertos. Son posiciones de parentesco que se deslizan. Es post edipal, rompe con el parentesco aceptado por lo edípico.

Butler muestra entonces, que el parentesco no se puede leer como simbólico solamente y separado de las normas y contextos sociales, como tampoco se puede leer solo desde lo social como sociologismo vacío de significación psíquica. Existe la necesidad de que el orden simbólico no sea ahistórico, porque contiene una sedimentación de normas sociales. Butler replantea así la relación entre la posición simbólica y la norma social. Las normas y los contextos políticos- sociales, tienen un importante peso en la constitución de los sujetos y sus deseos. No hay un orden simbólico puro por sí mismo - que exista desligadamente de lo político social y de sus normas - más que para estudiarlo nosotros.

Al orden simbólico se lo construye desde las distintas significaciones de la cultura. Los mecanismos de formación de subjetividades en sentido amplio y la construcción del aparato psíquico en sentido estricto, se dan juntos.

En el capítulo 2 Butler analiza la versión de lo simbólico que presenta Lacan en una cita del Seminario 2 (p. 64, 65) en que se refiere a Levy Strauss y la distinción que este hace entre naturaleza y símbolo, reconociendo la importancia del orden simbólico levistraussiano, ya que el parentesco y la familia se hallan alejados de la biología. El intercambio de mujeres es un intercambio simbólico entre hombres, es un circuito lingüístico que permite repensar el parentesco en base a estruc-

turas lingüísticas. Estas estructuras lingüísticas constituyen lo simbólico, porque cada símbolo invoca la totalidad del orden simbólico en que funciona. “El parentesco entonces, deja de pensarse en base a relaciones de sangre o en base a convenios sociales naturalizados y se convierte en el efecto de una serie de relaciones lingüísticas en las que cada término adquiere significado siempre y solamente en relación con los otros” (p.64)

Este orden simbólico entonces tiene una base en los presupuestos estructuralistas levistraussianos. Este despegue de lo biológico, es visto por la autora como un paso epistemológico importante. No obstante no alcanza, porque como Iremos viendo, lo que Butler cuestiona es la heterosexualización que no permite despegar totalmente de las miradas biológicas. Y esta heterosexualización está en relación directa a la preponderancia de la significación fálica y al régimen de la Ley del padre.

Butler trae también otra cita de la p. 141 del Seminario 2 que muestra - hablando en esa época de la repetición simbólica - cómo “hay un circuito simbólico externo al sujeto en relación a ciertos grupos, un discurso del Otro, en donde el sujeto está integrado y es uno de sus eslabones de una cadena, que nadie puede detener y que se continúa transmitiendo”. Es un pequeño circuito del que quedan tomados toda una familia, un grupo o una nación. Ese circuito simbólico, ese legado, es una obligación que debo transmitir y de la cual no es fácil salir. Es un orden que toma un carácter universalizante. En este sentido las estructuras de parentesco en tanto simbólicas producen un efecto universalizante.

En el Seminario 7 (p. 300) muestra al analizar la noción de belleza, que en Antígona no se trata de la oposición entre su deseo, la familia y la comunidad sino un conflicto interno y constitutivo del funcionamiento del deseo ético.

En la p. 36 del capítulo 1 de “El grito de Antígona” Butler

aclara que “su visión es que la distinción entre lo simbólico y las leyes o normas sociales no puede sostenerse, no solo porque lo simbólico es el resultado de la sedimentación de las prácticas sociales, sino porque los cambios radicales que se dan en el parentesco precisan de una rearticulación de los presupuestos estructuralistas del psicoanálisis y de las teorías contemporáneas sobre el género y la sexualidad”. Invita entonces al psicoanálisis que sigue las leyes de parentesco que estudió en el siglo XX Levy Strauss, y que requieren respetar el tabú del incesto incluyendo intercambio de mujeres, la rígida y universal ley del padre y la heterosexualidad reproductiva, a pensar en alojar otras constituciones subjetivas y relacionales. Explica que dejar de considerar esa Ley fija del Padre anudada al falo no es llegar a la anarquía radical.

Butler rescata la prohibición del incesto propuesta por Levy Strauss y por el aparato simbólico psicoanalítico del Edipo, pero tomando solo la separación entre generaciones para salir del narcisismo y triangular el deseo, pero no fundado en una triangulación necesariamente heterosexual. En este sentido las identificaciones pueden ir unidas a la elección de objeto. Queda establecido el incesto, aunque no es necesidad imponer la heterosexualidad. Además plantea que las relaciones de parentesco no necesitan ser biológicas y que el deseo está condicionado, que no es igual a decir que está determinado por una estructura ahistórica.

En razón de todo esto, es que es posible entonces articulaciones transformadoras, invitando a pensar en configuraciones vinculares diferentes a las conocidas. Antígona misma es alguien- dice Butler- para quien las posiciones simbólicas se han convertido en incoherentes, confundiendo hermano y padre. Que diferencias habría entre esta situación y las actuales, en que hay más de una persona que actúa como madre o como padre, o ningún padre, o ninguna madre o ninguno de los dos.

Butler dice que hoy la familia es frágil, porosa, expansiva y que la historia de Antígona junto a todas estas nuevas configuraciones que asistimos y observamos, muestran que es imposible pensar un orden simbólico a-histórico y estancado.

Butler muestra a través de Antígona, como el estado regula el parentesco y se pregunta si pueden existir otros modos de parentesco fuera de lo biológico y la sexualidad, distintos a esos modos que regula el estado tan fijamente y restrictivamente. Se trata de un pos-estructuralismo del parentesco, que es lo que actualmente vivimos y que las otras culturas no occidentales que nos muestra la antropología, viven desde hace mucho tiempo.

En vistas de esos otros modos de parentesco que la autora propone en teoría y observa en las prácticas, es que ensaya una posible definición en “Deshacer el género” (2004, p. 149) diciendo que el parentesco consiste “una serie de prácticas que surgen entre las personas para considerar la dependencia humana que puede incluir el nacimiento, la crianza de niños, las relaciones de dependencia afectiva y apoyo, los lazos generacionales, la enfermedad, la muerte y la defunción. Este modo de parentesco no implica hablar exclusivamente de familia y se halla bastante desvinculado del matrimonio”.

Actualmente vemos que aunque perdura el formato tradicional, este coexiste con familias mono, homo, co-parentales, parejas sin hijos y familias ensambladas. Hay toda una historia de las familias.

El parentesco entonces es una organización compleja, singular y abierta a devenires y cambios, que se caracteriza especialmente por respetar la asimetría entre las funciones del adulto hacia los menores o al resto de los sujetos que necesiten cuidados.

Es importante pensar que en estas configuraciones vinculares el poder, como en todos los vínculos, aparece de modo

constitutivo, afectando de distinto modo - más o menos destructivo o más o menos potenciador - a las subjetividades en juego. Habría distintos modos de configuraciones de estos parentescos, sin que una sea superior a otra, y ninguna configuración es transcultural, sino que el contexto tiñe esas configuraciones de lazos.

Judith Butler en el capítulo 3 de “El grito de Antígona” p. 99, comenta que las antropólogas feministas culturalistas distanciadas del modelo levi-straussiano, entre ellas G. Rubin, expresan que no abogan por el final del parentesco en sí mismo. Entienden el parentesco como una serie de acuerdos socialmente alterables, que no tienen características estructurales transculturales. Esos acuerdos sociales organizan la reproducción de la vida material, que puede incluir la ritualización del nacimiento y la muerte, regula lazos afectivos y sexuales de alianza íntima más o menos duradera o con distintos grados de vulnerabilidad.

En 1973 en “La dialéctica del sexo” (p. 20), la joven Shulamith Firestone, propone que “al igual que el objetivo de la revolución socialista, no se limitaba a la eliminación de los privilegios de los estamentos económicos, sino que alcanzaba a la eliminación de la distinción misma de clases, el objetivo final de la revolución feminista no se limitará a eliminar los privilegios masculinos, sino que debe alcanzar a la distinción misma de sexo. Las diferencias genitales entre los seres humanos deberían pasar a ser culturalmente neutras. Dice lo mismo que Preciado pero en 1973, cuarenta años antes. La reproducción de la especie a través de uno de los sexos sería sustituida por una reproducción artificial: los niños nacerían para ambos sexos por igual o en independencia de ambos, según quiera mirarse; la dependencia del hijo con respecto a la madre sería reemplazada por una mucho más reducida con respecto a un pequeño grupo de otros en general”. (...) “La división del

trabajo desaparecería mediante la eliminación total del mismo (cybernation). Se destruiría así la tiranía de la familia biológica. Con ello, fenecería la psicología del poder”. La xeno-feminista Helen Hester, como veremos en los últimos capítulos, la toma de antecedente a la joven Firestone.

Nos resultan sorprendentes y hasta emocionantes sus citas. Firestone pensaba ya en el trabajo por medio de computadoras, y por más feminista radical que se la quiera llamar, Firestone poseía una idea de la diferencia anatómica distinta de las otras feministas radicales, quedando ubicada sin que ella lo sepa en ese momento, como una abolicionista de género que abogaba por establecer parentescos por fuera de la heteronorma y de sus regímenes de poder desiguales.

Por todo lo dicho anteriormente, es que este concepto de parentesco, requiere la utilización de sistemas lógicos mucho más complejos, permeables y porosos- que los que nos ofrece la lógica atributiva fálica - con el fin de alojar a configuraciones subjetivas diversas.

Complejo de Edipo como forma histórica patriarcal de la estructura familiar

Dijimos que Butler plantea lo diferente que hubiera sido el psicoanálisis, si hubiese tenido como punto de partida a Antígona en lugar de Edipo. Seguramente existiría otra aceptación de las sexualidades diversas y otras configuraciones familiares por fuera de los modelos heteronormativos.

Como vimos anteriormente, la crítica que hacen los Estudios de Género y teorías Queer al Psicoanálisis y a la Antropología levystraussiana radica en que estas teorías, ocultan los supuestos falocéntricos y heterosexistas sobre los que están armadas, estableciendo como universales a esas formas androcéntricas que nos son más que formaciones sociales contingentes. La ley simbólica del padre que incluye el complejo

de Edipo, organiza la constitución subjetiva y la entrada a la cultura, es pensada como universal, fija, ahistórica, cuando en realidad es una norma histórica influida por las sedimentaciones sociales.

También desde la Antropología Estructural, lo que organiza la sociedad es la diferencia sexual ligada al tabú del incesto-heterosexual- y al intercambio de mujeres, quedando ordenando el parentesco en forma universal. En estos enfoques, el orden simbólico es una condición a priori. No se puede explicar de dónde surge. Se lo toma como punto de partida. y se basa en la ley del incesto pensada heterosexualmente, determinando el parentesco reproductivo y las mujeres como objeto de intercambio destinado a la reproducción. Si no me atengo a esa ley heteronormativa, hay consecuencias sociales, psíquicas y hasta materiales: soy psicótico, abyecto, soltero, excluido social, hambriento etc.

Es importante mencionar muy brevemente que el mismo Levy Strauss ya bastante mayor en 1986 en unas conferencias dictadas en Japón con el título “La antropología frente a los problemas del mundo moderno”, va a considerar de otro modo sus conceptualizaciones respecto a las estructuras del parentesco, cuestionándose las invariantes familiares universales que había planteado en sus comienzos. En los años ochenta estudia los parentescos en los tupi brasileros, en los nuer de Sudan y en los yorubas de Nigeria, arribando a estructuras distintas a esas invariantes familiares universales.

Retomando entonces con esas invariantes universales de “Las estructuras elementales del parentesco”, las preguntas que se abren para plantearse una fuga de este orden simbólico ahistórico, binario etc., podrían enumerarse a través de los siguientes ítems. ¿Por qué el tabú del incesto que separaría generaciones tiene que ser heteronormado? --¿Por qué ese parentesco ordenado por la prohibición del incesto, tiene que

ser regido por el falo en tanto asociado al pene y por la ley del padre? --¿Por qué no hay un elemento por fuera de la significación fálica que organice el parentesco --¿En base a qué, se asocia la prohibición del incesto al Nombre del padre y no a otro significante? --¿Y por qué las mujeres tienen que ser objeto de intercambio? --¿Por qué el deseo al final del Edipo tiene que ser heterosexual? --¿Por qué no pueden ser el deseo y las identificaciones múltiples?

Pensar todo esto, así, *tal como lo sostiene el psicoanálisis*, es convertir en universal una situación de dominación contingente y particular.

Pero si pensamos en un orden simbólico histórico y no universal, el complejo de Edipo sería una forma histórica que toma la estructura familiar, que no puede pensarse como universal y naturalizada. Y hoy en día, el orden simbólico que fundamenta a este complejo, es solo un orden posible y que además experimenta una profunda crisis y transformación.

Es obsoleto pensar en que del pasaje por este aparato simbólico de sexuación y constitución subjetiva, el sujeto salga hetero-normativizado por un papá y una mamá generizados, también hetero-normativamente. Y que si no es así será un producto patológico que no puede incluirse a lo social.

No se trata entonces que una niña elija primero el objeto pasando de madre a padre sexo-generizados, a la vez que pasa obligatoriamente de pene- clítoris- activo, a vagina- pasivo en tanto descubre su anatomía femenina y la abrocha por las identificaciones que los padres le ofrecen, al progenitor de igual género y anatomía.

Esta combinación fija donde la identificación y el deseo no pueden coincidir, es una imposición heteronormativa que hace reduccionismo.

No considera que es algo histórico y lo plantea como natural, como lo esperado y única opción para ser inteligible y no abyecto.

Está visto que de parejas heterosexuales surgen hijos homosexuales y de parejas homosexuales, surgen hijos hetero.

Necesitamos pensar con una lógica más abierta y compleja que la fálica atributiva, que incluya mucho más que hombre mujer abriéndose a otras combinaciones sexo- genéricas y a otros recorridos del deseo. Necesitamos encontrar una formalización que nos ayude a organizar los vínculos tempranos.

¿Qué es un Complejo? Es un sistema conformado por un conjunto de elementos diversos que superan lo binario, no son dos, son varios elementos que deben tomar un orden, una disposición. El complejo sería una organización que tiene como regla fija: una asimetría donde un adulto responsable ejerce funciones o tareas subjetivantes de sostén, borde, corte progresivo y orientación, respecto a los sujetos menores que habiten esa configuración vincular. Como mencionamos anteriormente, se puede rescatar del complejo de Edipo el aspecto del acceso del sujeto a la cultura a partir de la prohibición del goce sexual inter-generacional. El Edipo sería entonces la prohibición con la cual cada cultura pauta y restringe- a partir de la preeminencia de la sexualidad del adulto sobre el niño - la apropiación gozosa del cuerpo del niño, por parte del adulto.

Así, como antes mencionamos, Silvia Bleichmar en “La subjetividad en riesgo” (2005) cuestiona la universalidad del mito de Edipo como modo a-histórico del psiquismo con contenidos representacionales que argumentan situaciones que no son las que necesitan las actuales subjetividades.

Rescata la prohibición del goce sexual inter-generacional más allá de los modelos heteronormativos.

Y esto incluye también cuestionar los conceptos interceptadores del goce: Nombre del Padre y Metáfora Paterna en tanto universales y ahistóricos.

Teresa de Lauretis autora entre otros textos de “Tecnologías del género” (1987) en sus múltiples intervenciones académi-

cas habla de la implantación perversa haciendo un trabajo conjunto con los textos de Foucault, Laplanche, Freud y Fanon.

Ella sostiene la tesis que devenimos sujetos sociales porque tenemos y somos un cuerpo y a la vez, solo en la medida en que devenimos sujetos, adquirimos un cuerpo sexuado y racializado.

La sexualidad no existe por sí en ese cuerpo, sino que se implanta a través de los cuidados de otro. Hace una conjunción de Freud y Foucault, considerando a ambas teorías no excluyentes sino necesarias, para articular el fenómeno de la sexualidad en toda su complejidad psicosocial.

Menciona que Laplanche en 1970-aún antes que Foucault use esa expresión en 1976- habla de la *implantación* que se despliega en el seno de la relación niñe- ahijador con los cuidados y el apego. La sexualidad no está presente en el cuerpo cuando nacemos, sino que viene del otro, de los adultos que cuidan. La sexualidad es implantada en ese ser sin lenguaje y sin un yo constituido, por ese alimento y aseo que provienen del otro. Allí ese cuerpo se erotiza en esos primeros cuidados que van acompañados de temores, fantasías y sentimientos de los adultos.

El género en cambio, es una manifestación del yo consciente sostiene Teresa de Lauretis. A pesar de que también proviene performativamente del otro, padres, médicos etc. a menudo antes del nacimiento, el género no es implantado en el recién nacido del mismo modo que la excitación psicofísica de la erotización del cuerpo, que es decididamente inconsciente. El género permite más participación y reacción por parte del niñe y atañe a un yo consciente o preconscious. Las identificaciones se llevan a cabo muy tempranamente, aún antes de haber descubierto las diferencias anatómicas. Y se aceptan en nuestra cultura dos posibilidades identificatorias: masculino o femenino. En los años siguientes esas identificaciones se pueden

confirmar, transformar etc. Así el poder arraiga en el cuerpo humano. Luego también está el nivel de lo que el propio niño asimilará de esa implantación.

Teresa de Lauretis reconoce que Laplanche ha sido posiblemente el único teórico del psicoanálisis que abordó la cuestión del género directamente, puntualizando que el género es múltiple, porque diferentes identificaciones de género pueden coexistir en una misma persona. Pero el dispositivo social ofrece géneros binarios asignados en base al sexo anatómico genital, por los adultos y médicos. Sexo y género se leen en la lógica binaria del falo. Teresa de Lauretis explica que para Laplanche se prioriza la identidad de género por sobre la identidad de sexo en Occidente porque el adulto y la cultura reprimen lo perverso polimorfo infantil

Lo que tomamos de Teresa de Lauretis, Jean Laplanche y Silvia Bleichmar, es que no se trata de un niño que existe con una pulsión prediscursiva que habita ese cuerpo físico y originariamente tiende hacia la libidinización de la madre. Sino que es desde ese otro que cuida, que se implantan en un ser sin yo ni lenguaje, sensaciones y percepciones, que aún no son del todo comprendidas o traducidas y quedan como impresiones o huellas enigmáticas que luego se reactivan y van tomando distintas interpretaciones.

Implantar es insertar algo en un suelo, al insertar ese suelo físico pasa a ser cuerpo humano. El ahijador sostiene en brazos, abriga, alimenta, pone un nombre, un género, proyecta fantasías conscientes e inconscientes en ese cuerpo, y ese ahijador está inserto en un contexto social, político, racial como lo mostró Franz Fanon con su concepto de sociogenia. Teresa de Lauretis también explica como Franz Fanon describe la imposición de un esquema epidérmico racial sobre su esquema corpóreo. Se produce una invasión en el esquema corporal por parte de un esquema epidérmico racial, que hace que ese

sujeto se viva fracturadamente en su identidad. Fanon vivía una corporeidad en la Martinica entre todos los negros, pero cuando es impuesto desde el exterior ese esquema epidérmico racial, se produce una implantación sobre la imagen primitiva, que deja las inscripciones psíquicas de la negritud.

Teresa de Lauretis ubica entonces, en una integración de componentes conceptuales, a Foucault y a Fanon trabajando los poderes, saberes y prácticas sociales que producen la sexualidad y la subjetividad más amplia - incluyendo la vivencia epidérmica racial- y la implantan en las corporeidades y en el discurso social y a Freud refiriéndose a los mecanismos psíquicos que implantan la sexualidad en cada individuo con toda su dinámica interna. Teresa de Lauretis muestra como el psicoanálisis trabaja esa sexualidad, sin saber exactamente que ella misma fue promovida por el dispositivo político. Los dispositivos políticos son los que marcan y analizan Fanon y Foucault.

También **Michel Tort** en “Las subjetividades patriarcales” cuestiona el concepto de complejo de Edipo y la concepción de un orden simbólico atemporal, planteando la necesidad de un psicoanálisis que considere la historia y lo social.

Shulamith Firestone (1970) “La dialéctica del sexo” expresa desde su posición de feminista radical, que Freud en su tradición científica y por sus propios prejuicios, examinó las estructuras psicológicas sin poner atención en el contexto social en que estas estaban insertas (p 62). La autora interpreta el complejo de Edipo en términos de poder, ubicado en una familia nuclear en una sociedad patriarcal que intensifica las desigualdades propias de la familia biológica (p 64).

Sostiene que niña, niño y también la esposa se hallan oprimidos y subordinados al poder del padre y esposo. Sostiene que el niño ama a la madre pero no porque fantasee un coito con ella. Considera que él es incapaz de un acto de esta clase.

El niño ama y se identifica con la madre, porque es quien lo protege y porque están ambos en igual situación respecto al poder del padre. El niño ha percibido la desigualación de los géneros y ha constatado que su madre lleva las de perder. A los 6 años, se espera que se identifique con el padre, que juegue con autos y no llore etc. En principio se resiste a esto hasta que cuando lo hace es porque lo atrae el logro del ingreso al mundo y la aventura, para los que su madre no tiene acceso. Aunque simpatiza con su madre, y aunque sienten agresividad ante su padre, abandonan el restringido mundo materno para ingresar a los logros correspondientes a la virilidad.

La niña, es vista por Freud como varón negativo expresa Firestone. Tampoco la niña desea abandonar a la madre, pero a su lado se aburre y para acceder al mundo necesita insistir en ingresar a la órbita de su padre y los hermanos varones, que no la aceptan fácilmente. Cuando persiste en esta identificación con su padre, se dice que ha quedado retrasada en el estadio clitoridiano y que será frígida o lesbiana. Desde el punto de vista del poder, la niña se dirige al padre porque posee capacidades sociales, económicas y culturales que a su madre le son negadas. No se dirige al padre porque tiene pene. De este modo es que Sulhamit Firestone, en 1970 y con 25 años y sin conocer a Foucault, hace una lectura no biologicista del Edipo centrada en los criterios del papel del poder en la constitución subjetiva. Sostiene junto a Reich en la eliminación de la represión y examina siguiendo a Ariès la infancia oprimida junto a las feminidades. Propone cambios para la opresión de estas dos condiciones.

Ubica la opresión femenina en la maternidad y la crianza. Y estudia la cultura del romance amoroso en los contextos de poder y la dominación que este tipo de amor conlleva. El amor romántico es un instrumento de poder que mantiene a las mujeres en la ignorancia de su condición. Se eleva el erotismo

genital a un lugar fundamental y se dejan de lado otras capacidades del cuerpo y la mujer pasa a ser objeto fálico del hombre, al que se le impone el deber de la belleza para realizarse a través del deseo del Otro.

Otras formas de parentesco, otras relacionalidades

Luego de analizar el formato edípico a través del cual se intercepta el goce y se organiza la sexualidad de los sujetos de forma invariante y sosteniendo relaciones de dominio y desigualación mediante una Ley Paterna universal, es necesario considerar que existen importantes desarrollos que hablan de la construcción de una terceridad no patriarcal y sin corte abrupto desde lo externo.

Jessica Benjamin, en 1988 “Lazos de amor, psicoanálisis feminismos y el problema de la dominación”, analiza justamente la relación del amor y la dominación. Su concepción del poder y los lazos de amor cuestionan la idea freudiana de que el malestar de la cultura se genera porque la cultura reprime a la pulsión.

Benjamin tiene una concepción del poder más foucaultiana. El poder atraviesa, induce, produce discurso, y también da posibilidad de resistirse a él. El poder le da forma a nuestro deseo. Esta autora, a nuestro parecer, se resiste en grado importante a los ideales humanistas y abre ya cierto camino a miradas y abordajes propios de los post-humanismos.

La autora se interesa cómo se arma la dominación en el interior del dominado. ¿Cuál es el atractivo de la dominación y la sumisión? ¿Por qué es tan difícil una igualdad entre los géneros en cuanto a los poderes? Trata entonces de explicarse por qué se perpetúan y aceptan las relaciones de dominio y sometimiento entre las personas.

Hace referencia al Gran Inquisidor de Dostoievsky que explica a Cristo, “que el pueblo no quiere la libertad ni la verdad

porque solo le causan privaciones y sufrimientos. El pueblo quiere milagros, misterios y autoridad. El dolor que acompaña a la obediencia es preferible que el dolor que acompaña a la libertad” (p. 15). Se trataría de una sumisión aceptada. Por qué los sujetos eligen la dominación que padecen y la repiten. Tema que inicia W. Reich y lo continúa Butler en “Mecanismos psíquicos del poder”, con el sometimiento apasionado. etc.

También se refiere a Tótem y tabú y a la lucha en el mundo de hombres, de padres con hijos que luego restauran la misma autoridad, el mismo sometimiento. Allí las mujeres quedan relegadas. Ella plantea que el problema no queda en la reivindicación femenina. Porque se puede llegar a repetir situaciones de dominación entre dualismos, con la victoria reactiva de las mujeres. No se trata de idealizar al oprimido, porque él también participa de esa dominación. De lo que se trata es de establecer una relación entre participantes que se reconozcan aunque distintos y respeten mutuamente.

Benjamín propone utilizar lógicas relacionales que abandonen la causalidad lineal que abona los binarismos y la dominación, y trabajar con las contradicciones sin tomar partido por un aspecto a expensas de otro.

Esta autora explica y cuestiona cómo el Edipo freudiano muestra un padre, que en tanto poseedor del falo es el salvador, limitador y protector ante una madre que conduce al hijo a un narcisismo ilimitado. Este complejo genera así una salida al mundo, con una noción de diferencia caracterizada por la dominación y la sumisión y no por el respeto y el reconocimiento del otro. Así el varón necesita no solo des-identificarse obligatoriamente de la madre, sino que además la repudia y desprecia, porque representa una amenaza seductora a su autonomía. La feminidad queda en total desvalorización. Y la identidad de

ese varón se constituye en una escisión entre repudiar y despreciar al Otro de los cuidados, cuerpo con vagina y género femenino, e idealizar al que hace un corte y lleva al mundo, que en la heteronorma es el sujeto con pene y género masculino.

Lo que no se logra, es la experiencia de alteridad, que es la expresión más privilegiada de la diferencia, dónde se acepta al otro, *por ser otro*, más allá de cualquier característica o diferencia. El complejo planteado como edípico, en esa lógica, mantiene relaciones de dominación, de desigualción etc.

Benjamin enfatiza desde un enfoque en cierta forma posmoderno, relacional e intersubjetivo- que se halla sostenido teóricamente en Foucault, S de Beauvoir, Winicott y Stern- la no relación de dominación del sujeto y el objeto, eliminando así la dominación de los géneros. Hace énfasis en el reconocimiento mutuo, como distinto de la agresividad que se genera cuando un cuidador manipula e impone cuidados al niño, es decir cuando a través de la implantación perversa por Laplanche, el adulto inscribe la sexualidad en las corporalidades infantiles, desde un esquema que viene desde otro externo. Benjamin postula algo distinto, concibe una terceridad que no es corte abrupto porque no hay sujeto que se impone a un objeto. Tampoco hay interno- externo. Hay experiencia *entre*. No habla de narcisismo porque lo que se busca no es la separación sino la intersubjetividad. En la mutualidad hay entonación afectiva, sintonía, reconocimiento, una relación de tipo semiótico sin aún un significado simbólico, que incluye la descarga pulsional dentro del lenguaje corporal, que va cursando sin un corte abrupto, hacia una terceridad que irá armando significados. Benjamin entonces abre a modos de parentescos no edípicos. Sus conceptos deconstruyen la idea de estructura fija que precede al sujeto, tanto en la constitución subjetiva como en la construcción del grupo social.

En lo antropológico-social, no adhiere al estructuralismo

levistraussiano ni a al orden simbólico que surge de la imposición de la ley del padre de la Horda constituyendo la sociedad en base a la diferencia sexual, con las mujeres como objeto de intercambio y la familia cis-identitaria, heterosexual, garantizadora de la reproducción. Todo esto en un marco de desigualación. Estos órdenes sociales son contingentes y no universales y se constituyen por sedimentación de normas sociales. De modo que la teoría levistraussiana no puede funcionar como un universal que dirija sociedades y subjetividades. En el terreno de la estructura subjetiva tampoco concibe una estructura a-histórica que espera al sujeto, sino que sujeto y estructura se influyen y se co-construyen. Tampoco usa el término función para los ahijadores, porque una función se encuadra en una estructura y remite a la idea de familia tradicional como estructura estructurante, ahistórica. Para desamarrar lo interaccional y relacional del estructuralismo, se piensa en experiencias de cuidado al otro en constelaciones y no en funciones dentro de estructuras. Explica entonces que el concepto de constelación es más plástico y abierto que la idea de una estructura, para grupos tan móviles como los que construyen los lazos de parentesco.

El concepto de otredad en tanto alteridad radical, que surge de la relacionalidad - que incluye la dinámica entre la mutualidad y la terceridad - es una herramienta teórico metodológica que sirve para entender más ampliamente el mundo y las relaciones de los sujetos, de un modo alejado de lo cartesiano o del correlacionismo del sujeto- objeto kantiano, en tanto modos de conocimiento que implican un matiz de dominación del sujeto que conoce sobre el objeto a conocer.

El concepto de sobreinclusividad es solidario de esta terceridad que rompe con los esquemas edípicos y las identificaciones obligatorias.

Para Benjamin género no va fijo con deseo, pueden hacer variables combinaciones.

Durante el momento de las identificaciones primarias, los niños realizan identificaciones ampliamente inclusivas, estableciendo con los adultos lazos relacionales fluidos que trascienden la complementareidad de la lógica binaria porque aman a los progenitores de igual o de distinto sexo sin diferencias ni prohibiciones: “los niños en este momento son sobre-inclusivos: creen que pueden tener o ser todo. No reconocen la diferencia anatómica; quieren lo que tiene el otro aparte de lo que tienen ellos” (1997, “Sujetos iguales objetos de amor” p. 83)

Este periodo creemos que coincide con lo que Laplanche, Silvia Bleichmar, Emilce Dio Bleichmar etc. les llaman identificaciones de género, anteriores a la percepción de las diferencias corporales de los genitales y que se ubican en la construcción de los aspectos yoicos y no en lo pulsional.

La sobreinclusividad dice Benjamin “es un reino de libertad sexual e identificatoria que proporciona una fuente de resistencia contra las leyes y prohibiciones propias de la lógica edípica”.

Benjamin sostiene que “pensar que el amor objetal y la identificación se excluyen, es un producto edípico”. (...) “No veo ninguna razón por la que el amor identificatorio y el amor objetal no puedan existir simultáneamente. (...) ¿Por qué no poder ver estos movimientos del amor objetal hacia el amor identificatorio y viceversa como alternancias constantes de toda la vida? El inconsciente tal como hace con las oposiciones puede invertirlos, la dificultad consiste en mantenerlos como tensiones, en lugar de fragmentarlos en polaridades escindidas” (p. 107). Benjamin considera siguiendo esta línea de trabajo, que la identidad no es una prescripción fijada y que existen combinaciones flexibles entre las identificaciones y una movilidad y riqueza en lo identitario, lo cual posibilita despatologizar toda

combinación sexo genérica o identitaria que se salga del formato cis-identitario, heteronormativo.

Así también interrogar el privilegio de las normas propias de la familia cis-heteronormada, cuestionando la familia nuclear tradicional como el único contexto en el que transcurren los procesos de constitución de identidades de género.

“La ortodoxia de género sería la idea de que cada individuo tiene que ocupar su lugar en el ordenamiento genérico y asumir una posición definitiva, dominante y presumiblemente heterosexual. La heterodoxia de género trata de elucidar como cada individuo puede tener muchas posiciones de género distintas, lo cual permite una riqueza mayor en las relaciones con personas diferentes de sí. La integración o el colorido de las identificaciones de género múltiples, es en realidad lo que debe apreciarse como una mejor condición psíquica”. (La Nación 22/10/1997)

Hace más de 20 años en 1997 en “Sujetos iguales, objetos de amor” (p. 108) Benjamin decía: “Si el género y el sexo tal como lo conocemos son atraídos hacia polos opuestos, estos polos no son la masculinidad y la feminidad. Más bien el biformismo genérico en sí, solo representa un polo; el otro polo es el polimorfismo de todos los individuos”.

Luego de conocer les distintos autores, seguimos entonces con más fundamentación aún, en la propuesta que el parentesco no se puede leer como simbólico solamente y separado de las normas y contextos sociales, como tampoco se puede leer solo desde lo social como sociologismo vacío de significación psíquica.

Existe la necesidad de que el orden simbólico no sea ahistórico, porque contiene una sedimentación de normas sociales. Estas normas construyen al sujeto y al deseo, no hay un orden simbólico puro por sí mismo, más que para estudiarlo nosotros.

Al orden simbólico se lo construye desde las distintas significaciones de la cultura. De este modo es que los mecanismos de formación de subjetividad en sentido amplio y la construcción de aparato psíquico se dan juntos.

Tanto Butler como el resto del campo de pensadores posestructuralistas rescatan del complejo de Edipo en tanto organizador del parentesco, solo la separación entre generaciones para salir del narcisismo y triangular el deseo, pero no fundado en una triangulación necesariamente heterosexual. Por supuesto que ya no sería necesario nombrarlo como complejo edipiano. El incesto se puede respetar aunque no es necesidad imponer la heterosexualidad y que las relaciones de parentesco no necesitan ser biológicas.

Si como ya citamos en la p. 49 de “Deshacer el género”, Butler define el parentesco como *una serie de prácticas que surgen entre las personas para considerar la dependencia humana que puede incluir el nacimiento, la crianza de niños, las relaciones de dependencia afectiva y apoyo, los lazos generacionales, la enfermedad, la muerte y la defunción*. Este modo de parentesco no implica hablar exclusivamente de familia y se halla bastante desvinculado del matrimonio. Actualmente vemos que aunque perdura el formato tradicional, este coexiste con familias mono, homo, co-parentales, parejas sin hijos y familias ensambladas. Hay toda una historia de las familias. El parentesco entonces es una organización compleja, singular y abierta a devenires y cambios, que se caracteriza especialmente por respetar la asimetría entre las funciones del adulto hacia los menores o al resto de los sujetos que necesiten cuidados.

También M Foucault en “La amistad como forma de vida” propone, no desarrollar un programa, porque eso resulta peligroso, sino vínculos no biológicos ni reproductivos, redes de afectos multiformes a la medida de cada cual, donde compar-

tan personas de distintas edades y condiciones y se alejen de los formatos institucionalizados.

Foucault en la “Historia de la sexualidad”, cuando estudia en cultura Griega cómo los filósofos griegos moldeaban su existencia, reflexiona sobre la posibilidad de moldear la propia subjetividad sobre una labor sobre uno mismo. Se trata de crear estilos de vida que permitan despegarse de los modos de ser legados por las estructuras dominantes. Se trata de reinventarse y resistir al poder, creando a través de el poder de cada uno. ¿Por qué la vida de cada individuo no puede ser una obra de arte? Aquí están las similitudes con Oscar Wilde-

Foucault en esta Estética de la existencia, ubica dos puntos. Una 1- política de la amistad que abra a nuevas formas de la vida y 2 -una economía de los placeres mediante la erotización máxima del cuerpo.

Si bien Foucault aborda la subjetivación, la parte que más lo preocupa y ocupa es la resistencia: comprender cómo estamos prisioneros, e imaginar cómo podemos liberarnos. Su obra y su vida no son dissociables. Valora los efectos prácticos de la filosofía, en la transformación de uno mismo, a través del ejercicio de la reflexión teórica.

En relación a lo anterior es importante pensar que en estas configuraciones vinculares el poder, como en todos los vínculos, aparece de modo constitutivo, afectando de distinto modo, ya sea reprimiendo, inhibiendo o bien potenciando a las subjetividades en juego Habría distintos modos de configuraciones de estos entramados o parentescos, sin que una sea superior a otra, y ninguna configuración es transcultural, sino que el contexto tiñe esas configuraciones de lazos. Dicho esto, es que este concepto de parentesco requiere usar una lógica más compleja, más permeable, más porosa, que permita alojar configuraciones subjetivas diversas.

No se trata del final del parentesco en sí mismo, sino que

se entiende al parentesco como una serie de acuerdos socialmente alterables, que no poseen características estructurales transculturales. Son acuerdos sociales que organizan la reproducción de la vida material, ritualizando los nacimientos, la muerte, los lazos afectivos de alianza con distintas duraciones y grados de intensidad.

Estas formas de parentesco pueden en algunos casos tomar formas más comunitarias o apelan a nuevos conceptos de amistad. Se trata de romper el parentesco tradicional. De este modo se desplazan las relaciones sexuales y biológicas del lugar central, pasando a ocupar la sexualidad un dominio separado del parentesco. Es decir que se descentralizan y se re-distribuyen las afectaciones y los lazos del centro que era el grupo familiar.

Estas configuraciones son estudiadas por antropólogos como Kath Weston citada por Butler que trabaja con relaciones de parentesco que funcionan con reglas que no se refieren al tabú del incesto. También Butler en “Deshacer el género” (2004) deja planteada la inquietud si la exogamia levistrausiana alude solo lo matrimonial o si incluye en el intercambio las condiciones de raza. El matrimonio debe realizarse por fuera del clan, pero no por fuera de cierta concepción racial. Sería algo así como que el tabú del incesto impone la exogamia pero el tabú del mestizaje limita la exogamia. Heterosexualidad obligatoria y mestizaje prohibido.

Butler cita a Pierre Clastrés (1978) que sostiene que la cultura es una noción imbuida de relaciones de poder. Entonces siguiendo este razonamiento, Butler piensa que la idea de que el parentesco es siempre heterosexual de antemano, responde a esos entramados de poder, mostrando así su contingencia.

Monogamia y Pensamiento Amoroso como sistema de pensamiento

El sistema monógamo siguiendo a **Brigitte Vasallo** en “Pensamiento monógamo, Terror Poliamoroso” (2028) es también otra arista del régimen heteronormado sexo-genérico binario de la modernidad. Este concepto se refiere a un enlace exclusivo y permanente entre un hombre y una mujer en relación a los derechos sexuales. Se establece la trilogía amor romántico, pareja, monogamia heterosexual y reproductora.

En este sistema monógamo la *exclusividad* es un tema central y se la considera propia del amor romántico y auténtico. Las infidelidades y adulterios forman parte de la monogamia, no están fuera del sistema sino que son la excepción que delimita que es normal o no, que es vergonzoso o no. La infidelidad está moralmente penalizada y esta penalización a su vez la mantiene vigente, no evita que la infidelidad esté dentro de los mecanismos mismos de reafirmación de la monogamia.

La monogamia marca una jerarquía de exclusividades, donde la pareja exclusiva está por sobre todos los otros amores. Pueden existir otras relaciones sexuales, pero solo una, tiene el apoyo oficializado como legítimo. Estas penalizaciones hacen que surja el terror poliamoroso y obligan a relaciones cerradas.

La monogamia no solo exige la exclusividad amorosa de la pareja, sino que la pareja sea lo más importante y deje por fuera a otros afectos, amigos, actividades y pasiones y queden dos sujetos encerrados solos del resto de la comunidad. Haciendo inter-texto con - una autora que volveremos a citar luego - Mari Luz Esteban en “Crítica del pensamiento amoroso”(2011) la monogamia se correlaciona con el *pensamiento amoroso*, que coloca al amor romántico por delante de todas las demás facetas humanas como la solidaridad, la justicia, la libertad etc.

La monogamia entonces no se desmonta saliendo poli-amo-

rosamente con mucha gente, sino deconstruyendo, desarmando las relaciones de dominio.

Vasallo expresa que la monogamia no es una práctica, sino que es un sistema de pensamiento. Es una superestructura que determina nuestra vida porque nos dicta cómo proceder y organiza nuestros vínculos en una estructura jerárquica y de sistemas binarios. La policía de la monogamia está dentro de cada uno y está generada por la bio-política de los afectos.

En esta estructura jerárquica binaria, se sitúan por encima los vínculos reproductivos de una pareja heterosexual romantizada con exclusividad sexual y su descendencia, luego siguen los vínculos consanguíneos del resto de familiares y por último las amistades. Esta jerarquía es la que se debe seguir. Lo primero entonces es la pareja y la arquitectura lo demuestra con habitaciones con camas para dos, asientos de dos, etc.

Vasallo enumera tres mecanismos que mantienen la superioridad de la pareja en la vida y son: la reproducción para lograr la perdurabilidad del yo, la conjunción identitaria, la potenciación de la competitividad y la confrontación. Se trata de un deseo de reproducción no de la especie, sino de manera identitaria y excluyente, con nombres, apellidos y linajes. Es decir no se piensa cosmopolíticamente en esos hijos en un planeta antropocénico, sino solamente en el mundo pequeño de ese grupo familiar y sus allegados. A su vez el vínculo monógamo tiene carácter identitario. Su lógica *no es Estamos en pareja, sino que La Somos*. Es el mito de la media naranja como unidad eterna. La pareja da una identidad, *Somos* en tanto que *estamos con*. Con la jerarquía y la identidad viene la competición por lograrla y mantenerla, ya que este vínculo respira aires contaminados de celos y competencias por la exclusividad y aires de pánico a perder el ser si se pierde la pareja.

La monogamia necesita de la exclusividad sexual, porque sin ella no funciona ni la identidad, ni la jerarquía, ni la con-

frontación. Esa exclusividad es una construcción que capta primeramente a los cuerpos de las mujeres, porque el varón se resiste ya que no es objeto de nadie, es sujeto.

El *imaginario monógamo* hace eco diciendo que se ama solo a una persona. La exclusividad es lo auténtico, esa es “la persona”. Y desear a alguien distinto, implica dejar de desear a la persona que se deseaba previamente y hacer la sustitución. Es pensamiento binario o Juan o Pedro. Disyunción exclusiva. La multiplicidad de deseos es interpretada desde el orden del maltrato, la indisciplina, el desamor, el descuido y por qué no la psicopatología, ya que circula la hipótesis en relación a que ese sujeto no unificó su deseo en un solo objeto amoroso, como la heteronorma edípica lo dicta.

Esa *exclusividad* remite directamente a la *fidelidad*. En sentido amplio la fidelidad lleva a un sentimiento de seguridad en las relaciones. Porque vivimos en una sociedad que no remarca que se puede estar bien en *soledad*, sino que promueve que la soledad se combata y la fidelidad es lo que viene a calmar la angustia de esos seres aterrorizados ante la soledad. Tenemos problemas para pensarnos como únicos y como distintos en tanto cada uno es alteridad del otro y solamente estamos por momentos en una buena interdependencia. Entonces la fidelidad es un calmante en las relaciones de amor, y se extiende a muchos ámbitos de la vida como por ejemplo a las ideas, a las instituciones, a las marcas de productos que nosotros consumimos. Pero hay conceptos mucho más interesantes y potentes que la fidelidad como son la co-responsabilidad, la mutualidad, la interdependencia.

Para desmontar la monogamia, Vasallo explica que necesitamos desmontar el sistema piramidal y para ello hay que cambiar el paradigma relacional en los aspectos de dominación, competición, exclusividad. Es también poder pensar seriamente quiénes somos y que significa la alteridad para nosotros.

El pensamiento monógamo debe ser desactivado, explica la autora, en lo personal pero también en lo político y grupal para lograr construir espacios de vida corporativos e inclusivos.

En este mismo orden de conceptos, como ya adelantamos, **Mari Luz Esteban** en “Crítica del pensamiento amoroso” (2011) arriesga algunas hipótesis sobre una teoría política y radical del amor. Define al *pensamiento amoroso* como una ideología cultural, una forma particular de entender y practicar el amor que surge en la modernidad occidental y que influye directamente en la producción de símbolos, representaciones, normas y leyes, orientando en la socialización y las acciones individuales, sociales e institucionales. Este modelo hegemónico occidental, enfatiza el amor por delante de todos los demás sentimientos, expresiones corporales y actividades, convirtiéndolo en la forma dominante de representar lo humano, que se aplica de distintas maneras a mujeres y hombres, colaborando a un orden social binario, heteronormativo y desigualado injustamente. Este pensamiento amoroso supone y promueve una representación y una organización concreta del parentesco, de la familia, del matrimonio, construcciones todas unidas al mismo tiempo y en igual lógica binaria y patriarcal. Este pensamiento amoroso está tan naturalizado que resiste a ser analizado, es pensado como eterno, universal. Así el matrimonio que incluye el pensamiento amoroso según lo estudia Pierre Bourdieu, en occidente ha constituido y constituye aún un rito de institución, separando el mundo entre los que están casados y los que no lo están.

La autora propone redefinir esta noción de pensamiento amoroso, para dar lugar a otras alternativas humanas como lo son la reciprocidad, el reconocimiento, el apoyo mutuo, etc. que ayudarían a reorganizar las redes comunitarias de convivencia y solidaridad. Se trataría de instaurar redes que no se apoyen obligatoriamente en la pareja y en la estructura familiar

que favorece la asimetría y la desigualdad entre sus miembros estableciendo a cada uno en un sitio fijo. Este amor romántico occidental confunde reconocimiento con posesión: eres mío pues te amo. Es un amor que invisibiliza las diferencias de poder y distorsiona la reciprocidad.

Estos conceptos brindados por estas dos pensadoras aportan aún más para el trabajo en un análisis contra-normativo, que facilite el poder destejer los entramados relacionales despotenciadores que impone el sistema hegemónico en su formato sexo-genérico binario- heteronormado-consumista. Este formato socializa a los sujetos para el aislamiento de a dos, para la individualidad y la competencia, estimulando desarrollos empobrecidos y unilaterales, basados en la idea de la familia, el futurismo reproductivo, aislados de lo cosmopolítico, es decir totalmente despolitizados. Se impide así el desarrollo de los aspectos comunitarios, sociopolíticos y de modalidades de relacionamiento basadas en la mutualidad, el reconocimiento, el apoyo mutuo y múltiple, impide el aprendizaje de lo agradable de experimentar grados de soledad y de potenciar experiencias, placeres, funciones y actos de la vida que salgan de lo específicamente sexual diseñado por la heteronorma-consumista. Quedan pues en nuestra caja de herramientas para uso en nuestra cotidianeidad clínica.

Funciones maternas y funciones paternas. Mutualidad Terceridad- ahijamiento y tareas subjetivantes

Fue un avance del psicoanálisis considerar las funciones maternas y paternas ejercidas por otros que no sean la madre y el padre reales.

La idea establecida en el modelo cis-heteronormativo, es que el padre - hombre real y biológico - porta la función paterna simbólica de interdicción- corte de la diada madre con el hijo, pero no tiene mayor relevancia en los cuidados previos

que incluyen el contacto corporal, afectivo y primario, es decir los vínculos de sostén. Y en el caso de que realice esos cuidados, es como metonimia de la madre, como un colaborador de la madre, en clave femenina. No hay un nombre para esas tareas en el padre.

Los niños se constituyen intrapsíquicamente aún, desde el modelo entonces de una función paterna donde lo masculino juega un papel privilegiado en el juego de poderes de los géneros, quedando entonces limitado a las tareas que suponen mayor poder en nuestra cultura, a la enseñanza de tareas relativas al mundo externo, objetivo, racional.

Se van conformando así modos específicos de constitución de narcisismos, y modos específicos de circulación de las pulsiones: hombres potentes rudos, desafectivizados, obsesivos, mujeres delicadas, amorosas, histéricas y poco atrevidas, etc.

La mujer pasa a ser el otro enigmático, histérico para los hombres. Les cuesta tener otra mirada de la mujer y reconocerle como semejante desde lo humano. Es lo inferior, frágil, lo corpóreo con la disociación pasión- ternura etc., además de ser la encargada de las tareas de cuidado y de enlace social-familiar como las reuniones de escuelas, agasajos amistosos, obsequios, etc.

Hoy planteamos que estas funciones se pueden ejercer más allá de los géneros y de la diferencia sexual anatómica y de la reproducción biológica. Se trata de tareas subjetivantes que ya no se reparten como en la familia androcéntrica: madre en cuidado primario y crianza y relación dual y padre en sustento y función simbólica de corte de díada para entrar a la cultura. Este monopolio de la función simbólica por la ley universal del padre es propia del patriarcado.

Michel Tort en “Las subjetividades patriarcales” (2016) se pregunta si es necesario seguir llamando a esta función con el nombre de función paterna, pues si la desempeña una ma-

dre- como habitualmente se está haciendo muy común- se hace confuso. En este sentido, transmitir una terceridad- ley- está más allá de la anatomía y el género y ese sujeto que transmite la ley puede estar en pareja con un hombre o una mujer. Tort nos ofrece en su libro varios casos trabajados en análisis desde esta óptica.

Creemos entonces que son nuevas formas de ahijar. ¿Por qué decir padre o madre? El término cuidador no nos gusta porque puede derivar a curador en tanto padecimiento o a vigilante en tanto represor, ahijador parece contar con más condiciones como término. Ser un ahijador, puede servir como término vincular que se desprende del lastre de lo sexo genérico y que abre a causalidades no lineales desprendidas del binario sujeto- objeto de las lógicas fálicas atributivas. Esta experiencia de ahijar, se concentra en tareas subjetivantes, en un sistema de responsabilidad abierto, de causalidad no lineal, que producen en ese *entre dos que también van siendo más de dos*, los siguientes efectos: *-sosten, -narcisización, -corte no necesariamente por prohibición externa, que lleva a tolerar frustraciones y construir bordes -construcción de identificaciones diversas -construcción de fantasmas y narrativas - y sustracción de goce*. El logro de estos puntos permite la potencia creativa, deseo productivo y la alteridad.

Supongamos entonces los casos de niños con configuraciones de parentescos por fuera de las hegemónicas. En estas configuraciones de lo familiar, los niños con ayuda de los ahijadores construirán sus novelas familiares no tradicionales y una escena primaria distinta a la heterosexual, donde puede haber un ahijador donante, un vientre, un ahijador del corazón etc.

Jessica Benjamin, Como ya mencionamos antes, no levystrossiana ni freudiana, basada en Winnicott y Stern, hace a un lado al Padre simbólico, al falo y propone el concepto de ter-

ceridad que existe en una temprana intersubjetividad del niño con el cuidador.

Esta terceridad no está fuera de la diada relacional como un tercero externo: padre, palo-falo que protege si la boca se cierra, es decir que evita que la madre engulla al hijo. No es el enfoque de Lacan en el Seminario 17, p. 118. No se trata de un deseo que produce estragos ni de una prohibición que es puesta dese un exterior por un otro. La persona que ejerce la terceridad tiene que estar también diádicamente conectada en una mutualidad con el niño. No se está proponiendo el concepto de una función sino de una experiencia *entre-* como espacio transicional.

La mutualidad no es fusión, e implica un entonamiento emocional y reconocimiento, por lo cual no se necesita un tercero que domine y haga corte de una supuesta fusión. La separación en tanto posibilidad de vivenciar la otredad, se logra sin prohibición impuesta de un afuera. Es un espacio mental pre-simbólico interno creado inter-subjetivamente entre niño y ahijador, donde no es uno objeto y el otro sujeto. Hay unión pero a la vez permanente reconocimiento y diferencia.

Se trata de una concepción del sujeto y del otro por fuera de los correlacionismos modernos y kantianos: sujeto con poder que modela un objeto más débil. Esto muestra que esta relación no es de dominación, es simétrica y asimétrica en distintos momentos, no incluye binarios ni causalidad lineal, sino causalidad móvil y abierta. Hay un registro pre-simbólico de contacto cuerpo a cuerpo y amparo temprano. Esta es una idea de terceridad desvinculada de las tradicionales funciones del padre y de la madre y de la idea de dominación y de desigualación de los sexos.

En esta terceridad, la estructura no es universal, triangular y previa en tanto no está esperando al sujeto, sino que él es *coautor* y participa desde el comienzo en la gesta de la terceridad.

Es una *experiencia intra e intersubjetiva* por eso no habla

de función, ni de sujeto y objeto. No hay una madre que narcisiza y un padre que hace corte.

J. Benjamin toma de Kristeva un registro semiótico de la experiencia, posibilitador de un *resonancia afectiva*, una entonación, una base corporal de ese lenguaje, en torno al tono, ritmo, sonidos- dormir, comer, día- noche, una confianza básica y un registro simbólico que ordena y provee de significados a ese proceso. Uno no es sin el otro. Este registro semiótico interviene para quitar preponderancia al simbólico dominante y prohibitivo de la ley externa del padre y el falo y del tercero del complejo de Edipo del psicoanálisis.

Como ya hemos remarcado no habla de función, porque sería concebir la familia como una estructura estructurante que impone desde afuera. El sujeto llega y ninguna estructura lo recibe sino que es coautor de la estructura en ese momento. Por eso cada hijo es distinto. Se trataría más que de una estructura donde al variar un elemento varía el total, de una *constelación familiar*, que posee una lógica menos dura y más permeable que la estructura: si varía un elemento, no necesariamente se desconfigura el todo.

Juan C. Volnovich en “Generar un hijo. La construcción del padre” (Actualidad Psicológica nº 238, año 21) tomando elementos de Benjamin y Kristeva, considera que la paternidad, al no ser un instinto, es una construcción sociohistórica. Toma el concepto de experiencia de Teresa de Lauretis y explica que en esta experiencia de la paternidad se conjugan variables afectivas, corporales, culturales y políticas. Es un proceso por el cual se construye la paternidad de cada uno y de todos como paternidades socio-históricas. Es una construcción que no termina nunca. Volnovich propone hacer teoría sobre estos conceptos en el cruce del psicoanálisis, el género y la semiótica. Semiótica en tanto construcción, uso y modificación de los signos y las significaciones.

El deseo de hijo

Respecto al deseo de hijo, la mirada hoy está lejos de la ecuación pene- niño o de ser el objeto “a” de la madre que la convierte en sujeto del lado izquierdo de la gráfica de las fórmulas de la sexuación de Lacan. Verlo solo de este modo sería quedar fijado a un mandato de los poderes sociales heteronormativos naturalizados.

Se puede pensar entonces como una elaboración y una elección construida en donde juegan muchas determinaciones que varían según la época, la cultura y la historia personal.

Por ello es que este deseo se concibe no solo en función de una falta, sino también como producción y ese deseo puede conectarse con el sentimiento de trascendencia en tanto generatividad como interés y responsabilidad de guiar y transmitir a la generación siguiente, que es “otra”, porque se forma parte de una cadena de vida.

Por esta razón también ese deseo es patrimonio de las masculinidades y de existenciarios trans, etc. y no solo de las feminidades. Al hablar de este deseo de hijo, es de especial importancia poder diferenciar el deseo de trascendencia a través de un ser que constituye una alteridad en un cosmos, y no una existencia cuya función sería el ensalzamiento yoico y la correlativa sensación de perdurabilidad del yo propia del *futurismo reproductivo* (Edelman 2004) del humanismo en decadencia.

Parte IV

Herramientas teórico-metodológicas para otros órdenes simbólicos posibles

Davi Kopenawa escribe poniendo en práctica nada de nosotres sin nosotres: “Los blancos nos tratan como ignorantes solo porque somos gente diferente a ellos. Pero su pensamiento es corto y oscuro; no logra ir más allá y elevarse, porque quieren ignorar la muerte. (...) Los blancos no sueñan lejos como nosotros. Ellos duermen mucho, pero solo sueñan consigo mismos”.

“La caída del cielo” Davi Kopenawa y Bruce Albert.

Los capítulos que se ubican en este tramo tratan sobre los modos, las herramientas, los conceptos y metodologías que permiten concebir miradas -por fuera de las conceptualizaciones del psicoanálisis más hegemónico- que habiliten a prácticas que consideren la historicidad y la contingencia de las presentaciones clínicas propias de un espacio social y una época determinadas, que es la que habitamos hoy en 2023, en el planeta tierra en situación de urgencia, en un continente convulsionado y un país heterogéneo, dolido y también en situación de urgencia.

A esta altura de nuestros desarrollos profesionales y vitales, más que estar empeñados en legitimar las herramientas que nos legaron los maestros en los siglos pasados, intentamos cuestionarlas, reformularlas y empezar a probar nuevas. Se trata de un intento contra-normativo en lo teórico-metodológico, pero también inventivo, productivo, potenciador.

Primeramente de Foucault y luego de Butler, escuchamos

que el poder en tanto relacional actúa de dos modos en relación a las subjetividades: posibilita la formación y habilita también a la producción. Si nos iniciamos mediante una cierta sumisión, podríamos llamar primaria a la teoría- nunca tan primaria porque siempre hubo cuestionamientos- que nos proporcionó una de las condiciones de nuestra existencia como psicólogos y como psicoanalistas, luego de un tiempo resurgimos de esas formaciones de sujeción, como potencias. Somos un claro ejemplo de que poder y subjetividad se entrelazan dinámicamente. Hay un poder-saber que nos formó y un poder-potencia que surge entrelazadamente y posibilita nuestros agenciamientos de enunciación. Sin ese poder que nos recibió, nosotros solitariamente, no podríamos haber emergido.

