



**GRAMÁTICAS DE LAS DIFERENCIAS SEXUALES: EL DESAFÍO  
POLÍTICO DEL PSICOANÁLISIS.**

**A propósito de la discusión pública sobre el reconocimiento jurídico de las  
uniones homosexuales en Francia a finales del siglo XX.**

**TESIS PRESENTADA POR**

**María de los Ángeles Fossatti Masafarro**

**A LA**

**FACULTAD DE PSICOLOGÍA**

**Para optar al grado de Doctora en Psicología**

**Profesor guía: Dr. Rodrigo De la Fabián Albagli**

Beca de Doctorado Nacional - Convocatoria 2019  
Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID)  
Folio: 21190169

**UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES**

**Santiago de Chile  
Abril de 2021**

© 2021, María de los Ángeles Fossatti Masafarro.

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo siempre la cita bibliográfica del presente documento y su autor.

Con fecha 23 de septiembre del 2021, la Comisión de Defensa del Doctorado en Psicología de la Universidad Diego Portales ha resuelto aprobar con distinción la tesis doctoral Gramáticas de las diferencias sexuales: el desafío político del psicoanálisis. A propósito de la discusión pública sobre el reconocimiento jurídico de las uniones homosexuales en Francia a finales del siglo XX, presentada por María de los Ángeles Fossatti Masafferro como requisito para optar al Grado de Doctor en Psicología.

Profesor guía: Dr. Rodrigo De la Fabián

Comisión de defensa:

Dra. Adriana Kaulino

Dr. Éric Fassin

Dr. Francisco Pizarro

Dr. Roberto Aceituno

*Para Rodrigo Compan*

*En profundo agradecimiento por cada una de las conversaciones compartidas en los últimos años.*

*Por la vida que fuimos tejiendo ahí, mientras tanto y entre tantas otras cosas...*

## **AGRADECIMIENTOS**

El trayecto recorrido durante los últimos años fue posible por la presencia, compañía y colaboración de diferentes personas e instituciones.

En términos institucionales, expreso mi agradecimiento a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo, Subdirección de Capital Humano, por la beca de Doctorado Nacional, convocatoria 2019, Folio: 21190169. Asimismo, manifiesto un especial agradecimiento a la Escuela de Psicología de la Universidad Diego Portales que desde hace varios años constituye un lugar y una referencia fundamental en mi formación académica y profesional. Destaco la hospitalidad y compromiso del cuerpo docente de la Escuela de Psicología que, desde el inicio de mi formación de postgrado hasta la actualidad, me otorgó la posibilidad de realizar un proceso de aprendizaje sostenido por una perspectiva pluralista, enmarcado y caracterizado por el diálogo respetuoso y la responsabilidad de producir un conocimiento situado y orientado por la responsabilidad política de analizar críticamente las implicancias y los efectos de las modalidades disciplinares de pensar e intervenir en nuestro contexto.

Mi especial agradecimiento, también, al Dr. Rodrigo De la Fabián que, desde el comienzo de mi formación en Chile, ha sido una persona clave y una referencia significativa para el desarrollo de mi investigación y pensamiento. Después de una década de trabajo compartido, reafirmo mi profunda gratitud por haberme invitado, no solo a considerar la posibilidad de realizar estudios doctorales, sino también por impulsarme, desde el inicio, a desempeñarme como docente y a continuar pensando y dilucidando mis ideas e intereses. Por su confianza, guía y también por la paciencia en los tiempos de impasse, mis más sinceros agradecimientos.

Al mismo tiempo, quiero agradecer a los profesores miembros de la comisión evaluadora – Adriana Kaulino, Éric Fassin, Francisco Pizarro y Roberto Aceituno-, quienes con sus preguntas, señalamientos, lecturas y pensamiento me ayudaron a dar cuerpo y consistencia a la investigación. Además del reconocimiento a cada una de sus trayectorias y del honor de haber contado con su participación en el proceso de desarrollo y finalización de la investigación, agradezco su cálida recepción en todo momento y su disposición al diálogo que hicieron de cada instancia de encuentro y evaluación, espacios de intercambio valiosos y determinantes para el curso de este trabajo. No quiero dejar de mencionar aquí al profesor Mariano Rupertuz, quien en su momento formó parte de la comisión y cuyas preguntas y señalamientos fueron una gran colaboración.

Asimismo, agradezco a los y las psicoanalistas y académicos que me recibieron en el contexto de mi pasantía doctoral en París y con quienes tuve el grato placer de conversar sobre distintos momentos de la historia del psicoanálisis en Francia y sus transformaciones. También quisiera mencionar aquí, aunque no detalle sus nombres, a los y las docentes que han hecho parte de mi formación en Chile, destacando con gran cariño y nostalgia a la psicoanalista Francesca Lombardo cuya vida y pensamiento es una referencia en la formación de varios y varias y a quien agradezco profundamente su impulso y compañía durante el primer tiempo de este proceso.

Este recorrido fue sostenido en todo momento por el afecto de mi familia y amigos. A quienes agradezco su paciencia infinita y su amorosa compañía. A mi madre, con especial dedicación agradezco su histórica motivación por los estudios y su convicción en los cambios y el trabajo comprometido y responsable como medio para expresar quienes somos con humildad. A mi compañero Rodrigo, a quien dedico esta tesis ya que simple y categóricamente no hubiera sido posible sin él. A mis hermanos, y a mi familia en Uruguay y Chile quienes sostuvieron y toleraron con mucho cariño las ausencias y ansiedades de los últimos años. A mis amigos, en ambos países, quienes fueron un apoyo fundamental en todo momento. Un especial agradecimiento a Pilar Palacios y Diego Blanco quienes en distintas ocasiones tuvieron la amabilidad y cariño de leer y discutir mi investigación. El diálogo con ellos y la generosidad de sus críticas e ideas fue fundamental para este trabajo. De igual modo, quiero destacar la importancia de Teresita Rodríguez quien me acompañó en el trabajo de edición y cuya colaboración no solo fue crucial sino también especialmente grata, haciendo del último tramo de este proceso un espacio de trabajo compartido comprometido y afectuoso a la vez.

Finalmente, cierro este proceso con profunda gratitud con cada una de las personas que me acompañaron en este trayecto y reafirmo lo evidente; es gracias a la presencia y compañía de otros que nuestras ideas y pensamientos adquieren forma y posibilidad.

## RESUMEN

### **Gramáticas de las diferencias sexuales: el desafío político del psicoanálisis**

A propósito de la discusión pública sobre el reconocimiento jurídico de las uniones homosexuales en Francia a finales del siglo XX

Esta investigación reconstruye y analiza la producción de enunciados teórico-clínicos psicoanalíticos en torno al sujeto y la cultura, a partir del debate público sostenido en Francia sobre la legalización jurídica de las uniones de parejas del mismo sexo. La selección de este contexto se justifica por dos motivos. Primero, por el rol de los psicoanalistas en la sociedad francesa, cuya participación en el debate, en su calidad de expertos portadores de un saber sobre la sexualidad, permite visibilizar, dentro del marco sociopolítico de las democracias sexuales, las perspectivas por las cuales fueron interpretadas las transformaciones sociales en el campo de la sexualidad. El segundo, por las transferencias de formación de los psicoanalistas latinoamericanos con el discurso y las escuelas psicoanalíticas francesas, y su influencia en los modos de concebir los fenómenos sociales y psíquicos en lo que exhiben de novedad y repetición.

El trayecto de la investigación se articula en la interrogación por las modalidades de comprensión de la relación entre la ley y la sexualidad, que fueron debatidas en el contexto de la discusión pública sobre las uniones homosexuales, debate que por las condiciones globales de nuestras sociedades traspasa las fronteras nacionales. En este contexto, la pregunta por los fundamentos naturales y religiosos que rechazan la legalización de las uniones homosexuales y la perspectiva que asume la condición política de la sexualidad recorre la investigación mostrando las controversias y los límites que sujetan a la teoría psicoanalítica de la diferencia sexual y su universalidad a los impasses de un estructuralismo a-histórico.

De este modo, se establecen los vínculos entre el contexto histórico y su impacto en la producción de enunciados teóricos psicoanalíticos. Desde ahí, se rastrean los fundamentos religiosos y las tensiones originarias (ideal trascendental, misoginia y homofobia) que permiten explicar los usos ideológicos de la teoría de la diferencia sexual en su referencia paternalista, que concibe la ley como un principio incondicionado fuera de la historia.

Desde una perspectiva crítica, que sostiene la importancia deconstructiva de las categorías psicoanalíticas a través del análisis histórico como medio de des-sacralización, la investigación se conduce sobre los siguientes objetivos específicos: 1. establecer las principales perspectivas políticas y disciplinares que participaron del debate, constituyendo las diferentes posiciones epistemológicas y las tensiones de la discusión; 2. Identificar los distintos posicionamientos teórico-políticos asumidos por los psicoanalistas y sus consecuentes interpretaciones sobre la cultura contemporánea; 3. Relacionar los posicionamientos identificados con las tradiciones epistemológicas del psicoanálisis freudo-lacaniano; y 4. Discutir, a partir de las diferentes interpelaciones disciplinarias realizadas al psicoanálisis, la teoría de la diferencia sexual y sus usos universalistas.

La metodología utilizada se establece en función de dos principios fundamentales: la realidad humana concebida como un hecho social y la alteridad incognoscible que, por definición, se aloja

en la noción del sujeto del inconsciente. Entre ambas afirmaciones, se instituye la condición histórica y variable de la experiencia humana y los límites de su conocimiento.

La primera fase, de carácter documental, implica la recopilación de los antecedentes históricos que operaron como condición de posibilidad en el debate público sobre el Pacto Civil de Solidaridad en Francia a finales de la década del noventa. Considerando las transformaciones jurídicas que conllevan al descentramiento de la autoridad paterna hacia el modelo parental y el tránsito de la familia normal a la legítima. Se recapitulan las transformaciones en la relación entre lo público y lo privado y el proceso de politización de la sexualidad y la sexualización de la política atravesado por la inversión de la cuestión homosexual (Fassin, 2008). Asimismo, se reconstruye el proceso de presentación de la ley, su discusión y la participación de los psicoanalistas, donde es posible identificar las distintas posiciones psicoanalíticas asumidas en ese contexto y sus principales discrepancias. Se analiza, primero, la tesis de la declinación (Legendre, Winter, Anatrella, Melman, Lebrun); luego, la psicopatología psicoanalítica de la vida política (Schneider) y, finalmente, la alternativa de la deconstrucción (Tort, Prokhoris, Parseval, Ayouch). Estas perspectivas debaten los alcances de un universal metapsicológico, la posición de enunciación sacerdotal de los psicoanalistas y sus efectos sobre la teoría de la sexualidad (re-naturalización-desnaturalización).

La segunda fase, de tipo explicativa/compreensiva, se basa en la búsqueda e interpretación histórica de los antecedentes que permiten comprender los argumentos psicoanalíticos puestos en juego en la discusión pública sobre la unión de parejas del mismo sexo. Asimismo, considera las interpelaciones realizadas al psicoanálisis por la filosofía y los estudios de género que, con especial énfasis desde la década del setenta, han cuestionado sus solidaridades con la moral religiosa y la dominación patriarcal. En este contexto, la investigación asume que el PaCS opera como un revelador del inconsciente freudiano del estructuralismo, que revaloriza los mitos patriarcales utilizando el esquema del complejo de Edipo como un fundamento anatómico de la diferencia sexual. Los sesgos evolucionistas de la teoría freudiana y el ideal de familia monogámica, patriarcal y burguesa se deslizan en la retórica lacaniana de la humillación paterna, cuya dimensión político-discursiva excede la dimensión interna de su reformulación conceptual, favoreciendo la posición de enunciación sacerdotal que defendió, a través de la ilusión antropológica, la inmutabilidad del orden simbólico, desde la perspectiva psicoanalítica lacaniana, sacralizando la diferencia sexual.

En la tercera fase, se abordan las maneras por las cuales la referencia al padre se establece como una problemática psicoanalítica, que todavía en nuestros días, constituye un desafío epistemológico, ético y político en relación con los deseos disidentes y la tendencia psicoanalítica a su psicopatologización. Se concluye que el exceso de *sentido histórico monumental* -según la expresión nietzscheana -que asume la referencia al padre en psicoanálisis se manifiesta como un obstáculo en las dimensiones histórica, clínica y política que conciernen a su discurso. Esto, en la medida en que, desde el origen mismo del psicoanálisis, el padre opera como un principio incondicionado de la civilización, que estructura el modelo universalista de la sexualidad, se dispone más allá de las reformulaciones conceptuales, como fantasma que unifica la teoría, transformándose también en el síntoma que se transmite y tolera los riesgos de asimilarlo a una ley que opera fuera de la historia.



## **ABSTRACT**

### **Grammar(s) of Sexual Differences: the Political Challenge of Psychoanalysis**

On the Public Debates of the Legal Recognition of Same-Sex Civil Unions in Late 20th Century  
France

This study rebuilds and analyzes the production of theoretical and clinical psychoanalytic concepts about culture and the subject on the basis of a public debate held in France on the legal recognition of same-sex civil unions. There were two reasons for choosing this context. First, the key part psychoanalysts take in French society. Their participation in the debate as experts bearing knowledge on sexuality within the sociopolitical frame of sexual democracies sheds some light on the approaches that explained social changes in the field of sexuality. Secondly, the unique transference processes undergone between Latin American psychoanalysts and the French psychoanalytic schools and discourses; and its influence on the modes of understanding originality and repetition in social and psychic phenomena.

This research rests on questions about the modes of understanding the relationship between law and sexuality that arose during the public debate on same-sex civil unions, a debate that due to the global features of our society, has crossed national borders. The question on the natural and religious foundations for rejecting the legal recognition of same-sex civil unions and the approaches that recognize sexuality as a political condition provide the structure of this research, exhibiting different controversies and limits that join the psychoanalytic theory of sexual differences and its universality to the impasses of an ahistorical structuralism.

Links are first established between the historical context and its impact on the production of theoretical and clinical psychoanalytic concepts, to then move towards the religious foundations and the original tensions (transcendental ideal, misogyny and homophobia) that explain the ideological uses of the theory of sexual difference in its paternalistic approach – one that defines the law as an unconditioned principle existing outside history.

The present study introduces a critical approach based on the deconstructive relevance of psychoanalytic categories through historical analysis as a means for desacralization with the following specific aims: 1. to establish the main political and field-specific approaches that were part of the debate representing the different epistemological positions and tensions; 2. to identify the different theoretical and political positions embodied by psychoanalysts and their interpretations of contemporary culture; 3. to link the identified positions with epistemological traditions in Freudian and Lacan's psychoanalysis; and 4. to discuss the theory of sexual difference and its universal applications from the varied field-specific questions posed to psychoanalysis.

The method is based on two main principles: human reality conceived as a social fact and unknowable alterity which, by definition, is related to the notions of the subject and the unconscious. Between both precepts, the historical and variable condition of human experience and the boundaries of human knowledge are established.

The first stage, documentation, implies the reunion of historical precedents that acted as conditions of possibility for the public debate on the Civil Solidarity Pact in France in the late 1990s, taking into account the legal changes that led to a decentering of paternal authority and gave way to a parental model and to a shift from the normal family towards the legitimate family. Changes are recapitulated in the relation between public and private, the process of politicization of sexuality, and the sexualization of politics intertwined by the inversion of the homosexual question (Fassin, 2008). In addition, the legislative process of the introduction of the bill, the debate and the participation of psychoanalysts is reconstructed. It becomes possible to identify the varied psychoanalytical positions and the main discrepancies among them. The thesis of the declination of the father is first analyzed (Legendre, Winter, Anatrella, Melman, Lebrun); then the psychoanalytic psychopathology of political life is addressed (Schneider); before finally looking into deconstruction as an alternative (Tort, Prokhoris, Parseval, Ayouch). These approaches discuss the scope of a meta-psychological universal, the position of priestly enunciation adopted by psychoanalysts, and its effects on the theory of sexuality (re-naturalization-denaturalization).