Uno de los capítulos de esta sección hablará de este tema, es decir el poder en las constituciones de existentes y de saberes, de vínculos etc. Otro de los capítulos versará sobre la transdisciplina, porque estamos necesitando para trabajar con una posición de crítica epistemológica, que nos abra hacia otros órdenes simbólicos, concebir distintos niveles de realidad, regidos por algo más que las lógicas hegemónicas modernas, que nos permitan sobre un punto determinado, realizar múltiples miradas, porque la verdad es hija del tiempo y de las geografías. Por ello nuestro esfuerzo de alejarnos todo lo posible de las lógicas y las metodologías binarias, de los correlacionismos sujeto-objeto, de los reduccionismos, los corporativismos, de las exégesis forzadas, de los perfiles profesionales fijos, de las metodologías y prácticas rigidizadas. Tratamos de alejarnos de esos obstáculos metodológicos, de no repetirlos, a la vez que intentamos reconocer nuestros puntos teórico-práctico-metodológicos de impensables. Y también por ello nuestro deseo de abrir miradas y oídos a nuevos campos del saber, que cambien y ayuden a enriquecer nuestros conceptos, nuestros métodos y a transformar nuestras mentalidades siguiendo a Davidson

(2004). Esta posición trans-disciplinaria del capítulo 10, nos lleva al capítulo siguiente, que habla de la salida del binario y el descentramiento del sujeto como centro de la escena, para lo cual hay que abandonar la tradición dualista cartesiana y el correlacionismo kantiano. Y este abandono de los binarios nos abre a un enfoque de las corpo-subjetividades ayudados por conceptos que nos brindan Pierre Hadot, Michel Foucault, Spinoza, Deleuze y otros, para cuestionar la hipótesis de que todos los padecimientos psíquicos tienen su origen en el no logro de un *sexo verdadero* (Historia de la sexualidad foucalteana). Pudiendo entonces proponer un *cuidado de sí y un contento de sí* basados en un rearmado de una corpo-subjetividad diseñada por cada uno, sin escuchar las imposiciones de las voces hegemónicas y un deseo que no es concebido como atravesado por la falta y la angustia, sino puesto del lado de la producción y creación. Haciendo una relación a los conceptos deleuziano-guattarianos, trabajaremos en ese escrito del capítulo 12 con el concepto del armado del cuerpo sin órganos.

Iniciamos entonces la exposición pasando ahora al capítulo 9 para comentar como los poderes y los saberes, están íntimamente unidos al lenguaje, los actos, fantasías y demás experiencias de los vivientes que reciben a los existentes que nacen. Y esos existentes que nacen, en las aguas de su baño, se encuentran con sales de lenguaje que son también sales de poder, porque lenguaje y poder van entrelazados.

Capítulo 9

Una teoría de la psique que considere a la teoría del poder

En el libro “Mecanismos psíquicos del poder” (1997) Judith Butler, se propone explorar sobre la constitución del sujeto en lo intra-psíquico y en relación a los entramados de poderes relativos a lo social y político. Expresa que estamos acostumbrados a concebir el poder como algo que ejerce presión desde afuera, subordina, coloca por debajo y relega un nivel inferior. Pero siguiendo a Foucault, el poder puede ser algo que también forma al sujeto y por eso el sujeto depende de él para existir. El poder es productivo, porque construye en gran medida al sujeto, le proporciona la condición de su existencia y le marca en gran medida la trayectoria de su deseo. El poder no es solo algo a lo que nos oponemos. Dependemos de ese poder marcadamente para existir. Es constituyente de nuestras subjetividades (p. 12)

Aunque J. Butler descansa en las teorizaciones foucaultianas sobre el poder, especialmente en este texto, otorga más importancia que Foucault al ámbito de la psique en la relación con el poder. También haciendo pie en Foucault explora más intensamente el aspecto del poder relacionado a la subordinación y el poder relacionado a la producción. Si la sujeción a un entramado de poderes es una condición para la constitución subjetiva, ¿Cuál es la forma psíquica que adopta el poder? Se trata entonces de entender este intento butleriano de armar una teoría de la psique para que acompañe a la teoría del poder.

Como antes expresamos, Foucault se aleja de las anteriores teorías del poder que lo plantean como un poder externo, que cae sobre el sujeto y que por consiguiente, si el sujeto se libera de esas determinaciones, entonces puede ser libre. Foucault plantea algo distinto al pensar el poder desde un punto de vista relacional como atributo de un sujeto. Pensar el poder como una fuerza externa que cae verticalmente sobre el sujeto, lleva a la teoría correlacionista del sujeto y el objeto y a la metafísica de la presencia, que eran las epistemologías que Foucault consideraba como obsoletas.

El poder que él concibe, por el contrario, es una red compleja y múltiple, cuya extensión y entramado se entreteje con los sujetos constituyéndolos y con sus saberes y prácticas, enmarcándolas y armándolas. El poder en sus tramas constituye a los saberes de los que dispondrá ese sujeto. El sujeto está determinado por redes de saberes y poderes. El poder no es entonces absoluto, no es en una sola dirección, arma entramados tensionales y se distribuye en forma de focos de poder y focos de resistencia que son productivos y no solo represivos. El poder incita a la acción, a la palabra, a la percepción, invención etc.

Ningún sujeto se constituye al margen de los entramados de saberes y poderes. El poder forma al sujeto y le da posibilidad de existencia, pero el poder no existe sin el sujeto, como tampoco existe el sujeto sin ese Otro del poder que lo recoge en ese desamparo originario. La sujeción primaria entonces es ese proceso de devenir sujeto. Luego ese poder constitutivo inicial, le otorga al sujeto la posibilidad de potencia y productividad a través de esos mismo entramados de poder. Se trata de subordinación, formación o producción del sujeto y también luego ese sujeto hace agencia con ese poder.

Así es que Butler plantea que es necesario entonces “pensar y proponer una teoría de la psique para que acompañe a

la teoría del poder”. Y estudiar “cuál es la forma psíquica que adopta el poder” (1997, p13). Butler especifica que ni los seguidores de Foucault ni los del psicoanálisis, lo han realizado hasta ese momento. La autora intentará entonces articular las ideas foucaultianas y las psicoanalíticas en el bosquejo de una teoría de la constitución subjetiva.

La autora historiza que hay antecedentes de estas teorías del poder en la constitución del sujeto en Hegel, donde el amo que al principio parece ser externo al esclavo, emerge como la propia conciencia del esclavo. También existen antecedentes en Nietzsche donde la represión y la mala conciencia se vuelven esenciales para la formación y para la vida del sujeto. En Althusser, la voz autoritaria que interpela muestra como el ser hablado forma al sujeto, esa voz tiene un poder performativo: “es mujer, es negra, es comunista, es judío, es homosexual”. En Foucault el poder produce no solo por la palabra, sino por otros dispositivos, por ejemplo la arquitectura, como ejemplo tenemos el panóptico, las aulas con el profesor delante, los automóviles con dos asientos, o las tecnologías del sexo de las que nos hablan T. de Lauretis y Paul Preciado. También Pierre Bourdieu (2000) considera como el poder modela los cuerpos, sus posturas, sus órganos, vestimentas, etc. En todos estos casos, el poder que inicialmente aparece como externo y presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto” ese poder se carnifica o se encarna, se pigmentariza decía Franz Fanon en “Piel negra, máscaras blancas” cuando el poder imperial francés le segregó por ser negro.

Judith Butler se remonta a los inicios de la vida en donde se establece un vínculo apasionado con la figura de los cuidadores (p. 17). En estos momentos el sujeto ama a quién atiende sus necesidades básicas, pues depende de él para subsistir. Ningún sujeto vive sin un vínculo apasionado con aquellos de quié-

nes depende de manera esencial. Este aspecto de la sumisión explica muchos casos de abuso sexual infantil (p. 18) como también nos dará fundamentos para explicar las bases del amor romántico y los sometimientos de mujeres esencializadas e inferiorizadas ante hombres violentos que ocupan el lugar de propietarios de lo económico, los cuerpos y los pensamientos. “Quién promete la continuación de la existencia explota el deseo de supervivencia: prefiero existir en la subordinación que no existir” (1997 p 18)

Es importantísimo y nos parece muy verdadero pues lo constatamos en la clínica permanentemente, el planteo que hace Butler respecto al no saber de esta subordinación por parte del sujeto. Se forma en la subordinación y esta subordinación le permite ser, pero “no puede permitirse el lujo de verlo, lo ve y lo niega” (1997 p. 19).

En este contexto de ambivalencia se produce el surgimiento del sujeto y el surgimiento del inconsciente. De este modo comprobamos cómo el inconsciente tanto como el resto del psiquismo, están fuertemente marcados por las determinaciones de los poderes del contexto. Podemos hacer intertexto entre estos conceptos butlerianos y la noción de implantación perversa de la sexualidad por parte del adulto hacia el niño, que postuló Jean Laplanche y apoyaron T. de Lauretis y también Silvia Bleichmar, y que combatió fuertemente Jessica Benjamin con el concepto de mutualidad, en tanto mutualidad y terceridad como continuidades, se alejan de la implantación perversa de poderes verticalistas de ahijadores sobre niños.

Siguiendo entonces con estas influencias y determinaciones de los poderes del contexto sobre el psiquismo, en la adultez dice Butler- “el sujeto siente: no es posible que yo haya podido amar a una persona como esa” (1997 p 19). He aquí la ambivalencia, lo vivido y la necesidad de negarlo para persistir siendo quién es, pero a su vez la continuación de la re-escenificación

inconsciente en la vida actual de esos vínculos, con el sufrimiento como resultado. Hay allí una potencia escondida que no logra liberarse de la sujeción y hacer agencia hacia otras derivas. El sujeto continúa sometido y frustra sus otros deseos. En caso de realizar esos otros deseos, debe tolerar verse amenazado con la disolución, con la falta de reconocimiento y la abyección. En otros lugares de su teoría Butler- también lo hace Didier Eribón (1999 p. 29)- desarrolla lo que se llama “la reapropiación de la injuria”, es decir apropiarse de esa exclusión y de ese rechazo o no-reconocimiento, para portarlo como nombre y así ocupar un espacio subjetivo y social.

El poder entonces consta de dos aspectos: un sometimiento a un poder que forma al sujeto y luego ese poder que lo ha formado, le posibilita un instrumento para su devenir. “La potencia es producto de la sumisión” (1997 p 22 y 24).

Ante la discusión acerca de si el poder está antes que el sujeto o el sujeto antes que el poder (p. 25, 26), es importante considerar una lógica compleja que incluye pensar que: en tanto subordinación, el poder precede al sujeto; y en tanto producción, es a consecuencia de que ya existe un sujeto, que se efectiviza el poder. El sujeto no puede ser reducido al poder por el que surge, ni el poder por el que surge se puede reducir al sujeto. “El poder al actuar pone en práctica al sujeto” (1997 p.24). Es cuestión de sincronía. “Existe una ambigüedad irresoluble entre el poder que forma al sujeto y el propio poder del sujeto” (p 25). Entonces: “La potencia desborda a ese poder que la habilitó. Podría decirse que los propósitos del poder no siempre coinciden con los propósitos de la potencia”. Claramente la potencia no persigue los mismos fines que el poder, en todo caso a veces son inversos. Luego Butler nos explica como en este escenario ambivalente donde el poder posibilitaría que emerja un sujeto que porta su potencia, se produce por repetición una inversión en donde se disimula al poder como

productor y se proclama al sujeto como el que funda el poder. Queda disimulado ese poder productor y queda naturalizado ese poder como proveniente de ese sujeto por sí mismo. Sin embargo en esa repetición la intervención de ambos en la producción subjetiva es sincrónica

Si la potencia que el sujeto va produciendo luego, puede ir más allá del poder inicial, entra aquí la pregunta butleriana de cómo el sujeto puede oponerse a esos poderes, aún reconociendo que nació y estuvo y está comprometido con esos poderes a los que se quisiera oponer. “¿Cómo hemos de valorar esta transformación? ¿Cómo vamos a entender la resistencia dentro de esas repeticiones?” (1997 p 27). Dijimos que probablemente los propósitos de la potencia actual no van a coincidir con las situaciones del poder inicial. Y es razonable pensar que el sujeto no está completamente determinado por el poder y que el sujeto tampoco determina o decide totalmente el poder que ejerce. Las dos situaciones ocurren parcialmente. Esto nos obliga a superar la lógica de la no contradicción. Usar el “y” inclusivo y abandonar el “o” disyuntivo.

En relación a estas interrogaciones es necesario plantearse cómo se va desarrollando esa formación del sujeto en relación al poder. ¿Cómo se produce esa formación? No es una formación conductista y se produce a través de las normas que se van incorporando y van moldeando el deseo. “¿Cómo se produce esa internalización de las normas?” (1997 p 30). Butler explica que no es que las normas están afuera y vienen y se imponen a un espacio psíquico preexistente como un teatro interior. No hay un sujeto preexistente a la norma. La norma y el sujeto actúan en sincronía. “Al internalizarse la norma, se va generando un interior y la norma queda allí también incluida, generando un mundo psíquico y un mundo social” (1997, p. 30). Las normas pasan a ser entonces fenómenos psíquicos y son las reguladoras y moldeadoras del deseo, rigiendo la for-

mación del sujeto y sus relaciones con el ámbito de la “sociabilidad aceptable, vivible- no abyecta” (1997 p 32). Esas normas siempre están en movimiento y cambio, porque la historia humana así lo impone y ese psiquismo entonces, al ser constituido en conjunción con esas normas, es partícipe también de los efectos de esas transformaciones culturales y sociales. De modo que los órdenes simbólicos, en tanto son una sedimentación de las normas sociales, no son fijos y van variando con la historia (p. 32 y 33).

En relación al cambio, movilidad y la historicidad de las normas, esta concepción es muy distinta al enfoque que plantea a la norma como algo externo y el sujeto como un psiquismo preexistente. En este último caso, esa idea lleva a pensar en la norma que viene a realizar una función de corte abrupto (Ley del Padre, Metáfora paterna) en una estructura cerrada y a-histórica. En el caso del psicoanálisis- hegemónico- se concibe un orden simbólico conformado por normas psíquicas y lingüísticas anteriores a lo social, que reprimen la pulsión, organizando el psiquismo y las relaciones del sujeto. Conceptos estos cuestionados por la misma matriz epistemológica post-estructuralista que cultiva Butler.

Entonces si esas normas -sea que se conciban como a-históricas y estructurales o como contingentes y dependientes del contexto - me constituyen y las incorporo para subsistir como sujeto socialmente visible, ¿qué es lo que se desea en el sometimiento? ¿Cómo podemos oponernos a un poder que nos constituye? ¿Qué hace cada una respecto al orden simbólico y social que lo constituye? (1997 p 38)

En primer término, es necesario considerar que a esas normas interiorizadas, no me las puedo sacar voluntariamente de mí como una prenda de vestir. Esas normas me hacen, me producen materialmente como sujeto, me constituyen y formatean el cuerpo, forman la manera de pensar, sentir, relacionarme

y concebir todos los asuntos sociales, morales etc. Butler coincide con lo que Félix Guattari sostiene en “La revolución molecular” en 1979 (p. 52 y 58) cuando explica que los sujetos afectados por esas normas del Capitalismo Mundial Integrado, no tienen conocimiento que estos problemas se ubican a un nivel micro-político, instando entonces Guattari a unificar una macro y una micro-política del deseo. Ambos pensadores muestran que el sujeto no sabe de esta subordinación que lo constituye. Su inconsciente y su subjetividad en general, están fuertemente marcados por las determinaciones de los poderes y saberes de ese contexto. ¿Por qué se da el deseo de sometimiento? ¿En qué consistiría hacer un análisis crítico de ese sometimiento? J. Butler recurre al *conatus* de Spinoza que es usado en este caso en estas sociedades actuales, para lograr que los cuerpos y subjetividades permanezcan sujetados, perseverando en su ser y viviendo así una vida sin potencias, con tal de ser visibilizados socialmente. Al decir cotidiano de Leonor Silvestri, el capitalismo gestiona hábilmente el *conatus* spinoceano.

Esta necesidad de visibilidad y reconocimiento, es lo que explica ese deseo de sometimiento. El sujeto cree que esa es la única manera de existir. Ignora las interacciones entre él como sujeto y los poderes que lo constituyen para la vida. Entonces tolera ser clasificado en categorías de género, raza, diagnósticos etc. Paolo Virno (2021) y también Diego Sztulwark (2019) podrían conversar haciendo hacer inter-texto con Butler, cuando sostienen que el sentimiento de impotencia y entristecimiento que padecen los vivientes actuales, no tiene para el entendimiento de esos mismos vivientes, causa en la hegemonía del discurso capitalista neoliberal, sino que su causa estaría ubicada en un estado del ser. Su causa sería efecto de la estructura psíquica misma y por eso puede ser diagnosticada, ya sea dese la biología o las ciencias psi, pero siempre total-

mente desligada del contexto político y social de los poderes y saberes hegemónicos. Les existentes ignoran los efectos que el entramado de poderes y saberes ejerce en sus constituciones subjetivas.

Entonces, repetimos la pregunta, ¿por qué se da el deseo de sometimiento? ¿En qué consistiría hacer un análisis crítico de ese sometimiento? Esta pregunta conecta con la “servidumbre voluntaria” o lucha por la propia esclavitud que se vienen planteando Spinoza, la Boétie, Reich, Foucault etc. ¿Por qué luchan los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación? Esta interrogación muestra entonces, como esas identificaciones a esos saberes y poderes moldean nuestros deseos. El viviente acepta esas imposiciones para tener un ser, para existir y ser visibilizado. Lejos está de saber que es formateado porque estas imposiciones se aceptan como naturalizadas. En consecuencia, no es la falta la que define el deseo, sino el deseo formateado por esos saberes y poderes lo que determina lo que nos falta. Los deseos responden a dispositivos. No son tan individuales y personales esos deseos, de lo contrario no habría tantos sujetos que deseen lo mismo. Y a esto la lógica del mercado lo maneja muy especialmente.

Un análisis crítico de ese sometimiento implica (p. 40) considerar que:

1- el poder regulador subordina y constituye a los sujetos, o sea se pueden observar o estudiar qué mecanismos psíquicos utiliza el poder en esa producción del sujeto.

2- que esos sujetos mantienen un residuo inasimilable, es decir que algo que no va con lo que las normas imponen, que se reprime y no puede hacer el duelo porque está prohibido y se genera la melancolía de género, como veremos renglones más adelante.

3- Que ese sujeto tiene alguna posibilidad de usar esa subordinación como potencia que se fugue de esas condiciones y genere una transformación.

Se debe hacer un análisis integral en distintos pasos: como se forma el sujeto influido por las normas, qué mecanismos psíquicos usa el poder y cómo el sujeto se opone y se transforma.

Butler dice que este análisis implica considerar una potencia política, un devenir no sencillo, una práctica incómoda de repetición no mecánica y pensar que el sujeto nunca está del todo constituido y está abierto a un devenir.

Butler considera que el psicoanálisis no ha estudiado estos mecanismos psíquicos del poder, ni cómo el sujeto se opone a estos. Como dispositivo se atiende al malestar subjetivo, pero no toma la dimensión política que es una de las causas productoras de ese malestar. Y al pasar por alto estos aspectos políticos, actúa como dispositivo de normalización. Al permanecer la teoría psicoanalítica dentro de los órdenes falogo-céntricos, hetero-normados cis-identitarios, trata de trabajar sobre los malestares subjetivos reenviándolos siempre a un mismo inicio, a un mismo umbral, que sirve para agrandar esos los malestares.

En el capítulo 3 de este texto (p. 95) “Sometimiento, resistencia, re-significación. Entre Freud y Foucault”, hay una cita de Foucault que dice que él estudia los sistemas dentro de los cuales estamos presos. Quiere entender los límites y exclusiones que practicamos sin saberlo, quiere conocer ese inconsciente cultural. Foucault al estudiar a los presos hace énfasis en los efectos de esa subjetivación a nivel de los cuerpos. Nuevamente decimos que no es un poder exterior que le cae a un cuerpo preexistente, sino que esa identidad de preso se construye discursivamente. Las prácticas de la prisión, gestionan, modelan el cuerpo: la inspección, la confesión, los movimientos, los regímenes de disciplina etc. quedando su cuerpo sometido a ese estilo de vivir. Foucault toma la prisión como metáfora para referirse a la subjetivación de las identidades en

general. Todo lo que se resista a esas exigencias normativas permanece inconsciente en la psique. Y el inconsciente es pensado desde la influencia de lo social en su formación (1997, p. 96 a 98)

Michel Foucault y Judith Butler a diferencia del psicoanálisis, hacen énfasis en las posibilidades de resistencia y subversión al poder dominante y tienen un concepto de poder y de cultura muy distinto al psicoanálisis.

En Foucault el poder implica pensar en la sujeción a una ley y una resistencia a esa ley, por eso el sujeto foucaultiano tiene tanta posibilidad de cambio y los ordenes sociales también pueden cambiar, tema que molesta al psicoanálisis.

Lacan pone la ley en lo simbólico y relega la resistencia a lo imaginario que es poco importante en gran trecho de su enseñanza, excepto en los nudos. La cultura también está lo imaginario. El sujeto en psicoanálisis puede voltear los significantes que lo alienan y separarse, pero siempre dentro de la estructura del Nombre del padre, Falo etc. El sujeto surge al separarse del objeto por la prohibición. Hay una ley externa que se impone y hace síntomas que luego se podrían tratar en el dispositivo. Pero ese dispositivo se halla inmerso en ese mismo orden que genera la alienación o el padecimiento, no es para nada contra-normativo, en consecuencia, el sujeto queda nuevamente normalizado y atrapado.

El sujeto foucaultiano, puede a diferencia del sujeto del psicoanálisis cambiar las condiciones de partida, puede tomar una posición contra-normativa. Así si soy llamado injuriosamente, mi conatus para existir me lleva a aferrarme de esa injuria que me permite ser reconocido pero yo puedo usar ese apelativo injurioso para resistir y oponerme a él (1997, p. 118). He re-territorializado la injuria dicho en deleuziano-guattariano. Y esta resistencia que re-territorializa esa ofensa, no es síntoma a normalizar, sino un destello de luz en las oscuridades de las categorías impuestas por los discursos clasificadores.

En esta constitución del sujeto con la participación de los entramados de poderes, juega un papel fundamental el mecanismo de la identificación. Entre psique y poder está la identificación. Las identificaciones son las formas psíquicas que adopta el poder. El campo político irrumpe en la regulación de las identificaciones.

En el último capítulo Butler utiliza la *identificación melancólica con el objeto de igual sexo*, perdido y vuelto inconsciente por imposición discursiva heteronormativa - donde el yo se transforma en sustituto del objeto, porque no hay posibilidades de llorarlo - para graficar cómo se constituye el psiquismo mediante el poder. Las normas sociales que no me permiten llorar esas identificaciones realizadas y perdidas, alimentan también que el super -yo torture al yo con reproches. El ideal del yo es el discurso social. Es imposible llorar y duelar al progenitor del mismo género porque el sujeto nunca debe haber pretendido amar al mismo género.

La vuelta del objeto al yo, permite dividir yo y objeto, mundo externo e interno. Esa melancolía serviría para instaurar una división entre lo psíquico y lo social- normativo. La identificación melancólica permite que se constituya un sujeto al interiorizar el poder. En este punto entra el Edipo que prohíbe la coincidencia de la identificación con el padre de igual sexo y el amor.

Pero no todas las subjetividades hetero-sexuadas se constituyen atravesando la *melancolía de género*, porque en lugar de que el sustituto sea el yo, puede ser otra cosa. La clave acá está en la prohibición del régimen hetero-normado para hacer una identificación y una elección de objeto conjunta con el padre de igual sexo y género. Por esta razón el tabú de la homosexualidad sería anterior al del incesto entre generaciones - temas que también plantean Rubin, Wittig etc.

Las identificaciones huyen de la abyección y se dirigen a

los modelos que proveen reconocimiento. El precio es someterse a ese marco de normas, dejando de lado los deseos que se salen de ellas. Todo esto muestra como el poder modela al psiquismo, como el poder modela al deseo.

Algunos autores entre ellos Femenías (2012), y Martínez, (2018), cuestionan este tratamiento que hace Butler con la identificación especialmente en este texto, pues argumentan que deja que desear a la hora de pensar en el tema de la resistencia. Sostienen que Butler pone muchas expectativas en el mecanismo de identificación que lleva a la conformación de la identificación misma, y no alcanza para desestabilizar las identidades y lograr la transformación de los sujetos. La identificación inscribe el poder dentro de los sujetos, quedando cooptados por el poder profundo de las identificaciones que toman aspectos de los objetos, modificando al yo. En este texto de 1997, Butler no ofrece otros modos para que el sujeto resista a las identificaciones. Los autores sostienen que en 2004 en “Deshacer el género”, Butler utiliza otro aspecto distinto a la identificación para la conformación del sujeto. Se trata del carácter “ex-tático” del sujeto- hace base en Hegel- como psique construida por la norma social que se localiza por fuera de él. Entonces ese yo está siempre arrojado fuera de sí y también está en sí. Se halla dividido de entrada. No es totalmente auto-suficiente ni está totalmente constituido por la identificación a las normas.

Este planteo que se acerca a Jessica Benjamin- tema que veremos en otro capítulo - amplía la posibilidad de agencia y transformación y se aleja de la identificación que lo dejaba entrampado en la imposición de una matriz discursiva fija y categorizante. También este sujeto “ex-tático” posibilita salir del correlacionismo kantiano al romper el binario sujeto- objeto, que plantea la identificación más cercana al marco teórico

del psicoanálisis que concibe lo identificatorio alejado de un ir y venir entre dos. Este mecanismo identificatorio concebido más fijamente, se inscribe en un modelo de poder que se aleja del modelo de poder foucaultiano de red y entramado de relaciones.

Butler comparte aspectos con Jessica Benjamin que es quién evita con su “*entre*” de la relacionalidad que funcione el principio de no contradicción, que es el principio que determina identificaciones fijas, binarias y heteronormadas.

Entonces esa identificación del texto “Mecanismos psíquicos del poder” formadora de subjetividades pasa a ser concebida en una dimensión de mayor relacionalidad e intersubjetividad en el texto de 2004 “Deshacer el género”, modificando en parte conceptualizaciones sobre la identificación y logrando aportar teoría útil sobre los poderes en la constitución subjetiva y para el camino de la transformación de los órdenes sociales y de las subjetividades actuales.

Foucault y Lacan, entre poder y sujeto

Siguiendo con la línea epistemológica que guía nuestra escritura que adhiere a una teoría de la psique acompañada de una teoría del poder, trataremos brevemente de ubicar con un poco más de detalle, las confluencias y los alejamientos de las concepciones lacanianas y foucaultianas en relación a la influencia del poder en la constitución de las subjetividades.

Para este fin resulta útil describir brevemente el panorama francés a partir de 1930, en relación a la filosofía y las ciencias humanas, tomando las descripciones que sobre este realiza Didier Eribon en “Michel Foucault y sus contemporáneos” (1995). A finales de los años cuarenta Foucault se recibe de licenciado en psicología en la Sorbona. Unos años más tarde en 1954 escribe “Enfermedad mental y personalidad”. Allí en la p. 83 expresa: “La enfermedad no tiene realidad ni valor de

enfermedad más que en una cultura que la reconoce como tal. La enferma de Janet que tenía visiones y que presentaba estigmas, habría sido bajo otros cielos, una mística visionaria y tau-maturga”. Ya en esta cita nos encontramos con una concepción que examina lo patológico en el interior de la personalidad, es decir como esto aparece y se origina dentro de esa perspectiva intra, pero también considera las condiciones de aparición en relación al contexto, a la cultura, la historia. En 1966, en “Las palabras y las cosas” se muestra más aún esta dirección hacia una arqueología de las ciencias humanas: mostrar cuales han sido, en la historia de la cultura occidental, las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas, poniendo en evidencia los lazos que las unen a ciertos dispositivos de poder. Allí ubica el surgimiento de una contra-ciencia como oponiéndose a las ciencias humanas que está localizada en el estructuralismo. Entonces entran en consideración para Foucault Levy Strauss y Lacan. Ya por esta época- comenta Eribón (1995, p. 307) Foucault estaba interiorizado de los trabajos de Lacan. Tenía conocimiento del estadio del espejo, de lo escrito en 1938 sobre la familia, discurso de Roma etc. Este estructuralismo que investigaba Foucault, se oponía a las teorías y filosofías de la experiencia, del sentido y la conciencia. Foucault ubica esta oposición como una línea de división que atravesó la vida intelectual francesa desde los años 30. Una división entre la fenomenología y la filosofía de la conciencia, la experiencia, el sentido encarnada en Bergson, Sartre y Merleau-Ponty, y una filosofía del concepto y de la racionalidad, donde se ubican Durkheim, Bachelard, Koyré, Canguilhem. Foucault se inscribe en la segunda trayectoria. El estructuralismo que surgía en los 60 se perfilaba hacia el segundo camino. Datan de esta época las discusiones con Sartre respecto a la existencia del inconsciente. Foucault resalta de Lacan, Bataille y Blanchot la posibilidad que le abrieron al pensamiento francés de escapar

de la racionalidad de Descartes y la dialéctica de Hegel, haciendo surgir la idea de una construcción de un sujeto que está dividido porque existe en él un aspecto inconsciente. El sujeto tiene una génesis, no es un sujeto originario y escapa en mucho a la razón. El aporte según Foucault de Lacan junto a Levy Strauss y los lingüistas es esa cuestión del sujeto, que permite abrirse del sujeto cartesiano, del sujeto hegeliano y también del sujeto de Sartre que se resistía al inconsciente.

Eribon (p. 337) relata que Foucault se interesó por este Lacan que abre al inconsciente y al significante y lo invita en 1969 a su conferencia sobre qué es un autor en un campo discursivo y luego a exponer en Vincennes - época en que Lacan buscaba dónde dictar clases y termina en el Pantheon - pero fue abucheado por lo estudiantes. Allí Lacan les dice que no son revolucionarios porque buscan un amo -Seminaro 17 p.160 clase 13-05-1970. A partir de allí Foucault se distancia de Lacan y se aboca a la investigación histórica sobre el modo en que se formó el saber sobre el sexo.

Algunos pensadores como Marcuse, Reich, alrededor de 1968, sostenían que si se liberaba la sexualidad que se hallaba reprimida por la sociedad burguesa capitalista, habría un porvenir. Esa era la idea de la Hipótesis represiva. Foucault en "La historia de la sexualidad" no sostenía que la sexualidad no estuviese reprimida, ni tampoco se preguntaba por qué estamos reprimidos, sino porque decimos con tanta pasión que el sexo se halla reprimido. El deseo se halla reprimido porque es la ley la que instauro el surgimiento del deseo y de la falta. La relación de poder ya está allí en donde surge el deseo. La represión no es posterior al deseo. No existe un deseo que luego la ley reprime. No existe un deseo anterior al poder.

Aquí está la diferencia en la concepción del poder del psicoanálisis y la de Foucault.

En el psicoanálisis, más especialmente en este caso en La-

can, hay una Ley del padre que emana una prohibición que constituye una representación del poder de modo jurídico discursivo que lleva a la sumisión, obediencia y sujetamiento. Modelo jurídico, centrado en el enunciado de una ley que se obedece. Esto alude a una representación monárquica del poder. En esta posición, se ubica también a Reich, a Althusser con el Estado. Si hay ley que reprime, tiene que haber una realidad anterior- en este caso la realidad sería la sexualidad- para ser reprimida.

Foucault piensa que no hay una sexualidad anterior a esas normas del dispositivo de control. Porque el dispositivo de control y el sujeto se producen vez a vez, juntos, sincrónicamente. La sexualidad como verdad se crea al hacer hablar de ella. Se propone que si se habla de ella y se le encuentra una verdad, se vivirá con más agrado.

El que interpreta la crea a esa realidad. Así Freud crea la hipótesis universal del falo. La ciencia del sexo crea la sexualidad y crea luego una teoría y una reglamentación de la práctica. Arma el cuerpo del niño masturbador, la familia que controla y a la vez excita la sexualidad, se diseña y construye el cuerpo de la mujer histérica, y crea las perversiones como categorías que salen de la ley. Como decíamos se propone que si se habla de ella- de esa sexualidad- se puede encontrar una verdad, quedando así atado el sujeto a una monarquía del sexo.

Foucault en su investigación histórica, propone otra teoría del poder que piensa el sexo sin la ley y el poder sin el rey. No habla de una matriz de poder binaria dominador- dominado, sino de una concepción del poder como red, de un entramado que recorre todo el cuerpo social. Y dentro de ese poder, se generan focos de resistencia. Sujeto y poder se producen en sincronía y luego ese sujeto puede por su propio poder adquirido, generar la resistencia en ese mismo entramado.

De este modo Foucault ubica a la teoría lacaniana, en una

relación de compromiso con el dispositivo de la sexualidad. Aquí podemos observar como pesa la concepción de único orden simbólico universal, Ley del Padre, ley del incesto, complejo de Edipo, Metáfora Paterna, diferencia sexual, Castración, significante privilegiado Falo y significación para todos fálica, como dominante y reproducción. Falo relacionado por vía sinédoque a pene: falogo-centrismo, cis identidades y hetero-normatividad.

El psicoanálisis habla, teoriza, opera desde ese dispositivo de la sexualidad, no desde fuera de él. Incita a hablar de sexo y a buscar una verdad centrando su dispositivo en aspectos confesionales al ubicar las orejas del analista en alquiler. Esta cita foucaultiana provee de sustento a la pregunta sobre *si el origen de todos los padecimientos psíquicos es la sexualidad* que hemos desarrollado en el capítulo 1.

El sujeto de la pulsión, el sujeto del deseo y el sujeto del inconsciente se van construyendo en sincronía con los poderes. Esto desdibuja entonces el objeto del psicoanálisis tal como este discurso se lo planteaba. La invención foucaultiana propone un abordaje distinto del deseo, pasando desde el sexo- deseo a los cuerpos y los placeres, como veremos más detalladamente en un capítulo posterior.

Capítulo 10

Transdisciplina, habitando los confines del saber y el hacer

“Si en ocasiones da la sensación de situarse entre diversas disciplinas, este libro habrá conseguido uno de sus objetivos. Considero que la idea de que hay que mantener la pureza de las disciplinas académicas ha producido un enorme despilfarro de energía...y una cantidad aún más grande de malas obras. Siempre emprendo mis trabajos desde la filosofía, pero sin duda este libro se ha visto mejorado por los escritos y las críticas de colegas ajenos a ella.”

Arnold Davidson “La aparición de la sexualidad” p.19

¿Por qué la transdisciplina? El psicoanálisis puede pensarse como un campo del saber que puede hacer *compost* - como expresa Haraway en “Seguir con el problema” - y habitar muchos confines con sus vecinos de los otros terrenos del saber. Trabajamos por un psicoanálisis vivo y palpitante que como teoría y como dispositivo clínico ofrezca una variedad de herramientas propias, más las que toma de los otros campos del saber, de la ciencia, del arte y de las tradiciones y costumbres, sabiendo extender sus fronteras, ir y venir, tomar y prestar, generando cada vez mayor complejidad conceptual, con el fin de lograr una visión amplia y e integral de las existencias que aloja. Hemos estado refiriéndonos y nos referiremos a lo largo de toda esta escritura, a la necesidad de un psicoanálisis que sacuda de sí, los aspectos conservadores de la modernidad, que abandone la facilidad tranquilizadora de los binarios y las lógicas que

plantean la metafísica de la presencia y los centros únicos de significación de la realidad, que analice los axiomas, sintagmas y frases hechas, que circulan y se recitan respecto a las verdades que escapan, frases y sintagmas que se recitan, pero que no se aplican, pues de ese modo se siguen mal-imponiendo las viejas y únicas verdades a veces mal-entendidas. Es la necesidad de un psicoanálisis que se descartianise y se deskantianise, abriéndose a la faz no binaria y no cis-heteronormativa en los aspectos sexo-genéricos, para alojar las subjetividades que salen de esas matrices o regímenes políticos impuestos de conformación de subjetividades y corporalidades.

En estos renglones comenzamos a agregar las posibilidades del psicoanálisis de integrar a sus teorizaciones y de recibir en su dispositivo a las heridas coloniales de los individuos racializados, las poblaciones originarias invisibilizadas o combatidas, entre otros.

En la sección siguiente, abordaremos- continuando con el abandono del correlacionismo sujeto-objeto y de los binarios excluyentes-los aspectos antropocéntricos y excepcionalistas del psicoanálisis que ubican no solo al hombre varón, sino a toda la especie ser humano hablante, como los dueños de la tierra, y dueños de los animales, vegetales y minerales como recurso a utilizar, matar, experimentar etc. para su bienestar-que además es el de unos pocos humanos. También pensaremos esa ubicación del parletre humano como el dueño del único simbólico y el único lenguaje, las únicas verdades, historias y existencias.

Se trata de un desafío por lograr una teoría y una praxis no sexista, no falocéntrica, no colonial, no clasista y no antropomórfica. Y para poder abordar a un sujeto integrado por múltiples estratos a través de esa amplia praxis, este psicoanálisis debe abrirse a la transdisciplina y escuchar y aprender de otros campos del saber.

Ann Fausto Sterling (2006 p 302) bióloga feminista, aplica la metáfora de las muñecas rusas relacionándola a la posibilidad de visualizar las distintas dimensiones de la sexualidad humana, desde la dimensión celular hasta la social e histórica. Comenta que al abrir cada muñeca y desmontarlas, se puede apreciar la disminución de los tamaños, pero también se ve que cada muñeca es hueca. La comprensión del sistema de muñecas anidadas se pierde al observar a cada una separada. Para lograr comprender la totalidad del sistema, se requiere realizar el proceso de armarlas y desarmarlas. Los académicos pueden desarmar el sistema para exponerlo o estudiar cada muñeca en detalle, pero como cada muñeca está hueca, solo el conjunto tiene sentido. Agrega que la muñeca llevada a lo humano se complejiza más, porque cambia de forma con el tiempo. La adopción de las muñecas rusas como marco intelectual, sugiere que la historia, la cultura, las relaciones y lazos, la psique, el organismo y las células son distintas localizaciones, todas necesarias, para estudiar la sexualidad humana. Es decir que el estudio de este tema, requiere la integración de conocimientos derivados de niveles muy diferentes de organización biológica, psicológica y social. Como para esta autora la biología es política, es que invita entonces a trabajar en grupos de disciplinas que formen equipos no jerárquicos, que involucren niveles de compromiso científicos, éticos y políticos.

En Portugal en el Convento de Arrábida en noviembre de 1994 se llevó a cabo el **Primer Congreso Mundial de Transdisciplinariedad** del cual surge un Preámbulo y una Carta donde se sostienen algunas consideraciones y algunos principios. Mencionamos entonces algunas consideraciones: ante el gran crecimiento del saber, no se hace posible una mirada global sobre el ser humano, por lo que es necesario que las compartimentaciones disciplinares armen una transversalidad. Se remarca la necesidad de una mirada planetaria y la distri-

bución de esos saberes en formas igualitarias para que no sean patrimonio solamente de algunos sectores.

Algunos de los principios son: 1- Es incompatible con la transdisciplina reducir al ser humano a una sola definición o intentar disolverlo en estructuras formales. 2-Para la transdisciplina existen distintos niveles de realidad regidos por distintas lógicas, nunca un solo nivel y una única lógica. 3- La transdisciplinareidad es complementaria al enfoque mono-disciplinario pues hace emerger de la confrontación de las disciplinas, nuevos datos que las articulan entre sí, ofreciendo nuevas visiones de la realidad. No se busca el dominio de muchas disciplinas, sino la apertura de todas las disciplinas a dominios que las atraviesan y las trascienden. 4- Esto requiere una unificación semántica y operativa de las acepciones a través y más allá de las disciplinas. Entonces quedan relativizadas las nociones de definición y de objetividad. El formalismo excesivo y la objetividad exagerada excluyen al sujeto y empobrecen el trabajo. 5- La transdisciplina es abierta porque trasciende el dominio de las ciencias exactas dialogando además con las ciencias humanas, con el arte, la literatura, la poesía y la experiencia interior. 6- En relación con la inter y la multidisciplinariedad, la transdisciplinareidad es multi-referencial y multi-dimensional. Tomando en cuenta las concepciones de tiempo y de historia, la transdisciplinareidad no excluye la existencia de un horizonte transhistórico. 7- No es una nueva religión, ni una nueva filosofía, ni una ciencia de las ciencias. Toma la relación del ser humano con lo cósmico y planetario. La vida del ser humano sobre la tierra es una de las etapas del universo. Se reconoce a la tierra como patria. La pertenencia no solo a una nación, sino a la Tierra es un presupuesto de la investigación transdisciplinaria. 8- La transdisciplina respeta los mitos, las religiones y sus practicantes. Es un enfoque transcultural que acepta e incluye todas las culturas. 9- La educación transdis-

ciplinaría no privilegia solo la abstracción en el conocimiento. Enseña a contextualizar, concretar y globalizar. Toma la intuición del imaginario de la sensibilidad y del cuerpo en la transmisión de los conocimientos. 10- Considera que la economía debe estar al servicio del ser humano y no a la inversa. 11- La ética transdisciplinaria rechaza toda negación al diálogo o a la discusión en la construcción de un saber compartido, respetando a las alteridades, unidas por la vida común en la misma tierra. 12- Se rige por el rigor en la argumentación que toma en cuenta todas las cuestiones. Por la apertura en cuanto aceptación de lo desconocido, de lo inesperado y de lo imprevisible. Y por la tolerancia que implica reconocer el derecho a ideas y verdades contrarias a las nuestras.

Por último, esta carta queda abierta a la firma de todo ser humano interesado por la aplicación de estas medidas a nivel nacional, internacional, transnacional y en sus propias vidas.

Juan Samaja (2000 y 2009) considera que la investigación científica es una forma de comportamiento humano. Es una forma de producir sentido y organizar la experiencia humana en el seno del universo, que coexiste *junto y a través de* otras formas de producción de sentido, como pueden serlo todas las variadas narraciones, las diversas formas de arte, de religión, de reflexión filosófica, hermenéutica, metafísica etc.

La narración es la forma más elemental de producir sentido. A través de ella los miembros de una cultura, reintroducen significación allí donde se ha producido una fractura, un hiato que no son admitidos por el todo familiar, social o institucional. Se genera así discursividad.

El rasgo particular de la manera científica de organizar la experiencia y producir sentido, se orienta hacia conceptual y metodológico. Se trata de los conocimientos o creencias que adquieren los sujetos y que son muy importantes para sus vi-

das. Y estos conocimientos van cambiando. Esos cambios no se producen o establecen de cualquier manera. Existen pautas de evaluación para juzgar lo que es verdadero o falso.

Samaja sostiene que en estas configuraciones de la ciencia, los problemas se tornan cada vez más complejos y multidimensionales y el conocimiento se va fragmentando en campos disciplinares subsidiariamente a la división social del trabajo y -agregamos nosotros- a los juegos de poderes. Según esta lógica, a cada disciplina le corresponde un objeto de estudio que es específico y un campo teórico propio. Pero estas provincias disciplinarias plantean una necesidad de articulación, esta fragmentación no puede mantenerse pues se necesita que los conocimientos que se tienen sobre un mismo asunto, se organicen como momentos de un saber arquitectónico, comprensible, flexible. Y esto genera problemas. Aparecen los obstáculos epistemológicos que tienen muchas veces que ver con la falta de revisión de los presupuestos ontológicos en el sentido que se está a veces dejando de lado o distorsionando dimensiones constitutivas del objeto. ⁽¹⁾ Por ejemplo cómo se piensa lo femenino o la discapacidad o la colonialidad. Pero no es un problema del objeto- dice el autor- sino del uso de nuestra herramienta de pensamiento que toma una realidad incompleta, mutilada, pues se piensa la realidad con conceptos que son impotentes para captarla en su diversidad.

De manera entonces que la realidad es compleja y se ordena por niveles, por estratos que se inter-penetran. De este modo es necesario integrar los estratos a través de las distintas disciplinas. Existen relaciones causales más sustanciales que a veces se naturalizan, a la vez que también existen relaciones representacionales que dan lugar a la participación de procesos semióticos, que abarcan las experiencias subjetivas, lo normativo formal, el lenguaje, arte, ciencia, etc. explica Samaja.

El correlacionismo sujeto objeto. Ser un poco menos cartesianos y menos kantianos

La relación sujeto objeto es clave en la teoría del conocimiento. Esta relación se va transformando en distintos marcos epistemológicos y la verdad que se juega en esa correlación también va variando.

Para entender el modo de conocer propio de nuestra época moderna, necesitamos hacer un breve pasaje por Descartes, Hume y Kant. A grandes rasgos, la historia de la filosofía de los siglos XVIII, XIX, XX y también en parte XXI, se reparte entre la filosofía continental hegemónica, que abarca especialmente el pensamiento francés y alemán y la otra filosofía considerada de menor importancia, que se ubica en algunos pensadores ingleses y estadounidenses. Dentro de esta corriente se ubica a Hume, como uno de los propulsores del empirismo, cuya filosofía sostiene que todo conocimiento proviene de la experiencia sensible. Es entonces una filosofía más apegada a los hechos, que da origen a las corrientes pragmatistas. A su vez, del pragmatismo se desprenden diversas corrientes, entre ellas el conductismo y los cognitivismo, que hacen una lectura muy particular del empirismo ligada a un mercantilismo y a la lógica propia del capitalismo. Pero el empirismo en sí como corriente, presenta aspectos aprovechables, que son los que desde los vitalismos de Spinoza, Nietzsche, la filosofía del proceso de Whitehead, el vitalismo deleuziano, Bateson, etc., se rescatan. Es útil partir de la idea de que en el pensamiento occidental el mundo ya venía partido en dos desde Platón, con el mundo de las ideas y el mundo sensible. Se parte ya desde ahí de un binarismo donde un extremo es superior al otro. El platonismo le otorga el estatuto de ser verdadero a la idea. Las ideas son superiores a ese mundo sensible, que es un mundo copia de las ideas. Luego la tradición ontológica del cristianismo, se apoya en Platón y continúa con el binario dividiéndolo

en mundo divino perfecto y mundo terrenal corrupto. El estatus del ser está en Dios, que es el ser verdadero y los humanos son los corruptos respecto de la perfección divina, división que siguen sosteniendo San Agustín, Santo Tomás hasta llegar a Descartes. La ontología cartesiana se caracteriza por partir la sustancia en dos. La res o sustancia extensa que es la materia que no piensa y allí va ubicado el cuerpo, que padece pero no tiene pensamientos. Y la res o sustancia pensante que equivale al psiquismo, mente, etc., que piensa, y la sustancia divina sería la garantía de esos pensamientos. Para Descartes el significante *sujeto* no existía, pero nosotros podríamos pensar que se ubicaría en la res pensante. De algún modo entonces, la idea de sujeto de la modernidad sería una traducción de esa res pensante, mientras que la res extensa sería el objeto. Por ello en nuestra episteme moderna siguiendo el correlacionismo y el binarismo desigualado, se sostiene que tenemos un cuerpo, como parte separada de la res pensante, como también los humanos racionales estamos separados de los objetos, de las cosas, las materias. Estas particiones de la episteme moderna son todas desigualadoras y muestran allí los juegos de poderes, son epistemes que por esta desigualación se pueden llamar coloniales. En capítulos posteriores haremos un pasaje por autores que se desmarcan de esta episteme racionalista y porque no entonces colonial, en donde el pensamiento llega aplastar la vida al punto que el cuerpo como objeto se torna sufriente. Estos autores - que llegan hasta los actuales materialismos y ontologías orientadas al objeto y posthumanismos - aún se hallan no del todo bien recibidos por las corrientes racionalistas. Creemos que nuestros psicoanálisis se ubican en esta tradición que sigue la ruta platónica, cartesiana y kantiana. En busca de nuevos aires, es que haremos el esfuerzo de investigar que aportes nos pueden brindar estos acercamientos a estos pensadores y también ejercitar pensar nosotros, desde una mirada por momentos más pragmatistas.

Volviendo entonces a la corriente racionalista y en contraposición entonces a esta filosofía pragmatista, Descartes, padre del racionalismo, parte de un sujeto epistémico fuerte que sale de la duda y conoce un objeto. Ese sujeto es un ego, es un yo al que se llega por la duda y el que duda piensa y si piensa existe. El pensar es la esencia del yo. Además el yo no solo es esencia, es sustancia y la esencia de esa sustancia es el pensamiento. Es una trilogía: yo, pensamiento, existencia. Me doy cuenta de la existencia por medio del pensamiento. El criterio de verdad es la evidencia, las ideas claras y distintas en la mente, eso es lo verdadero. Así también encuentro la esencia de otras sustancias.

¿Cuál es el objeto de conocimiento? Son los cuerpos, la sustancia extensa, la materia, que es móvil, que es una máquina, y de esos objetos logro una idea clara y distinta. El sujeto es una instancia separada del objeto. Lo que yo conozco es el objeto. El conocimiento que tengo de mi mente es reflexivo, porque hay solo pensamiento. Y las pasiones son pensamientos confusos. El sujeto es libre y posee voluntad, en cambio el objeto está sujeto a determinismos y leyes que rigen su comportamiento. Descartes parte de Dios que es la sustancia perfecta, por eso es el garante que provee de esa capacidad de pensar. Hay una confianza absoluta que el ser humano posee capacidad de conocimiento verdadero para conocer el mundo tal como es. Si partimos de un enunciado y tenemos un método seguro, llegaremos a conclusiones verdaderas. Los seres humanos conocemos las cosas tal como son. Sustancia pensante, sustancia divina garante y sustancia extensa son las tres sustancias que constituyen la ontología cartesiana.

En el empirismo, el sujeto humeano conoce a través de la experiencia y el criterio de verdad se genera a través de la percepción. En esta tradición la división pierde peso y posibilita la aproximación a los monismos y vitalismos que veremos con autores como Spinoza, Deleuze etc.

El sujeto cartesiano dijimos que era fuerte, pero el sujeto kantiano es más fuerte aún, porque es trascendental. No es una sustancia, es puramente gnoseológico y se halla fuera de la historia. Es un principio auto-fundado y fundante de la realidad. Encierra a priori ⁽²⁾ las posibilidades de conocer, independientemente del valor de la experiencia. Esa posibilidad de conocer no está puesta por Dios como en Descartes, ni es fruto de la experiencia empírica. Hay tres modos de conocer: 1-la sensibilidad, que toma el espacio y el tiempo, 2- el entendimiento y 3- la razón pura y práctica, además del juicio estético. Esos modos son dotados a priori. Estos tres modos hacen posible el conocimiento, pero necesitan que se les agregue para funcionar, la información que viene de la intuición sensible. Todo concepto debe tener acompañamiento de una intuición sensible porque para no ser vacío, a su vez las intuiciones sensibles sin concepto se hallan ciegas, perdidas. El acceso a las realidades no se da en el ámbito de la razón pura sino en el ámbito de la razón práctica. Y el objeto de conocimiento son los fenómenos. El sujeto a diferencia de Descartes no puede conocer las cosas por sí mismas, solo conoce los fenómenos. El fenómeno es la cosa tal como se nos aparece en la intuición sensible. Más allá de las experiencias del fenómeno no podemos conocer. El noúmeno es incognoscible. Pero la razón puede pensar y hasta pensar cualquier cosa.

Pero a diferencia de Descartes, pensar y conocer no es lo mismo. Conocer implica validar empíricamente, pues solo conocemos objetos sensibles, fenómenos. Y las validaciones son universales. Dios, alma y mundo son los tres postulados de la razón de Kant. Esa es la correlación sujeto- objeto en Kant. El que introduce la historia es Hegel con la dialéctica.

Kant hace una síntesis entre racionalismo y empirismo. Sostiene una teoría y una práctica. A diferencia de Descartes que alcanza el conocimiento verdadero en el plano ontológico,

Kant pone límites a la capacidad racional. Distingue usos de la razón. Para Kant no hay sustancia. Hay un sujeto que posee condiciones a priori por las que el conocimiento se produce, pero nunca directamente sobre la realidad sino sobre fenómenos. Para acceder a la realidad necesitamos ese elemento tercero, porque es imposible que los conceptos del entendimiento puro se apliquen directamente a los fenómenos. Entre la experiencia, la práctica y las teorías, está ese elemento tercero, ese esquema trascendental (Kant, 1781: p. 288) sea una matriz de datos, una formalización matemática etc. que hacen de intermediario, de operador lógico para aplicar y transmitir ese conocimiento.

A su vez Kant no sostiene que no se crea en Dios, pero lo que no es posible es poseer o acceder a un conocimiento teórico de Dios. No combate la fe. Fija los límites de la razón. El campo de la fe es distinto del de la razón. Es un idealista porque no conocemos las cosas tal como son en sí mismas, sino que el sujeto construye el objeto y es trascendental, porque ese conocimiento es independiente de la experiencia. El sujeto es libre, autónomo, no depende del objeto que conoce, sino que tiene influencia sobre él al conocerlo. Ese sujeto tiene condiciones a priori para conocer: sensibilidades, conocimiento y razón que son formas universales y a-históricas de conocer.

La racionalidad cartesiana y el idealismo trascendental kantiano dan sustento entonces como expresamos antes, a la concepción moderna, humanista de las ciencias caracterizadas por un excepcionalismo humano, androcentrado que prioriza la razón para conocer, dominar y proceder sobre el mundo como recurso del cual se sirve para sus necesidades. Así, especialmente durante el siglo XIX con el establecimiento de las universidades modernas y el surgimiento de la investigación, se va conociendo el mundo, analizándolo por partes a través

de las **mono-disciplinas**, es decir disciplinas separadas, cada una con sus métodos, fronteras rígidas, lenguajes específicos. Se dividen los campos entre las ciencias experimentales y las humanas y sociales y se genera un diálogo de sordos ya que las fronteras disciplinarias no permiten intercambios, generándose ignorancias, desintereses y desprecios recíprocos, que como veremos luego se hallan en función de entramados complejos de saber-poder.

Pero las necesidades de la vida requieren de la integración de los saberes, de las fronteras porosas o de la ruptura de las fronteras disciplinarias, del desplazamiento de problemas de una disciplina otra, la circulación de los conceptos mediante prestaciones y exportaciones de los mismos, la formación de nuevas disciplinas híbridas como por ejemplo: psico-fisiología, neuroquímica, socio-biología. También surgen esquemas de conocimientos reorganizadores como la cibernética, la ecología, las ciencias del espacio. Las mono-disciplinas a esta altura entonces son necesarias, pero a condición de no funcionar aisladas entre ellas.

Dentro de estos intercambios, surge la **inter-disciplina**, que consiste en la relación recíproca entre disciplinas en torno a un mismo problema específico. Especialmente se trata de la transferencia de los métodos que han sido usados con éxito en una disciplina hacia otras, como también intercambio de conocimientos teóricos o prácticos. Como resultado de estas transferencias pueden obtenerse ampliación en los métodos y en los resultados, por ejemplo: la física nuclear transferida a la medicina. También se puede producir la generación de una disciplina nueva con carácter mixto, como es el caso de la terapia familiar que toma métodos de antropología, de la psicología, de la sociología y la teoría general de los sistemas y la cibernética y los aplica a la familia.

La **multi-disciplina** consiste en el estudio del objeto de una

disciplina por medio de la reunión de otras disciplinas. El objeto de estudio en cuestión se ve enriquecido por otras miradas, aunque cada una conserva sus propios límites. Es una suma de conocimientos que se mantienen al servicio de cada disciplina que los va necesitando usar. No se alteran los campos y objetos de estudio, ni el arsenal metodológico.

En ambos procesos de conocimiento e investigación- inter y multi-disciplina- cada campo del saber continúa con sus teorías y sus metodologías. También en estas dos modalidades se presentan obstáculos referidos a resistencias metodológicas, disciplinarias, diferencias de lenguaje y fundamentación de los conocimientos. Ambos abordajes se mantiene en el campo de utilización de saber solamente científico, no incluyen diálogos con otra diversidad de saberes no científicos.

La trans-disciplina

La transdisciplina es una forma de organizar los conocimientos que trasciende a las disciplinas de un modo radical. *Se plantea el mundo como pregunta y como aspiración.* No rechaza las disciplinas. Hace cruce de fronteras disciplinares Toma lo que está entre ellas, los que las atraviesa a todas y lo que está más allá de ellas.

Trata de entender el mundo en su *unidad diversa* viendo cada una de las diferencias. Aspira a un conocimiento relacional, complejo, dialoguista, nunca acabado y en revisión permanente porque no existe un punto de vista sino múltiples miradas de un mismo objeto. La trans-disciplina considera que la verdad es hija del tiempo y las geografías. Dijimos que no rechaza las disciplinas, pero sí sostiene que el conocimiento de una disciplina por sí es incompleto, parcial. Por ello se necesita indagar entre disciplinas, a través de ellas e ir más allá de ellas, hasta también incluir otras narrativas no académicas y

otras metodologías no inscriptas en la formalidad de la lógica moderna y racionalista.