The second stage, explanatory in nature, is centered on the historical research and interpretation of the available precedents in order to understand the psychoanalytical arguments at play in the public debate on same-sex civil unions. It takes into account the field-specific questions posed by Philosophy and Gender Studies to Psychoanalysis, especially during the 1970s, that have challenged their solidarity with religious morality and patriarchy. In this context, the present research presupposes that PACS operates to unveil the Freudian unconscious of structuralism, bringing new value to patriarchal myths with the Oedipus complex scheme as the anatomical foundation of sexual difference. The evolutionary bias in Freudian theory and the ideal of monogamous, patriarchal and bourgeois family, permeate Lacan's discourse on paternal humiliation, whose political and linguistic dimensions exceed the inner dimension of its conceptual reformulation. This favors the position of priestly enunciation that vindicated, through the anthropological illusion, the immutability of the symbolic order – from Lacan's approach – and the sanctification of sexual difference.

The third and last stage deals with how the reference to the father is established as a psychoanalytical problem that even today represents an epistemological, ethical and political challenge linked to dissident desires and the psychoanalytical inclination towards its psychopathologization. As a conclusion, the excess of monumental historical sense (Nietzsche) that personifies the father reference in psychoanalysis becomes a discourse obstacle within the historical, clinical and political dimensions. This occurs due to the fact that since the very beginning of psychoanalysis, the father operates as a principle untamed by civilization that structures the universal model of sexuality, reaches a place beyond theoretical reformulations as a phantom in charge of unifying theorizations; and manages to become the symptom that transmits and allows the risks of being included in a law outside history.

# TABLA DE CONTENIDOS

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>1</b>
<b>PROBLEMA DE INVESTIGACION .....</b>	<b>10</b>
Sobre la elección del caso y su justificación para un estudio del psicoanálisis contemporáneo .....	10
<b>OBJETIVOS Y METODOLOGIA .....</b>	<b>27</b>
Marco metodológico .....	27
Objetivo general.....	29
Objetivos específicos .....	29
Fase documental de reconstrucción de los antecedentes históricos.....	31
Fase explicativa/comprendiva .....	34
Fase representativa.....	35
<b>PRIMERA PARTE .....</b>	<b>37</b>
<b>1. Antecedentes histórico-políticos sobre el debate en torno al PaCS .....</b>	<b>38</b>
1.1. Del <i>pater familias</i> a la autoridad parental.....	38
1.2. El contexto político francés de finales del siglo XX: el proyecto socialista, la oposición al multiculturalismo de Estados Unidos y la crisis del universalismo francés.....	48
1.3. La democratización de la vida privada, su incertidumbre y la preocupación por el futuro de las sociedades.....	68
<b>2. De las políticas en sexualidad a la sexualidad como política.....</b>	<b>86</b>
2.1. “La inversión de la cuestión homosexual”: La interpelación de las democracias sexuales a los saberes disciplinares en su aproximación a las transformaciones en el campo de la sexualidad. ....	86
2.2. El proceso de reconocimiento jurídico de las homosexualidades: la ley y sus ambigüedades.....	95
2.3. De las políticas en sexualidad hacia sexualidad como política: un apasionado debate. ....	110
<b>3. Entre lo sagrado de lo histórico y lo histórico de lo sagrado .....</b>	<b>125</b>
3.1. La ilusión antropológica y el retorno de la trascendencia religiosa en el contexto de las ciencias sociales y el psicoanálisis. ....	125
3.2. La participación de los psicoanalistas en el debate “naturaleza y cultura”: discusiones políticas sobre las leyes del lenguaje.....	134
<b>4. Las nuevas políticas lacanianas en el contexto del psicoanálisis francés .....</b>	<b>157</b>
4.1. La sociedad contemporánea, una perversión generalizada. ....	157
4.2. Psicopatología de la vida política: la restitución de la autoridad paterna. ....	174
<b>5. Las perspectivas de la deconstrucción en psicoanálisis .....</b>	<b>185</b>
5.1. La deconstrucción del psicoanálisis: del orden simbólico a las problemáticas de lo histórico en el psicoanálisis contemporáneo. ....	185

5.2. La tendencia histórica a la sacralización de los enunciados y las categorías psicoanalíticas.....	190
5.3. Los fundamentos religiosos del psicoanálisis, la identificación al padre y su poder transferencial.....	208
<b>SEGUNDA PARTE.....</b>	<b>217</b>
<b>6. La universalidad del inconsciente y la teoría sexual de Sigmund Freud:</b>	
<b>entre las aspiraciones individuales y la referencia familiar .....</b>	<b>218</b>
6.1. Entre el control y la liberación: la invención del inconsciente freudiano y su método. ....	220
6.2. La teoría psicoanalítica de la sexualidad: entre la emancipación, la misoginia y la homofobia. ....	230
6.3. El psicoanálisis, la familia burguesa y el dispositivo de la sexualidad.....	243
<b>7. La difusión de las ideas psicoanalíticas: su participación en las tecnologías médicas de la sexualidad,</b>	
<b>la creación de las técnicas relacionales y la estrategia familiarista .....</b>	<b>253</b>
7.1. De la medicalización de la sexualidad y la familia hacia las tecnologías relacionales.....	257
7.2. La oferta de traducibilidad psicoanalítica y la estrategia familiarista.....	263
<b>8. El inconsciente freudiano del estructuralismo .....</b>	<b>279</b>
8.1. La función simbólica y la presencia de Lévi-Strauss en el retorno a Freud .....	285
8.2. La función simbólica y sus impasses .....	280
8.3. La mujer y la homosexualidad en la obra de Lacan .....	306
<b>9. La posición de enunciación sacerdotal de los psicoanalistas, el formalismo de la estructura</b>	
<b>y sus efectos de naturaleza: dos críticas filosóficas a la teoría del deseo en psicoanálisis .....</b>	<b>315</b>
9.1. Las máquinas deseantes y la representación soberana y centralizadora de Edipo:	
el gobierno desde el deseo .....	315
9.2. El formalismo de la estructura no libera de la naturaleza: la crítica de Judith Butler a Jacques Lacan .....	343
<b>DISCUSIÓN.....</b>	<b>354</b>
Los deseos disidentes y la estrategia universal-estructuralista: los desafíos epocales	
del psicoanálisis en el siglo XXI.....	354
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>370</b>
<b>APÉNDICE.....</b>	<b>xi</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>xx</b>

# INTRODUCCIÓN

El orden sexual no tiene nada de intemporal:  
él está atravesado por la historia.  
Lo impensable de ayer, al devenir pensable,  
se revela como lo impensado de nuestra sociedad.  
ÉRIC FASSIN (2008).

¿Posee la sexualidad un fundamento último, correspondiente al orden de lo natural, tal como de algún modo quedó sugerido por Sigmund Freud (1937-1940) respecto a la diferencia anatómica de los sexos? O ¿el orden sexual nos remite al tejido inmanente de las relaciones de poder y los arreglos históricos por los cuáles se especifica? La sexualidad humana, en su ordenamiento simbólico ¿es un asunto político donde la naturaleza opera como argumento ideológico de resistencia ante la irrupción de las democracias sexuales? o ¿las democracias sexuales se erigen como una desmentida del orden trascendente de la sexualidad humana? He aquí, lo que desde finales de la década del noventa se ha ido constituyendo como uno de los principales tópicos de discusión política y moral en las sociedades occidentales; momento en que la institucionalidad tradicional del matrimonio y la familia, se han visto defendidas y a la vez interpeladas, entre lo sagrado de lo histórico y lo histórico de lo sagrado.

Dentro del contexto de la economía política neoliberal, el debate sobre la sexualidad se ha presentado como uno de los nudos conflictivos, para algunos sintomático, del deseo de conservación de la tradición naturalista y/o religiosa que ha ordenado a los cuerpos y su reproducción. Para otros, representa la cancelación de todo síntoma, la disolución del conflicto psíquico y el triunfo de una subjetividad en “crisis”. División moral y enfrentamiento ético, donde se debate la redefinición de las normas jurídicas y se moviliza la demanda de reconocimiento y legitimidad de las diversidades sexuales. Entre el peso de la nostalgia por un pasado monumental

y la potencia de la demanda por la genuina inclusión de las diversidades sexuales y la realidad de su necesidad, el territorio del matrimonio y la familia se instituye como objeto de discusión y análisis político, donde lo que se intenta pensar y reelaborar es el estatuto de la sexualidad y la política en la cultura contemporánea:

On peut accepter cette réalité, ou la rejeter; mais si l'on peut en débattre, c'est que dorénavant on ne saurait plus l'ignorer: elle est visible. De fait, socialement, l'ouverture du mariage et de la filiation aux couples de même sexe n'est donc plus impensable; elle est devenue seulement discutable. On est pour, ou contre; on la trouve légitime, ou non: c'est affaire d'opinion, et de débat - de valeurs et non de vérité. Il est vrai que la légitimation de l'homosexualité dans et par la famille est problématique, en ce sens qu'elle pose problème à la société. Mais s'il y a problème, c'est que les questions du mariage et de la filiation sont posées au moment même où les réponses ne sont plus données de manière transcendante. Il convient donc de les produire: ce sont bien des choix politiques. Loin d'être soustraite au débat démocratique, la définition du mariage et de la filiation y est désormais immanente.[Podemos aceptar esta realidad o rechazarla; pero si podemos debatirla es porque a partir de ahora ya no podremos ignorarla: es visible. De hecho, socialmente, la apertura del matrimonio y de la filiación de parejas del mismo sexo no es más impensable; ha devenido socialmente discutible. Estamos por o en contra; lo encontramos legítimo o no; este es un asunto de opinión, de debate, de valores y no de verdad. Es verdad, que la legitimación de la homosexualidad en y por la familia es problemática, en el sentido en que ella plantea un problema a la sociedad. Pero si hay aquí un problema, es que los asuntos del matrimonio se plantean en el momento mismo donde las respuestas no están dadas de manera trascendente. Conviene entonces producirlas: son elecciones políticas. Lejos de estar sustraída del debate democrático, la definición de matrimonio y filiación es ahora inmanente]. (Borillo y Fassin, 2001, p. 92)

El tránsito que va desde la legislación política de la familia y la sexualidad hasta la consideración de la sexualidad como un asunto sustantivamente político, hizo emerger a tales temáticas como un eje relevante del debate público en Francia hacia finales de la década del noventa. A partir de entonces, ya no se trata de la mera inclusión de los homosexuales al espacio

social, como un asunto de simple distribución y/o adjudicación de derechos, sino de la demanda por la redefinición del estatuto mismo de la sexualidad en la cultura occidental.

Es posible reconocer en la historia de las transformaciones del modelo familiar francés - posterior al Código napoleónico- un proceso de reorganización que se inicia a partir de 1960 y que implicó un descentramiento del poder totalitario del padre, con el objetivo de producir un movimiento de democratización de la institución familiar. En ese momento, la principal pretensión fue entregar mayor legitimidad a la mujer y a los niños, en la búsqueda de condiciones de igualdad y reconocimiento.

Posteriormente, en sintonía con las transformaciones culturales, se inició un proceso de problematización de las homosexualidades y su necesidad de inclusión jurídica, que condujo hacia finales de la década del noventa al debate público en torno al Pacto Civil de Solidaridad (en adelante, PaCS), contexto en el que el alcance de la discusión que inicialmente se planteó en los términos de la igualdad e incorporación de los homosexuales al marco jurídico, acabó por desbordar tales límites, iniciando un proceso de redefinición de lo que, en el marco de nuestras sociedades, comprendemos por sexualidad, familia y filiación. Tras esto, se abrieron las puertas a las demandas de una subjetividad *trans* que relanzó la discusión, inaugurando nuevas problemáticas sobre las referencias por las cuales se instituye la identidad sexual y, por tanto, las normas sociales.

En este contexto, el PaCS representa un revelador social “de las transformaciones fundamentales en nuestras definiciones de pareja y de familia” (Borillo y Fassin, 2001, p. 6) Revela, también, las relaciones de saber-poder existentes entre ciencia y Estado, los vínculos y las transformaciones entre el espacio de lo público y el dominio de lo privado, es decir, “entre lo íntimo y la política” (Borillo y Fassin, 2001, p. 6).

En definitiva, en la medida en que obliga a reflexionar sobre el orden de los sexos y, en consecuencia, sobre el orden simbólico, los debates en torno al PaCS revelan cómo ha sido pensada la diferencia sexual sobre un orden inmutable y cómo intentaba transformarse en nombre de la temporalidad y sus diferencias, que, en calidad de minorías, denunciaron su histórica exclusión, demandando su legítimo reconocimiento. Como si se tratara de ese grito que Walter Benjamin anunciaba como “una imagen irrecuperable del pasado que amenaza con desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella” (Benjamin, 2009, p. 135). De este modo, “el orden de los sexos, el orden de las sexualidades, el orden de la procreación y el orden de la filiación pierden un poco de su evidencia” (Borillo y Fassin, 2001, p. 6).

Con esto a la vista, la reconstrucción y presentación de los antecedentes histórico-políticos que pueden leerse e interpretarse como hitos relevantes y pertenecientes al proceso de transformación cultural, que desencadenó el debate público sobre la legitimidad de la unión de parejas homosexuales en Francia nos conducirá al territorio del derecho y las normas jurídicas. Atendiendo, principalmente, a la función simbólica implicada en este campo y que nos permite entender por qué las acciones políticas se proponen alcanzar la alteración de los marcos jurídicos, como garantía para la inclusión legítima de la pareja homosexual y las nuevas parentalidades.

Este aspecto no puede divorciarse de la tensión existente entre las fuerzas sociales emergentes, que impulsan al debate por la reconsideración de las homosexualidades en el marco jurídico, y la fuerza de la tradición, que concierne a la institucionalidad del derecho. Así, la transformación de un conflicto social en el contexto de una discusión jurídica activó el debate por las competencias de las normas existentes en una materia determinada, con el objetivo de alterar los marcos jurídicos para modificar la realidad social en términos simbólicos. En este contexto, resulta de especial interés la relación que existe entre las discursividades que se erigen desde el



territorio del derecho y sus efectos en la producción de representaciones y prácticas sobre lo legítimo. En consecuencia, el derecho será entendido como un campo discursivo privilegiado en el proceso de producción de representaciones y prácticas culturales.

El PaCS, en tanto acontecimiento histórico de la sociedad francesa de las últimas décadas, y como fenómeno circunscripto y arraigado a un escenario global, es representativo de un proceso de transformación cultural transversal, por cuanto caracteriza la actualidad de las sociedades occidentales. Lo que se discute en este debate, explícita e implícitamente, es aquello de lo que aún se continúa hablando y que no cesa de producir nuevos sentidos o de impulsar a visitar las categorías tradicionales reconsiderando su validez universal. En este sentido, es tanto un asunto francés como una experiencia globalizada de transformación cultural.

En tanto “asunto francés”, que afecta y participa de las discusiones de las sociedades psicoanalíticas, constituye una pieza capital para comprender y analizar el carácter situado de las producciones teóricas psicoanalíticas con las que sostenemos una transferencia de formación y trabajo. En tanto que experiencia globalizada, nos permite situarla como una matriz paradigmática, en la cual se expresan y conjugan las interpretaciones psicoanalíticas sobre las relaciones de poder que instituyen los conflictos de las identidades sexuales en el contexto del régimen neoliberal, sus efectos sobre los individuos y la manifestación del *inconsciente psicoanalítico*.

A causa de esto, en las siguientes páginas tendremos la ocasión de discutir las versiones psicoanalíticas sobre esta situación, sus hipótesis etiológicas y sus argumentos descriptivos. La universalidad del complejo de Edipo en su versión antropológica sostiene un universal metapsicológico de la diferencia sexual, que nos remite a una ley fuera del tiempo que determina, incondicionadamente, las uniones y la reproducción. En contrapartida, se argumentará la dimensión siempre interna de la ley, fondo de inmanencia, sobre el cual se dibujan en distintas

épocas imágenes y símbolos que referencian los límites y la acción. Desde aquí, el padre como símbolo de poder religioso puede ser destituido de su histórico lugar de privilegio para dar espacio a nuevas reparticiones de la materia.