Obviamente que la trans-disciplina no se desarrolla sin objeciones. Para el pensamiento clásico, la trans-disciplina es un absurdo, entre otros elementos porque carece de un objeto de estudio preciso porque estudia *campos de problemáticas* y también por la *interdependencia de los métodos*.

Las realidades: cosmos, materia, mente, distintos mundos y modos de vida, etc. son suficientemente complejos como para abordarlos por una sola disciplina y una sola y repetida metodología. Por ello no bastan las disciplinas académicas sino que se necesita la apertura a nuevas arquitecturas de lenguajes, a nuevas narrativas, al arte, a la poesía, la experiencia común y la imaginación social. Como saldo de estas inclusiones resultarán nuevas y más amplias maneras de entender la realidad. Estas incorporaciones y estos puntos de vista complejos, como mencionamos anteriormente, tampoco son fácilmente aceptados por las corrientes científicas clásicas.

Ana Maria Fernández (1994 p. 51) sostiene la necesidad de abandonar los enfoques reduccionistas mono-disciplinarios y situar campos de problemáticas de múltiples atravesamientos trabajando en equipos transdisciplinariamente, recurriendo a epistemologías transdisciplinarias. Esto, señala la autora, acarrea dos consecuencias. “La primera en lo teórico y metodológico que es des-disciplinar las territorializaciones consagradas de los saberes involucrados. La segunda en el plano de las profesiones instituidas, la gestión de caminos institucionales que amenazan las *formas corporativas* en que se despliegan muchos campos profesionales.

Haremos por ello luego inter-texto con Ester Díaz y el funcionamiento del poder en epistemología. Fernández propone “estudiar estos temas con el coeficiente de transversalidad

guattariano para considerar el entramado conflictivo inter-accional institucional en los equipos”.

La transdisciplina obliga a abandonar los cuerpos conceptuales de las disciplinas reinas, hegemónicas. Siguiendo con la intertextualidad, haremos luego una relación con Moira Pérez y las distintas aplicaciones y usos del concepto de “violencia epistémica”, ya que muchas veces estos planteos trans-disciplinarios despiertan en los grupos de saber hegemónicos, reacciones de esa naturaleza.

Fernández describe como los cuerpos conceptuales pueden funcionar como caja de herramientas foucaultiana al ser utilizados como instrumentos -que incluyen en su uso una consideración histórica de las situaciones que están analizando - no como sistemas teóricos conceptuales cerrados. Esto está lejos de la exigencia de trabajar con conceptos aprisionados en un universo de una teoría cerrada, cuya mirada aspira a concebir una concepción universal de las realidades.

La transdisciplina dice Fernández (p. 52) “desdisciplina las disciplinas de objeto discreto y en el plano del actuar produce cierto desdibujamiento de los perfiles de profesionalización rigidizados”. Los criterios transdisciplinarios son críticos de las teorías totalizantes, abriéndose a la diversidad. Trabajan con modalidades locales, focalizan un tema en su singularidad y luego este es atravesado por los distintos saberes- esto también es una práctica de Haraway, como veremos luego. Pero en absoluto se trata de unificar ese problema en una totalidad universalizante, sino que se hace el esfuerzo de encontrar las matrices generativas del problema y las múltiples variables que se hallan comprometidas como también las posibilidades propias de solución.

Fernández, como otros autores, menciona también la necesidad de tomar permanentemente una posición de crítica epistemológica “para evitar que el trabajo en equipo resulte

un patchwork teórico”. En otras palabras hacer una crítica de cómo y con qué lógicas esos conocimientos se van imbricando y con qué fines.

Ester Díaz (2007 p. 18) explica con simpleza “que la epistemología es a la ciencia, lo que la crítica de arte al fenómeno estético. La epistemología construye conceptos sobre el conocimiento”. En la epistemología se establece un debate entre básicamente dos corrientes: 1- la universalidad, a-historicidad, formalización, neutralidad ética de los conocimientos 2- la responsabilidad, el origen epocal, contingente, sesgado, interpretativo y atravesado por lo político social de ese conocimiento. En 1 se ubican las corrientes llamadas “línea fundadora” y en 2 la “epistemología crítica o alternativa”. Díaz se ubica en la segunda corriente y propone lo que llama una “epistemología ampliada a lo político social”. Esta epistemología considera que en la construcción de los conocimientos incide la integridad de la maquina social y el entretrejido de poderes y saberes. Es entonces ampliada, porque incluye la historia interna de la ciencia que toma los enunciados y la racionalidad de los métodos o sea el contexto de la justificación; pero también la historia externa es decir el llamado contexto del descubrimiento y hasta la influencia de los contextos no científicos en las investigaciones. Propone aplicar los conceptos epistemológicos para abordar objetos de estudio que van más allá de la racionalidad de los métodos o la forma de los enunciados. Es decir considerar el análisis del deseo, la relación entre los cuerpos y la incidencia de la ciencia en la cultura y en los aspectos más amplios de la naturaleza y el planeta. Y la autora justifica estos propósitos en una premisa foucaultiana. Esta premisa es “que la racionalidad del conocimiento, aún la más estricta y rigurosa, hunde sus raíces en luchas de poder, factores económicos, connotaciones éticas, afecciones, pasiones, idearios

colectivos, intereses personales y pluralidad de nutrientes que no están ausentes, por cierto, en el éxito o fracaso de las teorías” (p.24).

Volviendo a A.M. Fernández en p. 23 de “La mujer de la ilusión” hace notoria la necesidad de los abordajes trans-disciplinarios, locales, situados, amplios, que abarquen el objeto de estudio como campo de problemáticas, junto a los contextos históricos y de poder en que se inscriben. Así por ejemplo en el tema de las mujeres que estudia en ese texto, Fernández advierte que es importante no caer en dos errores simétricos que son: psicologizar los conflictos políticos de poder entre los géneros o tomar un enfoque sociologista que invisibilice los aspectos en relación al imaginario deseante de los conflictos de género. De allí la necesidad del abordaje trans-disciplinario desde una epistemología ampliada e integral, que tome la constitución de la subjetividad en todas sus dimensiones. Este amplio enfoque incluye la consideración que la construcción de los conocimientos se halla inmersa en los juegos y redes de poder.

Davidson (2003 p. 145) propone el concepto de **mentalidad**. “Una mentalidad incluye entre otros constituyentes, un conjunto de automatismos o hábitos mentales que caracterizan la comprensión o la representaciones colectivas de una población” Describe que los cambios de mentalidad no son puntuales, automáticos y se requiere una tramitación para pasar de una vieja mentalidad a una nueva. También considera que esos hábitos mentales tiene una tendencia a la inercia y que se resisten al cambio. Esto se observa en individuos y en comunidades científicas. Ubica a Freud, con sus dos miradas sobre las perversiones y la sexualidad, en ese *entre*, que se establecía en ese período entre una mentalidad y otra.

Transcurre un cierto tiempo, a veces décadas hasta que quedan alineados los dos elementos del sistema de pensamiento

que son el hábito o mentalidad y el concepto, explica Davidson.

El concepto de **Obstáculo Epistemológico** que nos brinda Bachelard (2007) puede leerse junto a los aportes de Davidson y en relación a los temas que venimos tratando. Bachelard plantea que un obstáculo epistemológico no se refiere a impedimentos externos ni a dificultades en los sentidos perceptivos. Explica que en el acto mismo del conocer aparecen entorpecimientos y confusiones que los define como: *un apego* que impide el avance de la ciencia e incide en el proceso formativo de los sujetos que estudian, investigan, aprenden y transmiten los conocimientos.

Menciona entre ellos por ejemplo:-- *Los conocimientos inmóviles que se presentan como verdad absoluta. *Al conocimiento general que por su amplitud hace pasar por encima de los detalles de realidades singulares (por ejemplo el sujeto del inconsciente) *El uso inadecuado de palabras e imágenes o para explicar una teoría, por ejemplo: definir que el deporte es actividad física, cuando hay deportes que no utilizan actividad física.*Exponer una teoría como perfecta y única. *El obstáculo sustancialista en donde hay una especie de esencia que está dentro del objeto y se extiende a todas las cosas en las cuales dicho objeto tiene participación, por ejemplo el falo como significante que determina todas las significaciones. *El obstáculo realista que toma la naturaleza de la sustancia como algo que no necesita explicación y es causa universal. *El obstáculo animista que da mayor importancia a los contenidos que toman a la vida por sobre la materia muerta, otorgar alma a objetos, por ejemplo: el sol es una divinidad que tiene alma y no un cuerpo celeste que obedece a leyes físicas etc. *La libido, que Bachelard refiere al poder de convicción que ejerce el profesor ante el alumno. *El obstáculo cuantitativo que considera al método descriptivo como falaz, subjetivo e impreciso etc.

Los obstáculos epistemológicos responden a la dificultad de cambiar de mentalidades y determinan ciertos **impensables** al decir de A. M. Fernández. (1993 p. 30, 37, 48). Lo femenino por ejemplo, sería un impensable en el caso de los psicoanálisis hegemónicos.

La autora expone la necesidad de indagar los **aprioris lógicos** “que constituyen las condiciones de posibilidad de los saberes, sus ordenamientos, sus formas de enunciarlos y sus regímenes de verdad”. Es decir la lógica interna desde dónde es pensado un problema. Esos aprioris que se relacionan con las condiciones de posibilidad de los saberes, van a indicarnos como se van delimitando los campos de visibilidad e invisibilidad de esos saberes. Así en relación a la diferencia sexual, las lógicas binarias desigualadas determinan impensables, por ejemplo en el área del género dónde se homologa lo genérico humano con lo masculino. Esta condensación explica Fernández, es uno de los más fuertes impensables sustentado en el a priori de lo mismo, donde lo diferente no se ve o es pensado como complemento de lo mismo, generando entre otros, por ejemplo: el concepto de “continente negro”.

Estos aprioris se sustentan - siguiendo la explicación de la investigación de Narella Catania (2022)- entre las dos grandes epistemologías sexuales, la **epistemología de la semejanza sexual** que nace en la Antigüedad y se extiende hasta la Modernidad, donde el único sexo es el masculino y lo femenino es un subrogado degradado y la epistemología vigente aún, de los dos sexos opuestos y complementarios: hombre y mujer.

En una hay una diferencia de grados y lo femenino es de último grado, en la otra existe oposición pero el tinte de dominación de lo masculino sobre lo femenino continúa presente. Narella Catania nos recuerda luego el modelo de **sexo como continuum** que propone Fausto Sterling (2000). Pensamos que este sería el modelo epistemológico que nos invitaría al pasa-

je de las lógicas binarias a las multiplicidades, alojando así la verdadera complejidad de la sexualidad y la diversidad de existentes.

En toda teoría existen aspectos visibles e invisibles determinados por esos aprioris. Lo que la teoría ve o no ve, está en relación a la propia estructuración de ese campo teórico y las prácticas sociales y la época y los momentos sociales en que se inscribe. Lo que no se ve, determina objetos y prácticas prohibidas, surge lo indecible, lo sin palabras como modo de no existencia. De algún modo “eso está presente en su ausencia” escribe Fernández. Son los síntomas de la teoría y los podemos leer en las omisiones y silencios que presenta esa teoría que presenta a esos objetos como inexistentes. Son los impensables. No se consideran como aspectos a descubrir, sino como sin existencia. Esto dogmatiza la producción de conocimientos, hace de obstáculo epistemológico.

Para detectar esos impensables necesitamos realizar una lectura deconstructiva, una **lectura sintomática** althusseriana que localiza esas omisiones, puntos ciegos o no descubiertos en el texto mismo. Es una lectura que discierne lo no discernido, devela lo no develado en el texto mismo que se lee. Existiría un texto invisible dentro de ese mismo texto que solo se hace ver por esos lapsus y omisiones.

Es también la **deconstrucción** en el sentido derrideano de dar vuelta el tejido y ver las lanas sueltas, lo que no logra ubicación en el entramado. Esa deconstrucción nos atraviesa sin que lo sepamos y también atraviesa los conocimientos, porque éstos no son inmóviles y se ubican en la historia.

Desde una mirada epistemológica crítica y ampliada a lo político y social, es importante incluir no solo la necesidad de repensar, transformar y adecuar los conceptos sino también las metodologías. (A. Fujigaki 2021). La trans-disciplina es una forma de organizar los conocimientos que trasciende a las

disciplinas de modo radical, entonces los métodos también apuntan a abordar al mundo como pregunta y como aspiración, teniendo entonces que ser repensados y construidos en forma dinámica. Si pensamos que existen muchas verdades y muchos mundos, debemos estar metodológicamente preparados para registrarlos. En este sentido es importante mencionar que la **metodología también es política**.

La trans-disciplina plantea la necesidad de construir conceptos y herramientas metodológicas con los aportes de las distintas miradas del mundo, sean científicas o de la vida cotidiana de los distintos saberes, para registrar las variadas realidades. En el campo de la antropología estructural por ejemplo, encontramos investigaciones co-creativas. Los investigadores no se dirigen a su lugar de estudio, a las comunidades, llevando una herramienta específica a aplicar en forma fija, sino que se trata de observar qué se necesita, qué metodologías aporta la comunidad, qué intereses académicos se satisfacen, pero también qué necesidades comunitarias se cubren.

Es fundamental comprender qué nociones de vida, de humanidad, de materia etc. concibe esa comunidad, pues en función de esos modos de ver, nuestras herramientas teórico-metodológicas se verán afectadas y corregidas.

El desafío teórico metodológico transdisciplinario consiste en aceptar que nuestros conceptos y metodologías no rigen para todos los mundos ni para todas las alteridades.

Debemos considerar que no todos los mundos son cartesianos. De modo que es necesario acercarse a esos otros mundos para co-construir concepciones y metodologías pertinentes para esas alteridades que habitan esos mundos. Por eso la metodología también es política. Ejemplifican esto los estudios pos-antropológicos, como veremos en capítulos posteriores, en dónde el concepto de alma y de cuerpo de los pobladores amerindios no es el de los investigadores, y donde la muerte

no merece duelo porque no es un fin, es un confín para otras relaciones, es el inicio de muchos otros planos de existencia y vínculo. La muerte allí es algo relacional. De esta manera es necesario ubicarse en un enfoque antropológico super-situacional que requiere co-construir con los propios pobladores conceptos y métodos de abordaje.

En un escrito publicado recientemente “Cómo hacerse un cuerpo en el arte” (Farneda, Pablo 2021) se puede ubicar un trabajo de investigación situado sobre corporalidades, políticas de los cuerpos y artistas trans, concebido desde la filosofía, el arte, la época 2008- 2012, los rituales, las brujerías y también las transformaciones del autor en el encuentro con esos colectivos disidentes y creativos. El autor de este libro nos aclara que “no escribe sobre un tema colocándose arriba del objeto de estudio, sino desde lo que “nos acontece en ese encuentro salvaje, a veces amistoso y guerrero, con lo que nos conmueve”. A partir de la expresión trans, y de la idea que todes habitamos en transformaciones constantes, se pregunta e indaga como y porque nuestra episteme visibiliza y naturaliza la transformación de ciertos cuerpos y condena y oculta la de otros. Pone en juego conceptos y metodologías variadas desde un punto de vista bastante alejado del racionalismo y el correlativismo cartesiano y kantiano. Se sitúa en una práctica transdisciplinaria que además de los saberes de la academia y de las disciplinas, realiza una activa escucha de los saberes-praxis constituidos en los bordes por los propios artistas. “Se trata- nos explica el autor- del arte y la investigación en tanto prácticas transversales que van de las vidas de sus realizadorxs a los campos disciplinarios y viceversa, no sin relaciones tensas y complejas” De esta forma “la transdisciplina conjura, el extractivismo académico” es decir, impide la explotación de los recursos epistémicos de comunidades marginadas, sin

reconocer el valor de los miembros de la comunidad que los produjeron.

Este escrito entonces nos corrobora entre otros muchos aspectos, lo político de la producción conceptual y metodológica inherente a la trans-disciplina.

La tesis y libro “Del caso al cuadro. La invención de la imagen de la histeria” (alex alarcón 2018) es una muestra de abordaje que va más allá de las distintas disciplinas de que se vale y también nos corrobora e ilustra un abordaje que toma lo situacional, lo histórico y el entramado de saberes y poderes en relación al abordaje de la construcción-en este caso- de la feminidad y los supuestos padecimientos de las mujeres victorianas en plena época de la metafísica de la presencia de la modernidad.

Hace uso de conceptos y herramientas de la lingüística, la filosofía, la estética, el psicoanálisis, la historia del arte, la fotografía y la pintura. Retoma la producción fotográfica de Charcot en La Sâlpêtriére y las pinturas vienesas del siglo XIX, mostrando la cimentación de la histeria a golpe de fotografía, tratamiento y medicación. Alarcón se pregunta si existe una realidad que pre-exista a la fotografía o si la realidad misma de la histeria es configurada por ese ojo- cámara charcotiana construyendo el cuadro que configuró un imaginario social para los hombres y para esas mismas mujeres, en el pleno reinado de la metafísica de la presencia. Esas -llamadas históricas- fingiendo lo que no eran, llegan a convertirse en lo fingido, intentando y logrando complacer a sus creadores en la Viena patriarcal.

En el campo de la epistemología- como comentamos renglones antes algo respecto al **extractivismo académico** - la violencia del poder no se halla ausente.

La violencia en el plano del conocimiento fue conceptualizada por la hindú Spivak en relación al proyecto de la modernidad que mediante cierto disciplinamiento, imponía los conocimientos consagrados como superiores a los sujetos subalternos, inferiorizados epistemológicamente entre otras características denigratorias. Gayatri Spivak pertenece a la primera generación de intelectuales indios del período post-independencia. Integra el Grupo de Estudios Subalternos de la India junto con Bhabha y es una activista. Spivak se ha caracterizado por traspasar las barreras disciplinarias. En esa modalidad trans-disciplinaria estudia el silenciamiento estructural del subalterno dentro de la narrativa histórica capitalista. Sostiene que el subalterno - concepto gramsciano- habla físicamente, pero su habla no adquiere estatus dialógico porque no ocupa una posición discursiva desde la que pueda hablar y responder. Estos subalternos que se diferencian de los movimientos de la elite de los nacionalistas indios, está constituido por los oprimidos sin voz: cierto proletariado, mujeres, campesinos y grupos tribales. Ellos no poseen una unidad y una conciencia unitaria de sujeto. Son grupos heterogéneos que se mezclan y no arman una identidad fija, ya que hay mestizaje y distintas lenguas. Spivak critica a los académicos poscoloniales que terminan reproduciendo los esquemas de dominación política, económica y cultural del colonialismo de los inicios de la conquista. La autora se refiere a la violencia epistémica que surge cuando en el trabajo intelectual se genera la dominación del subalterno, manteniéndolo en silencio, sin darle espacio o una posición desde la que pueda hablar. De esto se desprende que el intelectual puede hablar por el subalterno. Para Spivak el individuo masculino, con libre albedrío, es una construcción social e histórica, ideológica, política, moderna, occidental que no es aplicable a todas las sociedades, tiempos y lugares. Y esos que no hacen a la hegemonía, sostiene, no deben ser

silenciados por los poderes y merecen ser reconocidos por su saber, Apoyada en los conceptos post-estructuralista foucaultianos y derrideanos, Spivak encuentra los fundamentos para entender la existencia de las identidades móviles, múltiples, los mestizajes los migrantes etc., y la necesidad y el compromiso de hacer valer sus saberes, de que nada se diga sin sus voces presentes.

En este orden también el palestino Edward Said en 1978 desde la corriente de la teoría pos-colonial, propone llamar orientalismo, al concepto que plantea que Oriente es una construcción europea. Alrededor de 1914 el dominio francés e inglés ocupaba el 80% de la población mundial. Said explica que Europa para consolidarse, se define como centro y define al otro- que en el caso de este autor es el mundo islámico- como Oriente. Said expresa que Oriente fue orientalizado, porque es Europa la que determina que se entiende por la palabra Oriente. En primer lugar Europa dice a través de sus Universidades con sus Departamentos de Estudios Orientales, lo que es lo oriental. Los que hablan por los pakistaníes, por los musulmanes etc., son los académicos europeos. De este saber académico, se genera un estilo de pensamiento, un estilo de relacionarse con Oriente, donde la epistemología europea es superior a la epistemología oriental. Allí se ubica otra situación de poder, de dominación de una cultura sobre otra, que grafican en lo intelectual cultural, la violencia epistémica (Said. 2008). Al definirse Occidente como centro, al definir su mismidad, genera sincrónicamente una otredad, como veremos luego con Todorov y los españoles y los salvajes de América, o con Fanón y la negritud.- Oriente existe materialmente, pero no es lo que los académicos europeos construyen. Esto muestra la relación de poder desigual. El orientalismo de Said, ilustra la relación colonial de poder. Agrega entonces Said, a lo que aprendimos de Foucault, que los dispositivos de poder no son solo bio-

políticos, sino también coloniales. Y también agregaremos con otros autores en otros capítulos, los dispositivos de poder son cosmo o geo-políticos.

Santiago Castro Gómez, un estudioso colombiano de las ciencias sociales, tomando las propuestas del sociólogo peruano Aníbal Quijano, explica como la modernidad es una máquina generadora de alteridades en nombre de la razón y el progreso humano, excluyendo todo lo que no entra a su orden puro, es decir lo híbrido, impuro, lo múltiple y diverso. Bajo esta modernidad quedan los sujetos ordenados binariamente, jerárquicamente etc. La herramienta que está a disposición de este proyecto moderno, es la ciencia, la técnica y las ciencias sociales, que trabajan para esa hegemonía. Como comentamos renglones antes con el orientalismo de Said, o con la negritud de Fanón o los salvajes primitivos de Todorov, se genera *un otro* que será controlado en los espacios de encierro foucaultianos, familia, iglesia, escuela, fábrica, hospital, también cárcel, todo esto organizado por el estado nación. La escritura juega aquí un papel fundamental. A través de las Constituciones nacionales, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua se organiza la comprensión del mundo, los vínculos, las prácticas mentales y corporales, con la exclusión de los que no las acaten que son los considerados bárbaros, salvajes, anormales. El modelo hegemónico es el del varón, blanco, europeo, católico, propietario, heterosexual que habla determinado idioma y practica determinadas costumbres y hábitos. Sobre este *otro* construido por ese proyecto moderno, se ejerce la violencia epistémica, se disciplina el conocimiento y la vida. Este otro del europeo es, en los siglos XVII y XVIII, el indígena de América, el sujeto de las colonias de Asia y África.

La **colonialidad del poder**, extendería el concepto de Foucault de poder disciplinario fronteras afuera. Y las ciencias sociales de la cultura hegemónica establecen una matriz

de crecimiento de la especie humana que va del aborígen americano hasta el europeo en el estadio final, estableciéndose así el binario, civilización barbarie. La colonialidad del poder determina a la **colonialidad del saber**, así se imponen lenguajes, hábitos, modos de explicar la vida, la naturaleza, la religión etc. que se consideran civilizados y superiores a los modos bárbaros y salvajes de comprensión, pensamiento y existencia de los pobladores autóctonos.

Castro Gómez explica luego como la caída del proyecto moderno abre a la posmodernidad, en donde la globalización no necesita realizar el control material del cuerpo y el tiempo de los individuos. El poder libidinal de la posmodernidad modela la psicología de los sujetos como para que cada cual, sienta o crea que realiza su proyecto de libre elección dentro de esa jaula global, sin necesidad de oponerse a las condiciones que la jaula le impone. Aquí podemos introducir el concepto de violencia epistémica como actualmente se suele vivenciar.

La noción de **violencia epistémica** según Moira Pérez (2019) se refiere “a las distintas maneras en que la violencia es ejercida en relación a la producción, circulación y reconocimiento del conocimiento y que causa daño para el o los individuos y las comunidades a las que pertenecen”. Se puede negar la agencia epistémica a cierto sujetos, explotar los recursos epistémicos de otros sin reconocerlo como en el caso el extractivismo académico, también desautorizar epistémicamente a otros, hacer lecturas inapropiadas etc.

Es un fenómeno estructural, que incluye las acciones concretas de las personas que las realizan, pero va más allá ya que se soporta de una estructura que se halla en relación a lo político, social y cultural. Son formas difuminadas de violencia, acumulativas pero que no tienen un momento, lugar y agente preciso, no ocurren como un evento contundente y puntual sino como una forma de relación social que se caracteriza es-

pecialmente por negar al otro. Es una violencia lenta que no es percibida como violencia. La base de la violencia epistémica en general es hacer una división binaria jerarquizada de la modernidad entre nosotros los agentes que sabemos y los otros como inferiores, desvalorizados que pueden ser objetalizados. En el extremo más fuerte de la violencia epistémica se trata de la negación total, de hacer al otro inteligible, la muerte epistémica, sin voz, sin prácticas sociales, políticas etc. Sería el caso de la esclavitud o del racismo francés del siglo XIX. Hay un continuum. Están también los casos en que se les denigran sus saberes a los sujetos o se cree que no tienen capacidades para comprender y abarcar ciertos conocimientos. Otra situación de violencia epistémica es la del correlacionismo Sujeto –objeto, que mencionamos antes donde se ubican a las existencias que se estudian como el objeto de conocimiento de un sujeto productor del conocimiento: lo que desarrollamos anteriormente respecto a los escritos de Farneda y Alarcón con los artistas trans, la histeria y las fotografías de Charcot etc. Estos autores muestran como se produce esa violencia epistémica. A su vez cada uno desde su posicionamiento teórico, metodológico, situacional, trata de desbancar este mecanismo violento invisible para posicionar a los supuestos sujetos objetalizados en productores de saberes, conceptos y metodologías.

En la epistemología binaria, jerarquizada, no crítica, tradicional, clásica, *los estudiados* no tienen capacidad de agencia para producir saberes y se reducen a objetos pasivos que acatan los modos de existir que establecen los que saben, generando más allá del tema en cuestión, aspectos de subordinación en muchos otros ámbitos vitales, sociales y comunitarios. Sobran ejemplos al respecto! *El extractivismo epistémico* que hablábamos en relación a la academia que toma los conocimientos de colectivos de las personas excluidas socialmente y episté-

micamente y los utiliza para su provecho, sin reconocer a sus autores.

Ante la interrogación a cerca de los modos de combatir estas relaciones violentas, es interesante considerar como una de los aspectos de mayor complicación es su imperceptibilidad. Se esconde bajo las buenas intenciones de educar, ayudar o queda disimulada bajo otras formas de violencia. Este tipo de violencia obviamente se ejerce en el marco teórico epistemológico de algunos psicoanálisis y también en las prácticas. Moira Pérez comenta que un trabajo de desintensificación de la violencia epistémica apuntaría a un sistema en que todos los saberes se evalúen sin prejuicio.

Creemos que la violencia epistémica se halla inscrita y situada en el entramado del juego de poderes y saberes. Son las epistemologías críticas trabajadas desde una posición interseccional y trans-disciplinaria entre otros factores, las que tienen un papel importante para desempeñar.

El paradigma de la complejidad y las lógicas abiertas

Si el mundo cartesiano en su atomismo, correlacionaba el sujeto que conoce con un objeto a conocer por partes y de cada una de esas partes se iba constituyendo una disciplina, el pensamiento complejo arma a ese objeto para recibirlo desde la trans-disciplina.

El abordaje desde lo complejo no toma el principio de explicación desde el orden de los fenómenos, es decir las leyes, los determinismos y las regularidades, sino sobre el desorden, sobre lo que es incierto, irregular, indeterminado, aleatorio, azaroso. Toma al desorden como una información compleja que conducirá a muy originales disposiciones. Que nunca serán definitivas.

En la Carta del Primer Congreso de Transdisciplinareidad de 1994 se plantea que existen distintos niveles de realidad, re-

gidos por diferentes lógicas. Que las lógicas sean más de una, se asienta y legitima en las dos físicas que hasta el día de hoy se conocen: la clásica de Newton y la Cuántica de Max Planck, Bohr, Heisenberg. La física cuántica propone una visión probabilística del mundo. Solamente hay ciertas probabilidades de que las cosas sean como las observamos. Se quiebran entonces los conceptos clásicos de movimiento y desplazamiento, de materia y de identidad. Por ello esta discontinuidad y este indeterminismo derriban muchas ideas y paradigmas de la física clásica que se consideraban indestructibles, respecto por ejemplo a la continuidad espacio-tiempo, los determinismos que permitían por medio de cálculos adelantarse a los hechos que sucederían en el futuro etc. La teoría de la física cuántica estudia las partículas subatómicas que se mueven por impulsos impredecibles. Esto es lo opuesto al positivismo que se proponía predecir los fenómenos. Los fenómenos eran vistos como fuerzas que actuaban sobre la materia. La física cuántica ya no habla de materia, habla de campo, donde rige el relativismo, lo impredecible y las probabilidades. Heisenberg postulo el principio de incertidumbre que plantea que la indeterminación es inherente a los sistemas cuánticos y no puede no darse, porque la realidad es ambigua. Para estudiar un protón, o conocemos su posición o conocemos su trayectoria, pero no las dos al mismo tiempo. Obviamente que aquí el principio de identidad queda totalmente cuestionado. El investigador es el que decide que variable toma, si elige la variable de la posición o de la trayectoria del proton. Allí entra la decisión del investigador. Entonces el investigador entra al experimento y ya la observación no depende de una realidad objetiva. El observador también va incluido en la realidad (C. Jones y G. Moreira, 2019). A partir de esto se postulan entonces al menos dos dimensiones de realidades: la microfísica pre-cuántica y la cuántica. Todas estas aportaciones entonces, fundamentan la

existencia de varios niveles de realidad y la necesidad de distintas lógicas y herramientas que pueden cooperar entre sí para abordar una realidad ya no ordenada y simple, sino compleja por la riqueza y heterogeneidad de sus componentes. Trabajamos con sistemas complejos con múltiples factores que interactúan y que no pueden estudiarse aislados a través de una mono-disciplina. Ocurre justamente, que la realidad misma no es mono-disciplinaria. En la vida y en la realidad los fenómenos no se dan parcializados, clasificados, sino que están en relación unos con otros en una forma compleja. También los investigadores se incluyen como componentes de esas realidades y esas experiencias. Como ejemplo podemos referirnos al concepto de mutualidad de Benjamin y de objeto transicional de Winnicott o a la transferencia como inmixión en Lacan leído desde Eidelstein. Los componentes de la realidad como sistema, para la trans-disciplina entonces, se interrelacionan complejamente. Si habláramos desde un punto de vista cartesiano y kantiano, tendríamos que decir que los componentes de la realidad se interrelacionan desordenadamente y deben ser ordenados, clasificados desde la lente del investigador, situado privilegiadamente por fuera, como productor del conocimiento. Por el contrario, si utilizamos el pensamiento complejo, nos acostumbramos a concebir que en este pensamiento complejo podemos trabajar en ese desorden e incluirnos nosotros como investigadores en esa misma matriz. Esto es posible porque las lógicas que se utilizan son otras que las modernas y nos puede conducir a muy originales descubrimientos, que nunca serán definitivos.

Morín en “Introducción al **pensamiento complejo**” (1999), toma el ejemplo del beso en los humanos que parece ser una conducta simple. “Sin embargo se necesita una boca, la evolución de hocico a boca es decir la evolución complejizante que transforma a lo unicelular en mamífero luego el pa-

saje a primate y luego a humano. El beso además supone una mitología subyacente que identifica al alma con el soplo que sale por la boca y de una variedad de condiciones culturales que favorecen o restringen su expresión”. Así también, continúa explicando Morin, en distintas regiones y culturas el beso puede estar prohibido, por ejemplo en Japón en determinada época era inconcebible etc, etc. Así el beso como fenómeno no puede ser explicado solamente desde la biología, o desde la psicología. Es un fenómeno y una experiencia compleja que requiere un abordaje desde una óptica compleja y rica. Este abordaje necesita que las disciplinas se manejen con fronteras flexibles, con prácticas performativas que vayan generando intercambios, prestaciones, apropiaciones que desestructuran la idea de márgenes fijos entre las distintas disciplinas.

Edgard Morin replantea los fundamentos de la racionalidad occidental, los binarios rígidos desigualados, la metafísica de la presencia, el correlacionismo sujeto -objeto y las explicaciones del mundo mediante un único eje propio de los logocentrismos.

Cuestiona entonces fuertemente la ciencia positiva sosteniendo que lo que varía es la naturaleza misma de lo que entendemos por conocimiento. No solo se modificaron los soportes físicos del conocimiento, sino que hoy entendemos el conocimiento como abierto, inconcluso, relativo a distintas condiciones sociales y culturales y en permanente construcción. El paradigma de la complejidad invita al ensamblaje de las disciplinas para un abordaje no lineal y no fragmentado de la realidad. Propone abandonar las nociones simplificadas que toman un número reducido de variables generando esa linealidad explicativa que mutila esas realidades que estudia. Lo complejo considera los sistemas que incluyen subsistemas en interacción, intercambio, co-evolución y transformación. La palabra complejidad relaciona lo empírico, lo lógico y lo

racional y reúne las nociones de orden, desorden y una organización que a su vez considera tanto lo uno como lo diverso.

El pensamiento complejo abreva en la Teoría General de los sistemas de Bertalanffy, cuya amplitud incluye la cibernética. Para poder pensar lo sistémico, necesitamos situarnos en un pensamiento relacional y una perspectiva de sistema abierto con auto-organización y poli-relacion. El todo y las partes existen y ninguno supera o asfixia al otro, no se trata de un holismo absoluto que vendría imponerse al atomismo positivista.

La cibernética - *Kybernetes*, arte de gobernar una nave - no estudia las máquinas en sí, sino los modos de comportamiento. No pregunta ¿qué es esto? Sino ¿qué hace? Es funcional y conductista. De allí surge la causalidad circular con la retroalimentación o feed back en tanto constante fluir. De estos conceptos, Morin propone la auto-eco-organización, que indica que los fenómenos no se conciben aislados de su entorno, ni solo como efecto de lo externo sino que también se incluye una lógica interna.

De la teoría de la comunicación batesoniana toma la retroalimentación positiva que pasa de la información lineal a la circular, centrándose en el lenguaje y la comunicación que conforman al sujeto cognoscente y epistémico.

También toma el concepto de paradigma de Kuhn pero no lo restringe solamente a ser un enfoque teórico metodológico, sino una herramienta heurística que construye significaciones del mundo, que lee la realidad. Morín hace más énfasis en el aspecto crítico porque un paradigma organiza nuestra cosmovisión y cuestiona - en este caso- nuestra racionalidad simplificada, transformándose en herramienta crítica.

El pensamiento complejo entonces no es una teoría ni una técnica sino una invitación a una forma de pensamiento que no es absoluta, que no totaliza porque complejidad se opo-

ne a totalidad e incluye siempre un factor de incertidumbre. Trasciende el determinismo clásico lineal causa efecto proponiendo causalidades circulares y múltiples. Con esta policausalidad, crea posibilidad de pasar de un círculo vicioso a un círculo reflexivo. Hay muchos centros y no un solo centro, lo cual da posibilidad de salir de los centros explicativos únicos: logocentrismos, falogocentrismo propios de la metafísica de la presencia y de una autoridad vertical en un centro que ejerce mediante la dominación un orden lógico único.

Permite ir más allá de los saberes fragmentarios y de las disyunciones excluyentes. Usa disyunciones inclusivas que posibilitan lazos heterogéneos que toleran las contradicciones y las paradojas sin usar negacionismos ni segregaciones. Incluye la dialéctica, pero se posiciona más allá de ella, pues muestra el carácter irreductible de ciertas contradicciones. Hace entonces articulaciones entre estos términos contradictorios que no llegan a una síntesis. Es decir que habilita sostener contradicciones si no son posibles de superar, conviviendo esos elementos en colaboración y en conflicto a la vez. Esta posición de tensión, muestra que aún en los dualismos no se resuelve la situación por una desigualación del dominado dominador, lo cual transforma el binarismo estricto y atributivo, ya que lo incluye pero lo excede al mismo tiempo. Luego veremos como Derrida, Jessica Benjamin y Deleuze y Guattari trabajan de este modo los dualismos. Es entonces interesante destacar estos presupuestos que rompen con el correlacionismo sujeto-objeto y los binarios desigualados, en absoluto caen en coexistencia indiferente o mezcla de ideas sin razón, ni en posiciones nihilistas.

La lógica clásica toma los principios de no contradicción, identidad y tercero excluido para organizar su reflexión. Resulta entonces una concepción bivalente de la realidad donde las proposiciones son verdaderas o falsas. Pero el mundo es

mucho más variado y dinámico como para ser comprendido y estudiado por lógicas que consideren solo un binario o unas identidades fijas.

Así como el pensamiento complejo moriniano habilita el uso de las disyunciones inclusivas: puedo elegir comer verduras o pastas, pero también puedo elegir comer los dos menús. Las lógicas inconsistentes consideran que una proposición puede ser verdadera y falsa a la vez, siendo entonces una lógica compleja de dos valores, es decir que tolera la tensión sin resolverse por ninguno de ellos en particular y sin derivar en una síntesis. Habitualmente la lógica clásica no tolera estas contradicciones aunque en la realidad existan.

También las lógicas difusas cobijan estas contradicciones estableciendo gradaciones entre el sentido y el sin sentido, lo verdadero y lo falso, la parte y el todo por fuera de las clásicas relaciones de inclusión fijas del todo hacia las partes.

Estas intensidades así como la coexistencia de lo unitario y lo múltiple a la vez se hallan también en las filosofías de corte spinoceano y deleuziano, por ejemplo en lo molar y lo molecular existiendo juntos.

Las tablas de la sexuación lacanianas y las lógicas no binarias

En las **fórmulas de la sexuación** podemos ubicar algunos usos de lógicas que rompen los binarios y se plantean desobedeciendo los principios tradicionales de identidad, no contradicción y tercero excluido. Lacan llegado los seminarios XVIII y XIX, necesita desestabilizar las universales para mostrar y escribir el NRS y el no-todo. Plantea entonces una relación distinta del universal con el particular y de las esencias con las existencias. Este esfuerzo de Lacan apuntaría - aunque no sabemos si lo tenía tan claramente explicitado para sí en ese momento - a abrir y dar cabida a lo que la lógica tradicional

ponía bajo la alfombra: el “a” sin imagen ni símbolo, la mujer desde ese continente negro victoriano, la muerte. Actualmente nosotros agregaríamos la psicosis en el campo del psicoanálisis, la raza, lo colonial, lo subalterno, lo animal en la etología, antropología, filosofía etc.

La construcción del matema del no- todo, es una de las razones por las que Lacan necesita intentar romper la estabilidad del universal afirmativo con su particular afirmativa máxima. Luego considerará a la excepción - ubicada en el matema de la excepción -que funda la esencia. Y esta esencia se alojará en el único universal que será el para-todo. Y también las dos universales que conviven en discordia pero siendo ambas válidas-son la base de la inexistencia de excepción - ayudan a terminar de desestabilizar el cuadrado de Apuleyo y dejar sin efecto los principios de no contradicción, identidad y tercero excluido.

Esta variación del cuadrado tradicional va a permitir la riqueza de las fórmulas que es escribir que no hay relación proporción sexual y que existen dos lados no complementarios. Esta no complementareidad ayuda a salir del binario.

El lado derecho facilita la apertura a lo que se sale del universal. La particular afirmativa máxima de Brunschwig: “algunos S no son P”, esos S, eran los que Aristóteles no podía aceptar, porque le cuestionaban su teoría del lenguaje sostenida en una realidad pre-discursiva, donde la esencia determinaba la existencia.

Guy Le Gaufey sostiene que esta particular afirmativa máxima al modificar la relación entre particulares y universales, toca y complejiza la clínica y sus viñetas, porque estas viñetas generalmente se atienen a la particular mínima. Es decir la viñeta toma la particular mínima que son los casos que entran, que pueden ser explicados por lo universal de la teoría. Esto equivaldría a trabajar con un diván de Procusto. Lo que no entra a ese universal, como es el caso de la particular máxima, es

patologizado. Sin embargo, esos S que no entran en P, son un elemento más de la realidad, que por razones epistemológicas de poder, no pueden ser alojados en la teoría.

Por esta razón el valor de la particular afirmativa máxima se ubicaría en la posibilidad de alojar lo que no entra en el dispositivo psicoanalítico (y lo que no entra en otros dispositivos según el campo de saber que trabajemos).

Si trabajamos con la particular máxima vamos a encontrar esos casos clínicos que contradicen a las universales.

La viñeta clínica responde a la particular mínima y se dedica a ilustrarla y a mostraría lo adecuado de ese trozo de teoría que se aplica al caso. Se trataría de la caverna platónica, en dónde los fenómenos, los casos clínicos serían las sombras proyectadas por las Ideas. Un realismo total, una consistencia y completud teórica absoluta que constituyen una neutralización y apolitización de la teoría.

En esos S que no entran en P, se pueden ubicar los casos, afectaciones y experiencias muy variadas. Ellos son existencias sin esencias, entonces incomodan, son la parte sobrante de la lógica tradicional. Sería esa parte de la alteridad radical que no se tolera y se invisibiliza porque desarma el edificio teórico. Por esa razón es importante abrir las miradas y las metodologías hacia la obtención de otros saberes que escuchen e incluyan esos sectores segregados de la realidad, de modo que amplíemos la teoría y accedamos a las existencias que quedan por fuera de esos supuestos saberes universales y naturalizados.

El objeto “a” lacaniano es miembro importante de esa particular afirmativa máxima (Guy Le Gufey 184). De modo que si nos apoyamos en la particular afirmativa mínima para entender, explicar e intervenir en nuestra clínica, protegemos los viejos conceptos establecidos, continuamos con los universales, los binarios y las categorizaciones excluyentes y nos

alejamos de la clínica del no-todo. Demás está decir que esta elección es política y ética porque incide en los efectos prácticos sobre los existentes. La invitación es a retomar el trabajo inconcluso abierto por Lacan y colaborar cada uno con reflexivas invenciones.

Como ejemplo del uso de estas particulares, Guy Le Guéy p 170, recuerda el escrito freudiano de “Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica”. Freud percibe la contradicción del universal, no obstante termina sintiéndose más cómodo utilizando la particular mínima que se inscribe en el universal complejo de Edipo. El contenido manifiesto era un perseguidor masculino pero hubo un desplazamiento, que permite hallar una señora anciana de cabellos blancos como motivo latente fundamental. El hecho polémico no llegó a desestabilizar demasiado la teoría freudiana.

Es importante considerar el movimiento de formalización de las tablas que Lacan y Aristóteles habitan dos mundos epistemológicos distintos. Lacan quiere mostrar que el universal no es tan sólido y que es una construcción. Que la esencia no genera la existencia, es decir que la relación entre particulares y universales es otra.

Aristóteles sostiene que hay realidad pre-discursiva, que la palabra va unida a la cosa desde la caverna platónica y que no queda realidad que no sea tomada por la palabra. Lacan sostiene que la palabra recubre solo una parte de lo real y que un hay lazo arbitrario palabra- cosa, no hay realidad pre-discursiva. El sujeto no preexiste al lenguaje, nace con él, por eso para Lacan el sujeto es supuesto y es vacío, y para Aristóteles el sujeto es presupuesto y es una esencia que responde al principio de identidad. Para este sujeto va muy bien la lógica atributiva, binaria que organiza, ordena, prescribe. Las fórmulas se escriben en lógica cuantificacional de funciones vacías.

El lado derecho de la gráfica lacaniana con su lógica del no-

todo, ofrece una herramienta teórica que ayuda al trabajo con esos sectores de la realidad que la lógica bivalente y tradicional no aloja. Por esta razón es que la consideramos un aporte al trabajo transdisciplinario del psicoanálisis con otros campo del saber.

Corporeidad y transdisciplina

El concepto de **cuerpo**, es pensado ya por muchos investigadores del tema, desde un concepto transdisciplinario a través del término corporeidad o corporalidad. Esta visión permitiría reunir el cuerpo y la comunicación, ya que el término **corporeidad**, abarcaría el espectro de lo biológico, lo afectivo, mental, relacional social.

Si la semiótica podría decirse que es un estudio de todos los modos de comunicación que se estructuran, la corporeidad se incluye en las formas de comunicación. La corporeidad es un proceso constante de materialidad vivencial humana. Esa corporeidad es visible y también invisible por momentos. Se hace visible en las huellas que marcan los significantes como extensión del cuerpo. En la corporeidad se produce una literalización del cuerpo y una corporalización de los signos. Más allá de lo propiamente kinésico, o más allá del lenguaje por sí mismo, se halla la necesidad de considerar la comunicación cultural no verbal o corporal que involucra a la lingüística, las ciencias de la comunicación, la biología, el psicoanálisis, la antropología.

Adoptar entonces este concepto de corporeidad, comporta transformaciones metodológicas, y un cambio de visión de quién investiga, que va de acuerdo a la multiplicidad y complejidad de los elementos que entran en juego. Dicho de otro modo, esta semiótica de la corporalidad abarcaría aspectos biológicos, psicológicos, sociales, antropológicos y políticos.

Este abordaje requiere herramientas variadas y lógicas

complejas distintas a la lógica tradicional. Por ejemplo, hay autores que agregan a los conceptos diacronía y sincronía seasurrianos, el concepto de **pancronía**. Este eje pancrónico no invalida a los ejes sincrónicos y diacrónicos. Lo pancrónico significa la unión de todos los códigos y todos los tiempos y requiere el uso de lógica y pensamiento complejo.

Otro concepto que la transdisciplina ayuda a comprender y que se halla en relación a la corporalidad es el de semiósfera del culturólogo estoniano Iuri Lotman. La **semiósfera** es el espacio semiótico en el cual esas corporalidades vivientes y deseantes se hallan inmersos. Así como a nivel celular se produce la autopoiesis porque las células se producen y mantienen a sí mismas, la cultura, lo simbólico ocupa mecanismos autopoieticos de constitución y organización y allí están inmersas esas corporalidades que forman parte también de todos los modos de relación y de vida cultural.

Aportes de conceptos transdisciplinarios deleuziano-guattarianos

Continuando con la posibilidad de apertura del pensamiento, de construcción de puentes e interconexiones para moverse en las transiciones de la vida y fuera de los binarios, construyendo conceptos que alojen los sectores que no entran habitualmente a la teoría hegemónica, es que podemos tomar algunas puntualizaciones de Deleuze y de Guattari.

Ambos acuerdan en que la tarea del pensamiento es crear nuevos conceptos que se nutran de diversos estilos de comprensión ya sea filosofía, ciencia, arte, psicoanálisis, ya que todos estos estilos de pensar, se anclan en un plano común, que es ese caos, que conjuga materia y pensamiento, que es la energía de la vida y que es permanente cambio, que tiene intensidades y que lleva a las transformaciones en un continuum sin fin que constituyen los devenires. Estos modelos de

intensidades generan la actualización de las posibilidades que de ser virtuales, pueden llegar a ser acto, en una lógica que se sale de lo universal y de lo lineal y se hallan en relación a las **multiplicidades**.

A las multiplicidades tradicionalmente se las trata de explicar, para tratar de superar la apariencia diversificada y llegar a una explicación simple y sencilla que generaliza algo singular. Se busca lo que reúne a cosas diferentes para entender mejor las conexiones, los orígenes, de modo que lo que es enormemente complejo, se reduce a simplicidades perdiendo riqueza. Se trata de que haya una unidad ontológica que abarque todo el ser. Esta sería según explica Deleuze ya en la época de “Diferencia y repetición”, la *imagen del pensamiento dogmática*, que tiende a detener el caos, los flujos de la vida, para generar sujetos, objetos, cosas y instaurar el correlacionismo sujeto objeto, representación, conocimiento, razón, unidad, e interpretación universal del mundo. Pero Deleuze y Guattari, tratan de disminuir la trascendencia de lo Uno, de la unidad y totalidad, de la representación, de la razón y de la interpretación y demostrar la afinidad de lo múltiple con lo singular, con la fusión sujeto y objeto e individual y social, que posibilita rupturas, rajaduras de esa envoltura del caos, aperturas a novedades, contingencias, cambios y devenires.

Siguiendo a Manuel Murillo en “Deleuze & Guattari. El deseo y lo social” (2018) Deleuze y Guattari toman el término multiplicidad en tanto categoría lógica que alude a la variedad, ya que aloja heterogeneidades que entablan lazos y redes, que no tiene un objeto o sujeto, sino intensidades, determinaciones, tamaños variables. Lo que interesa es cómo los elementos se conectan, se limitan unos a otros en un mecanismo dinámico.

La multiplicidad está también relacionada a los discursos y los enunciados. Los enunciados no configuran totalidades discursivas, sino que son multiplicidades que no podemos ubicar

en un autor, en una determinada rama del saber o en un libro en particular, sino en el inter-texto que hacen un libro y otro, en la intersección de dos autores o en la articulación entre una teoría y algunas prácticas. El tercer sentido en que se puede considerar el concepto de multiplicidad es el relacionado a la filosofía política: el estudio de las multitudes en tanto conjunto de personas que viven en un lugar común y como estos grupos se constituyen.

El rizoma es un modelo de la multiplicidad, mientras que el árbol es el modelo de la unidad y la estructura cerrada afín al pensamiento moderno. El deseo, el jengibre, las hormigas, la manada son ejemplos de rizoma. Es la conjunción y + y + y. Es un modelo epistemológico en el que la organización de los elementos no sigue jerarquías, existe una heterarquía dentro de ese flujo caótico de la vida.

Rompe la centralidad que alude a totalidad y unidad. Pero el rizoma no se opone binariamente al árbol sino que del árbol nacen brotes rizomáticos y del rizoma surgen formas arborescentes. Es la misma lógica que para lo molecular y lo molar en un mismo sujeto.

El rizoma está formado por líneas, no por puntos ni por estructuras, y esas líneas toman muchas orientaciones, es decir que crece en muchas direcciones, se distancia del verbo *ser*, es abierto, escapa de las líneas impuestas que lo clasifican, ordenan y domesticar molar o molecularmente según los discursos y toma **las líneas de fuga** que deben ser prudentes para no devenir destructivas, sino líneas deseantes, creativas y desterritorializantes. La vida está compuesta por líneas, que se arman, se producen. Las líneas son conceptos pensados por los autores desde la filosofía y no tanto desde la geometría. La línea surge porque se le aplica la velocidad al punto. Se trata de líneas y de intensidades que toman direcciones. Existen líneas de segmentariedad y de fuga. El rizoma abarca estas dos clases de líneas.

Está segmentarizado, porque la vida está ordenada en sectores, calle, vereda, política, privado, economía, recreación etc., pero también permite escapar mediante las líneas de fuga. Como la vida está compuesta por líneas, se arman, se producen líneas, el acento en el rizoma no está en el *es*, sino en el *estar siendo*, es la vivencia del devenir.

El concepto de **devenir** es *colocarse entre*, sin preguntas sobre el origen y el fin. Se emparenta con los movimientos de minorías en relación con grupos hegemónicos de poder, es el llegar a ser, *es el proceso*, es una producción deseante. El devenir es la clara muestra de la tendencia filosófica que toma el flujo de la energía vital en permanente cambio, del legado de Hesíodo, Tales de Mileto, Anaximandro, Heródoto, Spinoza, Nietzsche, Bergson entre otros.

El devenir es molecular. No tiene nada que ver con imitar o identificarse, ni seguir un modelo evolucionando en un sentido progresivo, sino que pasa entre puntos. Los devenires animales no son una imitación del animal, sino una captura de sus fuerzas un nutrirse de sus potencias, y lo que se deviene ya no es ese primera figura sino otras cosa, porque no tiene un punto de llegada sino que se recorren intensidades.

Rizoma, líneas de fuga, devenires, minorías dan cabida a esta lógicas inconsistentes de los márgenes, aceptan las tensiones y la imposibilidad de totalización, permiten una fuga del modelo hegemónico de la ciencia, una producción al margen del centro de esa metafísica de la presencia, que organiza un eje único rector que dibuja la cartografía de un mundo que no queremos más que sea como es.

Guattari en sus producciones sin la compañía de Deleuze escribe por los noventa del siglo pasado, junto con la propuesta de la ecosofía y “Las tres ecologías” un texto complejo llamado “Caosmosis”(1992). Este concepto es solidario del caos

como flujo vital que también es propuesto por Deleuze en los años sesenta. Explica que la **caosmosis** es la condición para cualquier acto de creación. Implica la idea de que el caos y el orden no son binarios contrarios sino complementarios. Es necesario caos para que nazca la novedad y un nuevo orden de las cosas. A través de un proceso cósmico se va de lo indeterminado a lo determinado, de lo virtual a lo actual, de lo intensivo a lo extensivo. La caosmosis es lo que permite perforar los velos de la fría razón moderna, que encubren al caos vital y generar realidad sin detener totalmente los flujos. En el *cuerpo sin órganos* se produce la caosmosis. Del caos, al territorio para volver al cosmos, es decir siguiendo una ecosofía donde el caos es una condición para la creación. Pensamos que tal vez esta sea una herramienta conceptual que al proponer la creación, sea útil y necesaria para enfrentar estas épocas y no caer en el nihilismo.

En este texto, Guattari intensifica el forjamiento de una concepción más transversalista de la subjetividad que toma la biología, lo semiótico que afecta lo individual, la familia, la educación, el arte, lo psíquico, la cultura y el aspecto maquínico.

Allí sostiene fuertemente su renuncia a las estructuras ahistóricas del inconsciente sujeto al familiarismo y remarca las hipótesis de la influencia en la constitución de la subjetividad de las grandes máquinas sociales.

También en *Las Tres Ecologías* (1990) la ecosofía Guattariana invita inevitablemente -como en caosmosis- a la transdisciplina ya que esta ecosofía está constituida por tres dimensiones: la del medio ambiente, la de la conexión social y la de la psique. Y se necesitan líneas transversales que atraviesen a las tres. Por ejemplo se podría hacer una relación entre las mujeres, el racismo, la xenofobia, y los consumos y producciones en los países coloniales, entre muchos otros estudios.

El concepto guattariano de **Transversalidad** no solo es aplicado para una concepción transversalista de la subjetividad, abarcando lo biológico, semiótico, psíquico, político, etc., sino que también Guattari lo emplea a partir de 1964 para definir la situación en instituciones psiquiátricas como ecosistema en los que tanto los pacientes como los asistentes, se hallan interrelacionados por normas acordadas previamente. Es un continuo entre todas esas subjetividades más allá de sus vínculos jerárquicos, donde se conjugan dimensiones de deseo, económicas, políticas, históricas etc.

Parte de la idea que el malestar individual no se halla separado de lo social y que los contenidos sociopolíticos del inconsciente intervienen en la determinación de los objetos de deseo cuestionando a la ley del padre, y proponiendo un coeficiente de transversalidad para analizar las estructuras sociales.

La transversalidad se opone a la idea de una racionalidad única heredada del cristianismo y del siglo de las luces que generó las organizaciones piramidales, iglesia, estado, familia, ejército etc. La transversalidad relee y cuestiona ese régimen naturalizado e inmutable. Propone una lógica polivalente que compite con la lógica univalente tradicional, binaria, que separa pares falso verdadero etc. La lógica plural abandona el verdadero y falso, porque no es obligatorio determinar una verdad, sino transitar por el conocimiento de las cosas, por el mundo de lo posible y lo probable. Es un *modus operandi*, un procedimiento que se refiere más a los procesos que a las estructuras. Esta transversalidad entonces en tanto modo de funcionamiento es una herramienta útil para la transdisciplina.

Transdisciplina e intertextualidad.

La transdisciplina ocupa también la intertextualidad - inter del latín tejido, trama, entrelazar y combinar - que es creado por Kristeva basándose en trabajos del lingüista soviético Bajtín.

La intertextualidad se ocupa de las relaciones que un texto mantiene con otros sean orales o escritos, contemporáneos o históricos. El conjunto de textos con los que se vincula explícitamente o implícitamente un texto, constituye el contexto que influye tanto en la producción como en la comprensión del discurso.

Según Kristeva en la intertextualidad todo texto se construye como un mosaico de citas, todo texto es la absorción y transformación de otro texto. Esto excluye la idea de que los textos son unidades cerradas y esta idea hace una buena combinación con lo comentado renglones antes respecto al concepto de multiplicidades aplicado al análisis del discurso.

Ejemplo de inter-texto son la cita, el plagio, la alusión por ejemplo “La vuelta al día en ochenta mundos” de Cortázar remite a Verne. La derivación, como relación entre un texto nuevo y otro anterior. Se puede tomar un tema y decirlo de otra manera o tomar otro tema y decirlo de manera parecida al que se tomó.

La intertextualidad entonces propicia el diálogo, el intercambio y tratamiento en común de un mismo tema entre distintos campos del saber, por lo cual constituye una buena herramienta para los trabajos transdisciplinarios. Por ejemplo un trabajo sobre Grecia y mitología abordado desde la pintura, además de la gran cantidad de citas y alusiones que ubicamos en numerosísimos autores. Los trabajos de alex alarcón y Pablo Farneda que mencionamos anteriormente, hacen uso de esta herramienta.

Transdisciplina e interseccionalidad

La interseccionalidad llama también a la trans-disciplina. Se trata de una metodología que estudia la percepción del poder cruzada o imbricada en las relaciones sociales. La interseccionalidad es un enfoque que subraya que el sexo, el género,

la etnia, la clase, la religión, la orientación sexual, la comunidad geográfica, además de otras categorías, están inter-relacionadas e interactúan en variados planos, creando múltiples niveles de injusticia. Es una categoría de análisis que estudia los componentes que confluyen en un mismo caso, mostrando las desventajas y opresiones. La interseccionalidad propone pensar a cada elemento o rasgo de una persona, como unido inextricablemente con todos los demás elementos para poder comprender de forma integral su situación. Esos elementos que oprimen, excluyen, limitan, se interrelacionan creando un sistema de opresión que refleja la intersección de múltiples formas de dominación.

De este modo un enfoque interseccional involucra a la transdisciplina ya que por ejemplo en lugar de entender la salud de las mujeres a través del género, es necesario considerar otras categorías sociales como la clase, la discapacidad, la etnia, la geografía y nacionalidad, para entender en forma integral y detallada la gama de los problemas de salud de las mujeres.

La interseccionalidad nace como lucha ante la opresión de las mujeres racializadas en EEUU, pero luego su análisis se extiende a otra cantidad de categorías opresivas. Estas mujeres negras estadounidenses cuestionaron al feminismo radical, en relación a la idea de que las mujeres fuesen una categoría homogénea que compartía las mismas experiencias de vida.

Como veremos renglones más adelante, sostenían que no se podía considerar que las mujeres blancas de clase media europea, podían representar a las mujeres como un todo. Las opresiones de las blancas ricas, occidentales, no eran iguales a la de las negras, pobres o discapacitadas. Proponían entonces comprender algo más amplio, es decir las formas en que el género, la raza, la clase, la colonialidad, se combinan para determinar el destino de esas personas.

La interseccionalidad como concepto rompe con el binario,

con las miradas lineales, introduciendo una transversalidad, un cruzamiento múltiple de variables, un enfoque complejo que permite estudiar las relaciones de poder, el modo cómo los grupos dominantes organizan estrategias de dominación para conservar la supremacía y las vivencias de quiénes habitan los márgenes y se los señala como subjetividades abyectas.

Un claro ejemplo de enfoque inter-seccional encontramos en “La conquista de América. El problema del otro” de **Tzvetan Todorov**. El autor dedica su libro “a la memoria de una mujer maya devorada por los perros”. En la página 256, explica “que esta mujer concentra una de las versiones extremas de la relación con el otro”. En primer término su marido que muere en la guerra, no la deja afirmarse como sujeto libre. Aún muerto él, esta mujer debe seguir perteneciéndole. Cuando llega el conquistador, será violada por él. Esa mujer es entonces el lugar donde se enfrentan los deseos y las voluntades de dos hombres. A su vez esos hombres conquistadores, portadores del poder, no solo violan a esta mujer, sino que han matado a su esposo en la guerra. Para más análisis aún, esta mujer maya no fue violada como hubiera podido serlo una española en tiempos de guerra, sino que luego de violarla, la echan a los perros para ser comida por ellos, porque es a la vez, al mismo tiempo, india y mujer. Es decir se superponen dos o más lugares inferiorizados, género, raza y también clase. Este es un ejemplo entonces de lectura interseccional. También en **Edward Said** con el concepto de **orientalismo**, en **Gayatri Spivak** y el concepto de **subalterno**, se conjugan los enfoques interseccionales. Aníbal Quijano (2014) explica que dentro del nuevo patrón de poder, que tiene su inicio con la conquista de América y el establecimiento del capitalismo moderno eurocentrado, un eje fundamental es la clasificación social de la población del mundo sobre la idea de raza. Al ir surgiendo sobre la base de esta idea de raza nuevas mezclas que dieron

lugar a variadas identidades raciales históricas- blancos aceti-
nados, mestizajes varios, negros y puramente blancos – es-
tas nuevas identidades sociales se van combinando con una
distribución racista del trabajo. La blanquitud social quedaba
exclusivamente ligada al salario y los puestos de mando en la
administración colonial, mientras el resto de las identidades
no percibían salarios y algunos de ellas ocupaban lugares de
esclavitud, especialmente los indios y negros. De este modo
entonces quedan interseccionalizadas raza y clase, a lo que se
le puede agregar el analizador género, ya que las mujeres en
la conquista, como vimos renglones antes con Todorov, eran
doblemente inferiorizadas por el analizador clase: indias y por
el analizador género: mujeres.

También como comentamos renglones antes, no solo las fe-
ministas negras de EEUU, sino las **feministas negras** del con-
tinento africano denunciaban que en el concepto de género no
estaban siendo consideradas las relaciones jerárquicas de raza,
así es que se abocan a construir una epistemología feminista
negra. Patricia Hill Collins es una teórica y militante negra que
propone una *epistemología alternativa*, en donde a diferencia
del pensamiento eurocéntrico, sostiene que los investigadores
están implicados en su producción respecto de sus valores y
creencias personales y que juega un punto de vista colectivo
en la producción. Retoma la interseccionalidad y construye
una “**matriz de dominación**” que hace referencia a la orga-
nización total del poder en una sociedad. En cada matriz las
categorías de dominación se organizan de distinta manera tan-
to a nivel interpersonal como estructural y van variando las
combinaciones y las intensidades de las dominaciones. De este
modo resulta una epistemología amplia e integradora que es
usada para luego trabajar el empoderamiento de los colectivos
de mujeres.

En relación a lo anterior, dentro del feminismo como mo-

vimiento heterogéneo, el feminismo occidental europeizante, excluye las versiones no liberales, europeas, blancas y esencializadas de las otras corrientes del feminismo. Tal como Hill Collins lo sostuvo, las feministas negras, mestizas, indígenas, orientales islámicas etc., eran mal vistas dentro de los feminismos europeos y blancos. Las mujeres musulmanas por ejemplo, son oprimidas en múltiples frentes y libran una permanente lucha con el feminismo occidental blanco europeo, para descentrarlo y pluralizar el campo del feminismo.

También en el **feminismo comunitario boliviano** que describe la teórica, feminista aymara Julieta Paredes en “Hilando fino”(2010) constituye una matriz alternativa para construir un *pensamiento situado* que parte de los cuerpos indígenas enlazados a relaciones de clase y género y colonialidad, buscando erradicar la opresión en distintos niveles, para lograr lo que llama un *buen vivir* en tanto armonía de humanos, animales, vegetales y tierra *Pachamama*. Es una propuesta des-patriarcalizadora, descolonizadora, desheterosexualizadora, antimachista, anticlasista, antirracista y antiespecista. Paredes describe al patriarcado como un sistema en el que convergen distintas formas de opresión y que actúa sobre mujeres, hombres, intersexuales y naturaleza.

Incorpora el concepto de *comunidad* para salir de la dicotomía binaria hombre- mujer y propone la comunidad como un cuerpo político transformador. Trabaja un *tiempo circular aymara-quechua* que va contra la idea de progreso occidental y de universalidad, con un profundo respeto por el pasado y las culturas ancestrales anteriores a la colonia. Propone pensar distinto a occidente la relación entre mujeres, hombres, animales, vegetales, minerales tierra. La tierra- *Pachamama*- no es una propiedad, es un organismo y la gente está incluida en ella y ella es la que garantiza la vida en la comunidad. Es un todo orgánico y dinámico que reconoce capacidades para el benefi-

cio comunitario. Incluye la idea de *otredad*, el *buen vivir* de la hermana y el hermano. Es una *ontología relacional* que rompe el binario desigualado hombre- mujer porque lo relaciona a un elemento organizador que es la *pachamama* que lleva a una complementareidad o interrelación grupal que pierde de vista el binario. Todos, hombres, mujeres, animales etc. comparten la misma piel, vienen del mismo barro y forman parte de un mismo cuerpo con la *Pachamama*. La piel no es una frontera, existe una **ontología de la piel**, que es una **ontología relacional**, porque la piel es compartida por todos en una continuidad que rompe binarios y abre a lo múltiple.

Paredes ejerce intensamente la transdisciplina, porque trabaja la transversalidad de todas las opresiones, la integración de múltiples niveles de realidad y la existencia de distintas lógicas, distintas temporalidades y espacialidades que rompen con las propuestas y las cosmovisiones del pensamiento eurocéntrico, falocéntrico, colonial, occidentalizado y especista.

También el trabajo de **Franz Fanon** en “Piel negra, máscaras blancas” (1952) se puede incluir en los enfoques transdisciplinarios ya que si bien no incluye género, intersecciona raza, clase y colonialidad. Hace un estudio situado. Escribe sus obras ubicado en una temporalidad, en su país, en su existencia. Propone discutiendo con Octave Manoni que se trabaje desde un **enfoque** filogenético, ontogenético y **sociogenético**. Esto permite entender que el sufrimiento del complejo de inferioridad del negro, no es un tema individual sino político y social. El *alma negra* es una construcción del blanco, así como con Said veíamos que el orientalismo es una construcción del europeo occidental. Juegan en la construcción de todos estos otros subalternes, factores económicos, de clase, de colonialidad y de raza. Se marca en el caso que describe Fanón, una inferioridad desde los blancos imperiales y esa inferioridad se epidermiza en la persona de piel negra.

En este sentido, el contenido de los sueños de un ser humano, no depende de un inconsciente transhistórico, sino de las condiciones generales de la civilización en la que vive.

En su discusión con O. Manoni: “el toro negro furioso del sueño no es el falo, sino el fusil del tirador senegalés” (p. 108) Hay que resituar los sueños en su tiempo y en su lugar. Esto implica incluir no solo la raza negra, sino la clase y colonialidad diferenciando que no es lo mismo un negro en las Antillas de donde Fanon es oriundo, que un negro en África o un negro más asimilado a los franceses en París.

Dentro de las **ontologías relacionales** que salen del correlacionismo sujeto-objeto y de la metafísica de la presencia necesitando utilizar una mirada transdisciplinaria se encuentra el libro de **Vinciane Despret** “A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan” (2021).

La autora trabaja también en otra obra con animales, siempre desde un cruce de perspectivas conjugando filosofía, etología, antropología social y epistemología. Reconoce que su investigación forma parte de un saber minoritario pero lleno de sagacidad, imaginación e inteligencia.

En relación a los muertos cuestiona la “obligación occidental de realizar el duelo a la freudiana” como modo de protección psíquica. Hace un rastreo genealógico de cómo y por qué razones se establece esta costumbre. Se aboca al estudio del modo en que los vivos y los muertos entablan relaciones en las que los vivos dotan a los fallecidos de un estatuto ontológico interesante, pero difícil de asimilar. Sostiene que los muertos piden ser instaurados por los vivos en otras modalidades existenciales. La autora se hace estos planteos por fuera de los juicios sobre la correspondencia entre creencias y realidades externas. No apela a causas inconscientes intra-psíquicas ni a causas culturales, porque eso sería colocarse ella como inves-

tigadora en una posición superior y trasladar su juicio sobre los entrevistados. Por eso trata de entender más que explicar. No toma el binario muerto vivo, porque sus entrevistados no lo viven así. Esta situación hace inter-texto con lo relatado por el antropólogo Alejandro Fujigaki (febrero 2020 UNAM) en sus trabajos con los rarámuris mexicanos, donde la muerte rarámuri no era la misma que la muerte occidental, y el investigador aprendía un nuevo modo de considerar la muerte y nuevas herramientas para trabajar el concepto, al dialogar con estos pobladores

En este sentido de tomar nuevos conceptos y nuevas herramientas, la investigación de Vinnciane Despret muestra apoyarse mucho en el fantasma o la espectralidad derrideana. Es una *entre, ni vivo ni muerto*

Por esta razón sostenemos que sale del binario y de la correlación sujeto- objeto. Cree que ese binario es impuesto por los discursos.

Define entonces sus planteos como ecológicos, porque investiga preguntándose por las condiciones de existencia de lo que estudia. Considera fundamental el medio, el entorno. También ella se involucra en la investigación y en los relatos, abriéndose a nuevas investigaciones y consultas de nuevas fuentes.

El trabajo de Despret grafica el uso de la transdisciplina en un contexto de indagaciones y planteos atravesados por una mirada relacional, haciendo investigaciones con cruce de perspectivas desde un abordaje epistemológico teórico y práctico.

Siguiendo el planteo de cómo nos pensamos y como pensamos al otro en tanto relacionalidad, ya hemos visto que **Jessica Benjamin** nos provee transdisciplinariamente de herramientas para salir del binario y del contexto patriarcal y falogocéntrico propio de la *metafísica de la presencia* que sostiene esa dico-

tomía. Estudia la dominación en medio de estructuras sociales que por lógicas binarias desigualan los sexos. Nos brinda los conceptos de **mutualidad**, **terceridad no fálica** y **entre**, que desarrollaremos en el capítulo siguiente

Benjamin proviene de una formación histórico-filosófica previa a su formación psicoanalítica. Por esta razón considera que es necesario aunar el estudio de los efectos del poder y la dominación en la intimidad de los vínculos afectivos en el psiquismo de los participantes incluyendo los aspectos tanto conscientes como inconscientes, junto con la influencia de las condiciones políticas, históricas, biológicas, sociales y culturales de esas existencias. Estudia cómo se ancla el poder en los corazones, tanto desde lo subjetivo como desde lo contextual tomando entonces modalidades transdisciplinarias de enfocar las investigaciones y los planteos tanto desde lo teórico como desde lo clínico.

La corriente filosófica llamada **Ontología orientada a los Objetos** que forma parte del llamado realismo especulativo, se opone a la propuesta del correlacionamiento Kantiano del sujeto en el centro y el objeto en función de éste, porque utilizando este modo, lo que se obtiene es un conocimiento antropocéntrico, limitado y empobrecido. Timothy Morton que es uno de sus miembros, explica que todos los seres del planeta estamos interconectados. Esa interconexión se expresa con el concepto de **simbiosis**, una interconexión que tiende a la colaboración más que al exterminio. La naturaleza ya no se halla separada de la cultura. Y define entonces a los **hiperobjetos**. Estos son entidades viscosas, no localizables, distribuidas masivamente en tiempo y espacio, es decir que manejan medidas inconcebibles para el sentido común, por ejemplo los agujeros negros, el polietileno, el calentamiento global, el coronavirus. El calentamiento global se hace visible por ejemplo por los incendios forestales. Esa sería una manera de captar el calen-

tamiento global en tanto *hiperobjeto*. Estos hiperobjetos y esta ontología de los objetos, requiere un enfoque transdisciplinario. Estudia por ejemplo el anhídrido carbónico que despiden los aires acondicionados y las ciudades, sus planeamientos, los modos de vida y los de cada subjetividad en particular. Así como también se estudian las intersecciones entre los microorganismos de la flora intestinal de los cuales se valen las vacas para su digestión, porque en las mitocondrias de los mamíferos hay bacterias que son necesarias y con las que se plantean relaciones simbióticas de colaboración. Surgen entonces conceptos como holobiontes, simpoiésis etc. que conjugan biología, química, ecología y ciencias humanas y filosofía.

Donna Haraway, bióloga, primatóloga y filósofa, realiza un amplio trabajo que involucra el papel de la naturaleza, la ciencia, la tecnología, las **relaciones inter-especies**, todo esto desde una perspectiva transdisciplinaria. Plantea la necesidad de desarmar el binario: naturaleza- cultura, propone la **culturalidad**. Muestra como los **conocimientos** sobre la realidad son **situados**. Discute la universalidad y la neutralidad de las ciencias modernas. No hay conceptos y verdades universales y no hay neutralidad de los discursos científicos. Las ciencias son producciones contingentes propias de cada cultura y de cada momento. Las ciencias no revelan la realidad tal como es. Para estudiarla se la ha dividido y luego se naturalizó esa división, dejando sectores por fuera como impensables: negros, mujeres, animales etc.

Si la ciencia no es neutral y está generada por seres vivos, entonces incluye una ética. Siempre hablamos desde un punto de vista y poder dar cuenta de nuestro punto de vista es ético. Propone perspectivas focales para conocer más las realidades y no caer en idealizaciones de un conocimiento unitario o absoluto. Se necesitan conocimientos críticos, localizados, que

den posibilidad de redes, de conexiones y conversaciones epistemológicas

La biología es social. Es un discurso sobre la realidad, no es el mundo viviente en sí. El mundo se construye desde el lenguaje y siempre esta construcción es situada. La no división de naturaleza- cultura, se localiza también en el concepto de sujeto -cyborg que somos todos, por el uso de anteojos, prótesis dentales, marcapasos, celulares etc. La tecnología no es una mediación, son nuestros órganos, son nuestros compañeros que permiten nuevas posibilidades de moverse, vivir etc. Junto a las demás especies, somos todos especies de compañía. El oxígeno que respiramos se debe a la fotosíntesis de los vegetales. Todos habitamos este planeta. Su teoría además de feminista y ecológica es anti-especista. Considera que para el enfoque antropocéntrico, así como las mujeres son medios de uso y dominación, también lo son los animales, porque se usan para consumo, experimentación etc.

También Haraway es altamente relacionalista pues sostiene que los seres no preexisten a sus relaciones, sino que se construyen unos a otros a través de sus contactos. No hay binarios, ni sujetos y objetos pre-constituidos, ni finales definitivos. Habla de relacionalidad, conexiones parciales, relaciones contingentes, tensiones que no se resuelven en dialéctica, co-evoluciones, otredades significativas y parentescos raros. Obviamente que estos conceptos no pueden pensarse si no es mediante una mirada y actitud transdisciplinaria.

Rosi Braidotti (2013) es una filósofa poshumanista que elabora una filosofía nómada que desafía a la *metafísica de la presencia occidental y sus binarios*. Su nomadismo filosófico se opone al sedentarismo del mercado, la academia, la autoridad masculina y demás estructuras simbólicas tradicionales, incluyendo las tramas edípicas falocéntricas. Hace temblar la gran teoría con su deconstruccionismo.

Ejerce la actitud transdisciplinaria porque no trata de codificar la realidad por un sistema teórico conceptual clasificatorio, sino que le interesan los conceptos en la medida que le permiten construir puentes, interconexiones móviles. Es anti-especista y anti-anthropocentrista. Busca los modos de vivir las especies juntas, siguiendo una ética de la potencia Spinoceana, de manera sustentable con el propósito de lograr que se preserve el conjunto del planeta en un potenciamiento común. Los sujetos nómades son prudentes, adhieren a una política del cuidado, de *ser con*, *potenciarse con*, generando así nuevas formas de parentesco y lazo fuera de lo hetero-normativo patriarcal y antropomórfico. Esta *con-vivencia* genera ricos espacios *híbridos*, *entre*, tensiones y tránsitos que no adhieren a identidades fijas.

Su filosofía y su escritura se ubican en un modo menor y habilitan devenires de corte deluzianoguattarianos y la cosmosis guattariana, el arte, las costumbres.

En su escritura toma una posición pos-personal armando un entramado autor lector que desobjetaliza al lector, rompiendo la correlación sujeto- objeto de la enseñanza.

Propone el concepto de Multiversidad que vendría a ocupar el lugar de la ya envejecida uni-versidad moderna. La multiversidad como espacio académico que derrumba fronteras fijas entre disciplinas y termina con las disciplinas y los grupos intelectuales corporativistas. Sería un espacio abierto a lo cívico con lugares de estudio virtuales inteligentes (smart) y no lucrativos, con una red de transmisión horizontal y no jerárquica, deshaciendo los tradicionales mecanismos de producción y transferencia de saber en tanto acceso a datos administrativos y científicos etc. Sería una ciudad parque científico del futuro en donde se pueda pensar globalmente y también actuar localmente. Los portales de internet, serían entonces una nueva puerta de entrada además de las autopistas, los aeropuertos y estaciones.

Su filosofía es transdisciplinaria, une filosofía, ciencias y arte y pone a circular nociones, acepta prestaciones, propone, inventa etc. Toma en estudio realidades multi-estratificadas, contradictorias, cambiantes, impuras.

Así como Braidotti propone una escritura nómada que se ubica como escritura menor basada en el concepto de literatura menor deleuziana, **Tamhy ayouch** propone el concepto de **psicoanálisis menor o híbrido** que aloje los aspectos de género, raza y colonialidad, rompiendo con una tradición moderna y conservadora propia del *psicoanálisis mayor* y tradicional.

Se trata de un psicoanálisis que se oponga a la colonialidad del poder (racializaciones y colonias), a la colonialidad del saber (teorías eurocéntricas como superiores y universales) la colonialidad del ser (subjectividad del conquistador como modelo) y del género (*la colonización remarca al patriarcado*).

Cuestiona la neutralidad del analista, ya que se necesita que el analista trabaje implicado desde sus supuestos ideológicos y políticos y no en el silenciamiento de las relaciones sociales de dominación que sufren los analizados.

También un *psicoanálisis híbrido* y abierto a las múltiples esferas de la dominación y el poder, necesita un concepto de inconsciente abierto a lo social y cultural. Un inconsciente alejado del familiarismo de papá y mamá, y alejado del concepto de sujeto apolítico etéreo y neutro. Así Ayouch habla de un **inconsciente racial** coincidiendo con los planteos fanonianos, e incorporando así lo social-racial al inconsciente.

Fabrice Bourlez (2021) también siguiendo “Kafka por una literatura menor” nombra una “Clínica menor” que desterritorializa la clínica mayor que defiende lo adquirido. La **Clínica menor** no se reduciría a solamente revelar la verdad reprimida de lo que somos sino que agujerea verdades, cuestiona los dogmas: Edipo, falo, ley del padre, castración, real como imposible.

No sigue programas estipulados y abre al deseo no solo en su faz pulsional sino también a los aspectos históricos y creativos, comenta el autor con un tinte muy foucaltiano.

La clínica menor del psicoanálisis deja de asistir a la población mayor de Viena del siglo XIX, blanca, heterosexual y hegemónica, para prestar palabra a los sectores que salen del lecho de Procusto, pero sin cortarles sus pies, sino promoviéndoles estar erguidos sobre su eje.

Estos psicoanálisis híbridos y menores existen y se merecen esa denominación, porque se abren sin temor y con gran gusto a compartir con los otros campos del saber, a los estudios de género, a la sociología, filosofía, antropología etc.

¿Y el psicoanálisis es extraterritorial? Lacan menciona este término en “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956” (Escritos I) y en “La proposición del 9 de Octubre de 1967” (Otros Escritos) señalando la posición de segregación de la IPA con la que Lacan no acordaba, ya que sus teorizaciones (las de Lacan) abrevan en varios campos del saber y utiliza importaciones de muchas otras ramas de la ciencia, la literatura, filosofía etc. Bastan las fórmulas de la sexuación para constatar de cuantos autores toma referencias.

Alfredo Eidelsztein en “Por un **psicoanálisis no extraterritorial**” menciona las prestaciones que toma Lacan de la lingüística, del análisis del discurso, de la topología, de la lógica, de la matemática y la teoría de los nudos. No obstante, Eidelsztein argumenta que los psicoanalistas aún hoy, se resisten a compartir quedando detenidos en el individuo aislado, moderno, de la psicología de las masas del siglo XIX. Esto lleva a la argumentación teórica con el énfasis en el caso por caso, en donde se trasluce una muy particular idea de lo singular y lo universal, cayendo en un escepticismo de un fin de análisis cínico sin el Otro, en un individualismo absoluto.

Eidelsztein advierte que no hay Otro del Otro, pero hay Otro aunque incompleto y que existen tipos clínicos y estructuras con contingencias, historias y movibilidades.

En 1981, Robert Castell escribe “**El psicoanalismo. El orden psicoanalítico y el poder**”. Castell expresa allí (p.71) que le cuesta ubicar el aspecto subversivo que el mismo psicoanálisis se adjudica, especialmente pensando en 1) la posición de la neutralidad en que se ubica el analista. Y 2) también considerando que si bien el analizante interroga viejas identificaciones e investiduras de objetos del pasado, liberando energía psíquica para direccionarla a nuevas investiduras, estas elaboraciones quedan encerradas en la lógica de su deseo, que en absoluto se liga a los aspectos políticos y sociales (p. 87). En la página 88, graciosamente y sensatamente refiere que los analizados no salen del ámbito privado, de los círculos familiares y laborales pequeños, evitando aventuras y experimentaciones. Comenta que pareciera que las aventuras se enmarcan solo en lo personal, sin pasar a lo político. Ya en 1981, en la página 84 Castell opina que el psicoanálisis para nada colaboró y más bien frenó las prácticas militantes minoritarias de mujeres, gays y lesbianas. En función de todos estos aspectos, Castell no ve nada subversivo en el psicoanálisis, sino más bien un efecto de apoliticismo o de conformismo sociopolítico. Sostiene que el psicoanálisis sostiene un sujeto sometido, que encubre las condiciones socioeconómicas, no interrogando este sometimiento, sino que más bien lo naturaliza, ignorando así que ningún problema psicológico es puramente psicológico sino que siempre involucra lo político. (p. 97) También habla de los aspectos corporativos, elitistas y parroquiales de los grupos psicoanalíticos actuales. Además (p. 82) hace referencia a la *existencia por procuración* que terminan incorporando los analizantes, en donde viven, aman y sueñan para decírselo a su analista.

De este modo, este autor, hace 42 años nos ha entregado una excelente y muy transparente descripción de cómo es que el psicoanálisis desconoce o no se pregunta por su relación con lo social. Eso es llamado por Castell: *psicoanalismo*. También coincide con la extraterritorialidad social del psicoanálisis, ya que su práctica y su teoría parecen estar por fuera de cualquier mundo. Evidentemente en el juego de poderes y saberes, este texto no figura en los programas académicos.

De este modo, acordando con lo expresado por Eidelsztein, por Castell, por Bourlez y Ayouch, creemos en la necesidad del psicoanálisis de situarse como un campo del saber que puede y necesita para producir efectos, hacer *compost*, como expresa Haraway (2016), y habitar muchos confines con sus vecinos de los otros terrenos del saber.

Trabajamos por un **psicoanálisis vivo y palpitante** que como teoría y como dispositivo clínico ofrezca una variedad de herramientas propias, más las que toma de los otros campos del saber, de la ciencia, del arte y de las tradiciones y costumbres, sabiendo extender sus fronteras, ir y venir, tomar y prestar, generando cada vez mayor complejidad conceptual, con el fin de lograr una visión amplia y e integral de las existencias que aloja.

Hemos estado refiriéndonos en las secciones anteriores de este recorrido, a la necesidad de un psicoanálisis que sacuda de sí, los aspectos conservadores de la modernidad, que abandone la facilidad tranquilizadora de los binarios y las lógicas que plantean la metafísica de la presencia y los centros únicos de significación de la realidad, que analice los axiomas, sintagmas y frases hechas que circulan y se recitan respecto a las a las verdades que escapan, frases y sintagmas que se recitan pero que no se aplican, pues triunfan las viejas y únicas verdades a veces mal- entendidas. Es la necesidad de un psi-

coanálisis que se descarteanise y se deskanteanise, abriéndose a la faz no binaria y no cis- heteronormativa en los aspectos sexo-genéricos, para alojar las subjetividades que salen de esas matrices o regímenes políticos impuestos de conformación de subjetividades y corporalidades.

En estos renglones comenzamos a agregar las posibilidades del psicoanálisis de integrar a sus teorizaciones y de recibir en su dispositivo a las heridas coloniales de los individuos racializados, las poblaciones originarias invisibilizadas o combatidas, entre otros.

En secciones siguientes, abordaremos- continuando con el abandono del correlacionismo sujeto-objeto y de los binarios excluyentes, el abandono del sujeto de ese centro de la escena, la apertura de los binarios y las amplias posibilidades de los conceptos relacionales que generan el uso del poder sin dominación entre existentes. Y en continuidad con estas aplicaciones transdisciplinarias, veremos en los últimos capítulos los aspectos antropocéntricos y excepcionalistas del psicoanálisis que ubican no solo al hombre varón, sino a toda la especie ser humano hablante, como los dueños de la tierra, animales, vegetales y minerales como recurso a utilizar, matar, experimentar etc. para su bienestar- que además es el de unos pocos humanos. También pensaremos esa ubicación del parlêtre humano como el dueño del único simbólico y el único lenguaje, las únicas verdades, historias y existencias.

Se trata de un desafío por lograr una teoría y una praxis no sexista, no falocéntrica, no cis heteronormativa, no colonial, no clasista y no antropomórfica. Y para poder abordar a un sujeto integrado por múltiples estratos a través de esa amplia praxis, este psicoanálisis debe abrirse a la transdisciplina y escuchar y aprender de otros campos del saber.

Notas al pie

- 1) La ontología contesta la pregunta sobre lo que hay en el mundo y cómo eso está determinado. Cuando los problemas reaparecen permanentemente, la estrategia es revisar los presupuestos ontológicos porque pueden quedar de lado dimensiones constitutivas del objeto de estudio y estamos trabajando con una realidad mutilada.
- (2) A priori se puede ejemplificar: “los alumnos son aplicados”, requiere que se investigue, pero “los solteros no son casados” no requiere investigación, es a priori.

Capítulo 11

La salida del binario y el descentramiento del sujeto como centro de la escena

“Ver, poder, saber y soñar más lejos”, con ayuda de Derrida y Davi Kopenawa

Seguimos entonces nuestra escritura con esta propuesta a cuestionar el sentido establecido, a sacarnos las telarañas de los ojos que se forman por la cotidianidad, a problematizar el saber naturalizado y que hace obstáculo a la práctica y construir otros saberes conjuntamente con otras metodologías, especialmente motivados por los efectos de estas prácticas clínicas, en los sujetos y sus entornos. Se trata entonces de efectos clínicos que también son efectos sociales. Siguiendo a M. Foucault en *Historia de la sexualidad II* p. 15, “en lugar de legitimar lo que ya sabemos se trata de emprender el saber tratando de ubicar cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo”.

Este trabajo deconstructivo tiene incidencia también en nuestras propias vidas, ya que nos encontramos atravesados por los conceptos y metodologías y atravesados por este ejercicio o este modo de trabajar y tratar los conceptos, observando las fisuras y buscando desde ellos otros modos de conceptualizar más enriquecedores para estas circunstancias. Por eso la importancia de llevar todas estas ideas y reflexiones a la interlocución, a la conversación, sea por esta escritura, sea a través de las redes o en los conversatorios, etc. además de la aplicación clínica de los nuevos hallazgos y conceptualizaciones.

La idea es entonces contribuir a un psicoanálisis que se abra a pensar las subjetividades y las alteridades contextualizadas en distintos mundos. Lo que rige en el dispositivo, está afectado por lo que sucede en las calles, en el afuera, bastó atravesar la pandemia y pasar de la sesión presencial a la virtual, para corroborar que el orden simbólico está construido en grandes porcentajes, por ingredientes cosmo-políticos. Es decir se trata de hacer uso del deseo del analista con implicación ideológica, social, cultural y cosmo-política, se trata entonces de una clínica situada, una clínica implicada con el presente.

En capítulos anteriores ya nos hemos referido a las no tan beneficiosas influencias que nos toca experimentar por estar atravesados por los ideales racionalistas, antropocéntricos, fallogocentristas, etc. de la modernidad.

Repasaremos entonces muy brevemente algunos puntos de la metafísica, considerando a dos filósofos - de los que ya algo mencionamos- que necesitamos recordar, para entender el modo de conocer propio de nuestra época moderna. Haremos entonces referencias a Descartes y Kant.

En Descartes comienza una larga historia de separación entre hombre y naturaleza, con su dualismo entre la cosa pensante y la cosa extensa. Lo humano se separa de la naturaleza y se enfrenta a ella, inaugurando la concepción moderna del binario desigualado Sujeto y Objeto. Lo humano tiene entonces una esencia distinta, *un algo más* que se distingue del resto. La sustancia -siguiendo a Aristóteles - es un ser que está determinado en sí mismo, contenido en sí mismo, definido independientemente de los otros seres. La sustancia se define por alguna característica esencial. Para Descartes, la cosa pensante, res pensante, es una sustancia o un ser definido por el pensamiento. El ser humano es el pensamiento mismo, todo él, es pensamiento. Todas sus otras características son secundarias, si no están, no alteran la esencia misma de la sustancia. Por eso

el pensamiento es lo central del humano. Aunque tenemos un cuerpo, eso no es importante. Quedan así separados mente y cuerpo, animal y humano y también humano y máquina. Descartes entonces parte de un sujeto epistémico fuerte que sale de la duda y conoce un objeto. Ese sujeto es un ego, es un yo al que se llega por la duda y el que duda piensa y si piensa existe. El pensar es la esencia del yo. Además el yo no solo es esencia, es sustancia y la esencia de esa sustancia es el pensamiento. Es una trilogía: yo, pensamiento, existencia. Me doy cuenta de la existencia por medio del pensamiento.

El criterio de verdad es la evidencia, las ideas claras y distintas en la mente, eso es lo verdadero. Así también encuentro la esencia de otras sustancias. ¿Cuál es el objeto de conocimiento? Son los cuerpos, la sustancia extensa, que es móvil, que es una máquina, y de esos objetos logro una idea clara y distinta. El sujeto es una instancia separada del objeto. Lo que yo conozco es el objeto. El conocimiento que tengo de mi mente es reflexivo, porque hay solo pensamiento. Y las pasiones son pensamientos confusos. El sujeto es libre y posee voluntad, en cambio el objeto está sujeto a determinismos y leyes que rigen su comportamiento. Descartes parte de Dios que es la sustancia perfecta, por eso es el garante que provee de esa capacidad de pensar. Hay una confianza absoluta que el ser humano posee capacidad de conocimiento verdadero para conocer el mundo tal como es. Si partimos de un enunciado y tenemos un método seguro, llegaremos a conclusiones verdaderas. Los seres humanos conocemos las cosas tal como son. Sustancia pensante, sustancia divina y sustancia extensa son las tres sustancias que constituyen la ontología cartesiana.

En el empirismo las cosas son muy distintas, no se habla de ningún principio, el sujeto de Hume conoce a través de la experiencia y el criterio de verdad se genera a través de la percepción. Pero más allá de si lo inteligible viene de lo sensible,

el gran aporte de Hume es – según Deleuze- el tema de las *relaciones* que son exteriores a los términos. Y que las relaciones pueden cambiar, sin que cambien los términos. Más adelante veremos los aportes de Hume al relacionismo, al entre y la salida de los correlacionismos

Volviendo a los correlacionistas, el sujeto kantiano es más fuerte aún que el sujeto de Descartes, porque es trascendental. No es una sustancia, es puramente gnoseológico y se halla fuera de la historia. Es un principio auto-fundado y fundante de la realidad.

Encierra a priori las posibilidades de conocer, independientemente del valor de la experiencia. Esa posibilidad de conocer no está puesta por Dios como en Descartes, ni es fruto de la experiencia empírica. Hay tres modos de conocer: 1-la sensibilidad, que toma el espacio y el tiempo, 2- el entendimiento y 3- la razón pura y práctica, además del juicio estético. Esos modos son dotados a priori. Estos tres modos hacen posible el conocimiento, pero necesitan que se les agregue para funcionar, la información que viene de la intuición sensible. Todo concepto debe tener acompañamiento de una intuición sensible porque para no ser vacío, a su vez las intuiciones sensibles sin concepto se hallan ciegas, perdidas. El acceso a las realidades no se da en el ámbito de la razón pura sino en el ámbito de la razón práctica. Y el objeto de conocimiento son los fenómenos. El sujeto a diferencia de Descartes no puede conocer las cosas por sí mismas, solo conoce los fenómenos. El fenómeno es la cosa tal como se nos aparece en la intuición sensible. Más allá de las experiencias del fenómeno no podemos conocer. El noúmeno es incognoscible. Pero la razón puede pensar y hasta pensar cualquier cosa. Pero a diferencia de Descartes, pensar y conocer no es lo mismo. Conocer implica validar empíricamente, pues solo conocemos objetos sensibles, fenómenos. Y las validaciones son universales. Dios, alma y mundo son los

tres postulados de la razón de Kant. Esa es la correlación sujeto- objeto en Kant. El que introduce la historia es Hegel con la dialéctica.

Kant hace una síntesis entre racionalismo y empirismo. Sostiene una teoría y una práctica. A diferencia de Descartes que alcanza el conocimiento verdadero en el plano ontológico, Kant pone límites a la capacidad racional. Distingue usos de la razón. Para Kant no hay sustancia. Hay un sujeto que posee condiciones a priori por las que el conocimiento se produce, pero nunca directamente sobre la realidad sino sobre fenómenos. Para acceder a la realidad necesitamos ese elemento tercero, porque es imposible que los conceptos del entendimiento puro se apliquen directamente a los fenómenos. Entre la experiencia, la práctica y las teorías, está ese elemento tercero, ese esquema trascendental (Kant, 1781: p. 288) sea una matriz de datos, una formalización matemática etc. que hacen de intermediario, de operador lógico para aplicar y transmitir ese conocimiento.

A su vez Kant no sostiene que no se crea en Dios, pero lo que no es posible es poseer o acceder a un conocimiento teórico de Dios. No combate la fe. Fija los límites de la razón. El campo de la fe es distinto del de la razón. Es un idealista porque no conocemos las cosas tal como son en sí mismas, sino que el sujeto construye el objeto y es trascendental, porque ese conocimiento es independiente de la experiencia.

El sujeto es libre, autónomo, no depende del objeto que conoce, sino que tiene influencia sobre él al conocerlo. Ese sujeto tiene condiciones a priori para conocer: sensibilidades, conocimiento y razón que son formas universales y a-históricas de conocer.

Entonces este es el modo que establece la modernidad de conocer el mundo y de vivir en él. La racionalidad cartesiana

y el idealismo trascendental kantiano dan sustento a la concepción moderna, humanista de las ciencias caracterizadas por un excepcionalismo racionalista humano, androcentrado que prioriza la razón para conocer la sustancia esencializada y naturalizada, dominarla y proceder sobre el mundo como recurso del cual se sirve para sus necesidades. Pero existen las corrientes de pensamiento críticas a este dualismo, sustancialista, androcentrado cartesiano-kanteano, y uno de los primeros pensadores críticos que se oponían al fijismo parmesiano fue Heráclito. Heráclito fue un crítico del ser fijo, ese ser en sí, que luego dará base a las corrientes filosóficas que sirven de sustento a la modernidad, al capitalismo y la propiedad privada. Justamente para nuestro pensamiento dominante, existe entre los humanos y las cosas un abismo y una fijeza. Si en la antigüedad la separación era humanos – dioses, en este antropoceno es sujeto- objeto y el sujeto es el humano esencialista productor de identidades fijas y el objeto es siempre inferior animal, máquina, naturaleza. Dentro de los humanos lo inferior es: mujer, anciano, pobre, negro etc. Se trata de fronteras, de categorías puras esencializadas y naturalizadas que no se deben mezclar porque no se consideran las mezclas contaminadas.

Las corrientes filosóficas que siguen la línea heracliteana, no hablarán de sustancias ya hechas, encerradas en sí mismas, sino de un ser dinámico, móvil, sin fronteras fijas, definido por su potencia y su capacidad de relacionamientos y no por perímetros categóricos encarcelantes. Hablarán como veremos luego de flujos, fuerza, devenires, potencias relacionamiento, zonas entre. No hablarán de origen fijo, de fines establecidos, ni de reproducciones y representaciones del modelo, sino de movimiento, contingencia, acontecimiento, etc.

Deleuze en “Diálogos” (1977, p. 75) nos aporta lo que Hume legó al relacionamiento. Sostiene que Hume nunca buscó

el principio, el inicio pues “eso es solo una máscara, las cosas empiezan a moverse incluyendo un segundo, tercer principio y en ese caso ya no puede hablarse de principio. Las cosas se empiezan a vivir por el medio”(…) “lo que los empiristas encuentran es el problema de las relaciones y que las relaciones son exteriores a sus términos” Deleuze explica que si digo el vaso está sobre la mesa, la relación no es interior a ningún término. La relación está en el medio y existen por sí mismas y una relación puede cambiar son que cambien los términos. Es una geografía de las relaciones Los empiristas no son teóricos, son experimentadores, jamás interpretan, experimentan considerando esas relaciones entre términos. Evidentemente, Hume, al no darle importancia a la esencia ni a la sustancia que conlleva al correlacionismo y los binarismos, ha sido relegado por el juego de poderes y saberes liderado por la filosofía francesa y alemana de su época. Deleuze junto a otros pensadores lo rescata. Y consideramos que sus aportes nos sirven.

Otros dos pensadores que fueron grandes críticos de esta sustancia esencializada, naturalizada y enmascarada fueron Marx y Nietzsche. En ambos encontramos una crítica de las sustancias como predeterminadas y una demostración de que estas sustancias son construidas aunque luego parezcan naturales y se velen. Para ambos, siguiendo una línea heracliteana, en la base existen unas fuerzas relacionales, devenires, sin origen ni telos. Es un fondo desfondado, porque no se repite, es una inmanencia que es unívoca, horizontal, sin jerarquías que produce y produce. No hay esencia, es una relación de fuerzas, donde cada una es lo que es por su relación con las otras. Para Marx la relación social se da como una relación de fuerzas entre propietarios y proletarios asalariados. A su vez, esas fuerzas remiten a otros sustratos previos, a los modos feudales de producción y la extracción de riquezas de Europa en América. Marx habla de relaciones de fuerza, de cómo se produce y dis-

tribuye y del resultado en tanto mercancía. Va a mostrar que ni el dinero, ni la mercancía, ni los medios de producción, ni los productos de consumo, son de por sí el capital. Se da todo un proceso para que se conviertan en capital. La *acumulación originaria de capital* es un proceso histórico. No es producto de leyes naturales y eternas que siempre van a regir en la sociedad, como sostienen los economistas liberales. Son relaciones de fuerza que pueden variar, deterritorializarse, descodificarse etc. En Nietzsche también es juego de fuerzas activas y reactivas, vitales y anti-vitales. Las anti-vitales enmascaran la *voluntad de poder* – esa fuerza que fluye- generando al ídolo y a las alegrías tristes antivitales, que por acción de las fuerzas morales decadentes aparecen como esencializadas, hegemónicas e independientes de toda producción. Todos estos pensadores son parte de una corriente impura que mezcla flujos de fuerza y todos ellos muestran una forma de pensar la vida alejada de las tendencias dualistas, binarias, fijistas y correlacionistas que datan de los griegos y hacen un pico intenso en Descartes y Kant.

En contraposición a esta línea de pensadores seguimos entonces con esta cultura correlacionista y sustancialista de la modernidad, en donde quedan establecidas identidades y a la vez binarios desigualados axiológicamente. La identidad blanca como mismidad se construye a la vez que se construye a una otredad, a un otro como negro. Esa mismidad: hombre, blanco, civilizado, racional, rico, capacitista-eficiente, genera la otredad: negro, mujer, salvaje, irracional, pobre, discapacitado. La mismidad es lo homogéneo, lo puro, lo continuo y la otredad lo heterogéneo, lo impuro, lo que rompe la continuidad. Son esencias opuestas y jerarquizadas. Esas otredades van variando con el tiempo, en la edad media fueron otros por ejemplo, los leprosos. Tzvetan Todorov (1998, p. 195) es un teórico lingüista, historiador búlgaro que estudia en 1982 el problema

del otro en el marco de la conquista de América. Establece para este estudio de la problemática de la alteridad, distintos ejes, el eje valorativo, el eje gnoseológico y un eje topológico, que refiere a en qué espacio ubicamos a ese otro, y cómo ese espacio de otredad va variando con las épocas.

Este humanismo moderno racionalista excepcionalista, es leído en una línea similar a Todorov por un antropólogo discípulo de Deleuze y lector de Foucault, Pierre Clastres en “Investigaciones en antropología política” (p. 57, 58) que describe al racionalismo modernista como violento y etnocéntrico, porque se considera a sí mismo como la única forma de conocer y experimentar la vida. Clastres estudia el humanismo occidental, europeo, aplicado a América Latina y invita a pensar “que la ética del humanismo es la espiritualidad del etnocida, que proclama una jerarquía de culturas y confirma la superioridad absoluta de la propia”. Clastres explica “que el etnocidio comparte con el genocidio una visión idéntica del otro, el otro es el diferente, pero en una diferencia perniciosa que debe ser obligada a transformarse y mejorarse según el modelo que se le propone, que es superior. Llamémosle metafísica de la presencia, correlacionismo sujeto- objeto. Este modelo de conocimiento y de relacionamiento incluye la faz del poder como dominación. Este modo de conocer del modernismo humanista fue y es aplicado a las culturas, es utilizado en nuestras ciencias y muchas otras prácticas y es el que será cuestionado en este capítulo. Es decir que con estas herramientas modernas gastadas y que no nos satisfacen ya más, vamos a pasar en los tramos de la escritura que siguen a buscar, a investigar otras propuestas de vivir, conocer y relacionarse con la realidad, que nos han legado otros pensadores y otras culturas. Hacemos este recorrido siempre con la línea directriz de nuestra propuesta, que es pensar la subjetividad entramada en los poderes, apostando a que ese entramado pueda en sus

aspectos productivos, generar apertura, potencia y vitalidad y no opresión, sumisión y entristecimiento.

El título de este apartado “Ver poder, saber mirar más lejos”, en parte tiene su origen en un juego de términos que hace Derridá en el Seminario “La bestia y el soberano” dónde usa: ver, poder, saber, tener. Plantea una escena donde el Rey Sol Luis XIV, posee la autoridad, que incluye poder y saber y este monarca ve como disecan un animal, un elefante, en público. El animal que no posee ni lenguaje ni voz ni razón, es el objeto que satisface las necesidades narcisísticas del poder soberano y esta disección muestra, presentifica y afirma ese poder *en presencia*, para los esclavos y cortesanos que participan de la escena. Hay algo del ver como sujeto central que va ligado al poder, al saber y al tener. El rey representa la subjetividad moderna.

El hombre en el centro teniendo frente a sí la representación de la realidad del mundo. Esa mirada se plantea en una situación de poder y saber. Está incluida en el poder, saber y tener. Esa mirada más allá de lo visual representa una actitud, una posición de superioridad desde la cual se aborda y se percibe al otro. Es una posición narcisística, etnocéntrica, omnipotente. Y esta posición se no se halla ausente de los más variados órdenes de nuestra vida cotidiana: la enseñanza, la medicina, la ciencia, la técnica, la información, las redes sociales virtuales, el mercado y por qué no en algunos practicantes del psicoanálisis y en algunos buenos tramos de la teoría de muchos psicoanálisis. Y esta posición de dominación y superioridad ante le otre, ante el objeto que estudiamos, forma parte del dispositivo de control bio-farmaco-porno-petro-cosmopolítico en el cual vivimos, pensamos y trabajamos.

El “ver poder, saber y soñar más lejos” liga al poder y el saber con la posibilidad de alejarnos de esa metafísica de la presencia de la epistemología de la modernidad humanista y

de hacer una apertura epistemológica a otros mundos no tan cartesianos, a través de una relacionalidad abierta, que nos permita pensar a los otros de manera distinta al de un objeto a dominar. La frase nos lleva a pensar si estamos metodológica y epistemológicamente preparados para reflexionar y aproximarnos a los mundos de los otros.

La porción del subtítulo: “Soñar más lejos”, se inspira en una cita de Viveiros de Castro y Danowski (2019 p 137) que transcriben un comentario del cacique yanomami Davi Kopenawa del Amazonas, que alude a la posibilidad de su pueblo de “no soñar como los blancos, que sueñan corto y oscuro porque sueñan con ellos mismos. No ven más allá”. Entonces esta segunda parte de la cita, nos inspira a pensar que como estamos convencidos y cansados de no estar metodológicamente preparados para aproximarnos a otros mundos, porque soñamos muy corto, porque solo soñamos con nosotros mismos, es hora de escuchar, leer, conocer otros mundos y sus herramientas conceptuales.

La modernidad, el humanismo, el renacimiento comparten la concepción universal del hombre en el centro del mundo, pasando de teocentrismo medieval al antropocentrismo. Se trata de un excepcionalismo humano universal, androcentrado, donde las cualidades del humano varón, quedan especialmente resaltadas por sobre los seres femeninos y por sobre los animales y el resto de las existencias. Todo lo que viene después de este sujeto entronizado será como un reflejo en su espejo y será considerado desde la lógica de sus necesidades. La diferencia se piensa como una negación de lo que debe ser idéntico a ese modelo y queda jerárquicamente en un lugar inferior. Es una lógica de lo mismo por lo mismo.

Las herramientas de la modernidad siguiendo los preceptos cartesianos y kantianos, se basan en la razón sobre la fe y el progreso de la ciencia por sobre las religiones que tanto peso

tuvieron en las épocas anteriores. Locke, Rousseau, Hobbes, con sus contractualismos que dan posibilidad de existencia a ese hombre que es ciudadano libre, responsable, que fija sus metas según su voluntad, manejándose a través de la razón. Es decir que es responsable de dar un sentido a su vida sin recurrir a la existencia de un mundo trascendental basado en Dios. Surgen el capitalismo, los controles de los Estados, las constituciones, las democracias, las clases sociales, los derechos humanos, la industria y la producción, la ciencia para el desarrollo humano, la educación y todas estas variables se hallan teñidas por una ilusión de progreso y futurismo.

La filosofía hace también su giro humanista sacando a Dios y el cielo del centro, antro-po-morfizándose y situando al hombre – varón como principal protagonista. Platón es un sostén teórico importante con su caverna y su realidad prediscursiva. También Descartes separando despectivamente la res extensa más cercana a la animalidad y la máquina en segundo plano y priorizando el sujeto racional. Y Kant con su correlacionismo sujeto -objeto a partir del cual accedemos al fenómeno mediante la razón y los sentidos, pero no así al noumeno, que requiere la mediación de un elemento tercero.

Resulta entonces que toda la realidad queda mediada por el lenguaje y es el sujeto humano varón racional, occidental, europeo, habitante de la metrópolis, blanco, clase pudiente, el que la conoce y la ordena. El máximo del excepcionalismo. Las humanas mujeres quedan fuera de la posibilidad de construir el conocimiento. Y los animales en el pensamiento occidental moderno, se consideran muertos de entrada, pues son recurso para satisfacer nuestras necesidades de alimentación, abrigo y herramienta de carga.

La modernidad es un fenómeno en esencia europeo occidental, pero con la expansión imperial de Europa y el surgimiento de las colonias adquiere un una dimensión mundial.

El desarrollo científico a partir de la modernidad, le otorga no solo como recién expresamos a los animales, sino también al planeta tierra, el estatus de recurso para las necesidades de progreso humano, empezando así a generar sin saberlo, efectos de transformación geológica en las capas terrestres, que hoy constituyen los efectos del llamado Antropoceno.

A esta altura entonces del siglo XXI, ¿nos pesa ser modernos y humanistes!!. Estamos convencidos que no podemos continuar pensando y viviendo de modo antropocéntrico, androcéntrico, falogocéntrico, cis-identitario, heteronormativo, parejo-centrista, colonialista y patriarcal.

En la segunda mitad del siglo XX se empieza a avanzar en dirección deconstructiva, mostrando que el humanismo domestica al humano. Nietzsche como gran crítico del humanismo habla de “doma” del humano. También Heidegger hace su crítica al humano que dispone del mundo como objeto a ser intervenido para sus fines.

Hoy el *pos-humanismo crítico* propone paradigmas epistemológicos que desarman ese edificio humanista del binario desigualado sujeto -objeto. Se trata de abandonar la lógica atributiva jerarquizadora que da lugar a a-prioris epistémicos, políticos, científicos, éticos, etc. generando las desigualaciones, inferiorizaciones, exclusiones de especie, género, raza, clase etc.

Hoy aunque para muchos cueste aceptarlo y lo intenten negar, vivimos un mundo donde ya no existe la división binaria: naturaleza-cultura, hombre-mujer, hombre racional -animal irracional, hombre y cyborg, muerto -vivo etc.

Si para Freud la religión era una ilusión y su entusiasmo estaba puesto en las ideas de la modernidad, para nosotros esa modernidad nos desilusiona por su antropomorfismo, etnocentrismo, falogocentrismo, heteronormativismo, parejocentrismo, familiocentrismo, carnologocentrismo, colonialismo, capitalismo etc.

También el psicoanálisis si se hace una rápida historia del uso del concepto de sujeto y de otro, a pesar de los lugares excepcionales en que se libera, participa de muchas características del pensamiento moderno y humanista basado en ese correlacionismo kantiano del sujeto que conoce el objeto, porque ese objeto no se aparece por sí, sino que aparece solo por mediación del lenguaje. En la modernidad todo es representación, no hay presencias como en otras culturas. Pareciera que de eso solo saben los antropólogos y son casos salvajes, especiales y atrasados.

En el mismo Lacan, si bien encontramos aspectos importantes que se salen del formato del sujeto humanista moderno: el sujeto entre significantes, el sujeto dividido, evanescente, en falta, en inmixión de otredad, y como también él mismo manifiesta en “La ciencia y la verdad” (p. 838) su rechazo a las ciencias humanas, su anti-humanismo; pero aún así, ese sujeto no deja de ser en otros muchos momentos de la teoría, el sujeto de la ciencia, como el mismo Lacan lo expresa, también en otras páginas de “La ciencia y la verdad” (p 837 y 842).

Es decir que ese sujeto del dispositivo de la sexualidad foucaultiano al que gran parte de los psicoanalistas *escuchan* para develar su verdad, especialmente sobre la sexualidad en el centro del inconsciente en tanto falta, *es ese objeto que ha de ser tratado para develar algo incognoscible, según nos ha explicado Foucault.*

En términos generales, el psicoanálisis enfatiza la posición del sujeto humanista, excepcionalista, y por qué no especista, del humano marcado por la significación fálica, por el orden simbólico edípico de la Ley del Padre y puesto en primer término como primera especie, que conoce al objeto, dentro de un formato racionalista, falogocentrista como principio ordenador de las subjetividades y lo viviente.

Entonces si invitamos a cuestionar y repensar los concep-

tos, la idea sería entonces plantearnos: *cómo nos pensamos y cómo pensamos a los otros*.

Es decir sería ubicarnos en la idea: “Que el otro no sea un objeto a dominar, estudiar, curar, gozar. Una concepción distinta de la alteridad requiere hacer el giro (ontológico) de pasar de un sujeto centro con un objeto de estudio, de uso, de tratamiento, a una relacionalidad abierta que rompe el binario y las jerarquías que conllevan usos del poder. Se trataría de pasar a otros modos de relacionalidades con poderes no jerárquicos. Quizás quepa la palabra heterarquía.

Y para este pasaje se necesita ejercitar la deconstrucción como modo de abordaje de los conceptos desde la misma estructura, tratando de desarmarlos. Para esta tarea tomamos la herramienta derrideana.

Derrida haciendo base en parte en ese martillo nietzscheano, colabora en la **deconstrucción de la metafísica occidental**. Lo interesante es retener que nos dice que la deconstrucción no es un método, es algo así como un ejercicio que nos acontece no voluntariamente. Los conocimientos mismos se van deconstruyendo. *Eso sucede* en homología a *Eso habla*, es decir sucede más allá de lo propuesto voluntariamente. Estas ideas derrideanas también combinan o hacen intertexto con Deleuze y Guattari que en “Kafka. Para una literatura menor” (1975) explican que la literatura menor respecto de una mayor, genera un efecto de desterritorialización de la lengua. Esa deconstrucción que nos sucede, nos hace nómades y desterritorializadores de los conceptos y metodologías. Devenimos nómades de las teorías que nos axiomatizan las ideas y las prácticas. Localizamos sus agujeros, sus fisuras y creamos a partir de lo anterior, nuevas lenguas que habilitan a otras prácticas. En deleuziano guattariano se trataría de un agenciamiento colectivo de enunciación que escapa a las axiomatizaciones dogmáticas.

Por eso decía antes, que el trabajo con estos conceptos nos

atraviesa fuertemente en lo personal y que nos implica como analistas. Nos sucede y lo asumimos, y recién luego de cerciorarnos que nos sucede, recibimos ese afán de deconstruir y volver a armar otra cosa, es decir que lo elegimos nosotros, luego. Y nos sucede con muchos otros existentes de nuestra época, no se trata de un pensamiento aislado en lo individual. A este aspecto lo trabaja muy lúcidamente el sociólogo rumano Lucien Goldman (1)

Se trata entonces de ir al revés del tejido y ver las fisuras y ponerlas a trabajar. En el caso de nuestra teoría se trata de salir de las lógicas binarias occidentales que tienen base en las tablas pitagóricas (frío- caliente, macho- hembra, noche – día) para abrir a lógicas de conjuntos abiertos, complejos, de multiplicidades, de varias perspectivas a la vez, rompiendo los principios clásicos de no contradicción, identidad etc. Romper el binario es también cuestionar el concepto de estructura fija e integrar las estructuras a las historias. La estructura no está antes del sujeto y lo recibe. Sujeto y estructura se producen en sincronía.