Si las subjetividades *trans* pueden ser concebidas desde esta perspectiva –como nuevas reparticiones de la materia-, el reclamo dirigido al psicoanálisis por obstruir su reconocimiento, al continuar operando sobre una conceptualización psicopatológica de su existencia, impone un desafío epistemológico y ético a la disciplina psicoanalítica. He ahí una problemática y a la vez un desafío epocal para el psicoanálisis: reconocer los modos por los cuales el padre actúa como fantasma psicoanalítico que vela lo real, para repensar su teoría del deseo y la diferencia sexual.

Este camino fue recorrido, en esta investigación, bajo las dos siguientes consideraciones epistemológicas y metodológicas: una concepción de la realidad humana como un hecho social y el reconocimiento de la alteridad incognoscible que por definición se aloja en la noción del sujeto del inconsciente. Entre ambas afirmaciones, se establece la condición histórica y variable de la experiencia humana y los límites de su conocimiento. A partir de estas, acudimos a una mirada historiográfica ingenua, para reconstruir lo que ahí se habló e interpretarlo asignando un sentido a ese “tal como” sucedieron las cosas.

\*\*\*

La investigación está dividida en dos partes. La primera está compuesta por cinco capítulos cuyo objetivo principal es situar los antecedentes históricos de la discusión y las principales posturas psicoanalíticas en el contexto del debate. El texto comienza con el capítulo “Antecedentes histórico-políticos sobre el debate en torno al PaCS”, donde nos abocamos a situar los procesos de

transformación histórica y jurídica que operaron como antecedentes de la discusión. Le sigue el capítulo “De las políticas en sexualidad a la sexualidad como política”, que aborda la interpelación de las democracias sexuales a los saberes disciplinares en su aproximación a las transformaciones en el campo de la sexualidad y el proceso de reconocimiento jurídico de las homosexualidades. Situando el proceso de cambio que concierne a las relaciones entre la política y la sexualidad.

Por su parte, en el capítulo “Entre lo sagrado de lo histórico y lo histórico de lo sagrado”, el tercero, nos ocupamos de los argumentos iniciales que sostuvieron el rechazo de la ley a través de la ilusión antropológica que fundamentó la necesidad de inmutabilidad del orden simbólico en las Ciencias Sociales y el psicoanálisis. En el cuarto capítulo, “Las nuevas políticas lacanianas en el contexto del psicoanálisis francés”, caracterizamos la tesis de la declinación y la posición de la restauración a través de la perspectiva de la psicopatología de la vida política. Identificando el uso argumentativo del universal metapsicológico que sacralizó la diferencia sexual.

Finalmente, el último capítulo de la primera parte, titulado “Las perspectivas de la deconstrucción en psicoanálisis”, recorreremos el trayecto que va del orden simbólico a las problemáticas de lo histórico en el psicoanálisis contemporáneo, considerando la tendencia a la sacralización y los olvidos de la historicidad en las categorías psicoanalíticas. Relevando los fundamentos religiosos del psicoanálisis, la identificación al padre y su poder transferencial

La segunda parte se organiza en cuatro capítulos, cuyo objetivo es comprender y explicar dichas perspectivas en relación con las tradiciones epistemológicas del psicoanálisis freudo-laciano, sus vínculos con el contexto histórico, los usos de la teoría y las problemáticas histórico-políticas de la posición de enunciación. Así, en el sexto capítulo, “La universalidad del inconsciente y la teoría sexual de Sigmund Freud: entre las aspiraciones individuales y la referencia familiar”, consideramos las relaciones del contexto histórico y sus influencias en la creación de la

teoría psicoanalítica del inconsciente y la sexualidad. Vislumbrando las tensiones originarias que quedaron alojadas en los enunciados teóricos como potenciales problemáticas teórico-clínicas (ideal trascendental, misoginia, homofobia).

En el séptimo capítulo, titulado “La difusión de las ideas psicoanalíticas: su participación en las tecnologías médicas de la sexualidad, la creación de las técnicas relacionales y la estrategia familiarista”, consideramos el proceso de difusión de las ideas psicoanalíticas en el contexto de las estrategias de gobierno a partir de las familias, su participación en las tecnologías de la sexualidad y su función de traducibilidad entre el orden jurídico y médico. Donde las ideas psicoanalíticas favorecieron a la creación de las técnicas relacionales. Puntualizando que, en el contexto francés el psicoanálisis permitió la continuidad de la estrategia familiarista basada en la ética católica.

En “El inconsciente freudiano del estructuralismo”, el octavo capítulo de esta investigación, analizamos el retorno de las tensiones originarias a través de la retórica de la humillación paterna que, en su dimensión político-discursiva excede al campo formal de las conceptualizaciones y que se expresa como una operación teológica-política de continuidad del poder religioso y masculino. Lo cual, en el contexto del debate en torno al PaCS enseñó la posición de enunciación sacerdotal de los psicoanalistas.

En el capítulo, “La posición de enunciación sacerdotal de los psicoanalistas y el formalismo de la estructura y sus efectos de naturaleza: dos críticas filosóficas a la teoría del deseo en psicoanálisis”, regresamos a la crítica realizada al psicoanálisis en la década del setenta sobre su posición de enunciación sacerdotal, analizamos sus efectos y nos disponemos en el contexto de la interpelación de los estudios de género al psicoanálisis donde puntualizamos en que el formalismo de la estructura no exime al psicoanálisis de los efectos de naturalización. Por aquello que se mantiene entre una crítica y otra regresamos a la normatividad edípica en los impasses de un

estructuralismo a-histórico para discutir los desafíos que conciernen al psicoanálisis en la actualidad.

Hacia el final, se presenta la discusión por “Los deseos disidentes y la estrategia universal-estructuralista: los desafíos epocales del psicoanálisis en el siglo XXI”, que reflexiona sobre las dimensiones problemáticas –histórica, clínica y política- que se instituyen a partir del padre como principio incondicionado operando como ley fuera la historia.

## PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

### Sobre la elección del caso y su justificación para un estudio del psicoanálisis contemporáneo

Para comenzar, son necesarias dos puntualizaciones. La primera gira en torno a la posición influyente del psicoanálisis francés en la formación de analistas en Latinoamérica. También, con relación al pensamiento y obra de Jacques Lacan, así como a las posteriores interpretaciones - dogmáticas o críticas- que surgieron de su enseñanza y que constituyen, hasta el día de hoy, un conjunto de referencias ineludibles en el psicoanálisis contemporáneo. En la actualidad, la discusión por los posibles avances e impasses a los cuáles están sujetos los enunciados teóricos y el dispositivo clínico, instala, nuevamente, la necesidad de establecer un análisis crítico sobre las posiciones dogmáticas del psicoanálisis lacaniano -históricas y actuales- en las cuales se expresan los reduccionismos de un estructuralismo ahistoricista (Bleichmar, 2020) cuyo retorno aparece vinculado a los cambios históricos, epistemológicos y clínicos (Urribarri, 2009).

El legado freudiano “tuvo la fortuna y la desgracia” (Urribarri, 2009, p. 666) de encontrar en sus posteriores interpretaciones la originalidad de nuevas creaciones, que permitieron subvertir el dogmatismo en el cual había caído. No obstante, no pudieron evitar producir nuevas adhesiones sectarias en las que se repitió el reduccionismo y la militancia idolatrada de sus líderes (Urribarri, 2009). El psicoanálisis posfreudiano, según André Green, es una crisis melancólica “signada por el duelo interminable de la muerte de Freud.” (Green, 2007, citado en Urribarri, 2009, p. 666). Esto ha implicado que “sintomáticamente cada autor postfreudiano ha querido reemplazarlo como

figura mayor”, sustituyendo esa “orfandad” por una militancia ideológica “de sustitución y superación de Freud” (Urribarri, 2009, p. 666).

En ese sentido, en el psicoanálisis francés, a mediados de los años sesenta, Jacques Lacan pasó de ser “un autor renovador” a convertirse en un nuevo “Jefe de Escuela” (Urribarri, 2009, p. 666). Este desplazamiento, mantuvo, por una parte, la adhesión de varios de sus seguidores, quienes sostienen, hasta la actualidad, la formación lacaniana tradicional, enfatizando, según sus intereses y trayectorias, diferentes aspectos y/o momentos de la enseñanza lacaniana (Jacques Alain-Miller, Charles Melman). Por otra, produjo quiebres y distanciamientos provocando que varios de sus primeros y principales discípulos “crearán un nuevo espacio psicoanalítico anti-autoritario y plurireferencial” (Laplanche y Pontalis, citado en Urribarri, 2009, p. 666). De este modo, la enseñanza lacaniana y su transmisión se divide, desde muy tempranamente, en una adhesión dogmática y un rechazo a su posición autoritaria que en sus efectos de transferencia producía una adherencia incuestionada a su palabra.

A partir de 1960, el movimiento lacaniano se extendió fuera de las fronteras francesas, encontrando en Argentina uno de “los polos principales de su implantación y difusión<sup>1</sup>”(Grau, 2018, p. 14). En Latinoamérica, la recepción del psicoanálisis lacaniano se produjo con diferencias temporales entre los distintos países, desde finales de la década sesenta y mediados de los años ochenta. En la actualidad, su enseñanza es una referencia presente en gran parte de los programas de formación académica en Psicología<sup>2</sup>, siendo un antecedente discursivo para la investigación en

---

<sup>1</sup> Buenos Aires será la sede de fundación, en 1974, de la primera institución psicoanalítica lacaniana no- francesa: la Escuela Freudiana de Buenos Aires (Grau, 2018, p. 14).

<sup>2</sup> Para el caso de Argentina, está presente en los programas de formación de la Lic. En Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Nacional de Rosario, Universidad Nacional de San Luis, entre otras. Para el caso de Uruguay, está presente en la Universidad de la República, Universidad Católica del Uruguay (son las dos únicas Universidades en las que se imparte la Lic. En Psicología). En Chile, está presente en la formación de psicólogos en la Universidad de Chile, Universidad Católica, Universidad Diego Portales, Universidad Andrés Bello, Universidad Académica de Humanismo Cristiano, Universidad Santo Tomás, Universidad San

filosofía y Ciencias Sociales, una clave conceptual y política para el análisis de las transformaciones culturales, un campo de formación teórico-clínico específico e independiente, dispositivo de escuela lacaniana, y un eje capital y transversal de la institucionalidad psicoanalítica destinada a la formación de analistas.

En el contexto general de América Latina, el psicoanálisis lacaniano relevó a la orientación kleiniana dominante. De este modo, a partir de la década de 1970 el debate entre las ideas kleinianas y lacanianas “se caracterizó al mismo tiempo por crisis y cambios a nivel de las instituciones psicoanalíticas y de la sociedad en general” (Bernardi, 2009, p. 50). La introducción de la enseñanza lacaniana desplazó la identificación de los psicoanalistas a la referencia kleiniana, sin que eso implicara, al menos, en sus inicios, cambios efectivos en el ejercicio clínico (Bernardi, 2009; Grau, 2018). No obstante, en sus comienzos su recepción en el caso de Argentina y Brasil, por ejemplo, implicó una posibilidad de revalorización crítica de los modelos disciplinares imperantes (Grau, 2018; Dunker, 2015). Así, al dogmatismo kleiniano prosiguió una renovación intelectual que desencadenó en “un culto a la personalidad de Lacan como matriz identificatoria y aglutinante” (Urribarri, 2009, p. 674).

En Argentina, la enseñanza lacaniana clásica ingresó a finales de los sesenta, desarrollándose con intensidad durante la década siguiente (Urribarri, 2009). En los años ochenta, iniciaba la

---

Sebastián, Universidad Católica de Valparaíso, Universidad de Concepción, entre otras. Asimismo, tomamos como fuente la siguiente información publicada en la página oficial de la Federación Americana de Psicoanálisis de Orientación Lacaniana (FAPOL): “La presencia de los practicantes del Psicoanálisis en diversas cátedras de las Universidades americanas y su difusión en ese ámbito se nos impone como un hecho que no podemos dejar de destacar. Fue a partir de advertir dicho fenómeno que el Bureau de la FAPOL, con el acuerdo del Presidente de la AMP Miquel Bassols y el apoyo de J. A. Miller, decidió crear la Red Universitaria Americana, (RUA) teniendo en cuenta que la Universidad es el lugar donde se puede transmitir el germen que a futuro dará sus frutos: la posibilidad de generar en los alumnos una transferencia significativa con el Psicoanálisis en general y en particular, con el Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana. Los caminos que se abren desde la Universidad favorecen el acercamiento de los estudiantes a las Instituciones Psicoanalíticas, lugar donde sin duda, pueden formarse como analistas. Un gran número de miembros de la AMP, ocupan lugares destacados en funciones académicas, docentes y/o políticas en el marco de universidades públicas y privadas de América, la creación de esta Red será un aporte para que el Psicoanálisis no ceda lugares de esa relevancia, ni que sea excluido de esos claustros”. Recuperado de: <http://www.fapol.org/es/seccion/rua>



recepción de la versión crítica de las teorizaciones producidas por los primeros discípulos de Lacan (Jean Laplanche, J-B Pontalis, Didier Anzieu, D. Widlocher, André Green, Piera Aulagnier, Cornelius Castoriadis, entre otros) que cuestionaban el “idealismo formalista que hace de la falta un concepto metafísico y no metapsicológico” (Urribarri, 2009, p. 271). La llegada del poslacanismo<sup>3</sup> representó para el psicoanálisis argentino un espacio teórico en el que se combinó una crítica de los aspectos dogmáticos y reduccionistas del lacanismo, con una versión distinta del retorno a Freud propuesto por Lacan, sin por esto, dejar de considerar su enseñanza (Urribarri, 2009).

En la década de los noventa “el pluralismo freudiano<sup>4</sup> llegó a ser un movimiento predominante que conectó las más diversas instituciones psicoanalíticas, tramando una red abierta y dinámica” (Urribarri, 2009, p. 668). No obstante, a mitad de la década de los noventa este proceso encontró su debilitamiento institucional en el seno de la Asociación Psicoanalítica Argentina. La muerte de los “pioneros” y “maestros” que llevaron a cabo el proyecto de un psicoanálisis freudiano pluralista, provocó una serie escisiones institucionales y un retorno del dogmatismo lacaniano y militante “que pregona la autosuficiencia de un esquema referencial único, “completo”

---

<sup>3</sup> El uso de este término hace referencia para Fernando Urribarri al movimiento anti-dogmático que se crea en Francia a partir del distanciamiento de varios de los discípulos de Jacques Lacan definido intelectualmente por la consigna “Ni sin Lacan, si sólo con Lacan”: “O dicho de otro modo. Ni lacanismo (es decir reduccionismo dogmático y sectario organizado sobre la base de la transferencia idealizada al nombre de Lacan) ni anti-lacanismo (es decir, rechazo reaccionario, conservador y extemporáneo. O sea: una perspectiva que, por un lado, valora profundamente las ideas de Lacan y las pone a trabajar; y que, por otro lado, deconstruye y se desmarca de sus aspectos teóricamente reduccionista, intelectualmente dogmáticos, ideológicamente reaccionarios, institucionalmente autoritarios y clínicamente iatrogénicos.” (Urribarri, 2009, p. 668)

<sup>4</sup> Siguiendo a Urribarri: “Desde los noventa hasta hoy, la referencia a Lacan decanta y se integra, junto con otras, en el fundamento pluralista sobre el que se construye un nuevo modelo contemporáneo. Esquemáticamente, la matriz disciplinaria contemporánea (en la que, dicho sea de paso, las corrientes francesa y argentina coinciden) se basa en al menos cuatro ejes: 1) una lectura pluralista de Freud (que Jean Laplanche define como crítica, histórica y problemática) que revaloriza la metapsicología y el método freudiano como fundamento irreductible del psicoanálisis; 2) una apropiación crítica/creativa de los principales aportes post-freudianos (especialmente de Lacan, Klein, Winnicott y Bion) y un diálogo con otras corrientes; 3) una extensión de la clínica a los desafíos del tratamiento de cuadros predominantemente no-neuróticos; 4) un horizonte epistemológico definido por el paradigma de la complejidad (E. Morin, H. Atlan, C. Castoriadis). Además el vocabulario freudiano se establece como “lingua franca” y “common ground” (Urribarri, 2009, p. 672).

y estigmatiza como ecléctica la idea base del pluralismo de articular un campo psicoanalítico sostenido a partir del diálogo entre diversos esquemas y modelos en función de aportes de distintos autores” (Urribarri, 2009).