En el caso de Derrida, él dice que *no hay nada fuera del texto*, es decir que no hay nada que exista antes o sea anterior a ese texto. No hay una caverna de ideas, no hay una estructura fija que me recibe ni una estructura total y terminada y sin historia y sin movimiento. Se crea en el texto, al decirlo, esa realidad (performatividad). Hay una realidad material, pero para cada existente, al crear el texto entra a participar esa realidad. Esto va a debatir con la fenomenología que totaliza el sentido, con el estructuralismo más clásico por la fijeza a-histórica, y en parte con los nuevos materialismos que sostienen que la cosa existe aunque el humano no la observe. Al respecto creemos que claro que la cosa existe, y claro que les humanas construimos representaciones de ellas. Pero lo que les humanas debemos lograr, es pensar que no son las únicas representaciones,

ni que todo lo existente depende de que nosotres le representemos y que hay vínculos con las cosas que transitan por la vía cartesiano-kantiana de la representación, hay también presencias, mundo encantado, etc. De perder nuestra omnipotencia y nuestra soberbia se trata.

En relación a esta modernidad en donde la relación sujeto humano que conoce el objeto de la realidad, manipulándolo con su principio de orden y autoridad, es que surge la expresión *Metafísica de la presencia*.

Presencia que prioriza la palabra -a la escritura que siempre implica un desplazamiento- y con la palabra, va la voz y la mirada como bases posibilitadoras de la autoridad. Temas estos de la presencia material del cuerpo que seguiremos trabajando con la espectralidad derrideana, luego con el giro ontológico, los estudios posthumanos, nuevos materialismos, etc.

Esa autoridad en la modernidad, arma un centro organizador, por ejemplos: el hombre que es el centro del universo y gobierna omnipotentemente al mundo con su razón. Otro ejemplo es el significante fálico que es el significante privilegiado que determina la significación fálica para todos los otros significantes. Surgen las expresiones: teocentrismo, logocentrismo, etnocentrismo, antropocentrismo, falogocentrismo, carnivorocentrismo, virilidad carnívora, hematocentrismo, etc. Dios, Rey, Ley del Padre, padre de la Horda, Complejo de Edipo, etc. En todos los casos hay un centro rector universal que organiza los binarios desigualados en lógica atributiva, clasificatoria, identificatoria y totalizante. Ese principio ordenador asimila lo otro a lo mismo. La episteme de lo mismo. El mundo se percibe por medio de esos pares que son aprioris lógicos considerados ahistóricos y universales y lo que se sale de ese control, entra en los casilleros de lo extranjero, patológico, abyecto etc.

Ese edificio logocentrista tiene fisuras y está cayendo. No

se trata de remendar las teorías haciendo exégesis y agregando hipótesis adventicias. Tampoco es la propuesta pasar de los binarios a monismos, porque se trata justamente de tolerar la tensión de los dos polos. No se trata de una solución dialéctica que resuelva la tensión. Se trata de desarmar desde adentro de ese binario, tolerar la tensión misma de los dos polos y abrirlo a otras lógicas móviles y también contradictorias.

Los conceptos que iremos comentando que permiten trabajar con estas tensiones al desestabilizar a través de una lógica abierta e inconsistente a la lógica binaria desigualada, constituyen también una herramienta metodológica que permite pensar nuevos modos de lazo y de constitución de intersubjetividades. Estos conceptos van a las relacionalidades, los *entres*, los mutualismos, terceridades no fálicas sino energéticas y simbólicas, los compost, la simbiogénesis, el hacer con, la simbiosis, las redes de actantes, las máquinas deseantes, los agenciamientos, los devenires minoritarios, las micropolíticas del deseo, las transversalidades y un largo etcétera. Y es interesante pensar estos términos tanto en la teoría como en la clínica. En la teoría salimos de las enseñanzas de las epistemologías ahistóricas y hacemos compost de conceptos. Como también en la clínica al salir del binario podemos trabajar con la riqueza de la tensión entre dos categorías sin reducir esa tensión a un conflicto metapsicológico que debe decantar en una opción verdadera o saludable contra otra falsa o dañina, sino transitar por esa inconsistencia. Por ejemplo *las vivencias entre*: querer que un familiar agonizante viva y muera, o un ahijador que ama y evita un hijo, los existentes muy ancianos, o los existentes con diagnósticos oncológicos, autoinmunes o cardíacos, que viven entre la salud y la enfermedad, entre la vida y la muerte, las fidelidades y las parejas abiertas, los géneros no binarios, los mestizos, los inmigrantes, los existentes que viven en países en guerra y que corren periódicamente a

los refugios, les existentes humanas que viven con otros existentes en convivencia inter-especie. Esta lista nos muestra las tensiones, la necesidad de poder trabajar en ellas, tolerarlas, usar otras lógicas que no utilicen el principio de no contradicción y entonces no reducir a binarios.

Aquí entra ahora un **concepto derrideano** que nos sirve muchísimo para tolerar estas tensiones y que lo sumamos a la caja de herramientas junto a los conceptos de *relacionalidad*, *terceridad* y *entre* de Jessica Benjamin. Este concepto es el **fantasma** en tanto **espectralidad** que propone Derrida.

No podemos pensarlo en consonancia con el fantasma lacaniano, porque Derrida no lo utiliza relacionándolo al deseo, o a la elección de objeto, o al goce, o a la sexualidad, o al narcisismo etc.

El fantasma del psicoanálisis no se dirige a lo ontológico existencial, sino que va unido a conceptos y avatares pulsionales y narcisíticos y se halla también impregnado de modalidades del poder en tanto dominación, captura del deseo del otro etc. Por ejemplo el ideal del yo del Otro, me identifico, lo amo, si lo amo no me puedo identificar con el padre del mismo sexo etc. el tener el falo, ser el falo para el otro, mujer objeto “a” del hombre, hijo en posición del falo de la madre o el bebé como “a” de la madre, etc.

De algún modo **estas conceptualizaciones entran en esa metafísica de la presencia**, porque se mueven en un binario desigualado y en base a los sesgos falocéntricos. Existe entonces una lógica centralizadora de dominación y atribución y en algunos sectores de la teoría son categorizadoras, respecto de los modos de funcionar, desear etc. Para botón basta el Edipo que tiene salidas prefijadas ahistóricas por lo que permite cero espectralidad. O se es una cosa o se es otra, los *entre* van ubicados del lado de los no logros y por ende son patológicos.

Es decir que todos estos conceptos se alejan, según nues-

tro modo de ver, de lo espectral, del *entre*, de lo múltiple que escapa a la estructura ahistórica. El sujeto del psicoanálisis, si podría ser algo espectral porque está y no está, está entre significantes, no así el fantasma.

El **fantasma derrideano** se compondría mejor con otros conceptos menos cartesianos y menos kantianos, como los devenires deleuzianos-guattarianos, con las propuestas de Vincenne Despret (2) respecto al estatuto de los muertos y el cuestionamiento del duelo freudiano como obligatorio, con los estudios de los aborígenes que realizan los antropólogos pos-estructuralistas en la Amazonia y con el poshumanismo crítico y el abordaje entre humano y cyborg etc., porque que apunta a la relacionalidad en la ruptura del par presencia ausencia. No está ni vivo ni muerto, está y no está. Me relaciono con el otro desde esa espectralidad, en ese entre presencia y ausencia permanente, ni vivo ni muerto que aparece y desaparece cuando quiere.

Derridá menciona como ejemplo al padre de Hamlet, pero en las cosmogonías amerindias pululan ejemplos. También la novela “Pedro páramo y el llano en llamas” de Juan Rulfo, recordada por Mónica Cragolini en sus clases por zoom para la Universidad de Perú en 2021 en pandemia.

Esta condición fantasmática nos sucede a todes. Todes estamos atravesados por esta condición, estamos atravesados por la ausencia, no es todo presencia porque la vida es un transcurrir hacia la muerte. No estamos ni vivos ni muertos, estamos en ese entre la vida y la muerte. Estamos también en entre esos géneros sin esencia. Ni esencia hombre, ni esencia mujer, ni del todo humano ni del todo animal, ni naturaleza ni cultura etc. No hay dialéctica sino que se trata del *entre*, la tensión y el conflicto de las categorizaciones que constituyen el pensamiento complejo. No hay que superar el *entre*, hay que permanecer en movimiento.

El fantasma rompe los binarios, los pone en tensión permanente, tira por la borda las categorizaciones identitarias fijas, las jaulas epistemológicas. El fantasma no se puede ontologizar, resiste la presencia, la identidad y la identificación.

Como vemos rompe con la metafísica de la presencia, y rompe con el poder como dominación, es decir la jerarquía. Existen las heterarquías como aprendemos de los aborígenes y de Pior Kropotkin en el Apoyo mutuo de 1902. Aquí también agregamos al paso lo que ya expusimos antes con Judith Butler y Michel Foucault: el poder no siempre es dominación, el poder también genera, produce y respeta la alteridad.

Para seguir tomando herramientas - que trataremos luego de probar hacer intertexto con Jessica Benjamin - en “Políticas de la amistad”, Derrida reflexiona sobre el amigo como el diferente, como un encuentro con un diferente en la igualdad. *Una política de la igualdad en la diferencia*. Esta política nos va a servir o solo para le amigue, sino para las relaciones entre ahijadores e hijes. En cuanto a le amigue, Derrida ejemplifica con el **amigo** muerto que es recordado y al ser recordado es una presencia ausencia. Ese amigo es también como otro que es, como alteridad que es, es **incalculable, porque viene cuando quiere y se va cuando quiere**. Es la **lógica de la visitación**, donde recibo al que viene sin anuncio y no pido identificaciones, lo recibo en su alteridad radical en una posición de hospitalidad incondicionada. Es una **relacionalidad abierta** donde la espectralidad está incluida y tensiona enriquece los vínculos. También puedo ser amigo y enemigo de mi amigo, puedo disentir, porque es una lógica de la igualdad en la diferencia.

En la **lógica de la invitación** entra la ley. Elijo a quien invito y le pongo condiciones para recibirlo y trato de de asimilarlo a lo mismo, a lo mío, como una parte mía. En este ejemplo de la invitación como distinta de la visitación espectral, entra también la media naranja de las relaciones amorosas y la posi-

ción especista hacia los animales que se utilizan como recurso de uso humano. Y justamente aquí también hace entrada el concepto de *virilidad carnívora*, en tanto no solo el humano usa su poder y come la carne del animal, sino que devora al otro, sea animal o humano al ponerlo bajo su uso, sea este material, afectivo, laboral, sexual etc.

El otro derrideano es incalculable es una espectralidad que lleva a una **alteridad radical** que sale del encasillamiento binario desigualdad y jerárquico y lleva la relacionalidad heterarquica, diversa, abierta, histórica.

Y en cuanto al duelo, al igual que con Vinciane Despret (2) y los amerindios y otros, Derrida con la idea de fantasma al romper con la binariedad, romper con la presencia totalizadora, se aleja del duelo freudiano y habla de un *duelo imposible*. En el duelo freudiano elaboro la pérdida y el objeto pasa a recuerdo, sin guardar ya ningún nivel de presencia más que en la memoria. Pero en este caso, esa persona que ha muerto permanece espectralmente entre presencia y ausencia, resultando entonces imposible ese duelo.

En este fantasma no son dos, es *entre* y abre a los conceptos de las *comunidades de los vivientes* en donde se plantea una concepción de la relacionalidad y el poder que apuntan a *vivir con* en el respeto por la diferencia, vivir con una distancia que no confunde y no *vivir contra* o *vivir de*. En la política del otro como lo mismo, nace la competencia que no es competitividad. En la comunidad como la palabra lo dice no hay lugar para la competencia, si para la competitividad. Se trata de deconstruir el lugar habitual del sujeto que conquista y domina el objeto, para lograr una comunidad entre los vivientes sin que ninguno tome un lugar fijo de objeto de dominación. Pasar del *quién* al *qué*, plantea Derrida. Todos son sujetos con falta, incompletos, que en la relacionalidad se completan y descompletan dinámicamente por fuera de la dominación.

La comunidad no está antes esperándolos, no es algo material y a la vez abstracto que está afuera. *Se es comunidad*, se la construye siendo. En esta comunidad como veremos en los capítulos que siguen, entran las distintas especies, los existentes no vivos y los cyborg, las máquinas, todes en una piel planetaria que los envuelve.

Esta línea de trabajo deja abierta Derridá al morir en 2004. **Es una línea que ya abre en esa fecha una dirección hacia el posthumanismo crítico.** Tomamos sus aportes para componerlos y hacer inter-texto con los posthumanismos en los otros capítulos y también con los que a continuación veremos de Jessica Benjamin.

Jessica Benjamin. No todo poder es dominación

Considerando que la hipótesis base de nuestro trabajo – que llamamos hipótesis sujeto-poder relacional - sostiene siguiendo a Foucault y Butler, *que una teoría de la psique requiere una teoría del poder relacional como red compleja*, es que retomamos la propuesta de plantearnos *cómo nos pensamos y cómo pensamos a los otros* y encontramos en esta autora propuestas interesantes para la época en que las plantea.

Nos aporta desde hace ya más de 24 años herramientas lógicas-metodológicas y conceptuales para poder percibir el mundo del otro y convivir en tensión entre esos mundos, sin que ninguno se imponga autoritariamente al otro.

Provee así conceptualizaciones y metodologías para salir del binario y del contexto patriarcal y falocéntrico propio de la *metafísica de la presencia* que sostiene ese binario.

Su trabajo toma un sesgo epistemológico y político que nos aleja de la modernidad y el pensamiento cartesiano, situándose en el contexto de una tensión entre el psicoanálisis con orientación relacional e intersubjetiva y el feminismo, abordando así

el inter-juego entre amor y poder como dominación. Estudia la dominación en medio de estructuras sociales que por lógicas binarias desigualan los sexos.

Benjamin proviene de una formación histórico-filosófica previa a su formación psicoanalítica. Por esta razón considera que es necesario aunar el estudio de los efectos del poder y la dominación en la intimidad de los vínculos afectivos en el psiquismo de los participantes, incluyendo los aspectos tanto conscientes como inconscientes, junto con la influencia de las condiciones políticas, históricas, sociales y culturales de esas existencias. Estudia cómo se ancla el poder en los corazones, tanto desde lo subjetivo como desde lo contextual.

Alejada de Descartes, de Levy Strauss, discutiendo con Freud y con Lacan y apoyada en Foucault y Derrida, sostiene la idea que no es que el poder no debe existir, lo que no debe existir es la dominación. (Foucault, *Hermenéutica del sujeto* p. 138, 139). De este modo se acerca al aspecto productivo del poder foucaultiano.

Toma entonces aportes de Freud, Hegel, S. de Beauvoir, Foucault, Marcuse, Derridá, M. Malher, Winnicott y Stern y Chodorow (3).

Se caracteriza por hacer intertextualidad, pues va y viene por estos distintos autores, sin ser ecléctica y marcando similitudes, diferencias, aportaciones y tolerando la complejidad.

Benjamin muestra en ejercicio, que las disciplinas también toleran la alteridad entre ellas, que abren fronteras y que las diferencias no quitan intercambios y similitudes.

Ubicándose en el posestructuralismo, toma la herramienta deconstructiva derrideana para dedicarse a cuestionar seriamente las oposiciones binarias desiguales y complementarias que propician a las relaciones de dominación. Y esta ruptura con el binario atributivo complementario, permite deconstruir profundamente el andamiaje falocéntrico del edificio

teórico, porque la primacía del falo se alimenta en el binarismo. Su tendencia se encamina a la colaboración para la construcción de un psicoanálisis no heterosexista comenta Judith Butler en “Deshacer el género” (p.197).

Con esta actitud deconstructiva aborda los temas: de las diferencias y como sostener las diferencias en un contexto de igualdad, aborda la estructura de la dominación desde los vínculos más tempranos hasta el erotismo adulto, propone desde la relacionalidad e intersubjetividad nuevas figuras de lazo que ubican el uso del poder sin dominación, en tanto instrumentos de interés clínico como *el vivir con* y *no vivir de*, *el separarse con* y *no el separarse de*, y también apoya fuertemente el conflicto necesario entre historia y estructura con la idea –pos-estructuralista -de que la estructura no es anterior al sujeto.

De este modo trabaja la influencia de los poderes en las conformaciones y las trayectorias de las subjetividades y sus lazos, abarcando una mirada intra e intersubjetiva incluyendo una perspectiva de género.

El epicentro de sus proposiciones se centra en la idea hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo, y a partir de ese modelo, plantea el concepto de *reconocimiento* aplicado a la relación intersubjetiva, generando un equilibrio entre dos sujetos iguales. Si este equilibrio se rompe surge la dominación y la dualidad del sujeto y el objeto.

La dominación es un proceso social complejo que se despliega en los lazos humanos. Ella propone abordar el tema a través reconocimiento mutuo. Para tener agencia, necesito del reconocimiento del otro. Surge así una paradoja – *tensión* - entre la autoafirmación y el mutuo reconocimiento que es propia de cada subjetividad y que se describe: “en el momento mismo de comprender nuestra independencia, dependemos de que otro la reconozca” (Benjamin 1996, p.49) A diferencia de Hegel que propone resolver la tensión con una síntesis, Ben-

jamin propone sostener la tensión y aceptar la paradoja. La incapacidad de aceptar y mantener la paradoja lleva al pasaje del reconocimiento mutuo al par binario dominación-sumisión (p. 24). Al fracasar las relaciones intersubjetivas, ese entre, esa tensión, se implanta el par binario sujeto objeto. Esta tensión se observa y se trabaja tanto en relaciones entre ahijadores e hijos como en parejas. De este modo, las relaciones de dominación no son naturales, sino que se construyen y pueden ser evitadas. Las relaciones humanas si no son *naturalmente* de dominación, entonces pueden enmarcarse en el ámbito de la hospitalidad derrideana, en donde *recibo al otro tal como viene*, como se presenta, en su radical diferencia sin imponer dominaciones.

De algún modo de la lectura de su obra se desprende la idea que el vínculo temprano con el ahijador, reúne potencialidades para romper las fronteras entre sujeto y objeto y naturaleza y cultura.

En función de estas proposiciones teóricas de partida, se pueden ubicar aquí algunos desacuerdos con Freud.

1- En principio Benjamin se sale más allá de una teoría de las pulsiones, no adjudica un gran papel a lo pulsional y a la agresividad del infante. Por este motivo la socialización no constituye tanto un ejercicio del control de los impulsos primitivos a través de figuras externas como el padre por ejemplo, y una percepción de los otros como obstáculos, sino que existiría una sociabilidad primaria. Se aleja de lo que dice son las opciones freudianas: aceptar una autoridad que controle los impulsos o concebir al ser humano como un ser pulsional que debe ser reprimido por un orden social. La autora ubica en cambio una tendencia primaria para interactuar con otros y para el reconocimiento mutuo. Consideramos nosotres que también va más allá que T. de Lauretis y Laplanche porque no habla de la seducción generalizada porque hay mutualidad y

va y viene entre el adulto y le niño, pero no hay imposición, es una adulte que hace sintonía por medio de una comunicación semiótica de relacionamiento con toda la corporeidad y de ese va y viene surge una terceridad. Benjamin no habla de falo.

2- otro punto que desacuerda con Freud se ubica en la separación pensada como un pasaje de una relación de conexión sofocante a un estado de autonomía independiente, a través de una prohibición impartida por un elemento tercero- padre- con el cual se produce una identificación fija en tanto es la autoridad. Benjamin argumenta que en la interacción primitiva de cuidados del primer ahijador con el niño, se dan signos de reconocimiento muy tempranos. Propone así con apoyo en Winnicot y Stern, un modelo de desarrollo subjetivo que no se reduce a una separación en términos de un sujeto y un objeto, sino que son dos sujetos en relación, donde lo que interesa no es la separación sino la intersubjetividad.

3- En tercer término argumenta que Freud naturaliza la estructura de la dominación porque asume la existencia de un enfrentamiento entre sujeto y objeto, entre externo e interno. Sostiene que más que enfocar la separación respecto del cuidador- ahijador, interesan los sentimientos compartidos, el entonamiento emocional, la sintonía afectiva intersubjetiva, es decir compartida. Es lo que ella llama mutualidad. El conflicto central entre afirmación y reconocimiento surge del choque entre el deseo de le infante de realizar su propio deseo (autoafirmación) y el deseo de permanecer en acuerdo con la voluntad de los cuidadores (entonamiento). Esto da posibilidad de entender la constitución subjetiva en términos de un equilibrio, una corriente de tensión entre separación y conexión, una mutualidad, de modo que en un camino sin grandes obstáculos, le sujeto puede separarse del cuidador sin rechazarlo y manteniendo una conexión. Aquí se ubica esta figura de lazo que conceptualiza Benjamin, que se expresa en “*separase con*”

que – lo que sería un oxímoron para la lógica clásica- muestra que la constitución subjetiva no es de entrada un proceso basado en la dominación y el rechazo, sino en términos de una tensión entre la afirmación y la conexión, en el marco de un mutuo reconocimiento. Si la tensión de la paradoja fracasa, se implanta el binario de la dominación-sumisión, sujeto- objeto etc.

Benjamin destaca que la posición de objeto es solo una ubicación temporaria y reversible que ocupamos en la mente del otro, ya que cada cual constituye un centro de subjetividad en sí mismo y desde muy tempranamente. Hay una constante tensión entre el deseo de incorporar a le otre y a la vez el anhelo de que le otre se sostenga como un sujeto separado con centro propio.

Benjamin toma entre otros conceptos de Winnicott, el “uso del objeto winnicotiano” que permite constatar a le infante que el objeto sobrevivió a sus ataques y tiene una existencia propia como otro separado de él, que también es otre. Esto nos recuerda a algunas sesiones en que los existentes comentan luego de hablar sin parar, quejarse, enojarse mucho, dicen a le analista: ¿te aturdí?, ¡cuánto escuchaste! etc.

Toma de Daniel Stern (4) de la Escuela del Medio que usa un enfoque experimental, la emergencia temprana en le niño de una conciencia simultánea de él mismo y del otro. Es una intersubjetividad temprana con conexión al otro anterior al lenguaje. Dos que se afectan independientemente de una asimetría inicial desde lo orgánico y psíquico porque rápidamente llegan a lograr una simetría e igualdad.

En su afán de proponer un psicoanálisis no heterosexista, Benjamin toma como desafío lograr hacer a un lado el padre simbólico y la ley que castra, la significación fálica etc. Y ofrece la posibilidad de identificaciones sobre-inclusivas que rompen con la cárcel simbólica edípica, que fija cuáles son las identificaciones correctas según las anatomías.

Benjamin se libera del falo para explicar el recorrido que requiere la relación madre-hije en el camino de generar un sujeto. Parte entonces de esta *mutualidad*, de este entonamiento emocional y reconocimiento alejándose de los planteos de una unidad o fusión asfixiante con la madre y de la necesidad de un tercero o padre como regulador simbólico.

Benjamin rastreará como se origina esa terceridad porque no acepta que sea una Ley impuesta por fuera de la díada, que sea castrante, es decir que sea una amenaza o prohibición, que tenga un momento de surgimiento puntual, etc.

Entonces su argumento es que la terceridad es co-creada. La persona que encarna la terceridad funciona como operatoria simbólica, solamente si está conectada con la niñe, de lo contrario no hay mutualidad y solo hay dominación. La dominación anula la terceridad. La única terceridad que opera es la que se comparte en un espacio co-creado bajo la forma de mutualidad. La terceridad surge de ese entonamiento mutua, por eso tiene un origen no estrictamente simbólico y sirve para dar más precisión a la diferencia entre sujetos que pueden ya ser iguales por transitar esa terceridad co-creada.

No es que no hay asimetría en esos primeros vínculos, asimetría hay por supuesto, ya que se ejerce un poder. El poder implica esa fuerza que imprime un sujeto sobre otro, pero no necesariamente para dominarlo. Entonces hay un poder en ese vínculo pero lo que no hay es dominación. Y esto se funda en un concepto de sujeto alejado de la lógica binaria complementaria de sumisión dominación y se abre a lógicas relacionales con otros principios organizadores no jerárquicos sino heterárquicos.

En la mutualidad, la díada no responde a una complementareidad sujeto objeto. La complementareidad es propia de las estructuras y las lógicas binarias de dominación y rompe la mutualidad. En la mutualidad hay tensión entre autoafirma-

ción- reconocimiento a través de experiencias presimbólicas de acomodación, reciprocidad, ritmo, reconocimiento, conflicto. Hay un contacto experiencial cuerpo a cuerpo. A partir estas vivencias se va co-creando una terceridad que prioriza los dominios experienciales como terceridad proto-simbólica, sobre la que se asentarán las formas simbólicas de terceridad o lo que a veces denomina la terceridad moral, simbólica.

El ejemplo de estas experiencias proto-simbólicas serían por ejemplo el día y la noche, los ritmos de sueño y alimentación, la voz, el sostén de los brazos etc. Benjamin a este sector de la terceridad la llama terceridad energética.

Benjamin toma de J. Kristeva la conceptualización entre lo semiótico y lo simbólico.

Para Kristeva, lo semiótico juega un papel importante en el camino de la significación ya que conlleva la descarga pulsional dentro del lenguaje, asociada al ritmo, al tono del cuerpo del cuidador. Aunque por sí no significan nada, estos elementos semióticos son una base para lo simbólico. Lo simbólico va a proveer al camino de la significación de sus significados. Kristeva sostiene que son ambos necesarios. Es una corporalidad que produce significados. Sin lo simbólico hay un desorden, sin lo semiótico el lenguaje sería vacío y muerto. El reino simbólico, para esta pensadora, reúne lo semiótico y lo simbólico, aunque lo semiótico también se desplaza un poco más allá de lo simbólico por lo cual adquiere una importancia muy grande para el cambio cultural y social.

Lo relevante es que Benjamin se basa en Kristeva y propone experiencias de materialidad psíquica que no son reductibles a lo simbólico, saliéndose del reino de la ley, del significante, de las lógicas atributivas de lo binario, del sujeto y del objeto que el orden simbólico vigente propugna.

Se aleja del modelo de terceridad edípica donde la metáfora paterna establece tres lugares y distribuye cis-sexogenérica-

mente al padre como sujeto y a la madre como objeto de le niño. Para ser sujeto, le niño debe desconectarse del objeto, excluirlo como alteridad abyecta, prohibida. Benjamin no cree que haya razones para atribuir una ley de corte universal, si esto ocurre se cae en la dominación. El poder que propone Benjamin es un poder más que prohibitivo, es productivo y más que leyes simbólicas fijas pretendidamente neutras, toma a las normas sociales contingentes e históricas que posibilitan el cambio en los simbólicos.

De algún modo este vínculo relacional temprano rompe las fronteras del objeto y el sujeto en una relacionalidad, en un *entre*, y promueve otros modos de subjetivación y otros ordenamientos sociales donde la alteridad de le otre es recibida en un encuadre de igualdad.

Los conceptos de Benjamin deconstruyen la idea de estructura fija que precede a le sujeto tanto en la constitución subjetiva como en la construcción del grupo social.

En lo antropológico-social, no adhiere al estructuralismo levistraussiano ni a al orden simbólico que surge de la imposición de la ley del padre de la Horda constituyendo la sociedad en base a la diferencia sexual, con las mujeres como objeto de intercambio y la familia cis heterosexual garantizadora de la reproducción. Todo esto en un marco de desigualación.

Para Benjamin los órdenes sociales son contingentes y no universales y se constituyen por sedimentación de normas sociales. De modo que la teoría levistraussiana no pude funcionar como un universal que direccione sociedades y subjetividades. En el terreno de la estructura subjetiva tampoco concibe una estructura a-histórica que espera al sujeto, sino que sujeto y estructura se influyen y se co-construyen. Tampoco usa el término función para los ahijadores, porque una función se encuadra en una estructura y remite a la idea de familia tradicional como estructura estructurante, ahistórica. Para desamarrar

lo interaccional y relacional del estructuralismo se piensa en experiencias de cuidado al otro. Como también hay sugerencias por ejemplo de Meler respecto de en lugar de hablar de una estructura, pensar en una *constelación* familiar, que muestra ser un concepto más plástico y abierto para conceptualizar otros lazos de parentesco.

El concepto de otredad en tanto alteridad radical, que surge de la relacionalidad - que incluye la dinámica entre la mutualidad y la terceridad - es una herramienta teórico metodológica que sirve para entender más ampliamente el mundo y las relaciones de los sujetos, de un modo alejado de lo cartesiano o del correlacionismo del sujeto- objeto kantiano, en tanto modos de conocimiento que implican un matiz de dominación de le sujeto que conoce sobre el objeto a conocer.

El concepto de sobreinclusividad es solidario de esta terceridad que rompe con los esquemas edípicos y las identificaciones obligatorias. Para Benjamin género no va fijo con deseo, pueden hacer variables combinaciones.

Durante el momento de las identificaciones primarias, los niños realizan identificaciones ampliamente inclusivas, estableciendo con los adultos lazos relacionales fluidos que trascienden la complementareidad de la lógica binaria porque aman a los progenitores de igual o de distinto sexo sin diferencias ni prohibiciones: “los niños en este momento son sobre-inclusivos: creen que pueden tener o ser todo. No reconocen la diferencia anatómica; quieren lo que tiene el otro aparte de lo que tienen ellos” (1997, “Sujetos iguales objetos de amor” p. 83)

Este periodo creemos que coincide con lo que Laplanche, Silvia Bleichmar, Emilce Dio Bleichmar etc. les llaman identificaciones de género, anteriores a la percepción de las diferencias corporales de los genitales y que se ubican en la construcción de los aspectos yoicos y no en lo pulsional.

La sobreinclusividad dice Benjamin “es un reino de libertad sexual e identificatoria que proporciona una fuente de resistencia contra las leyes y prohibiciones propias de la lógica edípica”. Benjamin sostiene que “pensar que el amor objetal y la identificación se excluyen es un producto edípico. (...) “No veo ninguna razón por la que el amor identificatorio y el amor objetal no puedan existir simultáneamente. (...) ¿Por qué no poder ver estos movimientos del amor objetal hacia el amor identificatorio y viceversa como alternancias constantes de toda la vida? El inconsciente tal como hace con las oposiciones puede invertirlos, la dificultad consiste en mantenerlos como tensiones, en lugar de fragmentarlos en polaridades escindidas” (1997, “Sujetos iguales, objetos de amor”. p. 107).

Benjamin considera siguiendo esta línea de trabajo, que la identidad no es un prescripción fijada y que existen combinaciones flexibles entre las identificaciones y una movilidad y riqueza en lo identitario, lo cual posibilita des-patologizar toda combinación sexo genérica o identitaria que se salga del formato cis- heteronormativo. Así también interrogar el privilegio de las normas propias de la familia cis heteronormada, cuestionando la familia nuclear tradicional como el único contexto en el que transcurren los procesos de constitución de identidades de género.

“La *ortodoxia de género* sería la idea de que cada individuo tiene que ocupar su lugar en el ordenamiento genérico y asumir una posición definitiva, dominante y presumiblemente heterosexual.

La *heterodoxia de género* trata de elucidar como cada individuo puede tener muchas posiciones de género distintas, lo cual permite una riqueza mayor en las relaciones con personas diferentes de sí.

La integración o el colorido de las identificaciones de género múltiples, es en realidad lo que debe apreciarse como una mejor condición psíquica”. (La Nación 22/10/1997)

Hace 25 años en 1997 en “Sujetos iguales, objetos de amor” (p. 108) Benjamin decía: “Si el género y el sexo tal como lo conocemos son atraídos hacia polos opuestos, estos polos no son la masculinidad y la feminidad. Más bien el bi-morfismo genérico en sí, solo representa un polo; el otro polo es el poli-morfismo de todos los individuos”.

El concepto de inmixión de otredad ⁽⁵⁾

Esta es una lectura que hacen algunos colegas de Apola en relación a cómo fue utilizando Lacan la noción de **intersubjetividad** en relación al dispositivo analítico, a lo largo de su obra.

Es así que B. Bonoris (2013) haciendo un recorrido del uso del término en Lacan, plantea que en el período 1953 a 1957 Lacan considera una intersubjetividad imaginaria, propia de una relación dual, que supone una reciprocidad de los sujetos en términos de comprensión psicológica e identificación entre los sujetos que se sienten homogéneos entre ellos.

En cambio la intersubjetividad simbólica, cuenta con tres términos en la estructura, que no siempre están explicitados claramente. Interviene el lenguaje que trasciende a los participantes y los articula a través de leyes que se pueden formalizar. Siguiendo en este nivel simbólico de la intersubjetividad, es importante señalar que Lacan considera que más allá de la asociación libre, es decir que el sujeto habla libremente, lo más importante es que se lo expresa a alguien, al analista. Alocución del sujeto y alocutorio del analista. Esta disposición muestra entonces una continuidad intersubjetiva del discurso dónde se constituye la historia del sujeto.

El nivel imaginario sería entonces solo una situación dual de comprensión y el nivel simbólico genera una relacionalidad intersubjetiva, en la que y a través de la cual se despliega y constituye la historia y la verdad del sujeto.

Esa intersubjetividad sería un intervalo “entre” las instancias enunciativas de esos participantes, y en ese *entre* se instala la verdad. La verdad no proviene de un solo sujeto esencializado como algo intrínseco a él, sino que se produce en ese intervalo. Esto muestra que no se habla de un individuo con una verdad propia, sino que ese nivel inconsciente de la verdad, es una relacionalidad que va más allá de lo individual.

Pensamos entonces que a partir de estas consideraciones es posible pensar las dimensiones sociales del inconsciente. Temas que comentaremos en los capítulos que siguen.

La experiencia analítica entonces contiene tres términos: sujeto, otro sujeto e intervalo donde se ubica la verdad, sería un *entre nosotros*. De estos dos sujetos adviene la intersubjetividad misma, una terceridad, es el intervalo, el Otro, es el lugar de la verdad: lo que dice un sujeto y el otro sujeto y un discurso otro surge. Son dos enunciaciones en un contexto que se repite. Allí surge esta terceridad.

Pero Lacan, continúa Bonoris, en el Seminario La transferencia, por 1960-61, vira su posición y plantea que no hablará más de intersubjetividad sino de *disparidad subjetiva* porque la transferencia a diferencia de otros vínculos humanos implica una imparidad. Bonoris se pregunta qué está criticando Lacan y supone que está criticando el uso que los colegas hacían del concepto de intersubjetividad, porque no captaban el punto de conexión que proponía Lacan (cita de de Proposición del 9 de Octubre ps. 14 y 15). Los colegas usaban intersubjetividad desde lo dual, sea en forma simétrica o asimétrica, recíproca o no, pero en un binario.

Obviamente que Lacan se está dedicando a situar estos conceptos en el dispositivo analítico, no habla de las relaciones humanas en general, pues allí sí se puede ubicar claramente cómo habita la intersubjetividad en sus dimensiones simbólicas pero también imaginarias.

Dicho todo esto, Bonoris sostiene que Lacan critica el uso que se hace del concepto, pero no la idea en sí misma que el concepto propone.

Bonoris propone entonces *la inmixtion de otredad*, para ocupar el lugar conceptual de la intersubjetividad tal como Lacan pretendía que se la utilizara. El autor investiga los pocos lugares en que Lacan lo pronuncia a este término.

En el Seminario 2 (p. 241) en el análisis del sueño de la inyección de Irma, el analista es parte y causa del fenómeno del sueño. Se produjo una inmixtion de los sujetos. Y ese inconsciente tiene lugar entre dos sujetos.

Luego en 1966 en Baltimore USA presenta su ponencia “Acerca de la estructura como mixtura de una otredad, condición sine quanon de absolutamente cualquier sujeto”. Allí Lacan explica que los sujetos no son aislados- es decir algo así como individuos con un inconsciente interno-ni totalmente colectivos, sino que dice que tiene una cierta forma que es inmixting. Para ejemplo de esta forma, se refiere a los inventos que se producen en sujetos en tiempos o épocas similares que se hallan a distancia geográfica. *Eso se pensaba*. Ese producto es un ejemplo de esa terceridad y esa conexión no se puede llamar sujeto en tanto persona viva, en tanto ser humano.

Lacan a esa terceridad que trasciende a cada subjetividad individual con un nombre propio, la va a llamar “*sujeto*” pero no como ser humano. Los sujetos no son las personas sino la conexión que se produce en el intervalo. Allí se da ese *entre*, terceridad, ese estado de inmixtion.

De este modo Bonoris intentó extraer de todos estos textos, el uso que hace Lacan del término intersubjetividad relacionado al intervalo *entre dos* como terceridad del discurso analítico.

Quedó entonces planteado que se puede pensar que Lacan rechaza parcialmente el concepto de intersubjetividad, pues a

la matriz conceptual del concepto no la abandona, la mantiene siempre. Se podría entonces –sostiene Bonoris- plantear la noción de inmixtion como posible sustituto de un concepto que perdió riqueza y especificidad por ser mal usado.

También es importante comentar sobre el tema de este Otro en relación a ciertas posiciones clínicas dentro del lacanismo en donde el final de análisis se piensa en un *sin Otro*.

Pero desde esta posición que toma el concepto de inmixtion de otredad, al ser la inmixtion una mezcla indisoluble, siempre hay vestigios metabolizados del otro en el final.

Ni el comienzo ni el final de un análisis puede ser concebido sin otro. Solo que en cada una de estas situaciones se tratará de un otro en condiciones muy distintas.

Acordamos con el desarrollo de Bonoris y lo recibimos con agradecimiento. Luego tratamos de ubicarlo en inter-texto con Benjamin y allí podemos observar muchos puntos en común con el concepto en Lacan y otros aspectos que desde Benjamin hacen una ampliación del concepto.

Pero antes de exponerlos, no podemos evitar pensar la idea de Lacan de los inventos en épocas cercanas y lugares geográficos distintos. Entonces, aplicando lo expresado por lacan en Baltimore, entre Lacan y el psicoanálisis de la inter-relacionalidad, especialmente esta autora, se produjo una experiencia de inmixting. Y no puede ser de otro modo porque compartían una mentalidad. Así es como surge el conocimiento, en una época determinada. Dice Davidson (2003 p. 144) las *mentalidades* son hábitos mentales que caracterizan la comprensión y las representaciones colectivas de una época. Algunos sujetos en distintos lugares, en lugar de legitimar lo que ya se sabe, emprenden el saber tratando de pensar distinto. Son varios que piensan modos diferentes de la norma, o modos desconocidos por los saberes imperantes. Y esos varios trabajan en inmixtion de otredad sin saberlo.

Los aspectos que pensamos que propone Benjamin que exceden la propuesta lacaneana, se podrían ubicar en: 1-el uso del concepto de poder. Benjamin incluye el poder desde un sesgo epistemológico y político en las relaciones, mucho más explícitamente que Lacan, pues ella estudia la dominación en las estructuras subjetivas y sociales que al usar lógicas binarias sufren desigualdades de sexos y vínculos amorosos tanto en sus aspectos conscientes como inconscientes. Estudia cómo se ancla el poder en los corazones tanto desde lo subjetivo como desde lo contextual. Lacan no toma ese espesor epistemológico del poder y del contexto social. 2- en un uso más amplio, rico y nada prejuicioso de los conceptos de semiótico y simbólico, tanto en las relaciones humanas fuera del dispositivo como dentro del dispositivo analítico. Benjamin habla de un nivel semiótico basado en Kristeva que tiene para nuestro gusto más continuidad y es más mixturado con el simbólico, que la relación que se observa en general entre el imaginario y el simbólico lacaneano, al menos en la porción de la enseñanza anterior a los nudos.

Al proponer lalangue, Lacan toma esa fuerza corpórea del lenguaje anterior al símbolo y se aproxima entonces a estos semióticos que sostienen Kristeva y Benjamin. No obstante y esto es lo que al menos a nosotres nos pasa con las formalizaciones lacaneanas, mientras la formalización termine inserta en un simbólico organizado por la triangulación dirigida por la ley castrativa del padre y el ropaje fálico, por más promesas de potencia formal que posea, no nos sirve. Nos reterritorializa en los binarios y en el vínculo de dominación. Lacan sitúa lalangue entre una madre y un hijo que necesita la terceridad de afuera de la ley llamada del padre. Hay poder dirigido desde afuera y además que es castrante, hay líneas marcadas de identificaciones. Se trasluce un aspecto de dominación, de binario desigualado, de tercero impuesto, de deseo como falta,

etc. Benjamin con la mutualidad habla de cocreaciones, sin terceros de afuera. Sin significantes amos, no propone *separarse de*, sino *separarse con*, etc. Si a la lengua la pensamos en otro orden simbólico, nace y actualiza potencia teórico-clínica a nuestro gusto.

Kristeva dentro del lenguaje, distingue dos aspectos. Lo *semiótico* como base física del lenguaje, es la fuerza pulsional del lenguaje, los sonidos, tonos, ritmos originados en el cuerpo. Este aspecto es anterior al símbolo y sin este semiótico y esta base corporal no podría existir lo simbólico, ni el lenguaje ni las producciones culturales. Lo *simbólico* provee de una forma y un contenido, un orden y lo semiótico de una energía, un ritmo, una tonalidad, una fuerza. Sin lo simbólico sería un caos y sin lo semiótico faltaría la fuerza y la vida. Este semiótico amenaza la rigidez simbólica.

Como feminista aún esencializante que es la autora, porque esto es dicho en 1980 aproximadamente, la cultura patriarcal liga lo semiótico a la función materna, a lo privado, íntimo y lo minimiza como lo impropio, inferior, abyecto, inentendible, mientras jerarquiza lo simbólico como parte de la hegemonía masculina y el mundo de los logros y dominio de la realidad pública etc.

Aquí Kristeva hará un desarrollo respecto a cómo al nivel de estas corporalidades semióticas y que no son mera materia sino que comunican y comparten se producen sentidos subversivos que pueden desestabilizar la abstracción, racionalización y generalización de lo simbólico instituido por las culturas patriarcales. La semiótica para Kristeva abre posibilidades de cambio cultural y resistencia a una ley simbólica que no es ahistórica. Creemos que Kristeva también se halla aún con un pie adentro de la matriz cisidentitaria-heteronormada, esencialista y otro casi afuera. No creemos que sea útil o necesario

asociar lo semiótico a la función materna y también a lo femenino. Desde nuestro punto de vista, el acompañamiento a crecer que realiza un ahijado, va más allá de las esencias sexo-generizantes. Lo semiótico y lo simbólico no van fijados a ningún género o sexo.

Volviendo a Benjamin esta autora tomó el desafío de de hacer a un lado el padre simbólico edípico y castrante del patriarcado que se encuentra por fuera del vínculo diádico e irrumpe desde un exterior. Deja el tres de subjetividades separadas y pasa a un entramado intersubjetivo con una lógica no solo no jerárquica sino también heterárquica.

Propone a cambio una relacionalidad intersubjetiva, una terceridad que abre a lo simbólico y al reconocimiento de la diferencia en el plano subjetivo, inter-subjetivo, social, cultural etc. pero que ocurre en una base de mutualidad donde la terceridad es cocreada. La terceridad necesita y se produce si comparte y un espacio co-creado en esa base de mutualidad, es diríase, inmanente al entonamiento emocional, a la acomodación, al reconocimiento, al ritmo, al gesto. No hay simbólico sin esta base. Por eso Benjamin habla de un aspecto energético de la terceridad junto a un aspecto simbólico y moral de la terceridad. Y la estructura no existe antes y se genera en esta terceridad.

Estas concepciones de Benjamin muestran afinidades teórico políticas con las de Kristeva en relación a un orden semiótico y un orden simbólico que rompen con la rigidez del estructuralismo ahistórico del falo, el padre y la ley. No obstante la relacionalidad le permite a Benjamin salir mucho más de los binarios y las esencializaciones de lo que lo hace Kristeva. De hecho en sus últimas producciones habla de identificaciones sobreinclusivas y heterodoxia de género.

Entonces hay coincidencias de Benjamin con los conceptos de Lacan en este aspecto de terceridad entre seres hablantes,

pero a mi parecer Benjamin plantea un concepto y un uso del concepto de terceridad que ayuda a agregar otros ingredientes que lo tornan más rico, colorido, amplio y abarcador de lo vital que el concepto de inmixtion que vimos antes.

El orden semiótico es base de esa terceridad para la vida en general y también en el contexto del dispositivo analítico sea presencial o virtual Actualmente, en las sesiones virtuales experimentamos un nivel semiótico: ¿me escuchas? Te veo pero la voz se congela, etc. Considerar la dimensión semiótica no desaloja la consideración de la dimensión simbólica en la transferencia. Aún más, no hay forma de entrar en una relación humana que no conlleve una dimensión semiótica. Es tarea de cada analista ir la situando y utilizando para lo que corresponda.

Benjamin a lo largo de toda su obra, aporta marcadamente y claramente a la interrelación de los sujetos humanos sea en los vínculos de la vida, o para el vínculo que se entabla en el dispositivo de trabajo, el aspecto del poder. Basada en Foucault considera que el poder no es lineal ni se halla por fuera de del sujeto. El poder no se tiene, se ejerce en relación. No existe poder de un sujeto aislado. El conferencista no tiene voz con solo tener el micrófono, necesita un público que lo escuche. Benjamin estudia la intersubjetividad y el poder desde el vínculo inicial del infante y el ahijador hasta los adultos y las relaciones de género. Estudia cómo se juega el poder en sus modos atributivos, binarios de dominación- sumisión en la lógica patriarcal jerárquica y excluyente. Ella sostiene un *entre*. Y que otras interrelaciones se pueden da, dónde el poder se destaque en su aspecto productivo. Es decir muestra que el poder no es siempre dominación.

Sostiene que el simbólico que no toma lo semiótico continúa en el binario, que es un orden de poder excluyente que ancla en el par dominación- sumisión y ley que cae sobre el

sujeto desde afuera. La concepción de otros simbólicos basados en otros semióticos, posibilitan el ejercicio del poder sin el binario dominación- sumisión.

De hecho, en el vínculo analítico se juegan relaciones de poder que apuntan -en el entramado de esa relacionalidad que es el vínculo analítico - a generar una terceridad que produzca un saldo en capital humano generativo e inventivo y singular. “Si la impotencia para sostener una praxis se reduce al ejercicio de un poder”, tendríamos que agregar que esa impotencia se reduciría al ejercicio de un poder de dominación. Está también la otra cara del poder que es la que usamos nosotros y es la que nos da motivo para reelegir cada día esta tarea.

Ese *entre*. El sujeto, lo social. Discusión Lacan-Goldman en Baltimore

Ese *entre* que situamos en el dispositivo analítico, que es el nivel inconsciente de una verdad que en tanto relacional, va más allá de lo individual, nos conduce a pensar en la **dimensión social del inconsciente**. Si bien retomaremos este tema en los capítulos siguientes siguiente, podemos hacer acá un comentario de lo que surge en esas ponencias de Baltimore. En una de ellas se genera un cruce de ideas entre Lacan y las preguntas que plantea Goldmann.

Lucien Goldmann (1913- 1970) es un filósofo y sociólogo francés de origen judío rumano, un marxista crítico, profesor de la Sorbona, influenciado por Marx, Piaget y Lukacs, fue profesor de Kristeva, y debatió con el movimiento estructuralista francés de quien fue severo crítico. Goldmann investigó desde el estructuralismo genético -que considera historia y geografía- la sociología del conocimiento y de la literatura. Él sostiene que una obra literaria es expresión de una visión del mundo que siempre es fruto de un grupo de individuos y de una época y nunca de uno solo, porque un individuo solo tiene

una conciencia relativa de la visión del mundo. Solo ciertos miembros privilegiados del grupo pueden dar forma y expresión a esa visión del mundo por medio de su trabajo literario. Por lo anterior, la obra literaria es siempre expresión de la cosmovisión de un sujeto trans-individual. El juicio estético debe relacionarse con el mundo social e histórico que le proporciona la matriz de significaciones. Goldmann habla de la producción intelectual de un sujeto colectivo. Estudia los textos para comprobar en qué medida recogen la visión del mundo, de la clase social, etc.

Las obras literarias no son solo creación de un individuo, sino de un sujeto colectivo, de estructuras mentales trans-individuales, es decir de las ideas y valores que comparte un grupo.

Por eso la interpretación de la obra literaria no consiste en señalar solo los rasgos lingüísticos inmanentes sino que se deben agregar la consideración de las estructuras sociales.

En esta línea de trabajo podemos ubicar a Pierre Bourdieu, a M. Foucault, al culturólogo ruso Yuri Lotman con su semiótica, Pierre Clastres, a Simondon, a Deleuze y Gattari, etc

Goldmann le pregunta a Lacan en Baltimore: Usted dijo que el inconsciente era la lengua corriente que todos hablamos en la vida consciente: inglés, francés etc. El lenguaje existe antes que este hombre en particular exista. Este lenguaje ya está simplemente conectado con los dominios del fantasma, del inconsciente, del deseo. No hay sujeto sin simbólico, sin lenguaje y sin un objeto.

Mi pregunta es esta: ¿la formación de este simbolismo y sus modificaciones está enlazada únicamente con los dominios del fantasma, del inconsciente y del deseo o también está vinculada con algo llamado trabajo, la transformación del mundo exterior y la vida social?

Ante esta pregunta la respuesta de Lacan no nos convence ni satisface, nos parece parca, poco explicativa y más bien defensiva. Aduce que el trabajo no es un punto a tomar en esta dirección que estamos tratando y que la historia no le parece una musa en la cual depositar su confianza porque solo ha encontrado sorpresas que aún no llegó a entender. Que él se explica por coordenadas diferentes de las de Goldmann. En particular no pone la cuestión del trabajo en primera línea.

Goldmann a nuestro entender, pregunta

*si ese lenguaje está solamente vinculado a un sujeto aislado o está en plena relación a lo social, a unos otros que viven en la sociedad.

*Y además si ese aspecto social tiene una gran influencia en la constitución de subjetividad. Suponemos que en esta pregunta está en juego la estructura y la historia.

Entonces no se puede decir que Goldmann habla de un sujeto de conocimiento clásico, individual, cartesiano puro que conoce en solipsismo su objeto, sino de un sujeto en interrelación, que se constituye en la relación que nace y vive en colectivo y que constituye en ese colectivo un entramado de ideas, experiencias, estéticas etc. Como entonces se explica que Lacan hable de sujeto como conexión de ideas en esa invención, en esa inmixtion y que nadie se constituye sin otro. ¿Pero qué otro es ese? ¿Qué historia tiene ese otro para ser como es? etc. ¿Es un otro estructural a-histórico? Evidentemente aquí están las aporías de la teoría y las de Lacan que se posicionaba a la defensiva. Queda abierto el tema para trabajos siguientes tanto para pensarlo desde el marco de la trans-disciplina, como para el tema de la conformación de nuevos simbólicos y nuevos lazos de parentesco y sociedad. Podemos justamente ahora antes de cerrar el capítulo, en forma muy breve, aportar el enfoque de Simondon.

Simondon al hablar de individuación como no correspon-

diendo solo a lo humano, sino también a los objetos técnicos y la transindividualidad, que es lo que hace que los individuos existan juntos que coincidan y se comuniquen a través de significaciones, es otro autor que plantea la relacionalidad como ese *entre*. Simondon desafía la filosofía atributiva y a los dualismos y binarios. No plantea ni un psicologismo que considere la anterioridad lógica del individuo respecto de lo social, ni un sociologismo que plantee a la sociedad como anterior al individuo. Ni el sujeto ni la sociedad existen antes o por separado de la relación. La individuación se da en la zona relacional. Quedan así rechazadas las oposiciones individuo - sociedad, sujeto- máquina y la oposición cartesiana entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Plantea una ontología de la relación y no una ontología de las sustancias.

En capítulos posteriores, tomaremos a Donna Haraway que también trabaja el concepto de relacionalidad y las otredades significativas en los modos de parentescos abiertos inter-especies. El sujeto no pre-existe a sus relaciones, sino que el sujeto se constituye en esas relaciones. Esta autora abandona los opuestos y concibe conexiones parciales y múltiples. Nos servirá también conocer las relacionalidades que entablan lo amerindios entre especies y con la propia tierra como piel que los envuelve.

Comentaremos también más adelante, como Pierre Clastrés (1978) al estudiar a los pobladores amerindios brasileños y los guayakies del Paraguay, relata como estas culturas ejercían el poder sin dominación. En la economía de subsistencia no había excedentes y todos formaban parte de una grupalidad colaborativa en donde el correlacionismo kantiano sujeto objeto se borra. También es interesante aquí observar como las metrópolis occidentales consideraban a esas alteridades, al ser distintas a lo que occidente establecía, como atrasadas, salvajes e inferiores.

Notas al pie:

(1) Lucien Goldman 1913 1970, filósofo y sociólogo judío nacido en Rumania que debate con estructuralismo. Sostiene la idea de un sujeto colectivo pues explica que una obra es expresión de una visión del mundo que siempre es fruto de un grupo de individuos. La obra literaria es expresión de la cosmovisión de un sujeto transindividual. El juicio estético debe relacionarse con el mundo social e histórico que le proporciona la matriz de significaciones.

(2)- V. Despret: Filósofa belga. Sostiene que el muerto visita, solicita al vivo que lo ayude a convertirse en lo que ya es, a que lo instaure y el vivo entonces toma esa demanda. “No los olvidamos porque se hayan muerto, sino que se mueren porque los olvidamos” resume Despret. Los muertos así tienen un estatuto ontológico interesante distinto al que tenían de vivos.

(3) Daniel Stern Estudia ubicado en la Middle School (Escuela del Medio) mediante un enfoque experimental reconstruido por la clínica, la emergencia en los infantes de experiencias intersubjetivas donde el infante comienza a diferenciarse de la madre casi desde el nacimiento en una modalidad de interacción pre-simbólica.

(4)- Nancy Chodorow feminista norteamericana de la 2da ola, articula conceptos de psicoanálisis con teoría social permitiendo un prolífico diálogo entre disciplinas que hoy en día son tomados para los debates entre género y psicoanálisis y de donde Benjamin también se sostiene. Irene Meler es otra de las que se siente muy a gusto y hace uso de los planteos de Chodorow.

(5)- inmixtion define una mezcla en la que la esencia de estos elementos queda disuelta. Los elementos permanecen en ella pero no ya en la calidad que se hallaban antes, sino que se hallan transformados. Creemos que no es una síntesis en una dialéctica, es un entramado, una mezcla.

Capítulo 12

¿Es la sexualidad la causa fundamental de los problemas psíquicos?

En el afán de ampliar los horizontes teórico-clínicos y construir otras miradas por fuera de los modos cis-identitarios, hetero-normativos, falocéntricos y patriarcales, es que nos parece interesante, en este capítulo- aunque también es hilo conductor de casi todos los demás capítulos- tratar de deconstruir la hipótesis que trabajan muchos psicoanálisis, que sostiene que la etiología de los padecimientos psíquicos se asienta en causas relacionadas al no logro de un “sexo verdadero”, que sería el eje fundante de las subjetividades.

Este sexo como verdad secreta a descubrir, creemos que es un producto del dispositivo de la sexualidad foucaultiano y fármaco-pornográfico preciadiano, que penetró en toda la modernidad de muy sutiles modos en su entretejido, con las dimensiones capitalistas que se fueron perfilando, controlando las corporalidades y las poblaciones. Actualmente, para los dispositivos neoliberales del capitalismo globalizado, no alcanzan ya esa clase de formatos, ya que hemos atravesado el umbral y avanzamos hacia la época cosmopolítica de los dispositivos semióticos técnicos del capitalismo digital absoluto que veremos en otros capítulos.

Desde el campo del psicoanálisis, las teorías sexuales infantiles de Freud, y los conceptos lacanianos de falo, goce fálico, Otro goce, la mujer barrada, etc. refieren a la sexualidad en el

centro del inconsciente en tanto falta etc. Pero esas hipótesis, esos conceptos son productos epocales, naturalizados, no son universales. Las teorías sexuales infantiles responden a preguntas existenciales donde la sexualidad cae por añadidura como algo más, no lo único”. Podemos acá recordar la cita de Foucault de “La historia de la sexualidad” 1976 Tomo I p. 150 que dice: “Quizás algún día la gente se asombrará. No se comprenderá que una civilización tan dedicada a desarrollar inmensos aparatos de construcción y destrucción haya encontrado el tiempo y la infinita paciencia para interrogarse con tanta ansiedad respecto al sexo; quizás se sonreirá recordando que esos hombres que nosotros habremos sido, creían que en el dominio sexual, residía una verdad al menos tan valiosa como la que ya habían pedido a la tierra a las estrellas y a las formas puras de su pensamiento...” Foucault refiere (p. 151) la participación de Freud con el discurso específico del psicoanálisis, como una parte de ese dispositivo de control de cuerpos y subjetividades que fue - y aún es con otros agregados- el dispositivo de la sexualidad.