Para situar y ejemplificar brevemente la recepción del psicoanálisis lacaniano en otros países latinoamericanos, consignaremos sucintamente la situación de Uruguay, Brasil y Chile. En el caso uruguayo, si bien es posible rastrear referencias a la obra de Lacan, previas a la década del setenta, fue durante el inicio de estos años y en el curso de la década siguiente que la alusión a la obra lacaniana adquirió relevancia significativa (Grau, 2018). El psicoanálisis rioplatense experimenta entre los años sesenta y setenta un punto de inflexión que implicó el desplazamiento de una teoría dominante (el kleinismo) a una situación de “pluralismo teórico” producida por el ingreso de las ideas lacanianas. A diferencia de lo sucedido en Buenos Aires, donde el psicoanálisis lacaniano ingresó extra institucionalmente, en Montevideo sus inicios se vinculan al contexto de la Asociación Psicoanalítica Uruguaya, lo explica que el carácter anti-establishment de la enseñanza lacaniana tenga un cariz más atenuado respecto a Argentina (Grau, 2014; Bernardi, 2010).

En Brasil, la recepción del psicoanálisis lacaniano inició en la década del setenta con la formación de los primeros grupos de estudio (Capurro, 2005; Etkin, 1982), que tuvieron una fuerte influencia de los psicoanalistas argentinos que, en su condición de exiliados políticos, promovieron la transmisión de las ideas lacanianas en distintas localidades. Según Dunker (2015), la recepción de la enseñanza lacaniana “habría comenzado como un sistema de revalorización de la autenticidad de los conceptos, de crítica a los modelos de formación disciplinares del psicoanálisis y de recuperación de la racionalidad” (citado en Grau, 2018, p. 13).

En el caso chileno<sup>5</sup>, si bien existen antecedentes del ingreso del pensamiento de Lacan -en clave filosófica- durante la década del setenta<sup>6</sup>, su recepción vinculada a la práctica clínica y la formación de analistas se produjo, significativamente, hacia finales de la década siguiente, de la mano del psicoanalista belga Michel Thibaut, y con un anclaje inicial en el campo de la psiquiatría y el hospital (Sota, 2019, Gomberoff, 2019). A finales de esta década, se fundó el primer grupo de estudio de Lacan (GIEP). En los años noventa, el psicoanálisis lacaniano ingresó al espacio universitario, dando paso a una serie de intercambios con psicoanalistas franceses y argentinos de formación lacaniana, que marcan el inicio de un proceso de enseñanza académica del psicoanálisis lacaniano y poslacaniano (Sota, 2019; Gomberoff, 2019, Radiszcz, 2008).

Por entonces, se creó la Fundación Grupo Plus con filiación a la Asociación Lacaniana Internacional. Sin embargo, la incorporación de la enseñanza lacaniana a las asociaciones psicoanalíticas tradicionales se produjo, de manera significativa, en los años noventa, concretándose de forma consistente en década del 2000. De hecho, la primera escuela de orientación lacaniana oficial, de filiación milleriana, fue fundada en 2016, lo que testimonia, a diferencia del contexto argentino, la iniciación reciente de un proceso de formación de analistas lacanianos bajo los cánones de la escuela y el dispositivo del pase. Esta distancia temporal puede vincularse al repliegue experimentado en el movimiento psicoanalítico chileno debido a la dictadura militar (1973-1990) (Radiszcz, 2014; Vetö, 2012, Gomberoff, 2019).

Lacan realizó una única visita a nuestro continente, para participar del seminario de Caracas (1980), que reunió a personas provenientes de distintos países de América Latina (Rabinovich,

---

<sup>5</sup> Respecto a la recepción del psicoanálisis lacaniano en Chile: Ruperthuz Honorato (2015); Blanco y Fierro (2013); Rafael Parada (2001). Más información en: <https://grupoplus.cl/wp/2020/06/07/psicoanalisis-en-chile-en-estados-de-excepcion-historia-clinica-y-conflicto-retazos/>

<sup>6</sup> En el contexto del Instituto de Estudios Humanísticos.

2020)<sup>7</sup>. El seminario se realizó en Venezuela y no en Argentina, donde su enseñanza estaba más consolidada, debido a la decisión explícita de Lacan de no avalar con su ingreso al país, a la dictadura militar. Según lo recuerda Diana Rabinovich, organizadora del evento<sup>8</sup> y exiliada política en Venezuela desde 1975, las palabras del psicoanalista fueron las siguientes; “Donde hay botas, yo no voy” (Rabinovich, 2020).

Si bien, en el seminario de Caracas, Lacan trabajó sobre nociones ya conocidas por el público presente, la novedad estuvo dada por la posibilidad misma del encuentro. En esa ocasión el psicoanalista se refirió al público latinoamericano como “sus lectores” (Rabinovich, 2020). Este único encuentro con Lacan, cuya realización fue coordinada en conjunto con Jacques-Alain Miller, más allá de ser recordado como un hito en la historia del psicoanálisis latinoamericano, implicó el desarrollo, cada vez más estrecho, de una relación de formación transferencial con Miller, como figura sucesora de Lacan y su enseñanza.

Ampliando la escena actual del psicoanálisis de orientación lacaniana en Latinoamérica, es importante mencionar que, en 2012, se fundó la Federación Americana de Psicoanálisis de Orientación Lacaniana (FAPOL) reuniendo a las tres escuelas americanas de la AMP: la EOL (Escuela de la Orientación Lacaniana) en Argentina, la EBP (Escola Brasileira de Psicanálise) en Brasil, y la NEL (Nueva Escuela Lacaniana) con sedes en Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guatemala, Cuba, México y Chile. A partir de 2017, se incorporó también el Grupo

---

<sup>7</sup> Recuperado de: <https://www.infobae.com/cultura/2020/07/23/cuando-lacan-llego-a-venezuela-y-se-encontro-con-sus-lectores/>

<sup>8</sup> En la entrevista realizada a la psicoanalista argentina en el medio de prensa virtual *Infobae*, el 23 de julio de 2020, Diana Rabinovich señala que, la organización de este evento fue coordinada por ella, Miguel Enrique Otero y su mujer y Jacques Alain-Miller. Agregando que, su realización fue posible por contar con la protección del Ateneo de Caracas. No obstante, pasado el tiempo será la figura de Jacques-Alain Miller la que asumirá la responsabilidad por el evento. Al respecto Rabinovich afirma: “Miller fue fundamental, pero no fue el único. Ese tipo de estalinismo no me gusta. Están borrados los Otero, también. La escuela que fundé en Caracas quedó olvidada; en las escuelas de orientación lacaniana de Buenos Aires no se venden mis libros. Me entristece mucho. No quiero los ‘honorcitos’, pero sí el lugar de lo que hice. En Buenos Aires y el resto del mundo me han dado honores, pero que se rompa la historia de esa manera me parece injusto”.

Lacaniano de Montevideo (GLM), nucleando así un total de 38 ciudades y 12 países<sup>9</sup>. Tal y como se menciona en su sitio web “su finalidad es mantener el lazo estrecho entre las tres Escuelas americanas y hacer presente en ellas y en el contexto de toda América, a la AMP”, para lo que se “apoyará la presencia de sus miembros en los ámbitos universitarios a través de la Red Universitaria Americana de FAPOL, a fin de que el Psicoanálisis se sostenga adecuadamente en esos claustros”. Lo anterior nos permite percibir la cada vez más institucionalizada influencia del psicoanálisis de orientación lacaniana en nuestro continente.

Ciertamente, destacamos aquí la expansión particular de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (Miller); no obstante, aunque con menor presencia, es posible apreciar sedes de la Asociación Lacaniana Internacional (Charles Melman) en Brasil, Chile y Ecuador, la presencia de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (Jean Allouch) en Argentina, México, Costa Rica y Uruguay, así como de la Escuela de Psicoanálisis de los foros del campo lacaniano (Colette Soler) en Brasil, Colombia, Ecuador, México, Panamá, Venezuela, Argentina y Chile.

Respecto a la discusión actual y la investigación psicoanalítica en Latinoamérica en el contexto de asociaciones, escuelas y universidades, es posible identificar distintos usos de los enunciados lacanianos para analizar los fenómenos sociales, sus efectos en los procesos de estructuración psíquica y el impacto de las transformaciones culturales en el campo clínico y la posición del analista. Desde aquí, la enseñanza lacaniana es utilizada para pensar la relación del poder y la autoridad en función de la dimensión transferencial de la época actual. Las referencias son múltiples y se sitúan en distintos ámbitos.

---

<sup>9</sup> Recuperado de: <http://www.fapol.org/es/st/es.presentacion>

En cuanto a lo político, la enseñanza lacaniana se utiliza como una clave crítica y emancipatoria<sup>10</sup> vinculada a su obra y estilo, que encuentra en sus desarrollos distintos destinos, siendo algunos, incluso, más dogmáticos que emancipatorios. La clave lacaniana aparece significativamente vinculada a la constatación de una crisis normativa y es utilizada para reflexionar en torno a las implicancias de la fragmentación del lazo social, la multiplicidad de los goces, la pérdida de referencias simbólica (ideales), la dificultad en los procesos de representación psíquica, el predominio de la imagen y las condiciones de alienación del sujeto contemporáneo a los imperativos culturales.

En un ámbito psicopatológico, las estructuras clásicas definidas por Lacan (Psicosis, neurosis y perversión) son interpeladas bajo la interrogante de su suficiencia teórico-clínica, para dar cuenta de los padecimientos actuales desde posiciones que se distancian con el dogmatismo lacaniano. Paulatinamente, esto ha dado lugar -dentro de los espacios tradicionales de formación analítica - a nuevos enunciados que promueven hipótesis como la de las conclusiones locales o parciales, la de la existencia de subjetividades precarias, o la de la falta de confianza en el significante vinculada a la falla del Otro en tiempos primordiales<sup>11</sup>.

En cuanto a lo clínico, se discute la posición del analista y las modificaciones a la técnica en relación con la ineficacia simbólica y el predominio del acto; así como la pregunta por “cómo se sostiene hoy los lugares del garante y cómo se sostiene hoy el lugar del sujeto supuesto saber”

---

<sup>10</sup> Puede revisarse la obra del psicoanalista argentino Jorge Alemán, y la publicación reciente (2018) de un trabajo en conjunto realizado en Santiago de Chile y con conexión con una publicación española de igual nombre, Lacan en las lógicas de la emancipación, a partir de los textos de Jorge Alemán. El libro se presenta como un proyecto que reúne a académicos y psicoanalistas con el objetivo de pensar y dialogar sobre las coordenadas emancipatorias de la obra de Jacques Lacan a partir de la reflexión del psicoanalista argentino Jorge Alemán. Asimismo, el trabajo del brasilero Christian Ingo Lenz Dunker (2016), así como la obra del filósofo brasilero Vladimir Safatle. También los trabajos de Kathya Araujo (2006) psicoanalista y socióloga de origen peruano radicada en Chile.

<sup>11</sup> Para ampliar esta referencia sobre los trabajos de Heinrich (1993, 1996), Nasio (1995) y Peskin (2003).

(Bleichmar, 2020, p. 25). A esto, deben agregarse los recientes desarrollos investigativos sobre el cruce entre las perspectivas de género y psicoanálisis<sup>12</sup>.

Por su parte, la pregunta ha retornado también al discurso psicoanalítico y sus categorías. En el seminario *El psicoanálisis en debate, diálogos con la historia, el lenguaje y la biología*, dictado por Silvia Bleichmar en 2002 y de reciente publicación, la autora retomó la problemática en torno a los determinismos presentes en el psicoanálisis, destacando que, desde hace un tiempo, el discurso psicoanalítico oscila entre el sociologismo y un determinismo endoginista mítico-biológico (kleinismo) y un estructuralismo ahistórico (lacanismo). Bleichmar, quien formó parte de la tradición heterodoxa de un freudismo pluralista, retoma la pregunta por lo universalizable y sus paradojas: “Si abandonamos los intentos de universalidad, nos quedamos sin ciencia”, pero sostenerlos acríticamente o a ultranza implica transportar “modelos ideológicos de procesos históricos que no tienen que ver con lo que pasa en nuestras latitudes” (2020, p. 17).

En este contexto, se tomará como objeto de estudio la relación histórica de producción de sentidos psicoanalíticos en el psicoanálisis lacaniano francés, a partir del debate público entorno a la legalización de parejas del mismo sexo, que tuvo lugar en los años noventa; ejercicio necesario para analizar nuestras transferencias de formación y repensar nuestras identificaciones de forma situada. También, supone considerar el tratamiento dado por el discurso psicoanalítico a aquellos elementos que, por su condición de similitud con las modalidades y estrategias de enfrentamiento en los procesos de incorporación de las disidencias sexuales en los marcos jurídicos -y la consecuente reformulación de los lazos de alianza y filiación en el marco de una transformación significativa de la representación del espacio familiar- nos permitan dialogar productiva y creativamente con el desarrollo de ese movimiento social en nuestro contexto. Lo anterior implica,

---

<sup>12</sup> Para ampliar estas referencias, se pueden revisar los siguientes trabajos: Butler (2017), Porchat (2013), Fernández (2011), Arán (2018), Ambra (2014), Silva Junior y Ambra (2020) y Ayouch (2015).

en algún sentido, entregar a este proceso de resignificación de los modelos familiares, un alcance prácticamente universal, aspecto que, sin duda, debería discutirse.

Efectuar un trabajo de investigación en torno a las referencias conceptuales y políticas utilizadas para la interpretación de las transformaciones en el campo de la sexualidad, con la finalidad de analizar los impasses y reduccionismos a los cuales se encuentra sometido el psicoanálisis lacaniano actual, nos permitirá ampliar nuestro marco de comprensión crítica sobre los modelos teóricos disponibles para interpretar los procesos contemporáneos de democratización de la sexualidad.

De igual modo, esta investigación permitirá conocer y reflexionar en torno a las propuestas de recomposición del corpus teórico psicoanalítico, sobre las cuales se espera una modalidad de enfrentamiento más abierta o heterodoxa -o, si se quiere, menos patologizante- sobre los cambios en la forma y cualidad de la ley, y sus efectos en las matrices de diferenciación e identificación sexual. Es decir, sobre el nuevo reparto de la materia y las nuevas condiciones que eso representa para el encuentro de los cuerpos y sus relaciones.

A partir de todo lo expuesto hasta aquí, una segunda puntualización se relaciona con el posicionamiento intelectual y político de los psicoanalistas en la escena pública de la sociedad francesa a finales de la década de los noventa. Si bien, el psicoanálisis en Francia se instituyó como una referencia intelectual y mediática para pensarse a sí mismo (Lézé, 2010); durante esta época, los psicoanalistas, al contar con la producción de un saber especializado sobre la sexualidad, fueron considerados como figuras autorizadas- para pronunciarse respecto a los impactos de la reforma jurídica sobre las uniones entre los sexos, la familia y la filiación. El efecto de la participación mediática y política de los psicoanalistas en este debate hizo visible el discurso psicoanalítico y su producción de interpretaciones políticas en torno a la cultura. En ese contexto tornaron inteligibles



los márgenes posibles de creación de sentidos psicoanalíticos sobre la actualidad. Esto permite conocer y analizar las referencias discursivas en que se apoyaron los psicoanalistas para la creación de tales sentidos, las orientaciones y usos dados a los mismos, así como los principales posicionamientos y teorizaciones del psicoanálisis francés sobre las sociedades actuales, sus procesos de subjetivación, sus efectos en la vida anímica y los procesos psíquicos.

Es fundamental subrayar que -en tanto se trata de un fenómeno enmarcado en el escenario de un mundo global, donde se discuten extensa y extraterritorialmente los derechos de las “minorías”- lo que se debate en el contexto de la sociedad francesa posee un alcance que rebasa sus fronteras, inscribiéndose como una discusión que impacta en las sociedades occidentales contemporáneas de diversos modos, aunque sin desconocer las marcas territoriales locales y lo propio de su devenir.