El psicoanálisis entonces coincide con la idea de que es en el terreno del sexo, que hay que buscar las verdades más secretas y profundas del individuo. También, si hacemos memoria recordamos el debate Freud- Jung respecto a la cualidad de la libido en tanto fuerza, en donde para Freud la cualidad era completamente sexual, mientras que para Jung era una cualidad neutra y no necesariamente sexual, que se teñía de los contenidos propios de cada situación, siendo entonces algunos de ellos sexuales. Evidentemente, Freud quedaba bastante más atrapado que Jung del imaginario moderno en donde la sexualidad, siguiendo nuestro hilo de razonamiento foucaultiano, penetraba y controlaba pueblos y poblaciones. Freud no escapa al dispositivo.

En “Enfermedad mental y personalidad” 1954 (p. 83)

Foucault expresa: “la enfermedad no tiene realidad y valor de enfermedad más que en una cultura que la reconoce como tal. La enferma de Janet, que tenía visiones y presentaba estigmas, habría sido bajo otros cielos, una mística visionaria y taumaturga”.

En consecuencia, la clínica de Freud, si bien inauguró un nuevo saber con el campo del inconsciente y con el revolucionario planteo de la desvinculación de la pulsión y el objeto, responde no obstante y se halla inscrita en los dispositivos de poder y saber que venían estableciéndose desde el siglo XVIII. No en vano las corporalidades femeninas que atiende Freud, son corporalidades histerizadas, con madres pensadas como “mujeres nerviosas” como la de Dora. En ese momento la socialización de la reproducción con el familiarismo alcanza un punto de importancia, se pedagogiza el sexo del pequeño perverso polimorfo y también esa es la época de la psiquiatrización del placer perverso con el pasaje de la penalización a la psiquiatrización. Estas cuatro figuras como tecnologías ubicadas en la Historia de la sexualidad (p.101), van desde ya incluidas en una narrativa heteronormativa cis-identitaria y patriarcal. Agreguemos también aquí al amor romántico -indisociable de ese vínculo cis-identitario, hetero-normado, reproductivo que es la pareja moderna -que oculta y a la vez posibilita la dominación sexista de lo considerado masculino sobre lo considerado femenino.

Freud construye sus teorías sexuales infantiles en este contexto histórico, político y social y aunque logra salirse en parte de la epistemología dominante, en otra parte queda capturado.

Michel Foucault se abocó al trabajo arqueológico de investigar qué verdades se constituyeron en determinadas épocas y cómo fueron cambiando en el transcurso del tiempo y la geografía. También se ocupó de la tarea genealógica de investigar qué relaciones de poder se dieron, para que determinadas ver-

dades sean instauradas, ya que no hay verdad, sin un entramado de poder que la sostenga y viceversa, no hay poder si no se considera que se sostiene en una verdad. A lo largo de todo el tomo I de “Historia de la sexualidad”, allá por los años setenta del siglo pasado, Foucault se esfuerza en indicar cuáles son los mecanismos de poder que han hecho necesaria y esencial la influencia de los discursos sobre el sexo y en consecuencia la creación de los que en adelante se llamaría: *la sexualidad*. En el capítulo “Derecho de muerte y poder sobre la vida” (p. 127- 152) muestra la manera en que se ha pasado de una forma de poder que se ejercitaba a través del derecho de muerte sobre los individuos a otro modo que se efectiviza, al revés, mediante la gestión de la vida y la administración de las poblaciones. El poder soberano de los reyes sobre la muerte de los sujetos, ahora es administración y gestión de los cuerpos. Escuela, universidad, fábrica, regimiento, penales, instituciones del estado, consultorios médicos y psicológicos, estudio de la natalidad, longevidad, migración etc. Todas formas de sujetar y adiestrar y formatear corpo-subjetividades y controlar poblaciones. En la juntura, en la unión de la anátomo-política y la biopolítica, se sitúa *el sexo* como una jugada del poder, como un punto central para una concepción del poder como administrador de la vida de la especie humane. Entonces el sexo pasa a ser la matriz, la base de las disciplinas - entre las que se ubica el psicoanálisis - y el principio de las regulaciones. Se pasa de una *simbólica de la sangre* del poder soberano a una *analítica de la sexualidad*. Es decir que dentro de los modos de usar el poder, siempre dentro de los moldes verticalistas y no transversales, prima el poder como productivo, como incitación y no el formato de poder como represivo y prohibitivo. No es que la sexualidad preexiste al poder y el poder se apodera de ella para reprimirla— sexualidad en el centro del inconsciente como una falta en “El saber del psicoanalista” clase de Lacan del 4 de noviembre

de 1971) - sino que un dispositivo bio-político de modelación de copo-subjetividades y organización de poblaciones, produce o crea sobre ese sexo, la sexualidad. La sexualidad no existe antes de esa ciencia del sexo. Esa ciencia del sexo se ocupa de la reproducción, de la ginecología de los cuerpos femeninos y los órganos reproductores, de la genitalización que asegura la reproducción para generar ejércitos de reserva para las fábricas y guerras. El psicoanálisis de esa época, pone a disposición su escucha clínica, hace *hablar* acerca de la sexualidad, evoca recuerdos, asociaciones libres e interpreta. Si interpretábamos era porque el sujeto no sabía, no conocía esa falta, ese continente negro, etc., es decir no sabía *la verdad de su sexo* y era necesario encontrarla. Los especialistas psi, por su formación, teníamos la capacidad hermenéutica de ayudar a descifrar esa verdad oscura. Pues entonces ahora las cosas han cambiado, y de ello hablaremos en este capítulo. Del dispositivo de la biopolítica foucaultiano estamos pasando y ya hemos pasado al dispositivo de control siguiendo un concepto que nos dejó Deleuze, pero aún hay más. Al pensar en el concepto ampliado de subjetividad hasta llegar a subjetividades planetarias, pasamos a los dispositivos geo-cosmo-políticos (Stengers, Povinelli, Latour, Haraway, Kohn, Viveiros de Castro, etc.). Los distintos dispositivos obviamente, pueden actuar sincrónicamente. No se extinguen totalmente al aparecer uno nuevo. Persisten rasgos del dispositivo del poder soberano que se filtran en la tanto-política, pero con otras metodologías muy edulcoradas, persisten los dispositivos bio junto con los cosmo-políticos que son los que van delineándose con el agravamiento antropocénico- como veremos capítulos más adelante. Con este breve recorrido de dispositivos de poder que realizamos, empezamos ya a delinear por qué los padecimientos de los existentes que hoy nos llaman, no necesariamente tienen su causa central y

única en la sexualidad. Obviamente que Foucault nos da una gran base para todo este tema.

Siguiendo entonces el hilo foucaultiano tomamos el ejercicio del pensamiento crítico y la revisión constante de -podríamos llamar- las “necesidades conceptuales”. A través de este concepto Foucault 1982, “El Poder: cuatro conferencias” explica en la primera de estas conferencias, “que la conceptualización no debe fundarse en una teoría del objeto solamente, porque el objeto no es el único criterio de validez de un concepto. Debemos conocer las condiciones históricas que motivaron cada conceptualización. Debemos tener conciencia histórica de la situación en que vivimos”.

Podríamos decir de una forma muy a grandes rasgos, muy de entre-casa, pero que sería útil para explicarnos, que habría como una ontología que está detrás de las ideas de Foucault. Entender esta forma de ver foucaultiana -que a su vez hace pie en autores anteriores- nos da bases para sostener esta idea respecto a descentrar a la sexualidad como eje nodal, central, de los padecimientos psíquicos. Y también para poder conceptualizar a las constituciones subjetivas, en hipótesis más amplias que las sostenidas en el concepto de la sexualidad como centro rector de la vida humana.

Foucault se puede ubicar en una corriente filosófica con una muy fuerte influencia nietzscheana, que se basa en la idea de que el ser de las cosas no es lo que es inmutable o lo que es siempre idéntico y posee una esencia, una estabilidad. Nietzsche sostenía que la creencia de que existe un principio explicativo, a partir del cual todo nace, es la historia de un largo error. Y este error se debe a la debilidad humana de no poder tolerar que las cosas no tengan un fundamento, que la base esté desfondada, que la vida no tuviera un principio explicativo, que las cosas sean provisorias, que todo lo que existe es efímero. Y por esa debilidad, el humane empieza a crear ideas, relatos,

inventos de situaciones que duran para siempre, que le dan sosiego y luego las naturaliza como que son reales. La metafísica para Nietzsche se asienta en esas ficciones que son antivitales, porque usan la potencia de la vida para perseguir algo que no es, que no existe y es creado e impuesto. La vida es pura potencia que fluye, no es inmóvil, y no es una unidad sino que es múltiple. Es siempre cambio y diferencia. La ontología carece de un a priori trascendental, de un arje y este es entonces el *Dios ha muerto* nietzscheano. Pensar que el ser de las cosas es inmutable, idéntico, esencial, universal, que forma una unidad, que está quieto, fijo, implica pensar que la determinación de la cosa está en la realidad misma o bien la opción más kantiana que dice que a la determinación de las cosas las da el sujeto que conoce, el correlacionismo sujeto-objeto de la metafísica de la presencia derrideana.

En la historia de la filosofía antigua y medieval el pensamiento giraba en torno a las cosas que se creía que estaban afuera, externamente y el existente trataba de descubrirlas: agua, fuego etc. Con la modernidad la orientación filosófica cambia y el pensamiento pasa a estar orientado por el sujeto y no por el objeto. El pensamiento- en la modernidad- se centra en el sujeto que es el que va a observar la realidad. Lo que entendemos por realidad, es decir, la representación que tenemos de nuestra realidad se funda en el sujeto mismo. Son las estructuras a priori –kantianas- antes de cualquier experiencia que poseen todos los sujetos de conocimiento en todas las épocas y geografías. Y esas estructuras a priori moldean y definen los que termina siendo para nosotros, la realidad. Hasta aquí llegamos con la explicación moderna, la ficción que la debilidad humana moderna crea para tener sosiego. Entonces para entender porque la sexualidad hoy, no necesariamente es el centro de los padecimientos, y porque el falo, el Edipo y el orden simbólico de la Ley del Padre, no son los únicos y uni-

versales ordenadores subjetivos, tenemos que considerar que a-) la estructura de lo que determina la realidad, el principio explicativo, puede estar en el objeto mismo y no somos nosotros los humanos los que determinamos esas explicaciones o b) el principio explicativo de lo que determina la realidad puede estar en el sujeto. Pero, lo que es fundamental concebir es que en ambos casos, la realidad es una sola cosa, es ella misma, es por sí misma, se define por el lado del objeto o del sujeto. Los realistas especulativos y las ontologías orientadas al objeto de hoy 2023, dicen justamente que la realidad existe por sí misma aunque nosotros los humanos, no la enfoquemos con nuestros ojos-cerebros. En cambio una concepción tradicional de la ontología va a sostener que la realidad está determinada, definida de una sola manera, es igual para todos, no depende ni de la época ni de la cultura. Sintetizando, existe entonces la concepción del mundo antiguo y medieval que define la realidad tal como es en el objeto; y la concepción moderna en que la realidad aparece definida por la vía del sujeto que ficcionaliza sobre esa realidad.

Queda entonces otra opción, podría decirse una tercera forma de pensar que es una concepción filosófica más contemporánea, cuyo pensamiento- que tiene antecedentes en pensadores muy antiguos- no se orienta ni por el objeto, ni por el sujeto, se sale del binario y concibe que existe mucha más realidad que ese binario. Se trata de una fuerza o especie de materia en movimiento, que es pre-subjetiva y pre-objetiva. Es el flujo heraclíteano de las aguas que constantemente transcurren, que están en constante cambio, es un flujo que no tiene una forma definida porque es puro movimiento y que se define por la creación, la producción, no por la reproducción porque nunca repite nada. En sí misma esa fuerza no tiene la forma de un objeto, no son cosas, ni son sujetos, es algo que no es ni objetivo ni subjetivo. Volvemos al río de Heráclito, a la volun-

tad de poder de Nietzsche, al conatus spinoceano, al caos de Deleuze. Es un ser que es entendido como fuerza que genera constantemente realidad, es una potencia, una energía capaz de producir por sí, pero no una cosa u otra determinadas. Esta ontología es desfondada, carece de un juicio trascendental a la manera kantiana. Esta es la ontología de raíz nietzscheana presente en Foucault y que hacemos nuestra, y que nos permite plantear nuestros cuestionamientos e hipótesis en este ensayo. Mientras para Kant existe una estructura a priori que da forma a la realidad, que está al inicio en el sujeto de conocimiento y es universal, para nuestra forma de comprender y explicar - siguiendo la línea heraclitiana, nietzscheana, foucaultiana, deleuziana y un largo etcétera- no rigen esas estructuras a priori, sino que se trata de un abordaje de la realidad móvil, cambiante, histórico, contingente. El principio que da lugar a la realidad que es una fuerza, se halla encarnada en la historia, es un devenir histórico. Por eso ninguna verdad ni teoría, ni práctica, ni forma de padecer, escapa a esa situación, a esa historia, esa geografía. Simplemente las cosas varían con el tiempo. Y esta ontología del devenir, produce algo nuevo y se opone a la metafísica tradicional, que dice que la realidad ya está definida para todes, en forma ahistórica, permanente, universal, esencial etc. Entonces todes les humanas que acuden a consultan padecen sostenidos en una ontología fija de tipo sexual heteronormativa, a todes les aqueja el complejo de Edipo, a todes les tiene que regir la Metáfora Paterna, etc. Todes les seres tienen los mismos principio explicativos. La enferma de Janet que tenía visiones, hubiera sido entonces bajo otros cielos concebida con las mismas herramientas explicativas que usaba Janet. Evidentemente se trataría en este caso, de haber armado cajas de herramientas super livianas y adormecedoras. Pero no hay una realidad hecha de la locura, la locura no existía antes de que se la conceptualice como locura,

lo que existían eran vivencias, que una episteme por razones de juego de poderes, la concibe como una psicopatología. La locura entonces es una construcción. Igualmente sucede con la sexualidad del existente humano, no es algo como una cosa que ya existe y está ahí y debemos interpretarla sí o sí porque es lo único que lo constituye. Como bien dice Deleuze en “Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia” (2005, p 154) “¿De qué sexualidad se nos habla? Se nos habla de la sexualidad como sexualidad humana (...) Todo ese conjunto-Edipo, diferencia sexual, etc.- define no la sexualidad, sino la representación antropomórfica del sexo. Quiero decir que no hay sexualidad humana, solo hay representación humana de la sexualidad, que tiene en el falo su principio fundamental y su forma culmine”. Y agrega: “Lo que me pregunto es si esa representación antropomórfica del sexo es efectivamente una determinación que pertenece al inconsciente, o es una ilusión de la consciencia sobre el inconsciente”

Por eso toda este rodeo de explicaciones, porque necesitamos pensar y ubicar que concepción ontológica hicieron de la realidad los maestros de los psicoanálisis, como entendieron que eran las cosas en su momento y como las entendemos nosotros en este antropoceno. Sin duda, nos resulta una herramienta más útil la de la línea que parte en Heráclito hasta las filosofías contemporáneas, donde el ser es movimiento, fuerza y creación y no represión, determinismo, representación. La realidad es devenir y esos cambios en los distintos momentos históricos adquieren consistencia y definen una época, una cosmovisión, un orden simbólico y social. Y debajo de ese orden está ese caos que fluye. Tomando la arqueología- saberes- y la genealogía- poderes- de Foucault, las epistemes, las discursividades, paran, detienen el fluir y lo solidifican, le dan una forma determinada según los poderes que primen en cada momento. Por esta razón creemos butlerianamente que

los órdenes simbólicos se construyen en relación a las normas sociales y apostamos por otros órdenes simbólicos que permitan vidas menos enjauladas en categorías basadas en poderes excluyentes.

Sostenidos en esas reflexiones de raíz heracliteanas, spinoceanas, nietzscheanas, foucaultianas y deleuziano guattarianas- si no nos olvidamos de otros autores más- es que resulta tan acertada la pregunta- que es una interrogación que conlleva dentro de sí una proposición - acerca de si “¿podemos continuar sosteniendo aún hoy la hipótesis de la sexualidad como causa fundamental de padecimientos psíquicos”? Y si un sujeto en sus sesiones no habla de su sexualidad, ¿vendría entonces bien como analistas que introduzcamos nosotros esa hipótesis? Justamente aquí se presenta a nuestro pensamiento una frase de Monique Wittig 1992 “El pensamiento heterosexual” p. 47, que calza perfectamente. Ella dice: “Por lo que a mí respecta no me causa ninguna duda que Lacan ha encontrado en el inconsciente las estructuras que él dice haber encontrado, ya que se habría encargado de ponerlas allí con anterioridad (...) “al psicoanalizado entonces no le queda más elección que intentar decir lo que se quiere que diga”. Wittig describe así el *diván de Procusto*. Pensamos que por fortuna, hay psicoanalizados como Sidonnie Csillag, la joven homosexual, como veremos en in capítulo siguiente, que cuando su analista no logra escucharla e intenta cambiar el camino de sus pulsiones tratando de orientar sus soldaduras y elecciones correspondientes a la teoría vigente, perdiendo de vista su deseo, fugan de ese diván. La preocupación de Sidonnie no era su homosexualidad, ese era el problema de su padre y también en alguna medida de Freud. Por esta razón, si acude entonces un sujeto con síntomas de pánico, aunque presentara fenoménicamente los mismos padecimientos, ahogos, mareos etc. que en el escrito freudiano “La sexualidad en la etiología de las neurosis” de 1894, no pode-

mos nosotres pensar en una etiología sexual como la única y principal causa. Si así lo hiciéramos, pecaríamos de iatrogenia. Al decir de Jorge Reitter (2018 p. 34) “Es necesario que los analistas se dejen interrogar, que escuchen lo que les analizantes tienen para decir en lugar de aferrarse religiosamente a la teoría”.

Y esto es así porque haciendo veridicción, Freud participó de la Modernidad considerando un sujeto de la razón, del progreso, reflexivo, humanista, sujeto del mundo de las significaciones falocéntrico-patriarcales, cis-identitarias y heteronormadas, porque respondía al lenguaje, a lo discursivo, a la división o barradura subjetiva etc.

Pero los sujetos que se presentan hoy responden a otra noción de sujeto. Se trata de sujeto disuelto, fragmentado, con vivencias de vacío donde el semio-capitalismo- fase ya posterior a las sociedades de control deleuzianas- produce al decir de Bifo Berardi (2022, p. 14) una aceleración de la estimulación nerviosa que provoca perturbaciones en la esfera de la experiencia. Berardi describe las patologías del semiocapitalismo ubicándolas en la crisis de ansiedad, pánico, trastornos de la atención, entristecimiento, impotencia – temas que hablamos en capítulo 1. Como síntoma final, ubica a la depresión, porque la intensidad del ritmo de conectividad social y emocional se vuelve intolerable y la escapatoria es cercenar el vínculo deseante con la realidad. Se trata de existentes empobrecidos simbólicamente y también de grandes sectores de existentes muy empobrecidos materialmente por causas político sociales, otros existentes entran en la categoría de abyectos por no entrar en el régimen occidental, cis identitario, heteronormado, colonial, racista, etc. Esta inmersión de los últimos años en la realidad virtual, además de la aceleración de la estimulación nerviosa que sostiene Berardi, ha empobrecido lazos y también ha llevado a la transformación novedosa y en muchos

casos rica y compleja de lazos de presenciales a virtuales con la modificación en tiempo y espacio y las grandes ventajas y también molestias que esto induce en cada quién. Las corporalidades de los existentes que consultan hoy, son corporalidades dónde ya no podemos establecer una división naturaleza cultura, no hay límite precisos en los cuerpos, porque los marcapasos, los tubos stent en las arterias mediante la angioplastia, las prótesis, las inmunoterapias que permiten al sistema inmunológico defenderse de los tumores, las hormonizaciones en transexualidades, *son cuerpo*. Esto en los sectores pudientes, porque en los sectores desposeídos simbólica y materialmente, encontramos cuerpecitos Kwashiorkor que piden a gritos proteínas y calorías. Estos son niños con *estomago prominente* que también *son cuerpo que sufre*. No son ni naturales ni artificiales, ese estómago se halla así de grande, por una variable económica y cultural del capitalismo que trasvasa su carne. Y esta no división entre natural y construido, responde a que existimos todos ya un poco cyborizados. Y vivimos así, con lo beneficioso y lo destructivo de la cyborización interseccionada con las clases sociales y razas. A los niños con Kwashiorkor, la cyborización los está matando, literalmente.

También vivimos en medio del aceleracionismo tecnológico utilizado para los fines mercantiles del capitalismo global, que ha llevado a producir desde muchos años atrás, el cambio en la estratigrafía de la tierra. Habitamos una era geológica de la que no nos terminamos de convencer que somos generadores: el antropoceno. Nos cuesta mucho abandonar a los humanos las ilusiones modernas y futuristas y aceptar que la razón y la ciencia no lo pueden todo, que el planeta puede ir al colapso, que no somos el centro del universo o la existencia superior al resto de las especies, que lo humano no es natural y que es también una construcción. Los existentes con los que trabajamos y acompañamos a pensar como pueden vivir en

este mundo, hoy están ubicadas en este paisaje que se halla muy alejado de la Viena freudiana de 1900 o del París lacaniano de 1960. No creemos que el origen de los dolores de elles, tengan una etiología que se pueda ubicar exclusivamente en la sexualidad. Las preocupaciones de les existentes van más allá de una sexualidad cis-identitaria, heteronormada, falocéntrica. Hay otros modos de vivir las sexualidades, otros modos de habitar los cuerpos, otros modos de hacer parentescos y otros problemas a nivel mundial.

Por todo lo anterior entonces, como veremos en capítulos posteriores, existen variadas propuestas respecto a órdenes simbólicos y concepciones del inconsciente que amplían en mucho el campo del inconsciente que concibe el psicoanálisis freudiano y también el psicoanálisis lacaniano; y estas propuestas aportan también a la hipótesis que sostenemos respecto a que no es la sexualidad la única causal de padecimiento humano. Comentaremos al respecto el inconsciente productivo máquina deluziano-guattariano, el tercer inconsciente que explica Bifo Berardi, el inconsciente colonial capitalístico de Suely Rolnik, el inconsciente racial de Thamy Ayouch y otras propuestas.

En este sentido, porque estamos en el pasaje de un orden discursivo bio-político a uno cosmo-político, es que surge el requerimiento de concebir y considerar nuevas subjetivaciones, y a su vez esto nos genera a muchas la idea de trabajar con una epistemología ampliada (Ester Díaz 2007), de pensar la teoría y abordar la clínica junto con los otros campos del saber. El psicoanálisis nos aporta pero no nos alcanza. Como bien dice Deborah Tajer (2020 p. 131) “Con el psicoanálisis solo no alcanza pero sin el psicoanálisis no se puede...”

Desde hace tiempo no todos los casos son neurosis, psicosis y ¿perversión? Porque hay muchos casos “*entre estructuras*” y no en todos los casos la etiología es sexual. Entonces es im-

portante poder detectar cómo la sexualidad como causa etiológica fue derivando en las tres estructuras dónde la neurosis se asocia a cis-heterosexualidad, la homosexualidad se asocia a la perversión y las transexualidades a psicosis. Esta distribución centrada en la etiología sexual heteronormativa y falocéntrica, hace un anudamiento arbitrario entre elección de objeto y corporalidades y deja afuera a las presentaciones que no anudan de ese modo, a las que no se atienen a la lógica fálica y a las que se hallan entre estructuras. ¿Por qué todo lo que no se rige por la metáfora paterna y la lógica fálica se debe considerar como anormale, como psicótico? ¿Sirven aún estos conceptos, estos modos de explicar las subjetividades y de intervenir clínicamente? ¿Qué dificultades existen para cuestionarlos?

No hay duda entonces que los analistas escuchamos lo que nuestras herramientas teóricas nos permiten. Y para traer al psicoanálisis al siglo XXI, necesitamos autorizarnos a usar a los conceptos como *cajas de herramientas*. Expresa Foucault: “Todos mis libros son pequeñas cajas de herramientas. Si la gente quiere usar este concepto cómo si fuera un destornillador, unos alicates para cortocircuitar, para desacreditar, para abrir las sistemas de poder- saber, incluyendo eventualmente aquellos que puedan darse en mis libros. ¡Tanto mejor!” Hacemos acto entonces día a día esta cita, y este libro es una invitación a ello.

De la monarquía del sexo como automatismo, al arte de vivir en la complacencia consigo mismo junto a los otros.

En función de lo dicho entonces podemos pensar en conceptualizaciones de las subjetividades y de los cuerpos, que se abren del régimen cis-hetero-normativo, binario y patriarcal.

Hay formas de pensar los cuerpos y placeres más allá de lo estrictamente sexual, expresadas por Foucault en las confe-

rencias y entrevistas de la época de su escritura de los tomos II y III y IV de *La historia de la sexualidad*". Allí él deja la moral y la ley Modernas de la *scientia sexualis* y busca en la antigüedad greco-romana en la *ars erótica*, y en la *carne* de los cristianos, un modelo distinto al moderno, para comprender como se arma lo psíquico y cómo se construye la vivencia de las corporalidades, las sexualidades y el deseo, en tanto contingencias histórico- sociales. En los cuatro tomos de historia de la sexualidad, Foucault aborda la sexualidad como una experiencia histórica. El término mismo "sexualidad" aparece recién en el siglo XIX. Se aboca en primer término entonces, a ver cómo en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una experiencia por la que los individuos iban constituyéndose como sujetos de una sexualidad, que se hallaba abierta a dominios de conocimientos muy diversos y articulada con un sistema de reglas y prescripciones. Terminado el primer tomo, en 1976, Foucault conocía y poseía instrumentos que le cubrían dos ejes de tres que se había planteado en su investigación. El primer eje se ocupa de la formación de los saberes que se refieren a la sexualidad, el segundo a los sistemas de poder que regulan su práctica. Estudió el primer eje, con todas sus indagaciones realizadas sobre la medicina, psiquiatría, psicoanálisis, psicología, antropología, pedagogía e historia; y estudió el segundo, con los abordajes en las prisiones y todos los aspectos de las prácticas de los poderes punitivos, represivos y sistematizaciones legales. Necesitó luego ocupar ocho años más para completar el tercer eje y dejar escritos los temas de los tomos II y III y IV. No obstante al tomo IV lo conocimos en 2018, mucho después de su muerte. El tercer eje se va a abocar a conocer "las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad" (*Historia de la sexualidad*, Tomo II p. 10). Son entonces "los modos mediante los cuales los individuos

son llevados a reconocerse como sujetos de deseo, jugándose allí una situación que les permite descubrir en el deseo la verdad de su ser”. Y “en esa hermenéutica del deseo el comportamiento sexual ha sido sin duda la circunstancia, pero no ciertamente el dominio exclusivo”. En suma, explica Foucault “para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una sexualidad, era indispensable despejar antes, la forma en que a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo”. Dicho de otro modo sería considerar a través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como sujeto de deseo. Emprende entonces un seguimiento y análisis de las prácticas a través de las cuales los individuos se vieron inducidos a prestar atención a ellos mismos y descubrirse como sujetos de deseo en la *aphrodisia* del mundo grecolatino en los tomos II y III, en el cuarto tomo se aboca a la *carne* en tanto experiencia cristiana de las relaciones entre los cuerpos y los deseos, y en el primer tomo, a la llamada sexualidad, la *scientia sexualis*, desde el pensamiento moderno ilustrado.

Estudia no solo lo filosófico como discurso, sino el uso de los placeres analizando las prácticas, los modos de vida, las maneras de prestar atención a sí mismos y a sus deseos. Prioriza al cuidado de sí por sobre el conocimiento de sí, considerando que el primero es más abarcador que el segundo y hasta lo incluiría.

Ya en el tomo I de “Historia de la Sexualidad” (p. 151) se despide pensando que “quizá un día en otra economía de los cuerpos y placeres ya no se comprenderá como la sexualidad y el poder que sostiene su dispositivo, lograron someternos a esta austera monarquía del sexo...” (...) “la sexualidad- expresa Foucault en p. 149 - es una figura histórica muy real, y ella misma suscitó como elemento especulativo requerido por su funcionamiento, la noción de sexo. No hay que creer que di-

ciendo sí al sexo se dice no al poder; se sigue por el contrario el hilo del dispositivo general de la sexualidad. Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de la sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo sino los cuerpos y placeres”

Podemos entonces hoy pensar que no todas las ausencias de práctica sexuales tienen que ver con represión o desviación. Las asexualidades hoy desmienten, no sin ruido aún, la percepción del sexo como instancia irrefutable y fundamental de la existencia.

En la genealogía de la sexualidad que realiza Foucault, queda planteado el carácter histórico y contingente tanto de los términos sexualidad, como el de homo o heterosexualidad etc. Los griegos y los romanos vivían de otra manera la homosexualidad, o la heterosexualidad y ni siquiera esas situaciones vivenciales recibían esos nombres. La sexualidad para ellos se llamaba *aphrodisia* y para los cristianos se llamaba *la carne*. Con el dispositivo de la sexualidad el siglo XVIII recién se consideraba la definición de una persona *sexual*.

Entonces en esta genealogía que hace de las sexualidades, Foucault sostiene que hay dos tipos de sociedades: 1- aquellas en las que el discurso no intenta fundar una ciencia sobre la sexualidad sino definir un arte –*ars erótica*– apoyándose sobre el placer y donde el maestro no reprime ni juzga sino que transmite los secretos sobre el placer y 2- otras donde el discurso sobre la sexualidad ha adoptado una forma científica –*Scientia sexualis*– donde el maestro no estimula el aprendizaje como invención de los placeres sino que interroga y descifra no para aumentar el placer, sino para modificar al sujeto si se desvía del camino establecido por ese dispositivo, quedando luego

perdonado o curado. En este punto, se ubica esta *hipótesis re-presiva* en la que quedaría posicionada la *oreja psicoanalítica*. Esa oreja queda capturada por el poder disciplinario con una ley jurídica patriarcal, sucesora de los poderes monárquicos, que en representación de un orden simbólico falogocéntrico y patriarcal universal, separa el goce del hijo y la madre.

Después de transitar en el Tomo I de la “Historia de la Sexualidad”, por este dispositivo disciplinario de la sexualidad donde queda entonces ubicado el psicoanálisis, Michel Foucault se dirige al estudio de la *ars erotica*, en los tomos siguientes. Thamy Ayouch en “Géneros, cuerpos, placeres” (p. 62) comenta con sagacidad que “si Foucault se dirige después del Tomo I de “Historia de la sexualidad” hacia la antigüedad grecorromana, es para intentar extraerse del contexto jurídico discursivo de la Modernidad y mostrar una relación con la acción moral, distinta de la de la conformidad con la ley” (...) “Recurre hacia la historicidad antigua de la práctica de sí, para permitir pensar modos de subjetivación en la historicidad actual de la disciplina, más allá de la historicidad jurídica de la ley”. De este modo veremos renglones más adelante, cómo plantea siguiendo este arte erótico de la antigüedad formas de vida de placer en el hoy, que se salen del formato del dispositivo de la sexualidad de la Modernidad occidental, de la que participa el psicoanálisis.

Foucault considera dos temas en relación a la ciencia sexual moderna: **identidad y placer**. Respecto a la **identidad**, muestra como la sociedad disciplinaria exige una correspondencia rigurosa entre sexo anatómico, sexo jurídico y sexo social, que deben coincidir para ser “normal”. La identidad sexual es primera y determinante. Las identidades sin duda, prescriben. Ante esto, Michel Foucault, deleuzianamente, propone el más profundo ejercicio de despersonalización. Respecto al **placer** sostiene que **occidente y su ciencia sexual** más que el placer,

enfatisa el deseo y el goce sexual ligado a una verdad. Se trata de discursos y prácticas de: poder –represión y de poder- incitación en relación al deseo, a través de las cuales las instituciones van marcando y para ser más precisos, van imponiendo performativamente, las prácticas que entran en lo que es considerado que es verdadero sobre la sexualidad. El dispositivo de la sexualidad plantea a la sexualidad deseante en clave falocéntrica en el centro de la existencia. La instancia represiva *-hipótesis represiva-* no es para Foucault más que una parte de un campo estratégico más amplio que abarca discursos, prácticas, tácticas de poder que reprimen e incitan a la vez, armando así los modos de subjetivación. La *sciencia sexualis* se fue configurando en los primeros siglos del cristianismo y fue determinando las formas de vínculo matrimonial, monogámico, basado en la fidelidad, la procreación y muy especialmente en la penitencia, la confesión y la dirección de conciencia.

La ciencia sexual toma el deseo y no el placer, e intenta modificar al sujeto a través de esas *confesiones de la carne*, es decir a través de interrogar, escuchar, descifrar etc., de modo que quedaría reconciliado, curado, liberado al descubrir los secretos en torno a esa sexualidad. Se montó alrededor del sexo todo un gran aparato material, semiótico, tecnológico etc., para encontrar su verdad, convirtiendo a cada uno en un *sujeto de deseo* a la vez que en un *animal de confesión* de esas carnalidades reprimidas. Quedan ligados sexo con verdad, con identidad y unidos a la confesión, a la pastoral y también porque no al psicoanálisis en tanto discursividad científica como también a la biología, medicina etc. Es un poder que se asienta en esa sexualidad y multiplica sus discursos y expresiones. Se encorseta el cuerpo en una disciplina erótica con órganos específicamente diseñados, son cuerpos modelados por esa *ciencia sexual*. En lenguaje deleuziano –guattariano serían “cuerpos armados *con órganos*”, cuerpos armados todos a la manera de

calcos, con determinados protocolos de uso de los distintos órganos. A las disidencias también se las encasilla en categorías que se desvían de la normativa. Al respecto Paul Preciado basado en Foucault -entre otros pensadores - afirmará en su “Manifiesto contrasexual” (2000) que el deseo, los órganos llamados sexuales del cuerpo, las sensibilidades y erogeneidades, son producto de unas tecnologías sexuales, que identifican qué órganos se utilizan, priorizando los órganos reproductivos, en detrimento de otras zonas del cuerpo. El resto del cuerpo pierde potencia y los genitales son pensados como lugares naturales y universales de sexualidad.

Un ejemplo que da Foucault del diseño del cuerpo y del cuestionamiento al verdadero sexo lo encontramos en “Herculine Barbin llamada Alexina B. (1978). Alexina, una hermafrodita del siglo XIX que se hallaba con comodidad en su indeterminación y al imponerle un sexo y termina suicidándose. Foucault rescata del anonimato su relato y agrega apreciaciones propias, resaltando como es categorizada por las estrecheces morales de una pretendida ciencia del sexo que establecía modelos fijos considerados como los adecuados. Foucault a través de Alexina insiste en escapar de entrar al catálogo en donde el dispositivo nos quiere recluir.

El otro ejemplo que cuestiona ese *verdadero sexo* se sitúa en el homosexual, que como categoría vaciada de contenidos pre-establecidos, puede servir para llevar a cabo una construcción continua de identidades cambiantes. No se trata de salir del closet para entrar en una jaula nueva aceptada por el dispositivo de control, sino de construir otros modos de vida en tanto prácticas de libertad diferentes a los modos obligatorios. No se trata de una identidad sexual homosexual, sino de en forma permanentemente reiterada y distinta cada vez de llegar a ser homosexual. Esto sería usar el poder productivo, dejar de preguntarse por qué situación del

pasado se es homosexual y pasar a inventar en una resistencia constructiva otras formas más enriquecedoras de lazos expresados Foucault en la conferencia “La amistad como modo de vida” publicada en la Revista Gai Pied, en abril de 1981. Este trabajo de invención, continúa explicando Foucault, puede también ser útil para los sujetos heterosexuales en tanto posibilidad de ampliación de la pobreza de relaciones que los sujetos muestran. En una entrevista realizada por Gilles Barbedette en 1981, con el título de “El triunfo social del placer sexual” Foucault invita a huir de establecer una identidad fija basada especialmente en la sexualidad y generar permisividad de prácticas abiertas y despreocupación por el acto sexual. Aquí rige su frase de Historia de la sexualidad tomo I p. 149: “decir que sí al sexo no es decirle que no al poder”.

También en otra entrevista realizada en 1977 por Henry Levy titulada “No al sexo rey” que es editada dentro de “un diálogo sobre el poder y otras conversaciones”, Foucault comenta que el poder como entramado, controla y sujeta, pero también permite producir. Entonces desprenderse del *verdadero sexo*, es el paso previo a la creación de nuevas formas de vida ligadas al placer. Es posible la construcción de discursos y prácticas que escapen de los formatos establecidos por los dispositivos del “verdadero sexo” y el deseo estrecho y opresivo que clasifica binarios desiguales: hombre – mujer, homosexual, pene-vagina, por sobre el resto del cuerpo etc.

En estas formas de vida - inspiradas en la *ars erótica* - que se salen del dispositivo moderno de la sexualidad, resaltan conceptos y prácticas, con los que algunos psicoanálisis discuten, como son: 1 -el apoyo en el placer, y no en el deseo 2 -la despreocupación por el acto sexual y 3- el ejercicio de la ascesis como trabajo de transformación de uno mismo en el cuidado de sí.

El deseo va unido a lo eclesástico y a la sospecha de pe-

cado carnal, con connotaciones médicas, y es usado como una medida de calibración de la normalidad. El eje que estudia Foucault es: el sujeto, el deseo, la verdad. El deseo puede ser verdadero o falso. Es regulado por las represiones y llevado a una normalización porque también se relaciona con una orientación sexual. El deseo puede relacionarse con un pasado, con las represiones y con un descubrimiento de algo oculto que lleva a la confesión.

El placer no es verdadero o falso, ni patológico ni normal, se agota o se intensifica, tiene intensidades y no tiene orientación sexual. El placer rompe con el pasado, no viene dado de antes. Sería algo así como que el deseo tiene DNI y el placer no tiene DNI. Michel Foucault propone dejar correr al placer, para construir otra cultura.

También la pérdida de valor del deseo en esta propuesta foucaultiana, se relaciona con la menor importancia que propone para el acto sexual, pasando por encima del acto sexual elemental -sexo anatómico repetitivo con recetario de posturas y selección de otras manifestaciones afectivas y relacionales.

Entonces estas formas de vida inspiradas en la *ars erótica*, toman los cuerpos como una geografía de placer, escapando de una economía pensada en función del falo como significante ordenador. Propone pasar más allá del mero ejercicio de una estrecha sexualidad física, convirtiendo el placer en un foco de creación de cultura, donde el sexo es visto no como una fatalidad, sino como la posibilidad de acceder a una vida creadora. Desvaloriza el acto sexual y erotiza el mundo.

Foucault argumenta que hay una falsa creencia que el placer sexual es la base de todo placer físico, pero el placer físico no tiene porque ser placer sexual. Placer (*ars erótica*) y sexo (*scientia sexualis*) cursan caminos separados. Propone hacer uso del cuerpo y de la persona como sede de muchos placeres,

creando placeres nuevos y de allí surge el deseo. El placer da origen al deseo.

Sostener que el placer da origen al deseo, nos lleva a pensar que se trataría entonces a nuestro parecer de un deseo más spinoceano que freudiano. En el deseo spinoceano algo que experimenté con cautela y me compone, es placentero, por ende es bueno para mí y por eso lo deseo, ocupo signos vectoriales y no indicativos. En el deseo freudiano basado en la falta, algo es bueno a través de los signos indicativos, me falta y por ende lo deseo.

El placer foucaultiano siguiendo la línea spinoceana, iría más allá de lo que el dispositivo de la sexualidad como ciencia sexual señala, porque prueba, inventa, crea placeres que ocupan un horizonte más amplio que el radio material del cuerpo. Llega más allá y hace resistencia al dispositivo de la sexualidad que diseña al deseo en el teatro edípico, patriarcal, falogocéntrico, cis identitario, heteronormado. Foucault sostiene que la identidad y el deseo son conceptos afines, solidarios, que toman la base de la sexualidad como una verdad primera a descubrir y como centro de la vida de los sujetos.

Didier Eribón (1999, p. 465) dice que muchos hablan de desexualización en Foucault. Lo que se rescata es que escapa a la economía del falo, marca el interés por una corporalidad integrada, interés por la amistad y por una erotización generalizada del mundo. La propuesta es entonces de creación de nuevos relacionamientos y nuevos modos de vida. En el Tomo II (p. 14) de “Historia de la Sexualidad” Foucault dice “Hay momentos en la vida en que la cuestión de saber si uno puede pensar de un modo diferente al que piensa y percibir de modo distinto de cómo ve, es absolutamente necesario si uno va seguir mirando y reflexionando”. La creación de este modo de vida entonces implica escapar de los hábitos y rutinas automatizadas por la *ciencia sexualis* y realizar un trabajo sobre sí.

Haciendo pie en la antigüedad greco-romana pero pensando en una práctica para el hoy, se aboca a estudiar el **conocimiento de sí y el cuidado de sí**. El conocimiento de sí es un caso particular del cuidado o la inquietud sobre sí. Y ese cuidado de sí involucra una actitud en relación con uno, con los otros y con el mundo. Es también una vuelta a sí mismo, una manera de ser, un modo de actuar a través de lo cual uno se va transformando y esto incide en la relación con el mundo.

Siguiendo a Foucault en “La hermenéutica del sujeto” (1982) se trataría de respondernos: cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber, cómo somos constituidos como personas que ejercemos o sufrimos relaciones de poder, y cómo nos constituimos y desempeñamos como sujetos morales de nuestras acciones. Aquí es interesante el concepto de *parrhesía*- *parresia*- que apunta a decir la verdad sin disimulo y sin enmascararla con retóricas etc. asumiendo la responsabilidad de lo dicho.

En ese punto, la *parresia* permite desarmar el nudo que me fue formando como sujeto entre el saber, el poder y el cuidado, para rehacerlo de un modo más adecuado. Se despliega aquí una *concepción ética*, porque no apunta valores morales externos impuestos y también es una actitud crítica, porque se interroga a lo que se supone que es la verdad, sobre sus efectos de poder.

La filosofía occidental privilegió el conocimiento de sí al cuidado de sí, pues desde el lado religioso cristiano interpretaba a la preocupación por sí, como un egoísmo o repliegue narcisista en detrimento de la obligación cristiana hacia el otro. Y desde el punto de vista cartesiano, se considera al conocimiento de uno mismo como la vía fundamental y racional de acceso a la verdad.

La filosofía se plantea la verdad pero no como contenido sino como camino, cuáles son las mediaciones que permiten

al sujeto tener acceso a una verdad. El cuidado de sí en tanto práctica de una espiritualidad, es una experiencia a través de la cual el sujeto realiza sobre el mismo, las transformaciones y cambios necesarios que lo llevan a generar una verdad para él mismo.

La espiritualidad foucaultiana entonces, es ese conjunto de prácticas y experiencias que realiza el sujeto en la búsqueda de su verdad. El sujeto trabaja sobre él, realiza un movimiento de *ascesis*, se transforma para conocer su verdad. Y esta verdad lograda con ese trabajo, lo ilumina, le proporciona equilibrio de espíritu. No es solo conocimiento de la verdad, es un trabajo de transformación lo que genera el acceso a la propia verdad. Y esa verdad intersecciona entre cuerpo y alma, abarcándolos. Y también incluye al lazo con otros.

En el Tomo III de Historia de la sexualidad (p. 60) Foucault se refiere al tema de la participación del otro en estos cuidados de sí. Expresa “que esta actividad consagrada a uno mismo constituye, no un ejercicio de la soledad, sino una verdadera práctica social en varios sentidos.” De este modo, en esos cuidados también se requiere la existencia del otro como mediador y ese otro que está entre el sujeto y ese cuidado de sí y esa verdad, es la filosofía integrada a la vida cotidiana, que proporciona la capacidad de pregunta y de experimentación de prácticas. Hay una relación entonces entre el cuidado de uno mismo y la acción pedagógica y de gobierno y lazo social y político con otros. No se trata de un sujeto solipsista, es un sujeto en lazo con otros, cuya potencia no es sin los otros que le acompañan en ese despliegue. Están las conversaciones con confidentes, guías, amigos. Alrededor del cuidado de uno mismo se desarrolla toda una actividad de la palabra y de la escritura, en la que se enlazan el trabajo de uno por sí mismo y la comunicación con el prójimo. El cuidado de sí es entonces un camino de salida de uno mismo hacia el otro, en gesta socializante. Más adelante articularemos estos conceptos con

aportes spinoceanos y deluziano-guattarianos, para hacer un super compost de conceptos aplicables, en donde el cuidado de sí se pueda articular con el conatus y con los agenciamientos.

En el cartesianismo, la situación es otra, porque como expresábamos renglones antes, la filosofía occidental privilegió el conocimiento de sí al cuidado de sí, entonces en este caso, lo que permite acceder a lo verdadero, es únicamente el conocimiento sin que el sujeto tenga que ser modificado. De este modo, en la modernidad, esa verdad lograda en un movimiento de ascesis, esa verdad trabajada artesanalmente, ya no puede garantizar nada al sujeto. Dice Foucault que en la modernidad el saber se acumula en un proceso social objetivo que responde a otro dispositivo de moldeado de subjetividades. Y a lo que Foucault apunta es a instalar formas de vida alejadas de esos moldes forjados por la legalidad moderna.

La aplicación de este cuidado de sí entonces, requiere realizar una serie de prácticas, ejercicios como la meditación, exámenes de consciencia, recordaciones del pasado, escritura, etc. que se comparten – como expresamos renglones antes- con confidentes, guías y amigos que realizan experiencias paralelas o similares. Y estos ejercicios requieren la aplicación de ciertas tecnologías. Una tecnología es una práctica que se define por su regularidad y racionalidad en los modos de efectuarse.

Entre las distintas tecnologías, se encuentran las **tecnologías del yo** que permiten efectuar operaciones conscientes sobre el cuerpo, el pensamiento, la conducta, en vistas de una construcción y transformación de la propia subjetividad, un gobierno sobre sí, una resistencia ético estética, que trata de subsistir por sobre las tecnologías que impone la época. Entonces para Foucault en *Hermenéutica del sujeto* (p. 111) esta ética del cuidado de uno mismo es una práctica de libertad. “La ética es una práctica reflexiva de la libertad. La libertad

es una condición –ontológica- de la ética y la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”.

Como decíamos antes, en Occidente el cuidado de uno mismo ha sido y aún es visto sospechosamente. Pero para los griegos era muy importante construir mediante esas tecnologías del yo que ponía en práctica el cuidado de sí, una estética de la existencia. Las técnicas ocupadas en la antigüedad eran entonces el retiro, la meditación, la escritura, el examen de conciencia, el silencio y la escucha, el diálogo, la ascética, la interpretación de los sueños. Estas prácticas planteadas desde Foucault, nada tienen que ver con el egoísmo, el solipsismo, con el individualismo neo- liberal, ni con un aislamiento ascético escéptico de la vida social. Esta ascesis no se entiende como renuncia sino como trabajo que se hace sobre uno mismo para transformarse y acceder a un modo de vivir más susceptiblemente los placeres y relacionarse con el mundo. Este ascetismo es un trabajo sobre sí ético y no moral, porque no obedece mandatos impuestos por el dispositivo de poder. Lo que se busca es una forma de existencia personal coherente y relacionada con una reconstrucción del yo. Una ética del cuidado de sí como práctica de libertad, que se abre de las individualidades formateadas que nos imponen los dispositivos de disciplina o de control actuales.

Dice Eribón (1999, p. 342) La resistencia a los dispositivos y la subjetivación ética, fue un tema recurrente a lo largo de toda la obra de Foucault. Desde “Enfermedad mental y personalidad” en 1954 hasta “La historia de la sexualidad” de 1984, su objeto teórico fue “de qué estamos prisioneros y cómo podemos liberarnos”. Hace hincapié en los efectos prácticos de la filosofía, en el sentido de la transformación de uno mismo en el ejercicio de la reflexión teórica.

Como retomaremos más adelante, algunos críticos observan en ese cuidado de sí foucaultiano y en esas tecnologías del

yo, un exceso de mirada hacia el yo. Hay quienes asemejan esas prácticas con los libros de autoayuda. Pero es importante considerar que en ninguno de sus textos Foucault da una definición o un catálogo de prácticas de estos modos de vida. Foucault es muy cuidadoso de no imponer sus puntos de vista, para que cada uno descubra lo que le conviene a su situación individual. Son prácticas personalísimas, si diera instrucciones terminaría volviendo al dispositivo de control y coartando esa libertad, como lo hace el libro de supuesta autoayuda.

Trabajar sobre sí mismo entonces, no significa modificarse a voluntad, sino interrogar los modos en que nos constituimos como sujetos ante determinadas relaciones de poder y saber, para encontrar puntos desde dónde se pueden producir desplazamientos y cambios. Es una ética crítica de interrogación sobre cómo nos constituimos y de construcción e invención. Es una ética en tanto se aleja de obligaciones respecto a mandatos universales y es crítica porque se cuestiona sobre los modos en que se es constituido, gobernado.

La **crítica** para Foucault apunta a sentir el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad. Se interroga la verdad del poder y el poder de las verdades. La crítica es el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva. Butler dice que Foucault presenta a la crítica como una práctica de la virtud entendida como transformación de sí, que no se realiza por una obediencia a un mandato externo. Es un rechazo a ser gobernado de un determinado modo.

También estas prácticas según Foucault expresa en Historia de la Sexualidad Tomo III (p.77, 78) permiten estos logros: “Aquél que ha llegado a **tener acceso a sí mismo**, es para sí mismo objeto de placer. No solo se contenta con lo que es y acepta limitarse a eso, sino **que “se complace” en sí mismo**”. Describe que este estado de complacencia no es provocado por

nada que sea independiente a nosotros. Nace de y en nosotros mismos. Se da “de una sola pieza”. Se opone al tipo de placer cuyo origen está afuera de nosotros y está en objetos cuya presencia no nos está asegurada y que en consecuencia se temen perder. Pero esta forma de placer generado por esta complacencia de sí, “es una forma de placer que serena y eterna, toma uno en sí mismo”. Y a este concepto de *complacencia en sí mismo* lo podemos relacionar como lo hace entre otros, Roque Farrán (2021, p. 138, 139) con el *contento de sí spinoizeano*.

Spinoza concibe los afectos no en tanto sentimientos o emociones sino como grados de la potencia que permiten obrar y existir. Se trata de intensidades. El contenido de sí es reflexivo porque considero mi propia posibilidad de obrar y es un afecto alegre, que toma fuerza. Ese contenido de sí no depende de un exterior, ya que en ese momento no hay diferencia exterior-interior.

El contenido de sí implica hacer las cosas por el solo hecho de hacerlas. Farrán en “La razón de los afectos. Populismo, feminismo, psicoanálisis” (2021, p. 141) lo distingue del narcisismo especular en que se aliena el yo desde la temprana infancia, generando cuando sobrepasa los límites, los sufrimientos celosos y envidiosos. El contenido de sí – explica Farrán - sería una especie de narcisismo de auto-afección que emerge del amor a mismo por sentir que poseo una potencia de obrar, pudiendo usar activamente mi corporalidad, mi razón, mi afecto y además esa potencia no es sin relación a los otros que me acompañan en su despliegue. El contenido de sí no es una vida como un parque de diversiones. Como retomaremos más adelante, se trata más bien de un disfrute de existir y hacer, que no depende del exterior, de crear y hacer por el solo hecho de hacerlo, de existir sin dar razones y obrar desplegando la potencia componiéndose con otros existentes. Como la rosa del

poema de Silesius: “La rosa es sin por qué, florece porque florece, no tiene preocupación por sí misma, no desea ser vista”.

Continuando entonces con las conceptualizaciones foucaultianas, existen críticas variadas de distintos psicoanálisis y psicoanalistas respecto de ellas. Por ejemplo respecto a los conceptos de placer y deseo, J. Aleman en la Revista Psicoanálisis y el Hospital n° 47 “Nota sobre Lacan- Foucault. El constructivismo”, sostiene que Michel Foucault crea un cuerpo independiente del sexo y sin el tope de la castración y su más allá del goce. Según este autor, cuando Foucault propone el cuidado de sí, plantea una transformación del sujeto sin considerar la pulsión y el goce ni la castración.

A nuestro parecer lo que Alemán no alcanza a concebir, es que su crítica, al provenir del psicoanálisis, se halla presa en el dispositivo de la sexualidad que teoriza Foucault, entonces cómo va a poder cuestionar algo de lo que se halla prisionero dentro de su dispositivo. Es la metáfora de la mirada hacia el árbol que tapa al resto del bosque. Aleman habla desde el dispositivo de la sexualidad, motivo por el cual no puede visibilizar otros ámbitos del sujeto, ni de lo social e histórico y su influencia en las sexualidades y en las subjetividades en general.

Los ejercicios espirituales de Pierre Hadot. Buscador de formas de vivir por fuera de la trascendencia

Pierre Hadot fue un filósofo francés dedicado a la concepción de la filosofía en la Grecia antigua en tanto discurso teórico y como una forma de vida. Se dedica profundamente al estudio de los ejercicios espirituales de las escuelas griegas, que luego retomará Foucault en La historia de la sexualidad. Fue un crítico a la vez que un interlocutor de Foucault. Ambos se conocieron y leyeron sus planteos respecto al tema en común del redescubrimiento de la tradición antigua. Para Foucault era

el cuidado de sí y para Hadot eran los ejercicios espirituales. Hadot en (2006 p. 256) lamenta la desaparición temprana de Foucault pues su diálogo quedó interrumpido.

Hadot en “La filosofía como modo de vida” (2009) plantea que la filosofía no es un discurso que hace exégesis de autores y que ronda entre los conceptos, sino que es la capacidad de establecer un discurso, que nos autoriza a preguntarnos y experimentar sobre temas importantes. Como sacerdote que renuncia los hábitos y sale de la iglesia francesa, abandona las cuestiones relacionadas a que la salvación del hombre con respecto de la perdición de los placeres, se de a través de lo extra-natural. Hadot no considera que la dignidad humana pase por la conexión con la trascendencia, con lo sobrenatural, abandonando el cuerpo y lo sentires. Busca entonces formas de vivir que no dependan de esas trascendencias, otras prácticas distintas a las meditaciones y rituales jesuíticos etc., que apunten a la vida misma y las encuentra en la filosofía antigua griega. Esta última no era un tratado intelectual, sino un intento de explicación-experimentación de los maestros hacia los discípulos, sobre *cómo vivir*.

Hadot concibe *que somos seres vivos pero no sabemos vivir*, la vida no es una obviedad, no es algo tan claro y evidente para nosotros, por eso necesitamos aprender a vivir. Y la vida no es tampoco algo individual explica Hadot, pues el sujeto se halla también en la polis y en el cosmos. Entonces la filosofía antigua trataba de hallar formas de vida, dando discursividad a las condiciones no discursivas de la vida a través de ejercicios espirituales (2006, p. 23). Estos ejercicios que eran conversaciones, lecturas, meditaciones, respiraciones, rememoraciones, tenían una dimensión discursiva y otra no discursiva: pasiones, afectos, muerte, deseo. Estas pasiones eran llevadas a conversaciones que tenían fines de formación y terapéuticos, sobre por ejemplo qué relación tener con la muerte, envidia, miedo,

deseo, qué hacer con lo que en la vida no se puede cambiar y con lo que se puede cambiar etc. Esa filosofía como práctica para aprender a vivir abarca elaboración de conceptos pero puestos en función de la pregunta central que es *como vivimos*. Hadot al igual que Foucault también habla de espiritualidad, resaltando que no se trata de una espiritualidad religiosa que apunta a una trascendencia al estilo jesuita etc. (2006, p.24). Tampoco es una espiritualidad moralista adaptativa, sino que son ejercicios al interior de la existencia, que no son para adaptarse, sino por el contrario, para no corresponder a los automatismos que entristecen y apagan a los sujetos y grupos. Por eso tiene una dimensión terapéutica y como veremos renglones después, una dimensión política al estilo de la micro-política.

Hadot insiste en que la vida no puede ser automática en el sentido de un conjunto de saber-hacer prácticos, que realizamos automáticamente y recibimos ya en paquete armado y lo naturalizamos. Sus ejercicios espirituales evitan este automatismo y apuntan a generar una verdad de cada uno. Es decir que generar una verdad conlleva una transformación a través de interrogaciones a nosotros mismos en compañías de otros.

Los automatismos impuestos por los discursos dominantes proponen ideales de plenitud y un vitalismo exagerado que encubre los aspectos vulnerables de la vida. Hadot resalta esa debilidad humana y plantea la pregunta sobre las salidas a esos automatismos. Estos aspectos planteados por Hadot podrían de algún modo llegar a hacer intertexto a nuestro entender, con los planteos micro-políticos de Guattari y Deleuze.