Estas dos puntualizaciones permiten tomar como objeto de estudio el debate en torno al PaCS y sus efectos en la producción de sentidos psicoanalíticos, en la medida en que hace posible investigar y analizar las tensiones puestas en juego en el campo de las relaciones de poder presentes en la función de regulación cultural de la sexualidad, la determinación o condicionamiento de sus dominios, y la atribución y distribución de los derechos y deberes para los sexos o cuerpos sexuados.

La modificación de los marcos jurídicos que considera la “legalización simbólica” del matrimonio y la filiación en parejas del mismo sexo, pareciera ser -con diferencias de grado, organización y solución, en el contexto de las distintas sociedades occidentales- un tema abordado desde diversas formas. Esto presupone considerar las maneras por las cuales este proceso ha sido hablado por los diversos agentes de la sociedad, representados por los expertos, las organizaciones políticas y religiosas, los parlamentarios e intelectuales; quienes, por su parte, se encuentran

comprometidos de diferentes maneras y contienen distintos intereses en la producción de un discurso relativamente hegemónico sobre la sexualidad y su organización, hasta aquí, familiar.

Para los franceses, este proceso implicó una profunda discusión sobre la identidad política nacional, sostenida por la fuerza unificadora y abstracta del universal, que a la vez que fue confrontada a la imagen terrorífica y “decadente” del multiculturalismo estadounidense<sup>13</sup>. La política universalista afrontada a las distintas demandas sociales, movimientos feministas, raciales y de género, nos otorga la ocasión de analizar la problemática del universal de cara a los procesos culturales contemporáneos y, desde allí, reflexionar sobre las vicisitudes de su alcance, su aproximación a la igualdad y su encubrimiento.

Problemática constitutiva del discurso psicoanalítico en su condición científica y significativamente presente en el discurso psicoanalítico francés en sus desarrollos lacanianos y poslacanianos. A su vez, esto supone la discusión por la cualidad del universal posible en psicoanálisis y sus vínculos con los procesos de subjetivación y organización psíquica. Es decir, respecto a las categorías y mecanismos que organizan, en el discurso psicoanalítico, las relaciones entre cultura, sujeto, padecimiento y cura. También, por los fundamentos antropológicos de tales mecanismos y los efectos de naturaleza implicados en los términos de naturalización o desnaturalización de la sexualidad.

De este modo, la discusión dada sobre la diferencia sexual y la familia nos permitirá conocer distintos modos de posicionamiento, que conllevan a la toma de posición política y a la expresión

---

<sup>13</sup> En el seminario “El Otro que no existe y sus comités de ética” de Jacques-Alain Miller con colaboración de Éric Laurent, esta referencia está presente desde la primera clase (United Symptoms) publicada por primera vez en 1997: “¿Qué permanece invariable de la homosexualidad y qué cambia cuando el Otro social la recibe de manera completamente diferente y cuando se está elaborando una norma nueva que confiere una legitimidad inédita y masiva al lazo homosexual? Y no es algo confinado a San Francisco. [...] Este seminario no sólo no podrá abstenerse de este contexto, sino que no sabría hacerlo. Por eso este año encontraremos nuestras referencias electivas en los fenómenos de la civilización norteamericana. Para decirlo rápidamente, los síntomas de la civilización deben primero descifrarse en los Estados Unidos; y no es vano hacerlo desde Francia, que es, en muchos sentidos el Otro de ese país. Universalismo frente a globalización: ese será nuestro capítulo US (Miller, 2018, p. 17).

de la dimensión política del psicoanálisis, a través de una revalorización del malestar cultural. Apoyados en los orígenes freudianos y mediatizados por la obra lacaniana, los psicoanalistas crearon sus hipótesis, narrativas, teorizaciones: toda una serie de intervenciones destinadas explicar las causas, el estado presente y el desenlace, así como las consecuencias de esta reforma jurídica sobre la familia. Temas de preocupación fueron y continúan siendo, el ejercicio de la sexualidad, la administración adecuada del placer, el bienestar psíquico de los niños y sus posibles angustias.

En un primer momento, la principal causa de los riesgos de desestabilización de estos campos y funciones se vinculaba a la pérdida de autoridad masculina, cuya ausencia era concebida como una dificultad en la demarcación clara de los límites. Posteriormente, este tipo de interpretaciones fueron consideradas un reduccionismo ideológico; produciéndose así, una reapertura de la histórica discusión sobre los vínculos del psicoanálisis con la política y por la política psicoanalítica, exhibiendo las divisiones y divergencias en las distintas interpretaciones y usos del discurso psicoanalítico lacaniano, reapareciendo la problemática de un estructuralismo ahistórico sostenido por la metafísica de la falta, una lógica fálica binaria y una ideología paternalista (Urribarri, 2009).

El proceso de desnaturalización de la sexualidad puesto en marcha en el contexto de las democracias occidentales devino en la re-naturalización de la diferencia sexual, produciendo un discurso presentado como una ilusión antropológica. Bajo las coordenadas de esta ilusión se articuló el discurso religioso, las leyes naturales y el saber de los expertos, como estrategias extrapolíticas para fundamentar el rechazo moral y político de la unión de parejas homosexuales (Fassin, 2006). Ciertamente, esta reflexión se presentó un poco más de dos décadas después de los hechos acontecidos; cuyo debate aún continúa abierto. No tanto en relación con el derecho de

homosexuales y lesbianas a conformar una familia reconocida como legítima por el Estado- aunque en Latinoamérica estos asuntos aún no se encuentran resueltos- dado que es posible reconocer la existencia de una tendencia mundial creciente de la aceptación de la legitimidad de estas uniones y su derecho a la filiación.

De este modo, somos testigos del impulso dado por los procesos de reconocimiento jurídico de las uniones legítimas de las comunidades homosexuales, habilitándolas jurídicamente como familias inscritas constitucionalmente, expresiones que hasta no hace mucho tiempo eran figuras imposibles e inadmisibles para los marcos legales existentes. Los alcances de esta transformación y sus impactos psíquicos y sociales implican un ejercicio concreto de prácticas cotidianas cuyo valor simbólico, en términos de posibilidad, es extremadamente reciente y que se manifiesta como una expresión histórica e inédita. Inevitablemente esta discusión todavía constituye un espacio abierto a la especulación, justamente, por tratarse de un fenómeno que aún podría circunscribirse como un evento contingente. Sin embargo, parecería, cada vez más, afirmarse como una alteración o transformación significativa de las estructuras que hasta aquí se sostenían como necesarias, y que expresaban y definían el campo de las uniones sexuales bajo la normatividad binaria de la diferencia sexual hombre-mujer.

Es difícil encontrar un autor que, en el campo de las ciencias sociales y dedicado al estudio de lo contemporáneo, sea capaz de negar o sostener otro tipo de explicación que no considere el hecho de estar en presencia de una transformación del orden social. Sin duda, hay diferencias importantes cuando se trata de explicar la cualidad de este fenómeno. La versión catastrófica o la discursividad apocalíptica, mayormente presentada como el fin de la civilización con la connotación de un destino barbárico, parecería ofrecerse como una representación que satisface a una parte significativa de la población, en sus distintos estratos sociales.

No obstante, la convicción de que prima un espíritu de igualdad mayor, siempre insuficiente, pero orientado hacia un horizonte de solidaridad y derechos, donde prevalece una advertencia sobre los riesgos ideológicos y totalizantes de los discursos naturalistas y su solidaridad con la dominación; se presenta también como una interpretación discursiva con la que se identifica un número importante de la población. La oposición entre ambas interpretaciones, que varios adjetivarán como histórica, es expresión de modos interpretación de la cultura, sus orígenes, mecanismos de funcionamiento y de los efectos que derivan de la forma en que se instituyen las relaciones de poder. Los psicoanalistas expresaron sus puntos de vista al respecto ofreciéndonos así la posibilidad de analizar lo que en nombre del psicoanálisis se puede decir, hoy, sobre la sexualidad y el poder. Por esto, el análisis de este debate se presenta como un objeto de estudio interesante para evaluar las alternativas posibles para el discurso y la clínica psicoanalítica en la actualidad.

En Francia, a finales de los noventa, dos posiciones opuestas y una fórmula escasamente intermedia se ofrecieron como alternativa: declinación, deconstrucción, y restitución del lazo social y del psicoanálisis con relación a los enjuiciamientos recibidos (Fassin, 2008). De este modo, cada posición interpretó de una manera particular el vínculo naturaleza-cultura, la relación democracia-individuo, y también los nexos entre nuevas legislaciones y la salud mental, considerando, además, en sus desarrollos una noción de libertad y, en contrapartida, una posición frente a la dominación. Esta última problemática se plantea como una orientación para la formulación ética de la posición clínica. Asimismo, los asuntos del deseo fueron discutidos a partir de su vínculo con la historia y con la naturaleza, trazándose desde ahí una perspectiva política que fundamenta dos perspectivas: una estructural, de la diferencia sexual apoyada en un fundamento trascendental; o bien, enfatizando la necesidad de su deconstrucción e incluso su superación.

La escucha clínica implica, inevitablemente, una interpretación cultural -es decir, una manera particular de abordar a la sexualidad como transindividualidad del inconsciente- como lo formulaba Lacan en 1953 y, por tanto, contiene un exceso e implantación erogenezante que viene del Otro y que encuentra en cada tiempo su espacio posible y su dimensión impensable. De esta manera, conocer e interpretar las relaciones que se establecen entre las transformaciones culturales y la producción de sentidos psicoanalíticos nos conduce hacia dos registros diferenciados de las problemáticas de lo histórico en psicoanálisis.

Por un lado, encontramos el campo de las relaciones y sentidos que el psicoanálisis aporta al análisis de las transformaciones en las estructuras u organizaciones culturales por las cuales se produce, prohíbe y expresa la sexualidad. Por otro lado, conduce al análisis histórico de las condiciones de producción de sus categorías y por las cuales intenta dar cuenta de la dimensión transindividual del deseo y sus síntomas. Por lo tanto, la posibilidad de construir -a partir de este acontecimiento histórico y sus efectos en el discurso psicoanalítico- un estudio sobre el psicoanálisis contemporáneo, permite analizar las relaciones que el psicoanálisis establece con los procesos históricos de transformación cultural y las relaciones que sostiene con su propia historicidad.

## OBJETIVOS Y METODOLOGIA

### **Marco metodológico:**

Dos principios fundamentales enmarcan las decisiones epistemológicas y metodológicas de esta investigación: la realidad humana concebida como un hecho social y la alteridad incognoscible que por definición se aloja en la noción del sujeto del inconsciente. Entre ambas afirmaciones, se establece la condición histórica y variable de la experiencia humana y los límites de su conocimiento: “El axioma epistemológico fundamental del psicoanálisis es que el inconsciente guarda siempre por definición un punto de irreductibilidad” (Singer, 2019, p. 270).

Así, las diferentes perspectivas que participan y organizan el campo del psicoanálisis, con sus múltiples divergencias, acuerdan en sostener que el conocimiento o el saber está habitado, conducido e incluso dominado, por el no-saber. De ahí que, la interpretación como efecto y reducción de sentido no se ciña a la lógica de la proposición, verdadera o falsa, con lo cual se presumiría la existencia de un metalenguaje (Lacan, 1968). Sino que, desde aquí, toda interpretación apunta a un real imposible de aprehenderse como totalidad. En este contexto, el conocimiento producido por una investigación, en tanto lectura o interpretación posible, está siempre atravesado por el límite que la castración imprime y a la vez dominado por el no-saber que habita en un cuerpo, en un tiempo determinado y en relación con la historia de su determinación.

Asimismo, el psicoanálisis aporta a la cultura moderna en “lo que atañe a la comunicación que establece con su pasado, con su tradición” (Betancourt, 2004, p. 10). Ahí, donde la tradición de la cual se busca una distancia moviliza la voluntad de instituir rupturas sobre la racionalidad heredada y, sin embargo, “eso que es rechazado como requisito previo para darse identidad se mantiene como fantasma [...] Si el pasado (que tuvo lugar y forma parte en el curso decisivo de

una crisis) es rechazado, regresa, pero subrepticamente, al presente de donde él se ha excluido” (De Certeau, 1995, citado en Betancourt, 2004, p. 10).

Desde esta perspectiva, se analizó la participación de los psicoanalistas franceses en la discusión sobre el PaCS, en un contexto social y político donde se evidenció que “cada avance de la politización obliga a reconsiderar, es decir, a reinterpretar los fundamentos mismos del derecho tal y como habían sido calculados o delimitados previamente” (Derrida, [1994] 2010, p. 65). Por consiguiente, la perspectiva del derecho y la nominación jurídica fue tomada en esta investigación como el discurso simbólico que “hace al mundo social, pero con la condición de no olvidar que él es hecho por ese mundo” (Bourdieu, 2001, p. 202). Adquiriendo, entonces, un valor relevante en lo que concierne a las modificaciones del orden simbólico que rigen para lo social y, específicamente, en lo atañe al caso puntual del discurso psicoanalítico en sus definiciones de orden simbólico.

Tomando como punto de partida el siguiente interrogante: ¿la sexualidad humana, es, en su ordenamiento simbólico, un asunto político donde el recurso a la naturaleza opera como argumento ideológico de resistencia, ante la irrupción de las democracias sexuales, o son las democracias sexuales las que se erigen como una desmentida del orden trascendente de la sexualidad humana? Esta pregunta se establece como central en el contexto de la discusión sobre el PaCS, pues su respuesta nos permite desplazarnos hacia los asuntos del padre y lo universal en el discurso psicoanalítico, manteniendo como fondo y horizonte, la problemática del sentido histórico en psicoanálisis.



### **Objetivo general:**

- Analizar la producción de enunciados teórico-clínicos psicoanalíticos en torno al sujeto y la cultura, a partir del debate público sostenido en Francia sobre la legalización jurídica de las uniones de parejas del mismo sexo.

### **Objetivos específicos:**

- Reconstruir los antecedentes históricos del debate público en torno al PaCS.
- Establecer las principales perspectivas políticas y disciplinares que participaron del debate, analizando las diferentes posiciones epistemológicas y tensiones políticas de la discusión.
- Identificar los distintos posicionamientos teórico-políticos asumidos por los psicoanalistas y sus consecuentes interpretaciones sobre la cultura contemporánea.
- Relacionar los posicionamientos identificados con las tradiciones epistemológicas del psicoanálisis freudo-lacaniano.
- Discutir, a partir de las diferentes interpelaciones disciplinarias realizadas al psicoanálisis, la teoría de la diferencia sexual y sus usos universalistas.

Las fases de la investigación, entendidas como una progresión que “en ausencia de un orden cronológico de sucesión” (Ricoeur, 2000, 178), nos permiten establecer una operación progresiva por la cual es posible reconstruir lo sucedido en un tiempo histórico determinado. El uso del término “fases” considera:

[...] momentos metodológicos imbricados entre sí; es evidente que nadie consulta un archivo sin proyecto de explicación, sin hipótesis de comprensión; y nadie intenta explicar un curso de acontecimientos sin recurrir a una configuración literaria expresa de carácter narrativo, retórico o imaginativo. (Ricoeur, 2000, p. 178)

Desde esta perspectiva, correspondiente a un modelo para la investigación historiográfica, Paul Ricœur estableció tres fases: la primera, documental, que considera la selección y constitución de archivos y/o testigos oculares y constituye el programa epistemológico. La segunda, explicativa/comprendensiva que “concierna a los usos múltiples del conector porque responde a la pregunta ¿por qué?: porque las cosas ocurrieron así y no de otra manera” (Ricœur, 2000, p. 177). Finalmente, la fase representativa, que en la investigación histórica representa el momento donde, a través del ejercicio escritural, se sostiene la intención de representar al pasado tal como se produjo, “cualquiera sea el sentido asignado a este tal como” (Ricœur, 2000, p. 177).