Entonces la vida es capaz de adquirir formas, no tiene una forma dada, natural, pre-existente, sino que la vida es una investigación y además de individual es colectiva y cosmológica, porque busca una potencia para todos. Y la verdad tampoco preexiste, la verdad genera un trabajo de búsqueda y en esa búsqueda se producen formas de vida en relación al des-

pliegue de esas verdades que favorecen las potencias del sujeto y esas potencias se prolongan también hacia los otros. De este modo Hadot plantea el aspecto de la filosofía como política, porque incluye esa pragmática sobre cómo nos organizamos en los afectos y pasiones y nos conformamos como sujetos en una polis y en un horizonte cósmico, donde se dan conexiones variadas. Visto desde un aspecto de descomposición analítica, esta es una política anterior y por fuera de la política de las instituciones, estado etc.

Foucault y Hadot comparten entonces este tema común de los ejercicios espirituales o cuidado de sí como ascesis del mundo antiguo. Hadot expresa su preocupación respecto a la expresión cuidado de sí de Foucault comentando en “Ejercicios espirituales y filosofía antigua” (2006 p, 255 y 266) que más que de la estética de la existencia en tanto construcción del yo como obra de arte, se trata además de la superación de esa dimensión individual y un religamiento con una totalidad mayor de la cual ese yo es parte. Es decir que advierte que la exposición foucaultiana puede dar pie a lecturas filosóficas *dandy*, haciendo énfasis en placeres individuales, cosa que no ocurría en el mundo antiguo.

A nuestro parecer, es probable que surjan esas lecturas estilo auto-ayuda para adaptarse mejor a las exigencias del mercado capitalista. No obstante esa sería solo una posible y triste lectura, pues como más arriba mencionamos, son muchísimas las oportunidades que Foucault insiste en la resistencia a los dispositivos de dominación, en la subjetivación ética y la relación entre el conocimiento y cuidado de uno mismo y la política en cuanto que antes de poder gobernar a otros, el sujeto debe estar en condiciones de gobernarse a sí mismo (1982, p.65-6). Estos fueron temas recurrentes a lo largo de toda la obra desde 1954 a 1984. Su insistencia recayó en “de qué estamos prisioneros y cómo podemos liberarnos”, concentrándose

en los efectos prácticos de la filosofía que derivan en la transformación de uno mismo en el ejercicio de la reflexión teórica” y de las tecnologías y prácticas asociadas. En consecuencia era imposible que Foucault escribiera sobre un catálogo solipsista de prácticas de estos modos de vida. Como reglones antes mencionamos, era muy reservado respecto a imponer sus puntos de vista a otros, dejando que cada cual descubra según sus posibilidades. Dar orientaciones, es re-territorializar las matrices impuestas, es caer nuevamente en una modelización dirigida desde afuera.

Diego Sztulwark en “La ofensiva sensible” (2019 p. 38) propone dos nociones respecto al término vida. “Llamaremos modos de vida a toda existencia que persigue una adecuación inmediata a los protocolos de compatibilidad que ofrece la dinámica de la axiomática capitalista”. (...) “Por otra parte utilizaremos la noción de *formas de vida* para toda deriva existencial en la cual los automatismos hayan sido cortocircuitados”. Claramente entendemos que la forma de vida está ligada a lo que no cuaja, a la anomalía, a lo abyecto etc. Y tanto Hadot como Foucault con los ejercicios espirituales y el cuidado de sí que proponen, se ubican del lado de las *formas de vida* de Sztulwark. Mientras que el capitalismo neoliberal es un discurso autoritario, patriarcal, antropomórfico, racista etc. que impone romantizadamente, veladamente, *modos de vida* acordes a su propia sobrevivencia.

Jean Allouch y la espiritualidad del psicoanálisis

Jean Allouch reflexiona sobre este cuidado de sí y esta espiritualidad en relación con el psicoanálisis en su libro “El psicoanálisis. ¿Es un ejercicio espiritual?”(2007). Allouch retoma las palabras de Foucault en “Hermenéutica del sujeto” en donde ubica al marxismo y al psicoanálisis como las dos formas

del saber en la Modernidad que se han ocupado de la relación entre el sujeto y la verdad.

Como hemos visto antes, en la antigüedad se accedía a la verdad a través de un proceso de subjetivación siempre en relación a otro y mediante una ascesis.

En el siglo XVII con Descartes se abandona este proceso de transformación con la construcción de una verdad y se llega a ella a través del conocimiento, pasando de la duda a la certeza. Allouch refiere que Foucault resalta que “Lacan centró la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones de sujeto y verdad” (2007, p.43 y 44). Pero también refiere que Foucault sostuvo que el psicoanálisis no siempre mantuvo vigente esta relación sujeto-verdad, cayendo en un psicologismo adaptativo. Allouch se siente interpelado y como en “El psicoanálisis será foucaultiano o no será”, continúa también en este libro, con el trabajo de acercar el psicoanálisis a las aportaciones de Foucault en relación a la espiritualidad. Para Foucault, siguiendo lo expresado en “La hermenéutica del Sujeto”, la espiritualidad remite a una búsqueda, una práctica y una experiencia, a través de las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Allouch repasa lo que Foucault explica de la tradición griega en relación al momento socrático-platónico del cuidado de sí, en donde se daba una relación erótica y pedagógica entre maestro y joven. Ese joven en la relación con el maestro llegaba a conocer la verdad sobre sí mismo pasando entonces a poseer un saber sobre cómo gobernarse no ya solo a él mismo sino también a los otros. Para ser libre, para no quedar en la estulticia, era necesario relacionarse con un otro que ya pasó por esa experiencia y ayuda a realizar esa tarea. Esto remite al psicoanálisis, ya que se llega a ser psicoanalista, además de lo teórico por el análisis. No es casualidad que Lacan recurra al Banquete de Platón para presentar su metáfora

del amor y su papel en la transferencia. Tanto en la relación maestro-discípulo como analizante-analista la necesidad del otro es estructural y existe además entre ellos disparidad subjetiva, produciéndose por esta relación al otro la posibilidad de distintas subjetivaciones. Lo que Allouch recoge justamente al hablar de psicoanálisis en tanto ejercicio espiritual, es esta necesidad estructural del otro, que comparten el cuidado de sí griego que recoge luego Foucault y la cura psicoanalítica.

Usando la imagen del ajedrez donde con las mismas piezas se pueden jugar partidas distintas, propone que psicoanálisis y cuidado de sí foucaultiano tienen muchas piezas en común. Por ejemplo el dinero que en la Grecia antigua comenzó a utilizarse cuando la dirección de conciencia se profesionalizó. O la salvación en el sentido no religioso, sino de preparación para la vida que se obtiene luego del proceso formativo elaborativo de subjetivación. También la catarsis y finalmente el flujo asociativo

Allouch busca lugares en donde el psicoanálisis aloje lo espiritual y encuentra la espiritualidad del significante como argumento para vincular el psicoanálisis y la espiritualidad. Propone entonces sustituir el prefijo francés *psy* por *spy*. Con esta propuesta pareciera estar inscribiendo en la lengua la intención de mover la práctica analítica fuera del ámbito psi que denunció Foucault como adaptivista, hacia el terreno de la espiritualidad.

Allouch muestra que la genealogía más potente del psicoanálisis no se ubica en la tradición psiquiátrica adaptadora al medio circundante, sino en esta espiritualidad que se despliega en una conversación con otro, donde se trata que le analizante pueda realizar una transformación que lo lleva como consecuencia a producir una verdad sobre sí. Allouch llama así a seguir la invitación foucaultiana de problematizar ciertos conceptos, para salir de la indignidad de la adaptación a las im-

posiciones discursivas hegemónicas. Concebir el psicoanálisis como un ejercicio espiritual se halla en relación a la productividad que propone el psicoanálisis a le analizante, de no detenerse en la primera remisión de los síntomas, sino animarse a seguir un camino y construir una nueva manera de estar en el mundo, una nueva manera de ser sujeto ético de su propia verdad. Es decir no quedar en la mera interrogación por el deseo y abrir espacios para ir hacia la creatividad vital con otros, como forma de libertad, más allá de esa interrogación del deseo.

Propuesta esta que nos parece corresponderse con la incorporación de una dimensión micro-política en el psicoanálisis, tan necesaria para la clínica.

La antifilosofía de Lacan y los modos de vida

Hadot consideraba como expresamos renglones antes, que la filosofía antigua consideraba lo discursivo teórico y la búsqueda y ejercitación de modos de vida. En el Lacan de los setenta podemos ubicar algún punto de coincidencia con estos planteos de Hadot y también con los cuidados de sí griegos y foucaultianos en tanto construcciones de modos de vida.

En “Quizás en Vincennes...” en 1975, Lacan hace un breve comentario que apunta al discurso universitario y la imbecilidad que este genera, de modo que los estudiantes quedan reducidos a los dictados del discurso amo, al pensamiento autorizado de los autores, e incapacitados para preguntarse sobre lo indecible y sin posibilidad de interrogarse por sus modos de vivir y sus verdades singulares. Lacan plantea la *antifilosofía* como una reacción al discurso filosófico solamente teórico, al que se ven expuestos los universitarios y propone una sustitución de éste por otras formas de conocimiento, que salgan de la esfera de la trascendencia del yo y que apunten a lo real. Para Lacan la filosofía está sujeta al discurso amo porque busca el conocimiento en relación de dependencia de estados, gobiernos, institucio-

nes, universidades, que imponen una verdad. Lacan considera que la filosofía debe abrirse del discurso amo y e ir a lo que el amo calla. La filosofía asocia ser y pensamiento o bien se puede también decir que asocia verdad y pensamiento y deja por fuera el registro real. Lacan propone mediante el discurso analítico considerar ese real, es decir situar al sujeto frente a eso real que no se puede decir, que no entra a lo simbólico ni a lo imaginario. Se trata de un pensamiento sin pensador, de un sujeto dividido por el significante o por el objeto y no de un yo trascendental a la manera kantiana. El despertar de esa imbecilidad de pensar por un yo indiviso se ubica en el discurso analítico. En el nudo borromeo el pensamiento quedaría entre simbólico e imaginario. El pensamiento apunta a lo real pero yerra el tiro. La estructura entonces es una elucubración de un real que nunca es atrapado y al que la filosofía nunca llega. Ante ese real, Lacan más que elucubrar saber sobre él y seguir pensando interminablemente, propone *saber hacer con él*. De algún modo se puede asociar a lo que en Hadot apuntaría a los modos de vida o en Foucault los trabajos por el cuidado de sí. Y aquí también podemos ubicar los planteos de Allouch respecto a esta espiritualidad del psicoanálisis.

Además a nuestro parecer, estos planteos antifilosóficos lacanianos- como pensamos que ocurre en gran parte de la enseñanza- dejan casi nada de espacio para pensar a ese Otro inicial que recibe al sujeto en sus aspectos políticos, sociales, culturales. En este sentido, hacemos propia la reflexión de Foucault respecto a que Lacan centró la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones de sujeto y verdad. Pero que esta configuración relacional del sujeto y la búsqueda de la verdad caen en un psicologismo adaptativo, porque aunque el sujeto esté en relación con un Otro, ese vínculo nunca está contextualizado con la intensidad necesaria desde lo político social. Y por consiguiente la verdad del sujeto pierde potencia

y pasa a ser una verdad entristecida, automatizada, y en cierto modo inútil. De allí que para aumentar la potencia de la intervenciones del psicoanálisis consideremos necesario, siguiendo a Allouch, poder acercar las herramientas foucaultianas al terreno del psicoanálisis.

Elena Bravo Ceniceros, un encuentro cuidado de sí – psicoanálisis

Elena Bravo Ceniceros, en “El cuidado de sí como genealogía del psicoanálisis” (2021) trabaja también estos temas. Piensa sobre un posible encuentro entre filosofía y psicoanálisis, a partir del hilo conductor del cuidado de sí en Foucault. Y propone siguiendo algunos planteos de Allouch, pensar la genealogía del psicoanálisis desde estas propuestas foucaultianas, que lo alejan de las tradiciones psiquiátricas clasificatorias, adaptadoras y excluyentes. Se detiene en las escuelas filosóficas griegas antiguas, toma como referente a Allouch, pasa por Hadot y por la forma en que después Foucault lo retoma a Hadot. Bravo retoma la pregunta de Hadot respecto a Foucault, en relación a qué es este *sí mismo*, de que se habla cuando se dice cuidado de “sí mismo”. La autora entiende que Foucault plantea el sí mismo a través de ese cuidado de sí mismo como una construcción, un sujeto que se halla realizando una transformación que produce una verdad. Y esta transformación incluye al sujeto del inconsciente, al sujeto del deseo, al sujeto de la enunciación, al sujeto que sufre pérdidas del cuerpo, de los objetos amados, de los ideales, etc. Considera el lugar del otro en ese cuidado de sí y como ese otro va variando en los distintos contextos socráticos, helénicos y cristianos, modernos y actuales. También el papel del maestro y del analista y el discípulo y el analizante, estableciendo similitudes y diferencias entre los distintos lugares. Rescata en función de la utilidad para la teoría y la clínica del psicoanálisis - esa que no

entraría en la función psy adaptadora - que justamente la finalidad del cuidado de si, no es normalizarse, adaptarse a la hegemonía, sino que – aunque el libre albedrío no existe- siempre queda un margen para introducir cambios. Y ese cambio, esa lucha y ese trabajo por el potenciamiento del deseo, requiere un trabajo donde se gana y pierden elementos.

De la *verdad sexual* como centro, hacia las formas de vivir desautomatizadas, cuestionadas y cuidadas

La pregunta y la apuesta entonces son: como con estas apropiaciones de conceptos provenientes de la filosofía foucaultiana con aportes hadotianos y spinozeanos, componer una epistemología crítica, que nos de posibilidad de una clínica tan ampliada como esa epistemología que la sostiene. Una clínica que permita recibir con otras herramientas los padecimientos que nos llaman y nos interpelan. Como ejemplo, no pensar que todos los padecimientos psíquicos se hallan causados por situaciones y experiencias sexuales, sino que hacen intervención en el nivel de la causación, muchas otras variables. Somos contingencias históricas, de modo que las etiologías no son inmutables. Les existentes que acuden a las consultas entonces, están preocupados por sus vidas, para ellos sus vidas no son una obviedad. Más que a trabajar la sexualidad, muestran su urgencia por poder hablar sobre cómo viven en este mundo y sobre cómo desearían vivir en este mundo de muchos, sobre lo que padecen, que no se centra exclusivamente en el terreno sexual.

Siguiendo a lo propuesto por Roque Farrán en “La razón de los afectos” (2021) y en “Afluencias” (2021) adherimos a la idea de “Nodalética” que permite instalar un campo de problematizaciones comunes en lo relativo a la constitución subjetiva y los lazos sociales, la sexualidad, instituciones, la

política etc. Esta idea de nodalética nos resulta sumamente útil y nos acompaña en este trayecto de apertura de las lógicas binarias, heteronormativas, cis-identitarias, patriarcales, antropomorfas, etc. hacia epistemologías críticas e intervenciones y prácticas ampliadas.

Un acto analítico desde esta posición, implica considerar lo ético, lo epistémico crítico y lo sociopolítico. Sabemos que no hay relación predeterminada entre las palabras y las cosas, que no hay significaciones fijas, no hay relación armónica entre las corporalidades y subjetividades, entre las territorialidades y clases sociales, las especies etc. Cada área de estudio muestra su real y su conflictividad y complejidad. El sujeto con el que trabajamos es una complejidad. Somos complejidades y estamos necesitando nuevas herramientas para trabajar con estas complejidades. Podemos pensar entonces que en determinados momentos de un trabajo de análisis y construcción de subjetividad podemos usar estas distintas herramientas.

De este modo, siguiendo lo expresado por Davidson (2003, p. 303) podemos encarar una clínica que use las herramientas psicoanalíticas en tanto teoría del inconsciente y que pensemos en modificaciones respecto a lo que el psicoanálisis ha concebido como teoría de la sexualidad. Abandonamos entonces el operador falo-castración, Ley del Padre y Complejo de Edipo. Pero utilizamos y nos valemos entonces de la lógica del no-todo, del objeto “a” sin imagen ni símbolo, de un inconsciente político y cosmo-político, abierto, un simbólico que se nutre de las sedimentaciones de las normas sociales, un imaginario y un real que cambian en función de la contingencia. Se trata de pensar en una tensión conflictiva permanente entre las categorías de historia y de estructura.

La verdad sería un proceso para hacer algo con lo real. Todas las prácticas tienen real. Y en psicoanálisis todos los registros presentan un real. Es decir tres registros en tanto estructuras

dinámicas, históricas, contingentes que forman parte de una organización de la subjetividad desde una óptica intra-psíquica y relacional, a la vez que contingente y situada políticamente.

En esta clínica ampliada habrá existentes y momentos de los análisis que requieran de la asociación libre, de un abordaje interpretativo porque priman aspectos reprimidos del inconsciente - lo que se trae como sintomático, *lo que no anda* - y un uso de herramientas brindadas por el psicoanálisis de del siglo XX y XXI. Pero también habrá otros existentes y/o otros momentos del proceso que se requiere construcción, oferta de simbolizaciones de transición que recompongan tejido psíquico donde no existe, momentos de constitución de sí a través de prácticas simbólicas y también concretas. Es interesante pensar que trabajamos con el mundo de las represiones, los conflictos intra-psíquicos, las representaciones y las herramientas de la asociación libre y interpretación, pero también con contenidos y corrientes psíquicas que son inconscientes y no se hallan reprimidas y que se relacionan al inconsciente productivo y creativo. No alcanza el trabajo con el mundo de las representaciones y las interpretaciones de lo vivido. Necesitamos pensar un mundo no solo desde lo representacional. Se trata entonces de utilizar herramientas y conceptos que pongan en juego o incorporen el uso de las potencias encaminadas a construir modos de vida en una polis, en una red. De esta manera, es que estos conceptos foucaultianos, hadoteanos y spinozeanos nos son muy útiles, porque habilitan al trabajo con estos afectos, pasiones, prácticas en relación a sí mismo y a la composición con el mundo.

Personalmente creemos haber estado incluyendo desde hace tiempo estos distintos enfoques tomando S. Bleichmar, Laplanche, Jesica Benjamin, en los distintos tiempos de los análisis y según las distintas estructuras subjetivas. Luego al incorporar a Michel Foucault, leer a Hadot, al ensayar hacer

inter-texto con la filosofía de Spinoza, al encontrar últimamente también a Hadot y al leer a Roque Farrán con su planteo de abordaje que llama nodalético, al conocer el trabajo de Elena Bravo, entre otros, puedo delinear con más claridad los conceptos y su articulación práctica, a la vez que intentar esta posibilidad de dejar escritas estas reflexiones sobre estas probables aproximaciones conceptuales y prácticas.

Como acabamos de expresar, el cuidado de sí que con sus prácticas genera esa complacencia de sí, hace inter-texto con el conatus, la fuerza del deseo spinoceano que produce ese afecto reflexivo que es el contento de sí. Todos estos conceptos están atravesados por la parresia, en tanto decir la verdad y entretejen de una manera inseparable la división cartesiana de materia y alma.

Este cuidado de sí, con la complacencia o contento de sí y la parresia, son potentes armas para enfrentar los dispositivos de poder que abogan por lo binario desigualado, lo excluyente, lo capacitista, lo fragmentado, el solipsismo competitivo, exacerbando la tristeza y la servidumbre como armas de dominación, control, gubernamentalidad, de cuerpos y poblaciones.

Entre la parresia y la ética del psicoanálisis podemos establecer relaciones. En la parresia, al decir la cruda verdad se pone en riesgo la relación con el otro y la propia existencia. Sería similar a no ceder ante su deseo, es decir como Antígona o Edipo, o como Sócrates, porque la verdad en ellos es la verdad sobre el deseo y en el caso de la analizante, el psicoanálisis también lleva a poder articular esa verdad. En ambos casos, en la parresia y en el desarrollo de un análisis, esa verdad no pre-existe, es a producir cuestionando las verdades que la hegemonía ha tendido a imponer, y esa producción conlleva transformaciones subjetivas que no coinciden con lo esperado por esos dispositivos hegemónicos.

Según algunos psicoanalistas el concepto de cuidado de sí,

no considera la pulsión, ignorando el cuerpo y proponiendo prácticas conscientes. En respuesta a ello se puede proponer repensar primero con qué concepto de cuerpo se está realizando el cuestionamiento. El cuerpo pensado spinoceanamente por ejemplo, no es distinto de la mente o el pensamiento, pues cuerpo y pensamiento coinciden y son atributos de la causa sui: el atributo de la extensión que es el infinito de los cuerpos y el atributo del pensamiento que es el infinito de las ideas, que todo el tiempo se están causando a sí mismos. Se trata de una concepción donde juega la inmanencia, en tanto que una infinidad de cuerpos e ideas se causan a sí mismos permanentemente. Obviamente que en esta visión holística de la corporeidad juega todo lo pulsional, aquí no hay binarios y la pulsión está incluida.

Desde la mirada de ciertos psicoanálisis donde el cuerpo se asimila a real, el cuerpo queda en lo biológico. Pero el cuerpo es también imaginario y simbólico. Afortunadamente, existen otros psicoanálisis, donde el cuerpo como sustancia gozante sería en este caso entonces, lo que iría a rebatir que sea solo res extensa o res pensante cartesiana, dando así posibilidad de salir de los binarios desigualados falocéntricos.

De este modo el cuidado de sí abarca las materialidades, las corporalidades, las pulsiones, las sensaciones tanto las que se producen en un registro consciente como inconsciente, los pensamientos, las percepciones, las imágenes y las palabras. Y también actualmente todos los dispositivos tecnológicos que abren a los tiempos y espacios virtuales. Y todas estas dimensiones van en relación a los otros que son múltiples, en un entretejido de subjetividades y cuerpos.

Respecto a lo consciente y a la influencia del yo de estas “tecnologías del yo”, llegar a practicar estas tecnologías, implica haber hecho una ejercitación de reflexión, memorización, replanteo y cuestionamiento de sí y del Otro, que posibilite ha-

cer el esfuerzo de ejercer la parresia en forma de ejercicio permanente. Trabajar usando estas tecnologías, requiere que antes se hayan transitado por las instauraciones que realizó el otro a través de las prácticas performativas en los cuerpos y subjetividades. Es decir que se requiere haber hecho la experiencia de haber atravesado los fantasmas, los significantes impuestos por ese Otro, por ese discurso amo, para llegar a identificarse con el síntoma, a ubicarlo en la propia vida y a concebirlo no solo en relación a los Otros más allegados al mundo pequeño del dispositivo disciplinario familiar, sino también en relación a las variables contextuales, políticas y cosmopolíticas ineludibles en la vida de cualquier existente. Es decir en relación a un A, en relación a un Otro muy amplio, mucho más amplio que lo que conciben los psicoanálisis hegemónicos.

Es fundamental considerar que el trabajo sobre sí, no significa que cada uno se modifica solamente por la vía de la voluntad. De lo que se trata es de hacerse una interrogación sobre nuestra constitución subjetiva, sobre los poderes y saberes que jugaron y sobre qué senderos quedan abiertos para posibles transformaciones, invenciones, devenires, que armen un modo de existencia crítica y por fuera de las imposiciones generalizadas. En relación a esto, es interesante poder pensar que ese yo, en tanto sujeto del conocimiento, luego de trabajar sobre los significantes alienantes, automatizados y performativamente impuestos, puede construir formas de enunciación, relatos, discursividades y prácticas, acordes a su verdadero deseo o potencia, etc. por fuera de los modos impuestos por el discurso de poder de la época. Entonces ese yo, sujeto del conocimiento, producto de la educación de ese discurso dominante, ya no es un yo que se halla sujeto de esos contenidos performativamente impuestos, sino un yo que aloja saberes amplios de un inconsciente cosmo-político. Se puede expresar también diciendo que ese yo es pensado no solo como lugar de

desconocimiento, sino como lugar de la potencia y la afirmación vital.

Como comentamos anteriormente, habrá quienes asemejen a la incorporación e implementación en los análisis de las tecnologías del yo foucaultianas con sus conceptos de conocimiento y cuidado de sí, como una especie de coaching de autoayuda con un exceso de mirada en el yo. En este caso entonces para responder a esta objeción recordamos que en ninguno de sus textos Foucault da una definición o un catálogo de prácticas de estos modos de vida, es muy cuidadoso de no imponer sus puntos de vista, para que cada uno descubra lo que le conviene a su situación individual. Son prácticas personales, si diera instrucciones se terminaría volviendo al dispositivo de control y coartando esa libertad, como lo hace el libro de supuesta autoayuda. Une analiste que incorpore estos conceptos tampoco dará instrucciones sobre puntos a ejercitar, sino que solamente acompañará en esa interrogación- invención-construcción. Se trata de una ética crítica de interrogación sobre cómo nos constituimos y de construcción e invención. Es una ética en tanto se aleja de obligaciones respecto a mandatos universales y es crítica porque se cuestiona sobre los modos en que se es constituido, gobernado por los automatismos que el discurso neoliberal nos impone. Utilizar estos conceptos en un análisis supone haber cuestionado lo personal familiar y ubicarse en un nivel de cuestionamiento social, cultural, ideológico y bioscosmo político. No es solo abandonar mandatos de mamá y papá, sino fugar de lo impuesto por la cultura en este momento de la historia que me toca habitar y construir nuevas formas de vivir en grupalidad.

Respecto a que estas tecnologías del yo queden muy centradas en aspectos yoicos y abandonen el sujeto del inconsciente, necesitamos aclarar lo siguiente. Más allá de los aspectos inconscientes, trabajamos con una existente que para relacionar-

se con el mundo necesita un yo. El yo puede ser un lugar de desconocimiento en relación a lo inconsciente, es decir puede operar como forma defensiva, desconociendo dimensiones inconscientes. Pero también el que inviste al mundo y permite conocerlo, es el yo. El yo se hace cargo de la auto-preservación y de la auto-conservación del sujeto. Silvia Bleichmar (2005, p. 57) explica las relaciones entre la subjetividad y el exterior, describiendo como el yo con esas dos dimensiones o ejes: la de auto-conservación y auto-preservación, queda en relación con la realidad social, afectiva, cultural, política, interesando como el yo se relaciona con esta realidad y como esta realidad impacta a esa subjetividad. Bleichmar ubica a la auto-conservación con la conservación de la vida, de las necesidades básicas que no tienen una representación psíquica directa, sino por mediación de otro que hace de baluarte protector al inicio. La auto-preservación por su parte remite a los aspectos ontológicos identitarios del yo, *lo que se es, lo que se debe llegar a ser*, los ideales. En los tiempos de paz social, estos dos ejes coinciden: se puede ser judío y no tener que exterminar judíos para conservar la vida, se puede ser militante sin tener que delatar los compañeros al ser torturado para evitar la muerte. Pero en los tiempos de violencia, de crisis, de colapso, pierdo el trabajo y no solo no tengo alimento, sino que pierdo toda identidad y representación social y perspectiva de futuro. Las existencias abyectas para el régimen político cis-heteronormativo, obligadamente tienen que atravesar la amenaza de su eje autopreservativo. Y ¿con qué instancia subjetiva la van a atravesar? Obviamente, con el yo, que buscará ante esa realidad, distintos modos para representarse a si mismo tanto en lo individual como en lo social. Se someterá y entristecerá, se reapropiará de la injuria, etc., según sus recursos subjetivos y los aportes sociales con que cuente en ese momento. ¿Cómo no trabajar con el yo en un análisis? El super yo está constituido por sentidos coagulados

externos que se interiorizan aunque ese existente supone, cree que esos contenidos provienen de sí. *No se hace, no se piensa porque acarrea daños y genera castigo*. Desconoce su propio deseo y cree que el castigo ocurrirá, no concibe que ese castigo es solo una hipótesis que él se hace. Qué importante es este trabajo de desarmar mandatos para encaminarse a un cuidado de sí y a un contento de sí, llegar a tener acceso a sí mismo, ser para sí mismo objeto de placer, contentarse con lo que se es y complacerse en sí mismo en inmanencia, sin necesitar de algo de afuera. Es algo que “nace y en nosotres, se da de una sola pieza” dice Foucault en la “Historia de la sexualidad” tomo III (p. 77 y 78) El trabajo sobre sí en la búsqueda de una verdad propia, es una herramienta que genera la posibilidad de cuestionar ese discurso impuesto y abrirse a aspectos desconocidos propios, en lazo con los demás saberes y sentires de las otras existencias. De este modo quedan incluidos - con una finalidad analítico- epistemológica- en estas consideraciones, los aspectos referidos al sujeto del inconsciente y al sujeto del conocimiento, solo que cada uno de esos aspectos subjetivos, luego del trabajo crítico de cuestionamiento, queda transformado. Ya no son los mismos

Este trabajo no se lleva a cabo solamente interpretando la falta, la sexualidad en el centro del inconsciente y un largo etcétera. Necesitamos trabajar contra-normativamente, críticamente, desautomatizando las vidas enjauladas para que cada una intente darle su propia forma. Y se requiere trabajar en un análisis con todas las dimensiones del sujeto tanto con las conscientes como con las inconscientes, incorporando muchísimas facetas del mundo y con una rica y actualizada caja de herramientas que toma aportes y préstamos de campos del saber por fuera del psicoanálisis. Al neo-liberalismo actual, en tanto es un discurso sobre la vida que tiende a generar automatismos sin cuestionamientos, situando al sujeto en un mundo peque-

ño, muy fácil de controlar y dirigir por los dispositivos montados por esos mismos discursos de poder, no le sienta muy bien que nosotros desalquilemos las orejas y ejercitemos una práctica contranormativa

Ese contento de sí, esa complacencia consigo mismo, podría pensarse hasta cierto punto entonces, en consonancia con la identificación al síntoma del final de análisis. Y decimos hasta cierto punto porque hablar del síntoma ya desgastado de sentidos y transitar por su reconocimiento singular en un análisis, no queda completo, si no se agrega la consideración de las interrogaciones que se puede hacer el sujeto respecto a su sujeción cultural, social, política, a los aspectos políticos, sociales y -culturales que han conformado esos padecimientos que ha ido trabajando en las sesiones, y sus posibilidades de uso de su potencia, de su participación activa e inventiva en su vida personal y social, haciendo despliegue de los aspectos productivos del poder.

Como ejemplo, no podemos trabajar un sujeto que padece anorexia y bulimia desde la hipótesis del padecimiento sexual ligado a lo corporal hegemónico esencializado, al entramado familiar pequeño de las funciones maternas y paternas y de las identificaciones, sin que el sujeto pueda vislumbrar y por fortuna luego cuestionar todo el marco social, cultural y político. En esa conformación subjetiva intervienen fuertemente factores culturales, sociales, de mercado capitalista etc., que moldean las poblaciones en las que ese sujeto se halla inmerso.

Adjuntar al análisis la riqueza del concepto complacencia de sí o el concepto de contento de sí, permite salir del lugar que ha ocupado y ocupan muchos psicoanálisis, de normalizadores de sujetos *anormales*. Lo cual sería en definitiva seguir poniendo “nuestras orejas en alquiler” para servir al sistema hegemónico.

El sujeto en esos momentos después de trabajar sobre sí, no

se encuentra normalizado, *dado de alta*, se halla contento de sí, porque no solo se contenta con lo que es y acepta limitarse a eso, sino que se complace en sí mismo, aunque no calce en el común de la hegemonía. Y sentirse contento de sí a través de un análisis donde él trabajó activamente, no es haber pasado por ningún dispositivo normalizador que lo entristezca, sino por el contrario es haberse hecho cargo de las potencias que tenía y no se atrevía a desplegar. Como hemos expresado antes, el contento de sí no es ji- ji-ja-ja, una vida parque de diversiones como lo plantea el neoliberalismo, porque la alegría spinoceana tampoco es eso. Se trata más bien de un disfrute de existir y hacer, que no depende del exterior, de crear y actuar por el solo hecho de hacerlo, de vivir sin dar razones y obrar desplegando la potencia componiéndose con otros existentes.

En muchos psicoanálisis freudianos y en varias prácticas del psicoanálisis lacaniano, no se incluyen los aspectos del poder como fundadores de la constitución subjetiva. Y las consecuencias de estas no inclusiones se hacen ver luego, en sus resultados insatisfactorios respecto a esa falta de complacencia con uno mismo. El cuidado de sí entonces reviste una actitud crítica ante el dispositivo de control de cuerpos y subjetividades. Esto implica siguiendo no solo a Foucault sino a Butler en “Mecanismos psíquicos del poder” y Wittig en “El pensamiento heterosexual” etc., pensar y concebir que los sujetos se constituyen en función no solo del lenguaje, sino que ese lenguaje está atravesado por una trama de poderes, por normas, por repeticiones impuestas romantizadamente etc.

Se requiere por supuesto revisar un tiempo y una escena *otra* del inconsciente. Pero un análisis que se plantea ser ética y críticamente conducido o practicado, no queda allí, incluye además de lo propiamente interpretativo y representacional, los aspectos no representacionales y los aspectos de construcción de nuevos significantes, discursos, sentidos y nuevas in-

serciones vinculares, compromisos políticos- sociales y lazos. Allí va el conocimiento de sí como una de las tantas dimensiones del cuidado de sí. Y este cuidado de sí forma parte de las posibilidades de invención y creación que ofrece el aspecto productivo del poder foucaltiano.

Por esta razón, como renglones antes lo mencionamos, algunos sostenemos que si no agregamos este trabajo sobre sí, a ese análisis le falta la potencia del componente ético crítico. Ese cuidado de sí - que también como lo hemos dicho, no se trata de modificarse a voluntad porque abarca el trabajo con el sujeto del inconsciente - se trata de preguntarse las formas o modos en que nos constituimos como sujetos ante las relaciones de poder y de saber, para encontrar modos de realizar desplazamientos y transformaciones, es decir construcciones e invenciones. Y esta posición requiere o conlleva un modo de existir ético porque se aleja de las imposiciones externas de saberes universales y es un modo de existir crítico, porque cuestiona, interroga la verdad de los poderes y de los saberes respecto esos modos en los que se fue constituido. Creemos firmemente por la formación teórica y por la experiencia vivida, que este ingrediente de cuestionamiento a los poderes constitutivos de las subjetividades, es insoslayable para un psicoanálisis con efectos.

Vemos entonces y lo retomaremos, que el trabajo con estos conceptos foucaltianos spinozeanos nos enriquece, porque también en relación al analizante, podemos agregar a la noción freudiana del deseo como falta, la idea de deseo como potencia, como producción, que genera ese contento de sí, cuidado de sí con otros, esa complacencia de inventarse desde sí más allá de lo impuesto por ese Otro que formateo la subjetividad nuestra, al inicio de la misma.

También este cuidado de sí tiene un aspecto, que veremos en otros apartados, que refiere a la relación con el Otro y los

otros. La relación *con el Otro*, no a pesar del otro, o apoyado en el otro, o contra el otro. Y también la constitución de otros lazos de vinculación por fuera del familiarismo, parejocentrismo y el amor romántico, la monogamia y también por fuera del capacitismo, del racismo y especismo; aspectos todos estos insoslayables para un psicoanálisis con efectos a nivel del deseo en lo individual y también a nivel de los efectos de lo que deleuziana y guattarianamente podemos llamar una una micropolítica.

Respecto al deseo del analista, sabemos que desea deseo, desea que el existente desee, el deseo del analista es una potencia. Desea que haya deseo y los objetos y composiciones con otros o relacionalidades que se ubican en esos deseos y se vinculan a esos deseos son contingentes. Por ello no existen tips para recomendar. Y el deseo del analista, si bien es vacío, puede ser visto como falta desde lo representacional, pero puede ser pensado también como potencia en tanto es “a” causa desde el psicoanálisis, haciendo inter-texto con el conatus spinoceano

El deseo del analista apunta a la inscripción de los aspectos deseantes como herramienta del dispositivo. La implicación del analista incluye los aspectos ideológicos, culturales, políticos. Todo analista está inmerso en un entramado de saberes y poderes propio de su época. Esta implicación requiere que el analista sepa que en las epistemologías juegan los poderes, que aún el más preciso y rigurosos de los conocimientos, hunde sus raíces en luchas de poder, factores económicos, pasiones, idearios colectivos, etc.

Es fundamental que se pueda conocer y ubicar estos aspectos de poder *sobre y entre* los saberes en la práctica clínica que realiza cada analiste, para despejarlos, precisarlos y reconocerlos, de modo que no operen diluyendo la potencia del deseo del analiste y del deseo propio de cada existente.

Y para cerrar estas interrogaciones y planteos, vale retomar lo planteado a su inicio en relación a la interrogación sobre si ¿es en esta actualidad la sexualidad la causa fundamental de los problemas psíquicos? Dijimos antes que somos contingencias históricas, entonces las etiologías nos son inmutables. En consecuencia, luego de nuestro recorrido en este capítulo, no quedan dudas de que los sujetos que se aventuran a un análisis hoy, lo hacen especialmente para darle una forma a sus vidas. Porque afortunadamente la vida no es una obviedad, porque la vida es capaz de adquirir formas, es la vida entonces una investigación y en esa desafiante y prometedora tarea nos adentramos los analistas con cada existente que nos solicita nuestra compañía en la construcción de esa investigación vital.

La construcción de las formas de vivir en una clínica de las potencias

Spinoza es un pensador clave para entender muchísimas coyunturas de este mundo que vivimos. Son varios los conceptos que plantea y hay mucho escrito y pensado y se continúa en ello. Tomaremos apenas algunos puntos que hacen, como planteamos anteriormente, inter-texto con los conceptos de cuidado de sí y complacencia con uno mismo de Foucault y Hadot, intentando lograr alguna impureza conceptual que nos sirva de herramienta clínica.

Ya en un inicio podemos apreciar que Spinoza no es un pensador moderno ni humanista. En el Tratado Teológico - político (p. 95) refiere aproximadamente sobre la estupidez de pensar que el hombre es parte principal de la naturaleza, buscando de ella utilidades. Pero la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana, sino que se rige por otras infinitas leyes que se orientan al orden eterno, del que el humano es una partícula. Por consiguiente -expresa- lo que a los humanos les parece absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que solo

conocemos parcialmente las cosas y a que ignoramos casi por completo el orden y la coherencia de toda naturaleza y a que queremos que todo sea dirigido tal como ordena nuestra razón. Sin embargo aquello que la razón dictamina que es malo, no es tal, respecto al orden y a las leyes de toda naturaleza, sino tan solo de la nuestra. Y esa naturaleza equivale a Dios, a la sustancia, a la causa sui. Entonces luego de conocer este párrafo, es claro que Spinoza llama a Dios naturaleza, pero ese Dios no es un ente trascendente, el creador del mundo del cual se deriva el modelo de humanidad, los fines de las prácticas y de la vida. Como comentamos renglones antes, Spinoza no sigue el modelo de la Biblia y el Génesis en donde Dios crea los humanos a imagen y semejanza suya para que lo glorifiquen y crea al resto de las cosas de la naturaleza, para que sean usadas por los humanos. Este es un Dios trascendente al que hay que parecerse y una naturaleza para usar. La relación con las cosas se da por un fin que la cosa ya tiene de antemano, predeterminadamente siguiendo el modo platónico. Cada cosa es lo que es, porque sirve para algo y ese fin es impuesto.

Por el contrario, en su visión inmanentista, la idea de Dios, de sustancia, de naturaleza o causa sui, es pensada por Spinoza, como una ausencia de fines. La relación entre las cosas no tiene finalidad, la finalidad ya es producto del deseo, de la imaginación, de cómo nosotros los humanos enfrentamos el mundo. Las cosas tienen otra manera de presentación, que son las relaciones naturales que hay entre las cosas mismas, sin fin alguno. Ni el humano está subordinado a un modelo llamado divino, ni las cosas están marcadas por el sentido de la finalidad que les damos los humanos. De este modo Spinoza con su ética, se aleja del sistema de las moralidades. La moral indica la aceptación del conjunto de valores, sentidos y finalidades que están dispuestos desde siempre, nos anteceden y nos enseñan a distinguir que está bien y que está mal. Soy

libre de investigar y de decidir pero mi libertad de decidir está supeditada, encuadrada en una moral del bien. En este caso el trabajo clínico centrado rígidamente en el complejo de Edipo, la castración y el falocentrismo es un ejemplo de cómo ciertos psicoanálisis ofrecen un sistema de valores que nos muestra por dónde dirigirnos *para estar en salud* en tanto valor moral del bien.

Pero la ética spinoceana es lo contrario, es un modelo de experiencia que nos entrega información sobre lo que es útil y lo que no es útil para nosotros, lo que es bueno o no bueno para nosotros, solo en la medida que produce conocimiento sobre la relación entre las cosas. Una ética es una investigación de un sujeto que no está hecho a imagen y semejanza de nadie, que no tiene finalidad alguna en el mundo, que no tiene estrictamente un saber a priori sobre lo que es la existencia, sobre lo que es vivir. Porque la vida no es una obviedad, ese sujeto se vuelca entonces a una experiencia sobre en qué clase de encuentros o relaciones con otros, observa o siente, que aumenta su potencia de hacer y pensar. Para Spinoza no se trata de la libertad de los contractualistas y de normas impuestas, Locke por ejemplo, sino que de lo que se trata es de relaciones de determinación entre las cosas, propias de las cosas mismas, más allá de lo humano. Lo que existe es la posibilidad de usar la razón humana, aparte de la imaginación, para poder apreciar cuál es la relación entre las cosas y producir un conocimiento sobre lo que es bueno, lo que nos sienta o nos compone bien. Y esta posición es a todas luces una inversión en el plano epistemológico en tanto conocimiento, en el plano de los valores y también entonces en el plano político.

La naturaleza spinoceana no es creada por Dios, porque el Dios de Spinoza no es el de la Biblia. Tampoco Spinoza toma el comienzo del mundo al modo cartesiano que pretende conocer el fundamento del mundo y las cosas a través de la

duda metódica. Spinoza define al empezar el capítulo uno de la “Ética demostrada según el orden geométrico” (p. 39) lo siguiente. “por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente”. Se trata de un movimiento que se auto-causa, lo causa sui es la lógica inmanente donde no hay ningún principio exterior o más allá, que sea causa o dador de finalidades. Se trata del proceso mismo y es allí donde están los principios, las causas y los fines. Esa causa sui es causa de sí misma, no tiene tiempo, está afuera del tiempo, no tiene temporalidad, no hay primero ni segundo. Por eso es eterna e infinita. Eterno no es inmortal, tampoco es que dure mucho, es fuera de tiempo. El tiempo es para los modos de existencia, no es para la causa primera. Esa causa sui en el caso que le llamemos naturaleza, vale aclarar nuevamente que no es la naturaleza creada por dios. Esa naturaleza es simplemente un orden de determinaciones, que es el modo en que lo real se causa a sí mismo. Esta naturaleza o esta sustancia o este Dios spinoceano sirven para salir del representacionismo, mostrando que la naturaleza es inagotable, es el conjunto de todas las posibilidades, tiene una virtualidad desbordante que va más allá de las representaciones humanas.

Esa causa sui, ese auto-movimiento fundamental o sustancia, o Dios o Naturaleza- todos estas denominaciones valen- es un principio absoluto expresivo, que no existe sino es a partir de infinitos atributos, de los cuales solo Spinoza conoce o menciona dos. El atributo de la extensión, que es el infinito de los cuerpos y el atributo del pensamiento, que es el infinito de las ideas. Tanto uno como otro son parte de la causa sui. Eso es la naturaleza o Dios o la causa sui, que es un orden productivo que pasa por cada uno de esos modos. La causa sui no existe para nosotros sino como infinito de cuerpos y de pensamientos, que todo el tiempo se causan a sí mismos y no tienen fina-

lidad alguna. Es el vértigo de la inmanencia. Spinoza dice que el orden de conexión de los cuerpos es el mismo que el orden de conexión de las ideas. Cuerpo y pensamiento son lo mismo, conocidos o expresados en dos atributos o puntos de vista diferentes. Es la misma realidad expresada en dos lenguajes diferentes, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. Hay una sustancia, naturaleza o Dios que se expresa por esos dos atributos infinitos que conocemos. Y cada idea y cada cuerpo es un modo finito del cuerpo y del pensamiento. A esa idea también la llama alma, que es la imagen actual que nosotros tenemos del cuerpo tal como lo sentimos, es decir cada vez que el cuerpo sufre una afección. Nuestro pensamiento expresa las variaciones afectivas de nuestro cuerpo y las variaciones de nuestro cuerpo dependen del modo en que otros cuerpos nos afectan. Entonces no hay una perspectiva individual para Spinoza. Tenemos un conjunto de cuerpos afectados y una máquina de imágenes mentales que no deja de alterarse al experimentar el cuerpo variaciones en el contacto con los otros. La afección, es una materialidad invisible que hace que cada uno sea lo que es en el encuentro con los otros. Para conocerme a mí mismo tengo que incluir siempre el contacto con los otros que me afectan porque me hacen variar la potencia.

La posición de Spinoza es sin duda relacional. La potencia depende de los encuentros, de las mutualidades, de los agenciamientos, de las alianzas, las políticas, geografías, etc. La potencia es variación sometida a los encuentros. Hay diversidades pero no hay jerarquías, porque de lo que se trata es de diferencia de potencias. Todo modo produce efectos, todos los cuerpos producen efectos y todos los cuerpos realizan su potencia, es decir, todo lo que se puede ser en cada momento sin una finalidad. Se sale así de la carencia psicoanalítica como carencia consustancial a la existencia. Hay diferencias de potencias, hay escalas de intensidades. Cuando un cuerpo

recibe una afección se modifica en aumento o disminución de las potencias. La potencia es la posibilidad y la capacidad de hacer y pensar. Según que afecciones actúan sobre un cuerpo, ese cuerpo quedará con más posibilidades de hacer y actuar o con menos. La potencia no es lo que quiero, es lo que tengo en una existencia. *No se sabe lo que puede un cuerpo*. No se trata de ser, de esencia, se trata de existencias que hacen. Lo que se puede hacer en acto, porque la potencia spinoceana no está “en potencia”, está en acto. Los existentes no se definen por una esencia sino por una potencia en acto. Un afecto llena la potencia. Un afecto es la modificación de un cuerpo producto de afecciones externas que aumentan o disminuyen la potencia de actuar, junto con la idea que me hago de ello. El afecto no está en el cuerpo sin estar acompañado del pensamiento. Los afectos primarios son el deseo o conatus que es la fuerza que tiende a la existencia, a perseverar en el ser y que según como se relaciona con otros cuerpos puede aumentar o disminuir la potencia. Los otros dos afectos básicos son la alegría y la tristeza. Hay alegrías de pasión y alegrías de acción, del mismo modo que pasiones alegres y pasiones tristes. Lo que no hay son tristezas de acción. La tristeza siempre es pasiva. Si se posee el máximo de la potencia de actuar se sale del régimen de la pasión y se pasa a la acción en el caso en que soy yo mismo el que me afecto. Cuando la afección depende del exterior es una pasión aunque sea alegre (Leonor Silvestri 2022, p 195).

Nacemos a merced de los encuentros que aumentan o disminuyen las potencias. La pregunta entonces es cómo conocemos, cómo hacemos para saber que encuentros nos componen y cuales nos disminuyen y descomponen. Somos relacionales y hay distintos géneros o modos de conocer.

1-En primer término tenemos las imágenes, el mundo de los signos que actualmente lo explotan los medios masivos de comunicación. Este conocimiento consiste en la capacidad que

tenemos de generar imágenes que acompañan todos los cambios en la constitución de nuestro cuerpo. Si este se modifica por una afección externa, tenemos ideas o imágenes mentales que acompañan esa mutación, que nos anuncian que nuestro cuerpo está cambiando. Imaginar para Spinoza, es poseer un conjunto de ideas que expresan la constitución y el cambio de nuestro cuerpo, pero no dicen nada de las causas de la mutación. La imaginación no es un error, es una forma de conocer, es la potencia del cuerpo de producir imágenes mentales sobre lo que en el cuerpo está sucediendo. En este nivel entran los signos que son variados. Están los signos en tanto impresiones sobre mi cuerpo de un impacto exterior y acá es necesario no confundir metalépticamente causa con efecto, el sol por sí mismo no es malo, es malo si lo tomo a las doce del mediodía. También utilizamos signos interpretativos, que en gran medida impiden vivir las cosas por sí mismas, pues se arman cadenas asociativas que nos alejan de las cosas en sí. Además usamos los signos imperativos, que poseen ilusión de finalidad y distribuyen órdenes de mando. Y los signos vectoriales son los que ayudan a detener la máquina de interpretar, a desautomatizar la percepción capturada por el lenguaje dominante, para llevarla a la cosa misma, que ya no tiene nombre porque pasa a ser algo más relacionado al orden de una vivencia.

2-El segundo tipo de conocimiento investiga lo que un cuerpo puede en relación a otros, para formar nociones comunes. Es la capacidad de conocer las cosas por la causa, puedo investigar, puedo reconstruir la naturaleza de otro cuerpo que produce un cambio en la constitución del mío. Puedo construir una noción que es común a por lo menos dos cuerpos o más. Y es el inicio de los conceptos filosóficos, la ciencia etc. La filosofía nos ayuda a conocer la causa sui, los determinismos, el orden de lo real a partir de la experiencia. Es fundamental considerar que para Spinoza la experimentación va junto con

la razón y así construyo nociones sobre los cuerpos, la naturaleza etc.

3- Y el tercer nivel de conocimiento se caracteriza por lo siguiente: si puedo lograr ese segundo nivel de conocimiento en que logro mediante la razón y la experiencia investigar las causas y construir nociones comunes sobre las afecciones y sus efectos en mí y en los demás existentes, puedo salir de mí mismo, salir del nivel más elemental que consiste en proyectar en el mundo mis deseos, salir de los finalismos. En consecuencia puedo reconocer que la experiencia depende de un conjunto de relaciones impersonales llamadas naturaleza, sustancia, causa sui, Dios, y descubrir cuál es mi potencia, cual es mi capacidad de producir efectos al interior de esos entramados de signos y relaciones. Se trata de un deseo que ya es asistido por la razón y la experimentación cautelosa. Es un deseo que por la razón se hace cargo de las determinaciones impersonales de las causas, de las que yo soy efecto, registra cuidadosamente sus efectos en su cuerpo y mente y a partir de ello ubica que otros efectos va a producir en otros existentes, qué va a inventar, qué va a crear, cómo va a usar sus potencias. El contenido de sí, es una alegría activa que se ubica en este tercer nivel de conocimiento. Y este tipo de conocimiento lleva a políticas relacionales, de composición de existencias y grupalidades más complejas y variadas.

Es importante agregar en este punto, que para el pensamiento de Spinoza no hay una negatividad interna. El conatus, es decir el deseo, tiende a perseverar. Lo negativo surge porque una fuerza externa opera sobre el sujeto. Nos enfermamos cuando no somos capaces de eliminar la acción de esa fuerza externa que vence nuestro deseo conatus y nos entristece haciéndonos funcionar automáticamente.

En segundo lugar es necesario mencionar que la razón de la que habla Spinoza, es la que accede al conocimiento del

mundo, no como cógito cartesiano, sino como un cógito materialista que pasa por el cuerpo, que incluye la experimentación cuidadosa, es una razón -afectada o un deseo -razonado. “La razón en Spinoza es el arte de saber que compone mi cuerpo y por lo tanto incrementa la potencia, y de conocer lo que me genera lo contrario, para poder fugar” (L. Silvestri 2022 p. 194).

También es importante recalcar que para Spinoza, un individuo es una composición de órganos tomados por relaciones de movimiento y reposo, pero un estado también es un individuo compuesto de complejas organizaciones grupales, etc. Entonces son distintas escalas de composición y distintas escalas de potencia que van variando según como se den los entramados relacionales. Spinoza, siguiendo las reflexiones de Negri (2000 p. 79 y 35) concibe una política relacional del encuentro, unida a una ética que articula fuertemente lo social y o individual. El sujeto se esfuerza por su propia potencia y la quiere también para los demás. Se es potente en relación a otros, no existe potencia en soledad. Es una ética de la singularidad pero anti-individualista, no porque prime lo social, sino porque dentro del propio sujeto que llamamos individual, hay otros cuerpos que lo componen y que son y que funcionan a su vez ellos con singularidad. Recordamos aquí los conceptos de simbiote, simpoiésis, y por qué no los de mutualidad de Jessica Benjamin y la transindividualidad de Simondon, etc. Es decir que el encuentro con otros existentes, configuramos cuerpos más grandes. Expresa Negri caracterizando la posición de Spinoza “nuestra experiencia es siempre, en sí misma, colectiva”.

Este tercer tipo de conocimiento es correlativo a la beatitud, a la serenidad, a la paz y está emparentado “al placer sereno y eterno que toma a uno en sí mismo” de Foucault Tomo III de la Historia de la sexualidad (p. 78). En este punto por el uso de la razón, las percepciones son adecuadas y los afectos son ac-

tivos, ya no pasiones pasivas, en esta situación alcanzamos un nivel muy alto de la potencia y un nivel alto de relaciones y de composiciones con otros cuerpos y existentes y nuestra esencia al quedar enriquecida, se afecta a sí misma. El contenido de sí atraviesa los otros géneros de conocimiento. El sujeto ya ha hecho un mapa de lo que le compone y genera su alegría y correlativamente la de otros. Es el arte práctico de la experiencia sensible y razonada. Por este contenido de sí alcanzamos la univocidad del ser, implica intimidad, auto-afección, las causas de lo que nos afecta no vienen de afuera, sino que están en nosotros. Es una alegría reflexiva, razonada, no solamente una razón cognitiva, sino desde una razón también afectiva, serena, decidida que disfruta de la capacidad de hacer consigo mismo y con otros.

Y obviamente, este tipo de conocimiento no tiene mucho que ver con la sexualidad y menos aún con el falocentrismo y con la genitalidad y con las cartografías dominantes que capturan a las corposubjetividades y sus deseos.

En este recorrido apresurado podemos reflexionar que los conceptos spinoceanos, nos ayudan a armar herramientas para abordar un pedido de análisis sin recibir al sujeto munidos solamente de una muy limitada hipótesis, en donde la subjetividad gire alrededor de la sexualidad.

Estamos equipados para poder **intervenir acompañando en la desautomatización de los modos de vida y en la construcción de formas de vida**, transitando por afecciones, estableciendo composiciones con otros cuerpos y existencias, con el saldo de la potencia que no es individual ni grupal, es *entre*, es en entramados de afecciones que producen deseos, pasiones, afectos en composiciones que van más allá de lo individual, de grupalidades más amplias. Podemos trabajar con comodidad cuando el sujeto necesita y anhela salir así de la axiomatización y el delineado de cuerpos presos en matrices

cis- identitarias, heteronormativas, patriarcales, racistas, etnocentristas, clasistas y especistas.

Y esto es posible, porque los cuerpos spinoceanos no se enjaulan en categorías por una lógica atributiva binaria, sino por la lógica de las intensidades de la potencia. Esto permite que las corposubjetividades se liberen del binario hombre –mujer y también del binario humano- animal, humano-máquina o el binario vivo- muerto, como categorías opuestas, fijas, para poder experimentar y pensar en términos de potencias y devenires y agenciamientos. Esta lógica de las intensidades, no es jerárquica sino heterárquica y diversa. Lo que puede un cuerpo varía según con qué o cómo se compone, como se dispone y relaciona. Spinoza nos permite armar grupos diversos. Nos permite agrupar un caballo pony con un perro y no como se esperaría, un pony con otros caballos. Porque la potencia del pony coincide con la del perro y no con la del caballo percheron o de carrera- dice una explicación deleuziana. Estas lógicas nos recuerdan los armados relacionales de las poblaciones aborígenes Awás de nuestra América latina, donde además de amamantar sus hijos alimentan animales huérfanos, monos especialmente, que encuentran en la selva considerándolos un hánima parte del grupo y una vez crecidos los devuelven a la selva. También estas lógicas de las intensidades son útiles para nuestras grupalidades, saliendo así de los formatos familiaristas clásicos que arman fronteras y límites rígidos dejando por fuera a muchos existentes, y pensar en nuevos modos de hacer parentescos, raros, distintos, inclusivos, solidarios, creativos.

Y obviamente que todas estas grupalidades y políticas de encuentros, se pueden pensar, porque Spinoza sustituye la apuesta moral por una apuesta ética, que indaga qué se puede y que no, estableciendo el criterio de lo bueno para lo que incrementa la potencia, nos permite actuar y arma relación-composición con otros existentes. Como el ser es inmanente,

no hay nada por encima de ese existente, entonces todos son entes, todos existen por igual y lo que varía es la potencia que poseen, es decir cómo funcionan y se afectan y esta relación situada, atañe a una ética y no a una moral universal y fija. Esta ética entonces apunta a un colectivo de existentes donde cada uno pueda desarrollar su potencia, no sujeto a esencias pre-determinadas.