Respecto a estos dos principios establecidos -la realidad humana concebida como un hecho social y la alteridad incognoscible que por definición se aloja en la noción del sujeto del inconsciente- nos distanciaremos, en la fase final, del objetivo propiamente histórico, en el sentido estricto en que lo plantea Ricœur. Sin embargo, sostenemos la intención de discutir ese “tal como” apoyándonos en una ingenua mirada historiográfica y, por tanto, arriesgando asignar sentido a los eventos pasados concernientes a los usos de la teoría psicoanalítica, sus posicionamientos dogmáticos y a-históricos. Para lograr todo esto, se discutió sobre la relación histórica del psicoanálisis al padre y su perspectiva universal sobre la diferencia sexual.

La organización de esta investigación se estableció a partir de los siguientes sentidos: del presente poslacaniano al pasado freudiano, de los fundamentos freudianos a su reinterpretación y crítica en la enseñanza de Lacan, para retomar, después de haber establecido el inconsciente freudiano del estructuralismo, las tensiones entre los estudios de género y el psicoanálisis contemporáneo.

### **Fase documental de reconstrucción de los antecedentes históricos:**

En este contexto, el PaCS fue tomado como un acontecimiento histórico, donde se discutió y negoció socialmente la invención de un nuevo *para todos*, y por la discusión psicoanalítica que se produjo en torno a este debate. Esta, a su vez, implicó reconocer y analizar la tensión entre una versión discursiva apoyada en universal metapsicológico, que sostuvo una concepción anatómico-religiosa de la diferencia sexual, y una posición crítica que defendió la necesidad de una deconstrucción de las categorías psicoanalíticas, desde una perspectiva histórica que pretende superar los impasses del dogmatismo psicoanalítico.

Así, fue leída y reconstruida la participación de los psicoanalistas a partir de sus intervenciones y posicionamientos adoptados en dicho contexto. Esto, a través de un ejercicio de localización, discriminación y análisis de tales las perspectivas, de las maneras por las cuales éstas fueron acogidas y/o cuestionadas, y del impacto que tuvieron en los procesos de resignificación y actualización del discurso psicoanalítico contemporáneo. Proceso que, a la vez, estuvo marcado por los desafíos planteados desde otros saberes, y que obligaron al psicoanálisis, o a los psicoanalistas, a un examen exhaustivo de sus bases conceptuales y políticas. Por ello, fueron también reconstruidas las principales discusiones suscitadas a partir de las interpelaciones efectuadas al psicoanálisis desde otras disciplinas y/o movimientos políticos, enmarcado esto, en lo que Éric Fassin denominó “la inversión de la cuestión homosexual”.

Este proceso constituye el trabajo de la primera parte de esta investigación. Allí se justifica la elección del PaCS como marco para situar un estudio del psicoanálisis contemporáneo, se reconstruyen los principales antecedentes históricos-políticos que operaron como condición del posibilidad para el debate: del Código napoleónico a la revolución jurídica de la década del setenta, donde se destacó el descentramiento de la autoridad del paternal en el modelo familiar y el

surgimiento de una nueva organización orientada bajo la noción de parentalidad, que conllevó un nuevo reparto de las relaciones de poder entre padre, madre e hijos (Daniel Borrillo; Éric Fassin y Gonzalo Ruz).

Revisamos también la década del ochenta y el proyecto socialista de incorporación de las minorías dentro del marco de la estrategia universalista, que operó como un freno del proceso de politización de las minorías sexuales y raciales, momento caracterizado por una marcada oposición al multiculturalismo americano. Se destacó, también, la crisis del universalismo francés y el proceso de democratización de la vida privada, que nos remite a la inquietud por el espacio público y el futuro de las sociedades (Daniel Borrillo, Éric Fassin, Jacques Commaille, Claude Martin, Michel Feher, Bruno Perreau y Joan Wallach Scott). Relevándose, además, la injerencia de la intervención estatal en el campo de lo familiar y el pasaje de la familia normal a la legítima (Rémi Lenoir). Con todos estos elementos a la vista, ingresamos al momento de las democracias sexuales y la inversión de la cuestión homosexual (Fassin, 2008), recapitulando, aquí, la problemática de la patologización de la sexualidad (Michel Foucault) y especificando sus vínculos con el psicoanálisis (Lionel Le Corre, Éric Fassin).

A partir de ahí, nos situamos en el proceso de reconocimiento jurídico de las homosexualidades, la ley y sus ambigüedades (Patrick Bloche, Daniel Borrillo, Jean-Pierre Michel, Denis Quinqueton y Wilfred Rault). Reconstruimos (Ver: Apéndice) el debate sobre la legitimación jurídica de la unión de parejas homosexuales (Patrick Bloche, Jean-Pierre Michel y Denis Quinqueton) y sus implicancias en la transformación de la política y su sexualización (Fassin). Nos detuvimos en la voz de los expertos para situar *la ilusión antropológica* y el retorno de la trascendencia religiosa, en el contexto de las ciencias sociales y el psicoanálisis como respuesta a las demandas de las minorías y a la institución de las democracias sexuales (Fassin).

Finalmente, identificamos los principales posicionamientos psicoanalíticos frente a la demanda de legalización de las homosexualidades: la tesis de la declinación (Tony Anatrella, Pierre Legendre, Charles Melman, Jean-Pierre Lebrun, Jean Pierre Winter), la posición de la restitución de la autoridad paterna (Michel Schneider), y la perspectiva deconstructiva (Thamy Ayouch, Marie-Élisabeth Handman, Geneviève Delaisi de Parseval, Sabine Prokhoris, Michel Tort).

Tales posiciones fueron consideradas, para su análisis, en un doble registro: revisión, comparación e interrogación de tales perspectivas con la gramática interna del discurso psicoanalítico. Sin embargo, para situar este campo de enunciación, fue necesario analizar las condiciones de producción y vinculación del discurso psicoanalítico con los procesos de transformación cultural y las maneras por las cuáles estos determinan los límites de enunciación discursiva, la potencia de la tradición y las tensiones entre la dominación y la emancipación. La opción epistemológica y metodológica que se asume en relación con ambos niveles es concebirllos como planos articulados y, en consecuencia, vinculados en procesos de interacción complejos.

El primer registro, el campo de sentidos que constituye la gramática psicoanalítica y las relaciones lógicas que dan lugar a los enunciados, conceptos, y argumentos teórico-clínicos, nos permitió rastrear y caracterizar el valor universal que asumió el complejo de Edipo en la teoría de la diferencia sexual, su necesidad de vaciamiento por los caminos de la función simbólica y su retorno por los caminos metapsicológicos de una diferencia sacralizada y a la vez naturalizada. No obstante, la producción de tales enunciados no puede divorciarse del contexto histórico particular en el que se inscribe. Lo cual nos traslada desde ideal trascendentalista freudiano y la nueva experiencia sexual del capitalismo de masas, hacia la función simbólica del padre, sus fundamentos antropológicos, y la formalización de la teoría psicoanalítica en el campo lacaniano del goce y la sexuación. Con el trasfondo histórico de la Francia de Vichy y la dimensión político-discursiva de

la retórica de la humillación que excede al campo conceptual y sus formalizaciones. Lo anterior, nos permite retomar el contexto actual de politización de la sexualidad, que condujo a la re-actualización de la religión paterna en psicoanálisis y al deseo de establecer su discurso como última palabra sobre lo social y su orden. Desde esta perspectiva, se compararon e interrogaron las posiciones psicoanalíticas que participaron del debate público francés sobre la unión de parejas del mismo sexo, estableciendo el retorno violento de las tensiones originarias del psicoanálisis freudiano: ideal trascendental, misoginia y homofobia. Lo cual ya es parte de la segunda fase de esta investigación.

### **Fase explicativa/comprendiva:**

A partir de todos los antecedentes analizados en la fase anterior, en fase explicativa/comprendiva nos propusimos comprender y explicar por qué los psicoanálisis pudieron decir lo que dijeron, es decir, cuáles fueron los antecedentes históricos a través de los cuáles fue posible leer e interpretar la posición de los psicoanalistas en el contexto del PaCS y cómo concebir sus diferencias. Asumiendo que el PaCS operó como un revelador del inconsciente freudiano del estructuralismo que provocó el violento retorno de un “espíritu” de control de la sexualidad en nombre de la inmutabilidad del orden simbólico de la diferencia sexual.

Con esos objetivos, nos remitimos a los orígenes del psicoanálisis y su contexto histórico, donde situamos la tensión disciplinar y social, en la cual se inscribió el pensamiento freudiano y su teoría sobre la sexualidad y el inconsciente personal (George Makari, Élisabeth Roudinesco, Eli Zaretsky). Vinculando la experiencia moderna de la época, situamos la discusión por el carácter emancipador o no de la teoría del inconsciente y sus fundamentos sexuales, estableciendo que las

problemáticas del ideal trascendental, la misoginia y la homofobia se configuran como tensiones originarias del psicoanálisis (Pilar Errázuriz, Judith Butler, Élisabeth Roudinesco, Eli Zaretsky).

Dentro de esos marcos históricos y referenciales, analizamos los motivos de aceptación de la teoría del incesto psicoanalítica y la universalidad del complejo de Edipo (Foucault), y su posterior difusión como un medio híbrido entre lo privado y lo público. Esto nos permitió establecer la solidaridad de las ideas psicoanalíticas en el contexto francés, con la estrategia familiarista católica (Jacques Donzelot). Por lo tanto, los alcances de la crítica filosófica realizada al analista-sacerdote en *El Anti-Edipo*, cuya presencia en el PaCS fue notoria, asumió pertinencia en nuestro recorrido (Gilles Deleuze y Félix Guattari). En función de esto, reconstruimos la crítica de los estudios de género a la teoría (Judith Butler) de la diferencia sexual y la normatividad edípica en sus vínculos de solidaridad con la crítica de los años setenta. De igual modo, revisamos los efectos que tales críticas tuvieron en la teoría psicoanalítica. Donde, para el caso de la primera se produjo una apertura hacia los campos de la contingencia (Jacques Lacan) y la singularidad histórica (Wladimir Granoff). Y, para la segunda, la necesidad de deconstruir el universal sacralizado y des-esencializar la diferencia sexual (Monique David-Ménard, Sabine Prokhoris, Beatriz Santos).

### **Fase representativa:**

Esta fase se sostiene por “la configuración literaria o escritura del discurso ofrecido” (Ricœur, 2000, 177), que permite discutir lo investigado a través de una narrativa reflexiva que ha de estar advertida sobre “la aporía de la representación de una cosa ausente ocurrida antes, y la de los usos y abusos a los que se presta la memoria como actividad ejercida” (Ricœur, 2000, 177). En efecto, del recorrido realizado, extraemos dos problemáticas específicas, el padre como fantasma

del psicoanálisis y sus repercusiones históricas, clínicas y políticas, y los deseos disidentes y la estrategia universal-estructuralista en psicoanálisis, donde se ponen en juego los desafíos epocales del psicoanálisis en el siglo XXI. Narrativa que se abre en función de las siguientes preguntas: ¿Qué hay de variable y qué de inmutable, según el psicoanálisis, en la relación de dependencia entre la ley y la producción del deseo? ¿qué es lo histórico y lo a-histórico ahí? “¿Cómo el género fue deseado, y cómo el género desea en esta historia?” (Corbette, 2008, citado en Santos, 2017, p. 142).

Problemáticas que conciernen a la teoría psicoanalítica de la sexualidad y a su modelo de la diferencia sexual donde, la atribución al padre de un sentido histórico monumental, engaña por analogías, suplantando la necesidad de una realidad por una abstracción. Con lo cual, tal reemplazo restringe, en el presente, la posibilidad de seguir creando nuevas normas orientadas a la salud y la vida (Nietzsche, [1873-1876] 2016).



# PRIMERA PARTE

# CAPÍTULO 1

## Antecedentes histórico-políticos sobre el debate en torno al PaCS

«Quizás», hay que decir siempre quizás para la justicia. Hay un porvenir para la justicia, y sólo hay justicia en la medida en que un acontecimiento (que como tal excede el cálculo, las reglas, los programas, las anticipaciones, etc.) es posible.  
JACQUES DERRIDA (2010)

### 1.1. Del *pater familias* a la autoridad parental

Para Napoleón Bonaparte, su verdadera gloria, aquello que lo haría vivir eternamente, era, su Código civil (Cabrillac, R., 2009). Movimiento fundante de unificación del derecho francés que acabó por convertirse en un rasgo de identidad<sup>14</sup>. Por su parte, las dificultades técnicas y políticas a las cuales se vio enfrentado el código napoleónico por los procesos de modernización de la sociedad francesa, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, dieron lugar a un proceso de evolución en los marcos jurídicos que, durante de la década del setenta, produjo una “revolución legislativa”, donde la legislación familiar estuvo especialmente concernida (Ruz, 2017).

El código napoleónico que reflejaba la mentalidad de Francia en 1804 se vio enfrentado a partir de 1830 a una crisis técnica impulsada por los avances y las transformaciones culturales ocasionadas por la revolución industrial. Por ejemplo, en su texto se consagraban treinta y un artículos que regulaban el arriendo de ganado y sólo dos se abocaban a los asuntos de contratos de trabajo. (Cabrillac, 2009). En lo que atañe a las relaciones familiares, el Código entregaba,

---

<sup>14</sup> El valor histórico del código civil napoleónico lo consolida, según historiadores franceses, como un rasgo de identificación indiscutible de la cultura francesa. Según Pierre Nora: “La nación francesa es una entidad antigua, de formación parsimoniosa si ponemos la mira en la historia de larga duración, hecha de capas que terminan asimiladas al cimiento. Aunque se corona con la república, la nación tiene una memoria monárquica y feudal cuya ritualidad será capturada para más adelante, una memoria estatal expresada en monumentos e instituciones como Versalles, el Louvre, el Collège, la Académie; o más atinentes a la nación, como el Código Civil, la estadística, las escuelas de archiveros y los archivos” (Nora, 2008, p.11).

inspirado en el derecho romano, la potestad absoluta al *paters familias*<sup>15</sup> sobre su mujer y sus hijos, pero “la evolución de las costumbres y, en especial, la emancipación de la mujer no podía encajar con una dominación no compartida” (Cabrillac, 2009, p. 69). Estas lagunas intentarán ser subsanadas por los poderes públicos, el rigor de la patria potestad fue moderado desde finales del siglo XIX, pero las transformaciones a nivel del código llegarán, como se señaló antes, en la segunda mitad del siglo XX.

Dicho código instauró un modelo donde la familia era la institución articuladora de la diferencia de los sexos y las generaciones, ordenando la sociedad sobre una estructura jerárquica, autoritaria y desigual (Borrillo y Fassin, 2002). La autoridad paternal entregada por el código ordenaba tanto la subordinación de la mujer al marido, como la de los niños a los padres. La mujer no tenía derecho a disponer de sus propios bienes, ni de los ingresos de su actividad profesional. De igual modo, el adulterio no se juzgaba de manera equitativa conforme a los deberes conyugales establecidos, “por definición, la violación conyugal no existía, el orden de los sexos era al mismo

---

<sup>15</sup> No obstante, Ruz (2017) introduce una serie de aclaraciones sobre la autoridad paternal que estaban contenidas en el Código en el Título IX: *De la puissance paternelle*, “donde el art. 371 establecía que el niño, de cualquiera edad, debía honor y respeto a su padre y madre. En los dos artículos siguientes hacía la diferencia entre titularidad y ejercicio de la patria potestad: El art. 372, disponía que el menor quedaba sumido a la autoridad de ambos hasta su mayoría de edad o su emancipación; mientras que el art. 373 señalaba que solo el padre ejercía esta autoridad durante el matrimonio. En la redacción del *Code* de 1804, se incorporaron las modernizaciones de la época a las rigideces romanas de la *patria potestas*, lo que constituyó un derecho bastante novedoso. Por ejemplo, la solicitud de divorcio por consentimiento mutuo debía acompañarse necesariamente de un acuerdo de los cónyuges en donde se decidiera cuál de ellos tendría el cuidado personal de los hijos (art. 280 No 1) o en la regulación de los arts. 302 y 303, ubicados en materia de los efectos del divorcio (culpable) y referidos a la tuición, guarda o cuidado personal de los hijos, que establecían, el primero, que los niños serían confiados al esposo que había obtenido el divorcio, salvo que el tribunal, a solicitud de la familia, o de un comisario del Gobierno, dispusiera, para el mayor beneficio de los menores, que todos o algunos de ellos fueran confiados al cuidado del otro de los esposos o incluso a una tercera persona. Por el segundo de los artículos nombrados, se prescribía que –cualquiera que fuere la persona a quienes se confiara el cuidado personal del hijo– el padre y la madre conservarían respectivamente el derecho de vigilar la educación y mantenimiento de sus hijos, siendo obligados a contribuir en ellas en proporción a sus facultades. Bajo la aplicación del Código de Napoleón la Corte de Casación, poniendo en ejercicio la creación pretoriana del derecho tan característica en Francia, dicta una de las sentencias más célebres en derecho de familia francés, donde la Corte reinterpreta los artículos que fundan el fallo de la Corte de Apelaciones de Montpellier estableciendo que la potestad paterna no es absoluta ni puede ejercerse sin control alguno, abusivamente, y lo sería cuando compromete el interés de los hijos” (Ruz, 2017, p. 135).

tiempo un orden de la sexualidad, que venía a completar un orden de la reproducción y un orden de la filiación” (Borrillo y Fassin, 2002, p. 4).

Desde la entrada en vigencia del Código Civil de Napoleón, en 1804, bajo la influencia de uno de sus comisionados Jean-Jacques-Régis de Cambacérès, la mujer casada tenía en el seno de la familia un rango inferior, la incapacitaba en términos casi absolutos, lo que la hacía inapta para tomar decisiones respecto de su persona y todavía menos en relación con los hijos, decisiones todas que se encontraban subordinadas al marido como “jefe de familia”. La potencia paterna (*puissance paternelle*) le aseguraba al marido la exclusividad de la autoridad sobre su mujer (*puissance marital*), así como sobre los hijos (*patria potestas*), excluyendo a ésta en toda decisión. La noción de autoridad parental consagrará, entonces, la igualdad de poderes y deberes del padre y madre sobre los hijos. (Ruz, 2017, p. 137)

Queda a la vista entonces que el Código de Napoleón instituyó un modelo donde la familia era la institución articuladora de la diferencia de los sexos y las generaciones, ordenando la sociedad sobre una estructura jerárquica, autoritaria y desigual (Borrillo y Fassin, 2002). La autoridad paternal entregada por el código ordenaba tanto la subordinación de la mujer al marido, como la de los niños a los padres. La mujer no tenía derecho a disponer de sus propios bienes, ni de los ingresos de su actividad profesional. De igual modo, el adulterio no se juzgaba de manera equitativa conforme a los deberes conyugales establecidos, “por definición, la violación conyugal no existía, el orden de los sexos era al mismo tiempo un orden de la sexualidad, que venía a completar un orden de la reproducción y un orden de la filiación” (Borrillo y Fassin, 2002, p. 4).

El proceso iniciado a mediados de 1960 movilizó un cambio profundo que cuestionó los fundamentos de la organización familiar definida por la autoridad jerárquica (Borrillo y Fassin, 2002). Así, en “1970 se dictaba una ley <sup>16</sup>que confería a las madres la misma autoridad que detentaban los padres sobre los hijos” (Ruz, 2017, p. 137). De este modo, se iniciaba, en el campo

---

<sup>16</sup> Ley N° 70-459, mencionada antes, promulgada el 4 de junio de 1970 relativa la autoridad parental y publicada en el JORF el 5 de junio de 1970 (entrada en vigor desde el 1° de enero de 1971).

del derecho “el fin de la era patriarcal” y hacía su aparición la noción de autoridad parental” (Ruz, 2017, p. 137).

La renovación del Código civil ha provenído de reformas específicas al derecho de las personas y del derecho de la familia, a partir los años sesenta. El éxito de estas reformas se funda en gran medida en su incorporación a la estructura misma del Código civil. Contribuye también su unidad de inspiración, ya que han sido concebidas en lo esencial por el decano Carbonnier<sup>17</sup>. Así fueron retomados, por ejemplo, el estatuto de los menores incapaces (ley del 3 de enero de 1968), los regímenes matrimoniales (leyes del 31 de junio e 1965 y del 23 de diciembre de 1985), la adopción (ley del 11 de julio de 1966), la patria potestad (ley del 4 de junio de 1970), la filiación (ley del 3 de enero de 1972), el divorcio (ley del 11 de junio de 1975)”. (Cabrillac, 2009, p. 70)

Este cambio en la legislación implica la inscripción de la familia en una nueva lógica jurídica que no sólo pone de manifiesto una nueva configuración legislativa de las relaciones entre los

---

<sup>17</sup> Se refiere aquí a Jean Carbonnier quien renovó el Código Civil francés, especialmente en el ámbito de la Ley de familia. Carbonnier fue un activo legislador. Desde mediados de la década de 1960, se le confió la elaboración de los proyectos de ley que reformarían integralmente el derecho francés de familia. Aunque los proyectos fueron sometidos, naturalmente, a la discusión parlamentaria, las leyes aprobadas conservan una coherencia y homogeneidad unánimemente atribuida a su inspiración. Se trata de las leyes de 14 de diciembre de 1964, sobre reforma de la *tutela*, que entre otras cosas facilitó la emancipación de los menores adultos; de 13 de julio de 1965, que reformó los *regímenes de bienes del matrimonio*, introduciendo un mejor equilibrio entre las facultades de marido y mujer respecto de la administración de la comunidad conyugal; de 3 de enero de 1968, relativa a la *protección de los incapaces* (adultos); de 4 de junio de 1970, que sustituyó la patria potestad por la *autoridad parental*, reconociendo a la madre el rol que las costumbres le habían otorgado; de 3 de enero de 1972, en materia de *filiación*, que proclamó la igualdad entre hijos legítimos y naturales (para los hijos naturales se abolía así la *última desigualdad de derecho que fuera una desigualdad de nacimiento*; los hijos adulterinos, sin embargo, aunque mejorados en su condición, deberían esperar aún hasta 1993); y, particularmente, la ley de 11 de julio de 1975, que modificó el régimen de *divorcio*, liberalizándolo y desdramatizándolo (el divorcio por culpa fue mantenido, pero la reforma contribuyó a pacificar las pasiones al instituir, junto al divorcio-sanción, el divorcio-remedio, esto es, la posibilidad de requerirlo de común acuerdo y la causal de ruptura de la vida en común).

Pero en este trabajo legislativo Carbonnier fue coherente con sus convicciones, conciliando la tradición con la evolución de las costumbres, en reformas que lograron consenso y que se han mostrado perdurables. En cuanto a la consideración del pasado, su concepción de la función legislativa estaba más cerca de Montesquieu que de la Revolución francesa, que opuso a la observación empírica un método deductivo y que pretendió crear un nuevo y definitivo orden (*grabar en el mármol el Derecho*). Por el contrario, para Carbonnier las leyes se graban más bien en la “*arena*” y, por esta razón, no pueden pretender reformar las costumbres, al modo de un instrumento de pedagogía social, sino que deben fundarse en ellas. Asimismo, reflejando la evolución de las costumbres, las reformas de Carbonnier acentuaron la igualdad y la libertad al interior de la familia. Tomando en cuenta la diversidad de modos de vida, la ley renunció a privilegiar un esquema familiar en detrimento de otros: *Si hubiera algo nuevo en las reformas del derecho de familia, no sería su concepción de la familia, sino su concepción del derecho*. Con este fin, y con un método hasta entonces inédito en la práctica legislativa, la elaboración de los proyectos fue precedida por estudios sociológicos –encuestas, sondeos que facilitaron la adaptación del viejo Código de Napoleón a la evolución de las costumbres. Subyace a este método, la convicción de Carbonnier del carácter funcional de la familia –*un instrumento entregado a cada uno para el desarrollo de su personalidad* y, por tanto, el respeto que la ley debe a cada una de las modalidades que adopta esta institución conforme a la evolución social” (Tapia Rodríguez y Valdivia Olivares, 2004).

progenitores y sus hijos (Ruz, 2017) sino que conjuntamente establece el desplazamiento paulatino de la familia hacia el espacio privado. De aquí en adelante la familia estará sometida a una doble exigencia democrática: la libertad y la igualdad (Borrillo y Fassin, 2002).

Así, la legislación en torno a la “Autorité parentale” implicó un movimiento de democratización del espacio familiar que mostró un cambio en la perspectiva moral de la época:

Un cambio «simbólico», en palabras de los profesores Gouttenoire y Fulchiron, aunque no menos determinante, desde que el neologismo, siguiendo a los profesores Malaurie y Aynès y a los profesores Terré y Fenouillet, marcaría un “doble cambio de perspectiva”: por un lado, la palabra *autorité*, subrayaría que el poder soberano dejaba su lugar a una autoridad concebida como un complejo de derechos y deberes; y, por el otro, la palabra *parentale* destacaba que esta autoridad pertenecía por igual al padre y a la madre que, en principio, la ejercerían en común. El paso fue paradigmático y respondía, por cierto, a un cambio cultural y moral de la época que exigía adecuaciones de la ley a los modelos sociales que se venían imponiendo. (Ruz, 2017, pp. 137-138)

En este contexto, la reforma de divorcio que tuvo lugar en 1975 permitió la decisión de finalización del matrimonio por consentimiento mutuo lo cual continúa afirmando el pasaje de una familia autoritaria hacia un modelo democrático y consensuado (Borrillo y Fassin, 2002). Previamente la liberación al acceso de la anticoncepción en 1967 y el aborto en 1975 introdujeron cambios significativos en la filiación juntamente con la supresión de la desigualdad jurídica entre los infantes naturales y legítimos (Borrillo y Fassin, 2002).

A partir de la década del setenta se produce una verdadera reformulación de Código en materia de familia que implica una redistribución de las relaciones de poder principalmente dada por la pérdida del poder del padre y la consecuente incorporación de derechos de la mujer y los

hijos. La evolución hacia la autoridad parental iniciada ahí constituye un punto de partida para una verdadera revolución del derecho francés (Ruz, 2017).

Siguiendo la lectura propuesta por Ruz, uno de los primeros movimientos significativos en esta materia está dado por el establecimiento de los pilares de coparentalidad. La patria potestad es reemplaza por la noción de autoridad parental, reflejándose en este cambio “una nueva visión de las relaciones jurídicas entre los progenitores y sus hijos” (Ruz, 2017, p. 137). Movimiento que sin duda fue impulsado por las transformaciones culturales y las luchas políticas de los movimientos feministas e implicó “un reconocimiento – en derecho- de la mujer en su función maternal.” (Ruz, 2017, p. 138). Reconocimiento jurídico de una relación de poder igualitaria entre ambos progenitores que los coloca en una posición equitativa respecto de derechos y obligaciones.

De igual modo, la autoridad parental se orienta a la protección del niño/a y determina que la autoridad debe ser ejercida concertadamente, es decir, en igualdad de condiciones en los casos de familias matrimoniales no disueltas. Para los casos de divorcio o de hijos no matrimoniales primaba el modelo de ejercicio unilateral entregado al progenitor custodio con la correlativa restricción de las prerrogativas y deberes del padre no custodio (Ruz, 2017, p. 138). Por tanto, la modificación de la ley de 1970 si bien sancionaba una distribución igualitaria del poder, lo hacía principalmente para el caso de familias matrimoniales no disueltas, no obstante, para divorcios y separaciones el cuidado personal de los hijos quedaba atribuido a la madre y el padre se mantenía como titular exclusivo de la autoridad parental en su faz patrimonial” (Ruz, 2017, p. 139). Para el caso de hijos fuera del matrimonio, incluso habiendo sido reconocidos por el padre la ley entregaba a la madre la autoridad parental (residencia, cuidado y educación).

El aumento de los divorcios, de las uniones no matrimoniales y el aumento en los nacimientos de hijos no matrimoniales empujó a una nueva reformulación de las leyes en materia de familia que se orientaban a igualar en derechos a las categorías de hijos sin importar su filiación (Ruz, 2017). En 1987<sup>18</sup> se dictará una ley que sancionará los principios de la coparentalidad o responsabilidad parental compartida. Con esta ley, a la vez que se adelantaba, se mantenía el *statu quo ante* para los casos de separación de las uniones matrimoniales las cuáles continuaban ejerciendo la autoridad en conjunto, salvo expresa intervención y decisión de un juez (Ruz, 2017). Asimismo, comienza a definirse legislativamente qué se entenderá por cuidado personal del niño lo cual implica, por ejemplo, el reconocimiento judicial de que los menores tuvieran una residencia habitual. También se regularán los derechos del progenitor no custodio (derecho de vigilancia) y su participación en la educación (Ruz, 2017).

Esta nueva concepción implica que el derecho de la autoridad parental comenzó a ser considerado como un derecho-función: “Los derechos función son aquellos que son conferidos al individuo en el interés de otro, tal como el derecho de corrección, la potestad marital, los conferidos a los guardadores, etc” (Bénabent, 2010, citado en Ruz, 2017, p. 146). Por su parte, un derecho-función de orden público “se caracteriza no solo por su intransferibilidad e indisponibilidad [...] sino porque en su contenido está detalladas las misiones que se le asignan al padre y a la madre. En concreto, un derecho que se define por sus fines y no por sus medios” (Ruz, 2017, p. 147).

Dos anotaciones deben afirmarse luego de este breve recorrido, que nos permite percibir las significativas transformaciones que el derecho francés experimentó a partir de la década del setenta

---

<sup>18</sup> Ley N° 87-570 promulgada el 22 de julio de 1987 (Ruz, 2017, p. 139).



en materia de familia y que responden a las mutaciones culturales que tuvieron lugar en la sociedad francesa – cuyo origen si bien puede situarse en el siglo XIX, es en el transcurso del siglo XX que su aceleración demandó la modificación del Código civil. La primera, el papel preponderante del Estado en la definición de los asuntos familiares y su función legalizadora por la cual comenzará a ser codificada y administrada la realidad familiar, desplazándose así de los antiguos núcleos eclesiásticos, patronales y militares que estaban a cargo de su institución y funcionamiento. La segunda, aquella por la cual este proceso de modificación jurídico que opera bajo modalidades de descentramiento de la autoridad paternal inauguró un proceso de redefinición de las relaciones de poder que estructuraban el campo de lo familiar aconteciendo como un proceso de democratización de la familia, en principio circunscrito al modelo heterosexual, y que más tarde, operó como condición de posibilidad para la problematización y el debate jurídico de las parejas del mismo sexo.

Haciendo a alusión a esta misma realidad, Pierre Bourdieu, reafirmará el papel clave que irá asumiendo el Estado en el contexto de las sociedades modernas en los procesos de construcción de las categorías oficiales por las cuales se estructuran “las poblaciones y los espíritus.” (Bourdieu, 1993, p. 36) Categorías orientadas a la institución de una forma de organización familiar apoyada en el modelo de los valores familiaristas donde la unidad familiar se presenta como un dato inmediato de la realidad social que debe, para el autor, someterse a la duda que interroga su pretensión de naturalidad.

Durante esta primera parte, de reconstrucción de los antecedentes históricos que nos permitirán leer con mayor precisión la discusión social sobre la legalización de las uniones homosexuales en Francia, nos remitiremos, en distintos momentos a los marcos jurídicos y sus procesos históricos de transformación. Desde aquí, la relación derecho-mundo social nos dará la

ocasión de apreciar el proceso de descentramiento del poder patriarcal en la configuración familiar a través de una transformación social que movilizará una reforma jurídica donde las minorías sexuales y raciales podrán, paulatinamente, movilizar sus fuerzas para modificar los marcos legislativos demandando mayor reconocimiento en términos de derecho. Desde aquí, la discusión jurídica no puede remitirse meramente a asuntos internos del derecho, sino que debe ser concebida como un campo de disputa simbólico que busca alterar el orden social en términos de legítimo reconocimiento.