También esa mirada basada en la inmanencia, invita al alejamiento de los existentes de ese mundo de los signos, que coincide con las políticas neoliberales y con los medios de comunicación impregnados de contenidos de mercado, individualistas, consumistas, xenofóbicos, etc., que manejan hábilmente los signos imperativos e interpretativos. Son los signos vectoriales los que fugan de la representación y permiten ver la cosa misma. Estos signos vectoriales con esta posibilidad de inmanencia, pensamos que son base conceptual de algunos materialismos o realismos especulativos actuales. Corrientes estas últimas, que junto con las aportaciones de Spinoza y de otros autores más, nos ayudan a sacar, mejor decir a desempan-tanar, unos buenos trechos de los análisis del plano interpretativo, que más que posibilitar el fluído de potencias, enjaulan al sujeto en sentidos fijos edipidizados, antropomorfizados, dogmáticos y diríamos casi religiosos. Para trabajar en una clínica de las potencias, hay que dejar de pensar que nuestras herramientas metodológicas son únicamente la regla fundamental y la interpretación. Si lo es la transferencia porque con ella se utilizan los signos vectoriales, porque arma los *entre*, porque compone, porque aumenta las potencias de los existentes.

La política y ética de los encuentros que posibilita la relación en base a las intensidades de las potencias, arma otras posibilidades identitarias, fluidas, variadas, no estáticas, otros entramados de parentescos por fuera de los familiarismos patriarcales falocéntricos y por qué no fuera del especismo. Por

qué no decir que Spinoza es un perspectivista amerindio de los que habla y conoce Viveiros de Castro. Su pulido de vidrios, quizá lo acostumbró día a día, a apreciar la realidad mediante el trabajo con distintos cristales.

En su capítulo 1 de la *Ética*, manifiesta claramente ya en el siglo XVII, que la especie humana no es la única ni es el centro de la naturaleza y que no debería usar la naturaleza como recurso. Lacan en el Seminario XX (p 113) al explicar cómo lo real accede a lo simbólico, refiere que Spinoza se maravillaba “con el trabajo de texto que salía del vientre de la araña, su tela”. La potencia de la araña en su lenguaje sobre la materialidad del tejido, nos muestra que la realidad no pasa toda por un solo sistema simbólico y que la relacionalidad es muy amplia y nunca está dada, fluye y se produce a cada instante.

En esa política de las potencias y las relacionalidades de Spinoza, el deseo nunca puede ser solitario, no puede existir si no es con otros, abierto a distintos semblantes, cuerpos y formas de vida. Este deseo que no es falta, que no es carencia, que es alegría, contento de sí y no espera nada de afuera más que compartir por compartir en la alegría, es una muestra brillante del grito que pide que la tan necesaria, la tan urgente clínica de las potencias, sea habilitada por nosotros. Porque luego de hacer camino analítico por los dolores y padecimientos que la imaginación tenía guardados, que si bien los localizaba en el pasado, tendía a eternizarlos en el presente, luego de eso, Spinoza nos invita a construir formas de vida productiva. La hegemonía, el capitalismo, necesitan ejércitos de existentes tristes, nerviosos y panicosos. Nosotros los psy, podemos desalquilar nuestras orejas y no ser los psy adaptativos ni de las neurociencias cognitivas, ni del psicoanálisis hegemónico, sino los psi contra-normativos y generadores de vitalidades relacionales y afirmativas. Se trata de acompañar en la transferencia que es también *composición entre*, al despliegue de la potencia que cada uno encuentra en sí y en su composición con los otros,

fuera de los formatos automáticos impuestos en forma romanizada por la hegemonía, para siguiendo esa *verdad-parresia* a la que se llega por esa razón-experiencial, o reflexividad afectada, se si es que se puede decir de este modo, poder existir transitando en complacencia consigo mismo –que no es estar adaptado, sino estar en tensión vital-- y en vínculo activo con grupalidades de otros existentes.

Y por esto de las afectaciones en las grupalidades, como anteriormente dijimos que éste contenido de sí se puede asimilar en parte a la identificación al síntoma en la lectura lacaniana, volvemos a recordar que esta identificación al síntoma no alcanza si el analizante no adjuntó a su recorrido analítico, las variables contextuales de los entramados de poder y los aspectos no solo a nivel de la polis humana, sino a niveles cosmopolíticos de su lugar y su forma de vivir entre las especies de existentes en este planeta tan tristemente afectado.

Nos preguntamos si el estado de contenido de sí, es un narcisismo distinto al narcisismo especular. Y claro que lo es. Creemos que es tan distinto que ya no necesita llamarse narcisismo. Y nos acordamos de Jessica Benjamin y Daniel Stern que no toman el concepto, porque desde el entramado de la relationalidad de dos que se afectan en sus potencias- que Benjamin llama mutualidad -no hay necesidad de diferenciarse, porque ese sujeto que llamamos individual, se halla en un espacio *entre* donde está el otro cuerpo que lo compone y donde se unen y a la vez se separan y son en sí mismos y funcionan con senda singularidad. Se sigue una lógica no evolutiva, no binaria y no jerárquica, donde el poder es composición y potencia de protección y no dominación. También Simondon, Latour, Haraway, Deleuze y Guattari nos acompañan en este tema. Encontramos aquí un punto de inter-texto respecto de lo relational, entre Spinoza y todos estos autores actuales que aún viven y otros que han muerto hace poco.

Para cerrar este apartado, como analistas, estos conceptos nos componen y nos generan una muy buena dosis de potencia, porque nos posibilitan salir del lugar de entristecidos normalizadores de otros existentes también tristes, todos inmersos, enjaulados en los dispositivos bio-políticos, de control y fármaco-políticos petro raciales -dice Preciado - y pasar a ser acompañantes alegres y propiciadores del despliegue de las potencias de los existentes en la constitución junto a los otros, que cada uno hace de su forma de vida, donde la sexualidad es una potencia más entramada en esos modos y atributos de los existentes.

Capítulo 13

Une “joven foucaltiane”, aquella que el psicoanálisis funcionando hetero-normativamente no pudo alojar

“Desarrollad vuestra rareza legítima”

Rene Char

“Que el lector no espere encontrar una teoría de la homosexualidad. No tengo ninguna teoría, ni pretendo elaborarla. Me inclino a pensar que hay que desconfiar de los intentos de encuadrar la homosexualidad dentro de teorías”. Didier Eribón. “Reflexiones sobre la cuestión gay”

Esta cita creemos va en la dirección de mostrar que la patologización es una actitud homofóbica. Por qué hacer psicogénesis, en tanto la homosexualidad no es una enfermedad y no conforma una categoría sexual definida, sino un conjunto de conductas y modos de sentir etc. ¿Y por qué entonces no se hace psicogénesis de un caso de heterosexualidad femenina?

Este escrito surgió a raíz de una invitación realizada por el colega montevideano Fernando Barrios, a un conversatorio titulado “Androgenización de “La joven homosexual” de Freud, realizado por de e-dicciones Justine de la école lacanienne de psychanalyse de Montevideo, Uruguay, en Julio de 2021. El trabajo tuvo como eje disparador la reflexión sobre un escrito de autoría de Fernando Barrios titulado “Androgenización de la *Joven Homosexual* de Freud o lo que la invisibilidad lésbica le debe al psicoanálisis”.

En esa ocasión surgieron estas reflexiones que fueron compartidas con otras muchas exposiciones de colegas uruguayos, mexicanos y argentinos. Son incluidas en este punto del ordenamiento de este libro, porque además de estar en consonancia con la hipótesis teórico-clínica del *sujeto poder relacional*, acompañan e ilustran a también la interrogación-proposición que desarrollamos en el capítulo anterior: ¿es la sexualidad la causa fundamental de los problemas psíquicos?.

Vista desde 2021, la vida de la joven homosexual sería la de una persona sometida al orden simbólico de la época, que trata mediante los modos y conceptos que tiene a mano, de buscar escapar de esa sujeción y generar resistencia.

Creaba sin detenerse a analizarlo, una política de la amistad siguiendo a Derrida y una economía de los placeres más allá de la genitalidad, transitando así en esos 100 años de vida, por los continuos devenires, siempre minoritarios y siempre llenos de emociones y sentimientos. A pesar de plantearse varias veces: “tal vez no sea yo normal”, continuó obstinada en el desarrollo de su legítima rareza.

Freud no pudo tomarla en tratamiento para acompañarla a desarrollar esa rareza minoritaria, ni a cuestionar las asignaciones que le imponían a su deseo por parte de su padre y de su época, ni a armar el cuerpo con los órganos de placer descubiertos por ella que conformaban un diseño liberado del erotismo fálico genital, reproductor y heteronormado. Le resultó inadmisibles a Freud que Sidonee, “joven de ojos inteligentes” le saludara besándole su mano (actitud nada neutra que puede ser leída desde el orden transferencial de muy diversas maneras). La joven es enviada por el padre. Sidonie por sí misma no estaba enferma, no padece síntomas. Quizás sí capta algo de la injuria que recibe aquél que no siente como se le prescribe. Freud estaba siendo prescriptivo sin quererlo. El marco teórico lo conducía querer explicar porque la joven no buscaba objeto

heterosexual y qué caminos llevaban hasta las disposiciones pulsionales. Como Freud tenía ya establecido cuales eran las soldaduras y elecciones correspondientes, no tuvo posibilidad de visibilizar el deseo de la joven como claramente no abyecto. Si esto hubiera sido posible, la joven seguramente hubiese continuado las sesiones y Freud la hubiese acompañado *a desarrollar su legítima rareza* y a resolver las angustias por vías distintas a los intentos de suicidio quizás. Pero arriesgamos a suponer que Freud vivía este punto ciego de la teoría y de su subjetividad personal justamente con su hija Ana

Tal como expresa el escrito de Fernando Barrios “Androgenización de la “La joven homosexual” de Freud o lo que la invisibilidad lésbica le debe al psicoanálisis”, la androgenización de la joven homosexual está motivada en gran medida, en esa confirmación desde la clínica, de las hipótesis teóricas construidas y sustentadas en una matriz de heterosexualidad con dominación masculina y fálica. “El psicoanálisis no escapaba a la medicalización occidental de la sexualidad como si fuera una zona de fragilidad patológica particular de la existencia humana” (M. Foucault *Microfísica del poder* p 188).

En este sentido es que la homosexualidad había sido psiquiatrizada como acompañamiento de la anterior represión penal. El psicoanálisis -dice Guy Hocquengheim en “El deseo homosexual”- descubre los mecanismos del deseo no como producción sino como carencia y de este modo colabora a su control. “Freud descubre la libido como fundamento de la vida afectiva y la encadena rápidamente bajo la forma de la privatización edípica familiar, con el falo como distribuidor de sentido y acompañada de un sistema de culpabilización” (...) El deseo nómada debe desaparecer, solo debe existir como carencia y siempre debe significar algo, referirse a un objeto que tomará su sentido por la triangulación edípica. Entonces la homosexualidad será definida por su carencia, no accede acceso

a la genitalidad ni al objeto sexual socialmente aprobado de distinto sexo y género”.

Hubiese hecho falta allí pensar, lo decimos retrospectivamente en palabras de M. Foucault en “Dos ensayos sobre el sujeto y el poder”1984: “que el objeto conceptualizado, no es el único criterio de validez de una conceptualización. Debemos conocer las condiciones históricas que motivan tal o cual tipo de conceptualización”.

En palabras de Tamhy Ayouch: “desvincular la verdad- la gramática interna de la teorización respecto a la Joven Homosexual en este caso- de la veridicción- como sistema de condiciones externas- es despolitizar y deshistorizar la verdad, ignorando que todo saber nace de prácticas de poder que le confieren un sentido positivo” (T. Ayouch “Géneros, cuerpos, placeres”)

Freud construye su teoría en el mundo patriarcal heteronormativo reproductivo de la familia nuclear con dominio del varón sobre la mujer y con la figura de un padre que declinaba socio-históricamente y que él trataba de revitalizar como bien lo explica Zafirooulos en “Lacan y las ciencias sociales”..

Entonces podemos ubicar dos miradas freudianas: la que abre conceptos y es una especie de antecedente para las teorías que se abren a la diversidad sexo-genérica (la pulsión separada del objeto y las series complementarias del apartado 4 del texto de Freud sobre la Joven Homosexual, donde la elección de objeto queda desabrochada de la identidad de género).

Y la que abrocha la anatomía a la elección de objeto y al género, con el enfoque evolutivo, las fases de la libido, la primacía genital, con el aparato edípico que dicta a la pulsión cuales son las soldaduras y elecciones e identificaciones -universales, ahistóricas e incuestionables - entre anatomías y semblantes y objetos de amor.

De las tres salidas fálicas del complejo de Edipo, Sidonie

estaría ubicada en la segunda. Aquí está la androgenización que la teoría hace de ella como solución, pues no hay representación del órgano femenino en el inconsciente. Ese continente negro- invisibilidad femenina- con la maternidad como salida normal, son conceptos freudianos que responden a modos patriarcales y falocéntricos de concebir lo femenino. Hay una superposición entre la imposibilidad de representar el todo en el campo de la organización psíquica y la localización de esa falta de representación justo en lo femenino, cayendo en que la falta, se refiere y ubica en un órgano que es planteado como faltante, por una teoría sexual construida en una época.

Por supuesto que Freud encuadra a la joven en una regresión del Edipo positivo hacia el invertido por rechazo del padre, siempre tomando como base la teoría sexual infantil fálico-castrado y la diferencia anatómica como eje. En consecuencia, la joven realiza un tipo masculino de elección de objeto y un modelo masculino de amor cortés a una mujer más bien degradada por su reputación a la que tiende a resguardar.

Freud no puede explicar y explicarse a la Joven Homosexual, si no es con el concepto fálico. El historial queda entonces girando en el rehusamiento edípico del padre que le da un hijo a la madre y el amor a la baronesa como forma de fastidiar al padre. Hasta el intento de suicidio es leído por Freud en relación a una fantasía de embarazo de la paciente, en ausencia de asociaciones de la propia joven. Todas estas interpretaciones resultan forzadas y son comentadas por Sidonie que se siente ofendida e incomprendida: “realmente que imaginación más sucia” (...) “le perdí todo el respeto” (...) “El no había entendido un comino de ella” (Biografía “Sidonie Csillag. La joven homosexual de Freud” de Inés Rieder y Diana Viogt en p 60 y 388).

No hubo allí lugar para pensar por ejemplo-como lo sostiene Silvia Bleichmar en “Las teorías sexuales en psicoanálisis”

sis”- que la niña - aparte de la corriente hacia el padre que por supuesto podía existir- experimentaba una carencia materna primaria y que el nacimiento del hermano es un hecho más entre otros, que le reactiva una nostalgia por el cuerpo femenino. Es decir, no solo que la dama era un sustituto de la madre en la lógica fálica, sino en un nivel relacional más temprano en relación a anhelos primarios insatisfechos en ella.

Además no necesariamente es lo mismo, pero asociamos con la melancolía de género de Judith Butler. A su vez es importante también recordar que en Freud, la identificación se dirige del niño al objeto, y en otros enfoques: Bleichmar, Laplanche, Olanier, T. de Lauretis etc. la identificación es recibida por el niño. Esta segunda posibilidad recibe distintos nombres según estos autores que mencionamos: proyecto identificatorio de los padres, implantación perversa, seducción generalizada entre otras denominaciones.

Así por ejemplo, es interesante mencionar como en 1973 la feminista radical Shulamith Firestone en “La dialéctica del sexo” toma aspectos de Freud, Marx y Engels y comenta que Freud omitió la consideración del contexto social.

Firestone desbiologiza el complejo de Edipo y propone leer el Edipo en términos de poder, y inicia el camino para las teorías que luego conciben la identidad de género como anterior y separada de la percepción de la diferencia anatómica genital.

La madre y los niños constituyen el grupo de sujetos con menos poder en la familia. Por lo tanto la niña no envidia el pene del padre y el hermano, sino que no desea permanecer en el limitado y encerrado mundo de su querida madre y anhela salir a la aventura del mundo externo de su padre. El varón, se desapega de su madre, para pasar al mundo de los logros humanos que es el del padre etc. Por qué no pensar que Sidonie, en la baronesa, más que encontrar una manera de tramitar el rechazo de su padre y su envidia al pene, traslada una carencia

materna y además encuentra *una figura de amor y de identificación a la vez*, en una mujer independiente instalada en un mundo público que se distancia de su madre, que vivía en un mundo privado, conquistando en secreto a los hombres en los balnearios.

En el curso de Yoica del 31-07-21, Elena Bisso toma la lectura de Luce Irigaray y en relación a la clínica de los nudos ubica, no un síntoma, sino un *sinthome* asociado al cortejo público de mujeres, y lo conceptualiza como la solución que encuentra la jovencita al rechazo y la falta de amor por parte de su madre hacia ella. Bisso marca una cita ubicada en la página 389 de la Biografía de Rieder y Voigt, que relata, expresado por Sidonie, esta relación entre vínculo materno y cortejo: madre que critica a todas las mujeres- hija que corteja a las mujeres.

Respecto a Lacan, en el Seminario 4, retoma el modo de amor platónico freudiano como un amor que no solo prescinde de satisfacciones, sino que apunta muy precisamente a la no satisfacción. Se da la institución de la falta en la relación con el objeto. Lo que Sidonie desea, está más allá de la dama que ama. Lo que busca es el objeto central de toda la economía libidinal- el falo. Y en concordancia con lo anterior, las homosexuales son sujetos que han desarrollado una muy intensa fijación al padre. Se identifica a él. Y aún más, ella quiere mostrarle al padre qué es un verdadero amor, ese que él le negó a ella. Le muestra cómo se puede amar a alguien, no solo por lo que tiene, sino por lo que no tiene. Es decir por ese pene simbólico que no va a encontrar en la dama sino- metonímicamente- en el padre.

En el Seminario 19 p 17 hablando de las Preciosas y las homosexuales, refiere que no toman al falo por un significante, cultivan fácilmente el discurso del amor y esto las excluye del discurso psicoanalítico que solo pueden solo balbucear.

Es decir que continuamos ubicados - en al decir de Fernando Barrios en “Androgenización de la “La joven homosexual” de Freud o lo que la invisibilidad lésbica le debe al psicoanálisis” en el “amor cortés como pivote histórico en la invención de la pareja heterosexual”, en la obligada elección de objeto del sexo opuesto y en el eje de la erótica específicamente fálica y en un supuesto amor estable y particularmente reforzado por el padre.

A esta altura de la enseñanza no existe el “a”, pero la dificultad del “a” es que al ser el falo el rector de la organización, se lo viste de significación fálica.

Las interrogaciones que podrían dejarse planteadas en este caso serían:

1- Si cada significante está en una cadena y toma valor solo por su diferencia por los otros, en qué medida la elección del falo como significante privilegiado y su relación sinédoque con el órgano masculino, no tiene que ver con lo político y cultural de la época en que se construyen los conocimientos. Aún en la última época de la enseñanza por ejemplo en las fórmulas de la sexuación se filtran efectos falocéntricos. Por qué la Función Fálica si es vacía se llama fálica etc.

Es importante pensar en trabajar con operadores formalizados que introduzcan la organización de las satisfacciones, bordes, narcisización, fantasmáticas, etc. pero que se hallen desprendidos de los lastres hetero-normativos y falocéntricos.

2-Lacan hace un despegue de la biología, pero si no se abandona el orden simbólico levistraussiano del parentesco guiado por la diferencia anatómica genital binaria de los sexos y la centralidad de la figura del varón, no se puede despegar de la anatomía. Y aunque pensemos que el significante es vacío y que no hay realidad pre-discursiva, continuamos empantanaos en un abrochamiento y en un binario atributivo.

3- Conjuntamente con el punto anterior, Lacan despega los géneros y goces de la anatomía, pero nombra a los géneros y

goces con los significantes hombre y mujer en tanto significantes sexo-generizados en su relación al simbólico, al lenguaje y sus reglas. Ese lenguaje es el propio del pensamiento heterosexual que es binario y se basa en la diferencia anatómica y siguiendo a Wittig, ese lenguaje produce subjetividades y realidades. Entonces esto es un problema.

4- por qué continuar con la superposición de la falta representacional existencial-fundacional trasvasada a lo femenino, determinando así a lo femenino como un continente negro.

Esta superposición quedaría explicada en su surgimiento por el dispositivo foucaultiano de la sexualidad, cuando el cuerpo de la mujer es medicalizado y puesto al servicio de la reproducción y del placer del hombre. Es un cuerpo con faltas que gira en torno a la corporalidad dominante masculina. Se continúa en una falta referida a una anatomía originaria en relación a un órgano y a una teoría sexual construida en una época. Se ubica lo real, lo que no entra al significante, en lo femenino, en función de los entramados de poderes y saberes de una época.

5- Si salimos del falocentrismo y la erótica genital, podemos tomar la propuesta focaultiana, que era la de la joven homosexual, de inventar una nueva economía de cuerpos y placeres en relación a un dominio de sí.

Sidonie siente la pasión en momentos que otros no consideran excitantes. “Mirar una belleza por la calle o sostener y besar la mano de Leonie, lanzaba tormentas de fuego por su cuerpo”. (...) “La belleza es su criterio; el deseo es el motor que la impulsa. El cumplimiento, la realidad no son más que decepción y abatimiento” (Rieder y Voigt 2004). A los casi 100, aún disfruta del rostro de la presidenta del centro de ancianos, y se lo dijo. Por momentos se preguntaba por qué no entraba en el protocolo sexual del dispositivo de su época. Luego del 3er suicidio el médico le dijo que era una **clásica asexual**. Ella no entraba en la heteronorma.

Quizá se adelantaba a Foucault al querer resistir y no someterse al protocolo como sus amigas, se adelantaba al *cuero sin órganos* de Mil Mesetas, porque en su construcción erótica la excitaba el roce de una mano pero no el pene, se adelantaba a Leo Bersani, a Guy Hocquenheim.

En “Sexo, poder y gobierno de la identidad” Foucault dice: “Se trata de una suerte de creación, una de cuyas notas destacadas es lo que me permito denominar desexualización del placer. La creencia de que el placer físico procede siempre del placer sexual y de que el placer sexual es la base de cualquier posible placer, es de todo punto de vista falsa”. Quizás aquí irían los aplausos de Sidonie. Entonces en ese amor cortés exaltado, al modo masculino de amar según Freud, Sidonie encontraba su modo de amar fuera de protocolo. En razón de que concebirlo como un amor que prescinde de satisfacciones o que apunta a la no satisfacción o que instituye la falta en la relación con el objeto (Seminario 4 página 111) ¿Falta de qué? ¿Del objeto fálico? ¿Por qué no es satisfacción, si ella decía que “besar la mano de Leonie, lanzaba tormentas de fuego por su cuerpo”? ¿Por qué entonces no aceptar otra cartografía de la erogeneidad por fuera de la falocéntrica? Y por qué al decir de Bersani en *Homos* (p. 98) siguiendo a Foucault: “*para evitar la angustia, todos los placeres tienen que caer en la interpretación*”. Y agregamos nosotros, siempre en las mismas interpretaciones, como lo demuestra el caso de Sidonie y las interpretaciones que Freud le proveía.

Siguiendo la androgeneización que Fernando Barrios refiere en relación a lo escrito por Allouch, este último sostiene que la joven deviene Amo- maestro y que Lacan en tanto burlador burlado no advirtió que Sidonie enseñaba una figura del amor: *el amor perro*.

A Sidonie le gustaría “amar a Monique como Fifi, estar sentada a su lado y que Monique le acaricie la cabeza” Según

Allouch en la sombra de tu perro” (p. 83, 84): “un amor domesticado que sigue el principio de placer, un placer de contento, un amor fiel y que excluye el contacto erótico”. **¿Era Sidonie un Amo? Y ¿puede una erótica lesbiana devenir discurso Amo?** Se pregunta Fernando Barrios en el escrito de su autoría que ya mencionamos. Y se podría ensayar responder: Amo se puede leer por ejemplo en sentido lacaniano de Discurso Amo, con el S1 agente que oculta la división del sujeto, S1 que se halla asociado al falo y la lógica atributiva. También este discurso nos puede ilustrar la dialéctica del amo y el esclavo: amo S1 agente pone a trabajar al S₂ esclavo, el excedente es el resto “a” del que el amo se adueña etc.

Respecto de este significado de Amo, Sidonie a nuestro entender no es ama, porque no la ubicaría en la lógica atributiva fálica, sino más bien en una lógica abierta, más inconsistente, más allá del falo, más hacia lalangue y la creación. Podría decirse quizá más rizomática. Al considerar esa lógica también se nos desdibujaría la dialéctica del amo y el esclavo, ya que allí no hay ningún binario, ni par, ni síntesis, etc.

También podemos pensar el discurso amo, en esta ocasión siguiendo a M. Foucault y J. Butler, como una matriz o un dispositivo en tanto entramado discursivo de poderes y saberes que le da forma y posibilidad de existencia al sujeto y le marca en gran medida la trayectoria de su deseo.

Pero ese poder además de sujetar, es un poder productivo en la medida que sujeto y poder funcionan sincrónicamente, uno hace al otro. Habría así dos aspectos: una sujeción a un poder que forma y luego ese poder posibilita una capacidad de generar otros poderes. Entonces la potencia es producto de la sumisión y puede llegar a desbordar ese poder que la habilitó.

Sidonie en esta acepción de Amo, no es amo, vive una sujeción primaria a los poderes que la sujetan y moldean, que codifican los flujos de los deseos, marcándole la injuria de su

amor por Leonie en tanto esto es considerado como condición inferior, porque se sale de lo inteligible socialmente.

Pero la joven no lucha en contra de la represión a través de la cual esos poderes la tratan de enjaular en categorías y modos de amar, sino que haciendo pie en ellos, puede usarlos más que como lucha contra la prohibición- represión, como potencias generadoras de algo distinto, a riesgo de no ser visibilizada socialmente, de ser rechazada del tratamiento por Freud y no aceptada por su padre etc.

Con Freud y el discurso psicoanalítico no fue Ama, sino que se reapropió de ese lugar y lo usó para liberarse del tratamiento.

De su sexualidad más que Ama, fue defensora de su propio modo de sentir ante un orden sexual que le mostró insistentemente otros formatos diferentes a los minoritarios que ella elegía. No fue Ama, fue protagonista, inventora de devenires minoritarios, no hegemónicos hasta casi los 100 años. Para ella no había un *sexo verdadero* como le mostraban otras personas, sino que vivía la realidad de su cuerpo y la intensidad de sus placeres que no pasaban por la genitalidad.

Respecto a si una erótica lesbiana – u otra- puede devenir discurso Amo, podemos siguiendo a Bersani en *Homos* p 100) -que se apoya en Foucault - recordar que la intolerancia del discurso amo hacia la condición gay- lesbiana, se vincula a una angustia política, por los reordenamientos de los cuerpos, placeres, órdenes sociales y parentescos y lazos que generaría.

Pero a su vez, pensamos que en la medida que toda erótica incluye deseo, sentimientos, placeres, si se constituye en dispositivo erótico Amo, esos deseos y vivencias quedan categorizados, prescritos, impuestos, enjaulados en un universal. Y para el deseo no hay jaula permanente y fija. En el inter-juego entre poder y sujeto, la potencia, facilita la resistencia productiva, para que el deseo se desmarque de los dispositivos amos y

transite a una productividad creadora de los devenires abiertos que no se plantean especialmente una meta.

En este sentido Sidonie no es Ama, no es mayoría, y transita una vida agitada y desbordante que se va inventando por fuera de las normas dominantes hasta su muerte. A los 70 años y más expresa: “es una desgracia cuando uno tiene sentimientos que no *concuerdan con la edad. Por primera vez lamento no ser más joven*” (Reider y Voigt, p. 370). Como antes expresamos, Sidonie sin saberlo, se forjaba una estética de la existencia y un cuidado de sí, mediante esta economía propia de los placeres por fuera del orden sexual dominante y por su política de la amistad y modos renovados de lazo social.

En fin, **nuestra propuesta** en este ensayo ha sido construir una mirada que despatologiza, una mirada que permita ubicar la existencia de Sidonie sin recurrir al falo como concepto central ordenador, y que también conceptualmente considera el caudal de determinismo y sujeción a los entramados de poderes y saberes de una época y además la posibilidad de resistencia, vitalidad y creación, de una persona de género femenino en Europa del siglo XX. Es decir en este análisis que efectuamos, incluimos lo que nosotros hemos llamado para transmitir estas ideas, la hipótesis del *sujeto-poder-relacional*. Trata de abarcar la inter-conexión entre subjetividades, placeres, saberes y poderes. Esta mirada apuesta entonces, a pensar los sujetos cuyas verdades rondan, surgen y atraviesan las posiciones sexuales, pero también el resto de sus posiciones subjetivas e inserciones sociales culturales, geográficas y políticas.

Vale la pena cerrar con los últimos renglones de Historia de la sexualidad Tomo I, que en cierta forma nos alerta a los psicoanalistas, a pensar cada vez, que una posición sexuada, una identidad sexual, no son el total ni el único aspecto que determina la vida de un existente. El centro de esa existencia,

sus alegrías o padecimientos, no tienen por qué ser la identidad o la preferencia sexual, ya que una vida incluye una variedad de aspectos deseantes, aparte de la sexualidad. En consecuencia, no todos los sufrimientos humanos son causados por las preferencias e identidades sexuales, lo cual es solidario con la interrogación- proposición ¿Es la sexualidad siempre la causa fundamental de los problemas psíquicos?

Estos últimos renglones de Foucault expresan: *“Y debemos pensar que quizás un día en otra economía de los cuerpos y los placeres ya no se comprenderá como las astucias de la sexualidad y del poder que sostiene su dispositivo, lograron someternos a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos a la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas.*

Ironía de este dispositivo de sexualidad: nos hace creer que en él reside nuestra liberación”

Bibliografía

- Alarcón, A. (2018) "Del caso al cuadro" La invención de la imagen de la histeria. Edición La ciudad de las mujeres. Rosario 2018. Facilitado por Narella Catania.
- Aleman, J "Nota sobre Lacan-Foucault. El construccionismo". En Revista el Psicoanálisis y el Hospital N° 47.
- Allouch, J. (2004) "La sombra de tu perro". Discurso psicoanalítico-discursivo lesbiano. el cuenco de plata, 2011.
- Allouch, J. (2004) "Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca" el cuenco de plata, 2009.
- Allouch, J. (2007) "El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a M. Foucault" el cuenco de plata, 2020.
- Arias Maldonado, M. (2017) "Antropoceno. La política en la era humana." Taurus, 2017.
- Ayouch, T. "Porunpsicoanálisis híbrido" https://youtu.be/K_qNX0615mc Yoica AC
- Ayouch, T. (2015) "Géneros, cuerpos, placeres. Perversiones psicoanalíticas con Michel Foucault" Letra Viva, 2015
- Balcarce, G. (2018) "Sobre animales y ciborgs. Perspectivas deconstructivas en torno al humanismo" en Comunidades (de los) vivientes. Cragnolini (Comp). La Cebra, 2018.
- Barrios, F. (2021) "La joven homosexual de Freud o lo que la invisibilidad lésbica le debe al psicoanálisis" e-dicciones justine
- Barrios F. (2022) "Heterosexualidad del amor. Elogio de una cierta ilegibilidad o la invención de otros modos de afectarse". Revista Ñacate. Montevideo. Febrero, 2022.
- Bateson, G. (1972) "Pasos hacia una ecología de la mente" LOHLÉ-LUMEN, 1991.
- Beller Taboada, W. (2020) "Metodología de los bordes. Psicoanálisis y lógicas no clásicas" Investigaciones en Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. México, 2020.
- Benjamin, J. (1988) "Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación". Paidós. 1996
- Benjamin Jessica (1997) "Sujetos iguales, objetos de amor. Ensayo sobre el reconocimiento y la diferencia sexual" Paidós. 2000.
- Bennett, J. (2010) "Materia vibrante. Una ecología política de las cosas" Caja Negra Editorial, 2022.
- Berardi, F. (2021) "El tercer inconsciente. La psicoesfera en la época viral" Caja Negra Editorial, 2022.

- Bersani, L. (1995) "Homos" Manantial, 1998.
- Billi, N. (2022) Página 12, Suplemento "Las Doce del 4/11/22, "El concepto de plantismo".
- Biset, E. (2012) "Tanatopolítica" Nombres (Córdoba), (26), 245-274. Acta Académica.
- Biset, E. (2020) Atlas teórico. "¿Qué sucede hoy con la teoría?" Arqueologías del Porvenir. 2020
- Biset, E. (2021) "Arqueologías del tiempo" en Arqueologías del porvenir. Experiencia colectiva de imaginación y pensamiento. 2021
- Bleichmar, S. (2005) "La subjetividad en riesgo" Topia Editorial, 2005.
- Bleichmar, S. (2006) "Paradojas de la sexualidad masculina" Paidós, 2006.
- Bleichmar, S. (2014) "Las teorías sexuales en psicoanálisis. Qué permanece de ellas en la práctica actual". Paidós, 2014.
- Bonoris, B. (2013) "El sujeto como intervalo: de la intersubjetividad a la inmixture de otredad". V Congreso Internacional de Investigación y Práctica profesional en Psicología Facultad de Psicología UBA. Bs. As. 2013
- Borges, J. (1952) "El idioma analítico de John Wilkins" en Otras inquisiciones. Editorial Debolsillo, 2012.
- Braidotti, R. (2013) "Lo posthumano" Gedisa editorial, 2013.
- Braidotti, R. (2002) Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir" Akal, 2002.
- Bravo Ceniceros, E. (2021) "El cuidado de sí como genealogía del psicoanálisis. Antigüedad, Nietzsche y el psicoanálisis" Ediciones Navarra, 2021.
- Bourlez, F. (2021) "Queer psicoanálisis. Clínica menor, desconstrucción de género" Artefactos, 2021.
- Butler, J. (1989) "Imitación e insubordinación de género" en Grafías de Eros. Historia, género e identidades sexuales EDELP, 2000.
- Butler, J. (1990) "El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad" Paidós, 2007.
- Butler J. (1993) "Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo". Paidós, 2003.
- Butler J. (1999) "Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción" Ediciones Cátedra, 2015.
- Butler J (2004) "Deshacer el género" Paidós, 2006
- Butler J. (2001) "El grito de Antígona" Ediciones El Roure Barcelona
- Bourdieu P. (1998) "La dominación masculina" Editorial Anagrama, 2000.
- Braidotti, R. (2013) "Lo poshumano" Gedisa Editorial.
- Braidotti, R. (2002) "Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir" Akal, 2005.

- Bachelard G. (1938) "La formación del espíritu científico" Siglo XXI 2007.
- Barberousse P. (2007) "Fundamentos teóricos del Pensamiento Complejo de Edgard Morin". Revista Educare volumen XII Nº2 Universidad de Costa Rica
- Cardozo, V. y Ramírez, J. (2022) "¿Des-obediencias? Problemas cruciales para un diálogo posible entre Psicoanálisis y Género" en Afluencias. Escritos sobre el psicoanálisis que nos toca. Orbita Lúcida, 2022.
- Cardozo, V. y Ramírez, J. (2022) "Lo personal es político. El campo psicoanalítico interpelado ante las violencias machistas" en Foro de Psicoanálisis y Género. XV Jornadas Internacionales El género... ¿en llamas? La interpelación de las subjetividades y los feminismos actuales a los discursos psicoanalíticos. UMSA. 11-12 de noviembre 2022.
- Carta de la transdisciplinariedad" Convento de Arrábida Portugal. 06 de noviembre de 1994.
- Catania, N. (2022). "Identidad de género en la teoría de Silvia Bleichmar". Taller virtual. Inédito.
- Catania, N. (2022) "Incidencias de la epistemología de la diferencia sexual en las conceptualizaciones post-lacanianas de la transexualidad". Tesis de Licenciatura en Psicología. Facultad de psicología. UBA. 2022
- Castell, R. (2014) "El psicoanalismo, el orden psicoanalítico y el poder" Nueva Visión , 2014.
- Castro Gómez, S. (2015) "Revoluciones sin sujeto". Akal, 2015.
- Clastres P. (1978) "La sociedad contra el estado" Primera edición española. Traducción Ana Pizarro. <http://WWW.scribd.com> 2009
- Clastres, P. (1981) "Investigaciones en antropología política" Gedisa, 2009.
- Cragolini, M. compiladora (2018) "Comunidades (de los) vivientes". Ediciones La Cebra (escritos de Balcarce, Cragolini, Fleisner)
- Cragolini, M. (2017) "Pidiendo perdón a los animales en la comunidad de los vivientes" Conferencia presentada en Coloquio Internacional de los Vivientes. Universidad del Estado de Rio de Janeiro. Abril 2017.
- Costa, A. (2020) "Fronteras entre vida y no vida: El virus en el Antropoceno" en Calibán-RLP, 18(1),204-210. Rio de Janeiro, 2020
- Chakrabarty, D. (2009) "Clima e historia: cuatro tesis." En Revista Investigación Crítica Critical Inquiry Nº 35 (2009): 197-222.
- Davidson, A. (2004) "La aparición de la sexualidad" Alpha, 2004.
- De Lauretis, T. (1989) "Tecnologías del género". Tomado de "Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction" Macmillan Press, 1989, págs 1-30.
- De Lauretis, T. (2014) "La implantación perversa" Universidad Aus-

- tral de Chile, Valdivia, abril 2014.
- Deleuze, G. (1980) "En medio de Spinoza" Cactus, 2008.
- Deleuze, G. (1984) "Spinoza: Filosofía Práctica" Tusquet, 2001.
- Deleuze, G. (1980) "Diálogos de Deleuze - Parnet" Pre-textos, 1980.
- Deleuze, G. (2005) "Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia" Cactus, 2010.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1975) "Kafka. Por una literatura menor" Ediciones Era, 1990.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972) "El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia" Paidós, 1985.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1991) "¿Qué es la filosofía?" Anagrama, 1993.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980) "Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia" Pre-textos, 2002.
- Derrida, J. (1968) "La diferencia/ Différance" Edición electrónica de www.pkilosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Derrida, J. (2006) "El animal que luego estoy si(gui)endo" Editorial Trotta, 2008.
- Derrida, J. (1998) "Políticas de la amistad" Editorial Trotta 2009
- Derrida, (1997) J. Defourmantelle, A. "La hospitalidad" Ediciones de la flor, 2007.
- Derrida, J. (1997) "Palabra" Sobre la hospitalidad. Entrevista en Staccato de France cultural 19/12/1977 a cargo de Antoine Spire
- Derrida, J. (2001) "Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad" Traducción V. Gallo. Paidós, 2011
- Díaz Ester (2007) "Entre la tecno-ciencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada". Editorial Biblos.
- Díaz, E. (2014) "La sexualidad y el poder" Prometeo, 2014.
- Despret, V. (2015) "A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan" Editorial Cactus, 2021.
- Despret, V. (2012) "¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?" Editorial Cactus, 2018
- Edelman, L. (2004) "No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte" Egales Editorial, 2014.
- Eidelshtein, A. (2006) "Por un psicoanálisis no extraterritorial" Exposición de cierre de Apertura 30- 11- 2006.
- Eribon D. "Reflexiones sobre la cuestión gay" Editorial Anagrama 1999.
- Eribon, D. (1994) "Michel Foucault y sus contemporáneos" Ediciones Nueva Visión, 1995.
- Esteban M. L. (2011) "Crítica del pensamiento amoroso". Ediciones bellaterra, 2011.
- Farneda P. (2021) "Cómo hacerse un cuerpo en el arte. Prácticas artísticas y desobediencias al género" La Hendija Ediciones 2021.
- Farrán R. (2021) "La razón de los afectos. Populismo, feminismo,

- psicoanálisis” Prometeo.
- Fanon Frantz (1952) “Piel negra máscaras blancas” Ediciones Akal 2009.
- Fausto- Sterling Anne (2000) “Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad” Melusina 2006
- Fernández, A. (1993) “La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres”. Paidós, 1994
- Fernández, A. (2021) “Psicoanálisis. De los lapsus fundacionales a los feminismos del siglo XXI” Paidós, 2021.
- Ferrando, F. (2020) “Lo posthumano” Entrevista a Francesca Ferrando por Moira Fradinger en <http://letraurban/articulo/lo-posthumano-entrevista-a-francesca-ferrando/> Letra Urbana. 2020.
- Firestone S. (1973) “La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista” Editorial Kairos 1993
- Fisher, M. (2016) “Realismo capitalista ¿No hay alternativa?”. Caja Negra 2018
- Foucault, M. (1954) “Enfermedad mental y personalidad” Paidós, 1984. Foucault (1966) “Utopías y Heterotopías” Conferencia pronunciada por Foucault en France-culture el 217/12/66.
- Foucault, M. (1966) “Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas” Siglo XXI. Editores, 1968.
- Foucault, M. (1976) “Historia de la sexualidad” 1- La voluntad de saber. Siglo XXI, 2002.
- Foucault, M. (1984) “Historia de la sexualidad” 2- el uso de los placeres. Siglo XXI, 2011.
- Foucault, M. (1984) “Historia de la sexualidad” 3- la inquietud de sí. Siglo XXI, 2008.
- Foucault, M. (1988) “Introducción a una vida no fascista” Prólogo a la edición estadounidense de El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia. Publicado en Magazine Littéraire. París, Septiembre 1988. Traducción Ester Díaz.
- Foucault, M. (1977) “Microfísica del poder” Siglo XXI Ediciones, 2019.
- Foucault, M. (1981) “Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones” “No al sexo rey”. Alianza editorial, 2000.
- Foucault, M. (1982) “Hermenéutica del sujeto” Ediciones de La Piqueta, 2006.
- Foucault, M. (1985) “herculine Barbin llamada Alexina B.” TALASA Ediciones 2007.
- Foucault M. (1994) “Sexo poder y gobierno de la identidad” en ¿Qué hacen los hombres juntos? Ediciones Cinca Madrid 2015.
- Foucault M. (1981) “De la amistad como forma de vida” en ¿Qué hacen los hombres juntos? Ediciones Cinca Madrid, 2015.
- Foucault, M. (1981) “El triunfo social del placer sexual” en ¿Qué hacen los hombres juntos? Ediciones Cinca Madrid, 2015.
- Foucault, M. (1981) “Tecnologías del yo y otros textos afines” Paidós,

2008

- Foucault (1983) "Cuatro conferencias sobre el poder". Colección Libros del Laberinto de Universidad Autónoma Metropolitana. México, 1989.
- Freud S. (1905) "Tres ensayos para una teoría sexual" En O C Tomo II Biblioteca nueva Madrid
- Freud S. (1914) "Introducción al narcisismo" En OC Tomo II Biblioteca Nueva Madrid
- Freud, S. (1915) "Lo inconsciente" En O C Tomo II Biblioteca Nueva Madrid.
- Freud S. (1933) "La feminidad" En OC Tomo III Biblioteca nueva Madrid.
- Fujigaki Lares, A. (2020) "Caminos rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y antropoceno. Programa de posgrado en Antropología Social Universidad federal de Rio de Janeiro.
- Fujigaki Lares, A. (2020) "Antropoceno y pandemia2020: 500años de colonización y epidemias" eb Noticonquista Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México, 2020
- Gloer Fiorini, L. (2015) "La diferencia sexual en debate. Cuerpos, deseos y ficciones" Lugar Editorial, 2015.
- González Reinoso, A. (2020) "Arte y realidad: enseñar estética luego del giro realista en filosofía" Universidad Autónoma de Baja California. Campus Tijuana. Facultad de Artes. México, 2020.
- González, D. (2019) "Del significante UNNOES. Entre la falta en ser y el ser" en El rey está desnudo N° 14 Año 12
- González, D. (2020) "La metáfora conjuntiva identitaria diferencial" Apola cursos 2020.
- González, D. (2020) "Las fórmulas de la textuación" Clases dictadas en La Tercera Psicoanálisis Área Género y Diversidad.
- Grande, A. (2019) "Nuestra pequeña Lulú: De la identidad por mandato a la identidad por el deseo" Ediciones UNGS, 2019.
- Grosfoguel, R. (2009)"Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales". En "Piel negra, máscaras blancas" Akal, 2009.
- Guattari, F. (1973) "Para acabar con la masacre del cuerpo" Escrito publicado en la Revista Francesa Recherches N° 12, 1973.
- Guattari, F. (1972) "Psicoanálisis y transversalidad" Siglo Veintiuno editores, 1976.
- Guattari (1979) "La revolución molecular" Errata naturae, 2017
- Guattari F. (1992) "Caosmosis" Manantial 1996.
- Guattari, F. (1989) "Las tres ecologías" Pre-textos, 1996.
- Hadot, P. (2003) "Ejercicios espirituales y filosofía antigua" Biblioteca de ensayo Siruela, 2006
- Haraway, D. (1984) "Manifiesto ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en un circuito integrado" David Ugarte

1992

- Haraway, D. (2003) "Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa" bocavulvaria ediciones 2017.
- Haraway D. (2019) "Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chuthluceno" Editorial Consonni.
- Harman, G. (2014) "El materialismo no es la solución. Sobre materia, forma y mimesis" Traducción de Jazmín Acosta a partir de The Nordic Journal of Aesthetics n° 47 pp 94 -110.
- Hazaki, C. compilador (2012) "La crisis del patriarcado". Topia Ediciones, 2012.
- Hester, H. (2018) "Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción" Caja Negra, 2018.
- Hill Collins, P. "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro" en "Feminismos negros. Una antología" Traficantes de sueños, 2012.
- Hocquenghem G. (1972) "El deseo homosexual" Melusina Madrid 2009
- Illouz, E. (2012) "Por qué duele el amor. Una explicación sociológica" Katz Editores, 2012.
- Jones, C. (2019) "La deconstrucción del sexo" Warren Ediciones, 2019.
- Julien, F. (2013) "Cinco conceptos propuestos para el psicoanálisis" el cuenco de plata, 2013.
- Kaczynski, T. (2015) "Al espíritu de la primavera" Matar o Morir ediciones, verano del 2015.
- Kirby, V. (2006) "Judith Butler: Pensamiento en acción" Ediciones bellatera, 2006.
- Kohn, E. (2013) "Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano" Hekht y editorial Abya- yala, 2021.
- Kropotkin, P. (1902) "El apoyo mutuo. Un factor de la evolución" editorial Tauro. 2010.
- Kundera, M. (1984) "La insoportable levedad del ser" Tusquets editores, 1996
- Lacan J. (1958) "La significación del falo" Escritos II Siglo XXI 2002.
- Lacan, J. (1956) "Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956" Escritos. Tomo I Siglo XXI, 2002.
- Lacan, J. (1960) "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" Escritos. Tomo II. Siglo XXI, 2002.
- Lacan (1966) "Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine quanon de absolutamente cualquier sujeto Baltimore USA
- Lacan J. (1969-1970) Seminario 17 (1969-70) "El reverso del psicoanálisis". Paidós 2002.
- Lacan J. (1971) Seminario 18 "De un discurso que no fuera del semblante"
- Lacan, J. (1971-72) "El saber del psicoanalista" versión EFBA

- Lacan J (1971-72) Seminario 19 "...O peor". Paidós 2012
- Lacan J. (1972-73) Seminario 20 "Aún" Paidós 2001.
- Lacan, J. (1975) "Quizás en Vincennes..." Otros escritos Paidos, 2012.
- Laplanche (2006) "El género, el sexo, lo sexual" Revista Alter N°2 Septiembre de 2006.
- Lapoujade, D. (2017) "Las existencias menores" editorial Cactus, 2018.
- Laqueur, T. (1994) "La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud" Ediciones Cátedra, 2003.
- Latour, B. (1991) "Nunca fuimos modernos". Ensayo de antropología simétrica. Siglo veintiuno ediciones, 2007.
- Latour, B. (2012) "Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos" Paidos, 2013.
- Le Gaufey, G. (2009) "El no todo de Lacan. Consistencia lógica. Consecuencias clínicas". El cuenco de plata, 2009.
- Lévi Strauss, C. (1949) "Las estructuras elementales del parentesco" Paidos 1969
- Lovelock, J. (1979) "gaia, nueva visión de la vida sobre la tierra" ediciones Orbis, 1985.
- Maldonado Goti, H. (2020) "El estado Coatlicue en Gloria Azaldúa" en "Eros racializado" en e-dicciones justine de la École Lacanienne de psychanalyse, 2020.
- Maldonado Goti, H. (2014) "Tiempo, historia y alienación en Fanon: puntos de discusión con el psicoanálisis" en Memorias Coloquio Sur. Erótica de la Dominación. E-dicciones Justine de la École lacanienne de psychanalyse. Montevideo, 2014.
- Maniglier, P. ((2016) "¿Cuántos planetas tierra? El giro geológico en antropología" en AVA Revista de Antropología N° 29 Diciembre 2016, pp 199-216. Universidad Nacional de Misiones. Misiones Argentina.
- Martínez, A. (2018) "Identidad y cuerpo en la trama del sujeto sexogenizado: Del psicoanálisis norteamericano a Judith Butler" Memoria Académica UNLP Facultad de Humanidades, 2018.
- Mbembe, A. (2006) "Necropolítica" Melusina, 2011.
- Meillassoux, Q. (2010) "Pensar el fanatismo post-dogmático" Traducción al cuidado de Pedro Sosa 2021.
- Morton, T. (2016) "Ecología oscura. Sobre la coexistencia futura" Paidos, 2019.
- Murillo M. (2019) "Deleuze & Guattari. El deseo y lo social" Editorial Brueghel (2019)
- Nancy, J. L. (2000) "La comunidad inoperante" Escuela de Filosofía Universidad ARCIS Santiago de Chile, 2000.
- Negri, A. (2021) "Spinoza ayer y hoy". Cactus , 2021.
- Nietzsche, F. (1878) "Humano, demasiado humano" Editores mexicana-

- nos unidos 5ta edición, febrero 1986
- Nietzsche, F. (1886) "La gaya ciencia" ediciones Libertador, 2004.
- Nin, D. (2020) "Zoológicos humanos" en e-dicciones justine de la École lacanienne de psychanalyse.
- Oyêwumí O. (1997) "La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género" Editorial en la frontera Bogotá. 2017
- Paredes, J. (2010) "Hilando fino. Desde el feminismo comunitario" Ediciones cooperativa El rebozo. México 2014
- Paván, V. (2019) "Niñez trans. Experiencia de reconocimiento y derecho a la identidad" Ediciones UNGS, 2019.
- Perlongher, N. (1981) "Poemas". Cadáveres. Dichoso el árbol ediciones. 1991.
- Perlongher, N. (1991) "Los devenires minoritarios" NORDAM Montevideo, 1991.
- Pérez, M. (2019) "Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable" Revista de Estudios y Política de Género. El lugar sin límites. Universidad de Bs. As. Conicet, 2019.
- Porchat, P. (2007) "Entre las teorías de género y el psicoanálisis: una clínica para una sociedad queer" en La diferencia desquiciada. Género y diversidades sexuales. Fernández, A. y Siqueira Pérez, W. editores. Editorial Biblos, 2013.
- Povinelli, E. (2016) "Geontologies. A requiem to late liberalism. Durham, Duke University Press 2016, Traducción Emmanuel Biset y Constanza Filloy. Capítulo 1, Las tres figuras de la geontología.
- Preciado P. (2000) "Manifiesto contrasexual. Anagrama. 2011.
- Preciado, P. (2006) "Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual" Editorial Melusina, 2009.
- Preciado P. (2020) "Yo soy el monstruo que os habla: informe para una academia de psicoanalistas" Anagrama, 2021.
- Quijano, A. (2014) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina" Clacso, Colección Antologías, 2014.
- Ramírez, M. T. (2016) "Cambio de paradigma en filosofía. La revolución del nuevo realismo" DIANOLA, Volúmen LXI N° 77 Instituto de investigaciones filosóficas UNAM
- Reitter, J. "Edipo Gay. Heteronormatividad y psicoanálisis" Letra Viva, 2018.
- Rieder, I. Voigt, D. (2004) "Sidonnie Csillag. La joven homosexual de Freud" el cuenco de plata, 2004
- Rolnik, S. (2003) "Esferas de la insurrección. Apuntes para decolonizar el inconsciente" Tinta Limón, 2019.
- Rolnik, S. Guattari, F. (2005) "Micropolítica. Cartografías del deseo" Traficantes de sueños, 2006.
- Rubin, G. (1975) "El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo" Nueva Antropología. Volumen N° 30 México, 1986.

- Sabsay, L. (2007) "El mito de la diferencia sexual: teoría social, feminismo, posmodernidad. En Acta académica <http://www.academica.org/000-106/178>. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Bs As. 2007
- Sahlins, M. (2008) "La ilusión occidental de la naturaleza humana" Editor digital: Titivillus 2008
- Said, E. (2008) "Orientalismo" ediciones de bolsillo, 2008.
- Samaja J. (2004) "Epistemología de la salud. Reproducción social, subjetividad y transdisciplina" Lugar Editorial 2009
- Segato, R. (2010) "Las estructuras elementales de la violencia" Prometeo, 2010. Silvestri, L. (2013) "Ética amoratoria del deseo libertario y las afectaciones libres y alegres" Milena cacerola, 2013.
- Silvestri, L. (2014) "Foucault para encapuchadas" Milena cacerola, 2014.
- Silvestri, L. "El futuro llegó hace rato. Antígona o el feminismo intempestivo" Fanzine sección Filosofía Antigua. Y Contextos Psi publicación de la coordinadora de psicólogos del Uruguay 2019 n° 005
- Silvestri, L. (2019) "Primavera con Monique Wittig El devenir lesbiano con el dildo en la mano de Spinoza transfeminista". Queen Ludd Editora, 2021.
- Silvestri, L. "Sin esperanza y sin miedo. Cínicos. Estoicos. Epicúreos" Queen Ludd editora 2021.
- Silvestri, L. (2022) "Un amigo judío. Spinoza maestro de la libertad" Queen Ludd Ediciones, 2022.
- Sinay Cecilia (1999) "Transdisciplina" en Psicoanálisis ApdeBA Vol. XXI n° 3 -1999.
- Simondon, G. (1958) "La individuación a la luz de las nociones de forma y se información" Cactus La cebra, 2009.
- Simondon, G. (1958) "El modo de existencia de los objetos técnicos" Prometeo libros, 2008.
- Souriau, E. (1938) "Tener un alma. Ensayo sobre las existencias virtuales" Editorial cactus, 2021.
- Spinoza, B. (1677) "Ética demostrada según el orden geométrico". Editorial Trotta, 2000.
- Spivak, G. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata.
- Stengers, I. (2014) "La propuesta cosmopolítica". Revista Pléyade 14, julio-diciembre 2014 / PP 17-41.
- Stengers, I. (2017) "Tiempos de catástrofes: Cómo resistir a la barbarie que viene". Futuro Anterior Ediciones, 2017.
- Suzuki, D. Fromm, E. (1960) "Budismo zen y psicoanálisis" Fondo de cultura Económica, 1998.
- Sztulwark, D. (2019) "La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de la política". Caja Negra Editora, 2020.
- Tarde, G. (2006) "Monadologías y sociología" Ediciones Cactus, 2006.

- Tajer, D. (2020) "Psicoanálisis para todxs. Por una clínica pospatriarcal, postheteronormativa y poscolonial" Topia, 2020.
- Tin, L. G. (2008) "La invención de la cultura heterosexual" El cuenco de plata, 2015.
- Todorov, T. (1982) "La conquista de América. El problema del otro" Siglo XXI editores, 1998.
- Tort M. (2016) "Las subjetividades patriarcales. Un psicoanálisis inserto en las transformaciones históricas" Topia 2016
- Ulloa, F. (1995) "Novela clínica psicoanalítica. Historia de una práctica" Paidós, 1995.
- Valle, A. (2022) "Jamás tan cerca". Paidós, 2022.
- Vasallo, B. (2018) "Pensamiento monógamo, terror poliamoroso" Edición La oveja roja. Madrid, 2018.
- Virno, P. (2021) "Sobre la impotencia. La vida en la era de su parálisis frenética" Tinta limón, 2022
- Viveiros de Castro E. y Danowski D. (2019) "¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines". Caja Negra, 2021
- Viveiros de Castro, e. (2009) "Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural" Katz editores, 2010.
- Viveiros de Castro, E. "Las tres inteligencias" Arqueologías del porvenir, 2021
- Volnovich, J. C. (1996) "Generar un hijo. La construcción de un padre" Revista actualidad psicológica N° 238. Año 21, Diciembre 1996.
- Wittig, M. (1978) "El pensamiento heterosexual y otros ensayos" Editorial Egales, 2006.
- Woloski G. compiladora (2021) "Teoría y clínica en la obra de Silvia Bleichmar" Ricardo Vergara Ediciones, 2021.

Impreso en la Ciudad de Buenos Aires en la Imprenta Dorrego, Av.
Dorrego 1102. Producción gráfica y editorial Ricardo Vergara
www.edicionesvergara.com.ar