Tal como lo señala Rémy Cabrilliac:

Esta dimensión simbólica del Código civil puede ser apreciada muy fácilmente a través de un ejemplo concreto. Cuando el parlamento debatió en 1999 sobre la eventualidad de reconocer el concubinato homosexual, esta cuestión hubiera podido ser fácilmente solucionada con disposiciones específicas, que hubieran reconocido ventajas sociales al concubino homosexual o que le hubiesen permitido disfrutar del arrendamiento de su concubino difunto. Pero los grupos de presión no querían contentarse con estas ventajas, querían, a través del PaCS, una consagración de la pareja homosexual en el Código civil mismo, que les pusiera en pie de igualdad con las parejas casadas. (Cabrilliac, 2017, p. 72)

Este es un punto más que relevante, porque nos autoriza a vincular la función determinante del derecho en la producción del orden simbólico social que otorga legitimidad, entre otras cosas, a las identidades y sus uniones. Lo que, además, nos permitirá proponer una lectura crítica sobre la participación de los psicoanalistas en el debate y las interpretaciones formuladas sobre las transformaciones en el campo de sexualidad en su necesidad de sostener como un inmutable un único orden simbólico de tradición patriarcal.

¿De qué manera el contexto histórico-social participa –afecta y/o infecta– los discursos psicoanalíticos, permitiéndonos interpretar las condiciones históricas de producción de conocimientos psicoanalíticos contemporáneos? Atendiendo a que la discusión por la unión de

parejas del mismo sexo interpeló directamente al modelo de familia europea, monogámica, patriarcal y burguesa veremos cómo la defensa del orden simbólico promovido desde el psicoanálisis es la defensa de este modelo. Si el PaCS fue, entonces, un revelador del modo en que la sociedad francesa afrontó las tensiones y luchas de poder existentes en torno a la sexualidad y sus mutaciones; expone, en similar medida, las luchas de poder entre los psicoanalistas franceses y sus discrepancias para conceptualizar lo sexual, la transferencia y la historia.

En lo que sigue, veremos cómo la revolución legislativa impulsada en la década del setenta se expresa durante los siguientes años movilizándolo un proceso de transformación de la política cuyo horizonte legislativo habrá de asumir la transición hacia las democracias sexuales. El descentramiento social y jurídico de la autoridad del padre en la organización familiar producirá una serie de desafíos que serán inicialmente asumidos por la estrategia universalista con el objetivo de mantener una distinción clara entre lo público y lo privado y de incluir las demandas de las minorías sexuales y raciales en el marco del ideal abstracto del universal. Lo que a finales de la década del noventa se transformará en un proyecto “insostenible”. Durante este proceso veremos la reafirmación permanente de la necesidad de regular las diferencias a través de la matriz universal, sus solidaridades con el etnocentrismo, y una incesante preocupación por el futuro de las sociedades ante la democratización de la vida privada y su incertidumbre.

La tensión entre la naturalización de la sexualidad y la familia y una concepción política de ambos campos se perfila, desde ya, como un asunto capital para la comprensión de los debates que a partir de aquí asumirán mayor visibilidad y significancia. De aquí en adelante la sociedad francesa comenzará, no sin divisiones ni enfrentamientos, a discutir, en el contexto de la nueva izquierda, los asuntos de la paridad y la unión homosexual. Así, las transformaciones hasta aquí presentadas empujan a la sociedad francesa a un proceso de discusión política sobre los procesos

de representación identitaria de la nación y el individuo. Familia, sexo y raza conducen a la crisis del universalismo francés en la demanda por “la afirmación de la diferencia como único camino para acabar con la discriminación [...] Una discriminación que, aunque no sea consecuencia directa del universalismo, éste a menudo ha encubierto” (Scott, 2006, p. 13).

## **1.2. El contexto político francés de finales del siglo XX: el proyecto socialista, la oposición al multiculturalismo de Estados Unidos y la crisis del universalismo francés**

Hacia finales de los años ochenta, los socialistas franceses retomaron el poder para asumir el desafío de gobernar entre el liberalismo económico y el conservadurismo cultural (Fassin, 2002), aspectos que caracterizaban a sus adversarios de derecha (Fassin y Feher, 2001). Retomando el espíritu de solidaridad que definió a la “primera izquierda” y que atribuía al Estado la responsabilidad de redistribuir los recursos en nombre de la igualdad republicana y la cohesión nacional (Fassin y Feher, 2001), “la segunda izquierda”<sup>19</sup> se propuso gobernar considerando las reivindicaciones de los grupos sociales emergentes (consumidores, defensores del medio ambiente, mujeres, diversidades sexuales, entre otros). Sin embargo, siempre con el espíritu universalista de la República:

Schématiquement, on peut alors avancer qu'une réforme se réclame à bon droit de la solidarité lorsqu'elle promeut l'homogénéisation sociale de la

---

<sup>19</sup> Según Vincent Duclert: “En el Congreso de Nantes del Partido Socialista en 1977, Michel Rocard, el ex líder del Partido Socialista Unido eligió distinguir y oponer dos culturas políticas en funcionamiento en la izquierda francesa: “El más típico, que fue dominante durante mucho tiempo, es jacobino, centralista, estatal, nacionalista y proteccionista. Fue reclamado por una clase obrera que exigía la máxima intervención del Estado, bajo un marxismo de “excepción francesa”, “ya que Marx abogaba en cambio por la desaparición del Estado y la autodeterminación de los trabajadores” [citado en Castagnez-Ruggiu, 1997]. El CERES de Jean-Pierre Chevènement representaba así, a sus ojos, una ilustración contemporánea de esta izquierda alejada del socialismo y de la democracia participativa. La otra cultura, según Rocard, es “descentralizadora”, “regionalista”, hostil a “la dominación arbitraria, tanto de los jefes como del Estado”, y a favor de la “autonomía de las comunidades de base”. Es el segundo que queda. La segunda izquierda, que Michel Rocard encarnó más que otras, se caracteriza en primer lugar por su oposición a la “primera”. Hoy en día, cuando este último se ha abierto en gran medida al social-liberalismo, cuando la Segunda Izquierda, por su parte, llevó a cabo un experimento de gobierno al principio del segundo mandato de François Mitterrand (1988-1991), las diferencias políticas se han desvanecido. La “segunda izquierda” está muy integrada en la “primera”, o recíprocamente, lo que no deja de plantear problemas de identidad y eficacia. ¿El gobierno de Lionel Jospin (1997-2002) fracasó porque no era suficiente “segunda izquierda” o demasiado “segunda izquierda”? (Duclert, 2005, p.175).

nation, et qu'elle participe de la modernité lorsqu'elle favorise l'hétérogénéité culturelle de la société.[Esquemáticamente, se puede decir entonces que una reforma reclama con razón la solidaridad cuando promueve la homogeneización social de la nación, y que participa en la modernidad cuando favorece la heterogeneidad cultural de la sociedad]. (Fassin y Feher, 2001, p. 14)

Desde 1989, fecha del Bicentenario de la Revolución, el debate público francés estuvo marcado por una retórica de la República “que se basó en la historia para establecer un discurso sobre la identidad nacional” (Fassin, 2008, p. 389), y que distinguía entre un liberalismo político clásico y una visión “clara” de lo público y lo privado (Fassin, 2008). La izquierda de los años ochenta dirigió sus esfuerzos hacia la inclusión de las demandas ciudadanas que formulaban una exigencia de solidaridad, pero con especial atención de no replicar el modelo norteamericano<sup>20</sup>. El principal objetivo era conducir el proceso de modernización evitando la politización de las “minorías” sexuales y étnicas, a partir de un ideal republicano que articulara las demandas ciudadanas en nombre de la identidad francesa, que debía garantizarse desde el Estado. El desafío político en juego era el de la inclusión de las “minorías” en la unidad cohesionada de la abstracción del universal:

D'autre part, la quête de modernité se doit d'éviter toute ressemblance avec le multiculturalisme imputé aux États-Unis, c' est-à-dire avec une logique « communautariste » soutenue et justifiée par une rhétorique « politiquement correcte » : il n' est donc pas question d'adopter des mesures qui pourraient être accusées de favoriser un processus de morcellement de la nation en communautés exclusivement soucieuses d'elles-mêmes, se posant en victimes de la société et réclamant réparation à l'État sous formes de droits spéciaux et d'institutions réservées.[Por otra parte, la búsqueda de la modernidad debe evitar toda semejanza con el multiculturalismo atribuido a los Estados Unidos, es decir, con una lógica comunitarista sostenida y justificada por una

---

<sup>20</sup> “La jurisprudencia, en las jurisdicciones de derecho anglosajón -Inglaterra, Escocia, Estados Unidos, Australia y otras zonas de código no napoleónico-, aunque guarda poca relación con la equidad, es otra vertiente jurídica que se centra en lo singular. La forma básica de argumentación en la jurisprudencia procede a través de una cadena de precedentes - casos precedentes. A continuación, la generalidad se proyecta o se extrae como un nivel superior de cobertura de esos casos. Sin embargo, se ha demostrado, de forma definitiva en mi opinión, que la jurisprudencia opera en realidad conectando caso a caso de forma más directa” (Forrester, 2007, pp. 332-333).

retórica de lo políticamente correcto: no se trata de adoptar medidas que puedan ser acusadas de promover un proceso de fragmentación de la nación en comunidades que se preocupan exclusivamente de sí mismas, haciéndose pasar por víctimas de la sociedad y reclamando una reparación del Estado en forma de derechos especiales e instituciones reservadas]. (Fassin y Feher, 2001, p. 14)

La oposición al multiculturalismo norteamericano se sostiene en la afirmación de que tal sistema no establece un verdadero tejido social de inclusión, unidad y solidaridad; al contrario, origina un individualismo desmedido, que desmantela la responsabilidad social del Estado y propicia la fragmentación a través de una política que promueve la producción de grupos y comunidades diferenciadas, organizadas por rasgos específicos de identificación desde los cuales ejercen sus reivindicaciones. La política norteamericana de la acción afirmativa -en la cual nos detendremos más adelante- en tanto estrategia democrática para afrontar la discriminación de las minorías, fue teóricamente rechazada al oponerse a la lógica universalista de la República (Perreau, 2004).

Desde la perspectiva francesa, el multiculturalismo es expresión “desenfrenada” de una política liberal que se ubica en las antípodas del universal republicano. El modelo norteamericano, atravesado por el puritanismo, enseña que la relación entre los sexos está organizada por el miedo y la desconfianza; esto, desde la perspectiva francesa, se intenta superar mediante una acción política que posiciona a las minorías como víctimas de la discriminación, sin advertir los efectos de discriminación positiva en sus políticas redistributivas (Perreau, 2004). Pero no solo se formuló una crítica al modelo norteamericano, se estableció una diferencia que, en nombre de la República, le permite a Francia asumir las demandas de inclusión social y, en consecuencia, reconfigurar la unidad identitaria del ciudadano francés; así como, neutralizar los asuntos sexuales y raciales

dentro de la esfera de lo privado, frenando los procesos de politización de las identidades hasta finales de la década del noventa (Fassin, 2008).

El multiculturalismo estadounidense -comprendido como una expresión desenfadada del liberalismo- conlleva la imposición del comunitarismo como reverso ideológico del individualismo, expresando “en realidad sólo un egoísmo colectivo que invita a cada ciudadano a ocuparse primero de lo suyo”. A su vez, al basar la identidad de la comunidad en “la posición de la víctima”, este sistema es acusado de “instituir una forma de individualismo negativo”, donde el individuo no le debe nada al Estado, pero este “se lo debe todo a los miembros de las comunidades oprimidas” (Fassin y Feher, 2001, p. 15).

Bajo ese espíritu de devaluación sistemática de la cultura política norteamericana, los opositores franceses evaluaron el vínculo estrecho que existe entre el puritanismo y el multiculturalismo, en el cual, desde su posición, el primero opera como causa del segundo. Así, se explica, como lo señalan Fassin y Feher, que la asociación entre el movimiento feminista norteamericano y los grupos minoritarios puede comprenderse mejor si se considera “el execrable estado de las relaciones entre los sexos en los Estados Unidos” que combina “el miedo al sexo y la desconfianza”, figura antagónica al “galanismo francés”, garante de un comercio suave entre mujeres y hombres, y “el baluarte más valioso contra el cambio del feminismo francés hacia una lógica comunitaria de separación de los sexos” (Fassin y Feher, 2001, p. 16).

De este modo, el multiculturalismo opera como Otro, del cual -en nombre del universal republicano- hay que diferenciarse para evitar la fragmentación de la identidad social y que tiene como desafío primordial organizar las demandas ciudadanas en el contexto de la tradición republicana. En consecuencia, el programa político de la segunda izquierda se nutre de dos

proyectos de ley que pretenden asumir tal desafío: la ley de paridad<sup>21</sup> para el caso de las mujeres, y el Pacto de Unión Civil de Solidaridad (PaCS) para los homosexuales. Ambos proyectos de ley cuyo paralelismo no es solo lógico sino cronológico<sup>22</sup>, satisfacen simbólicamente y económicamente las demandas sociales, y otorgan la posibilidad de una respuesta estatal. En este sentido, la ley de paridad y el Contrato de Unión Civil son “económicamente baratos y satisfacen así el requisito de austeridad” (Fassin y Feher, 2001, p. 17), a la vez que asumen la demanda de diversidad social y permiten escapar de la acusación de multiculturalismo. La paridad se propone como una alternativa

---

<sup>21</sup> Éric Millard (2008, p. 433): “El 6 de junio del 2000, el Parlamento francés (Assemblée Nationale) aprobó una ley que tiene por objeto favorecer la igualdad de acceso de hombres y mujeres a las funciones y cargos electos, también conocida bajo el nombre de ley para la paridad. A partir de ese momento, las diferentes listas electorales que se constituyan para determinado tipo de elecciones en Francia deberán contener igual número de hombres y de mujeres según un orden y según un status respetuoso con el principio de igualdad, de tal forma que un número equivalente de hombres y de mujeres sea susceptible de ser elegido. En base a tal imperativo, a toda aquella lista de candidaturas electorales que no respetara dichas exigencias de igualdad le sería impedido poder participar en las elecciones”.

<sup>22</sup> Siguiendo a Fassin y Feher (2001): “Entre las historias singulares del PaCS y la paridad, el paralelismo no es sólo lógico, sino también cronológico. Si se hizo evidente a finales de los años 90, cuando los dos temas se debatieron simultáneamente en la arena pública. Si se puso de manifiesto a finales del decenio de 1990, cuando las dos cuestiones se debatieron simultáneamente en la opinión pública, en la Asamblea y en el Senado, en realidad se remonta a finales del decenio de 1980: 1. Las dos ideas aparecieron simultáneamente alrededor de 1989 o 1990: por una parte, con ocasión de un seminario y un grupo de trabajo sobre la «democracia paritaria» en el Consejo de Europa, y por otra parte, en el marco de las asociaciones homosexuales cercanas al Partido Socialista (“Gays por la Libertad”, “Homosexualidad y socialismo”), de las que Jean-Luc Mélenchon fue reelegido en el Senado, fue el momento de la concepción. 2. Los dos proyectos se concretaron en 1992: del lado de la paridad, con la publicación de un libro, *Au pouvoir, citoyennes*, donde Françoise Gaspard, Anne Le Gall y Claude Servan-Schreiber propusieron un argumento a favor de la paridad”; del lado de las futuras carreras, con el colectivo y el proyecto de ley sobre el Contrato de unión civil, que constituyó no sólo una reflexión sino también un movimiento. Este es el momento de la movilización. 3. A mediados de los años 90, estas movilizaciones se manifestaron repentinamente en una noticia favorable a su expansión. Siguiendo el ejemplo de los movimientos sociales desencadenados por el movimiento de la Seguridad Social y luego por el tratamiento de los sin papeles, deben su nueva importancia en parte a la torpeza de la derecha en el poder, ya sea por el brutal despido de las ministras (“juppettes”) durante la formación del segundo gobierno de Alain Juppé, o, para los homosexuales, por los comentarios de Jacques Toubon, Guardián de los Sellos, en respuesta al interrogatorio del diputado Jean-Pierre Michel. En 1996, fortalecidos por este apoyo involuntario, los dos proyectos realmente ocuparon su lugar en el debate público: por un lado, con el “Manifiesto de los Diez por la Paridad”, que lanza *L'Express*, y que ha suscitado respuestas tanto hostiles (Elisabeth Badinter) como favorables (Sylviane Agacinski-Jospin); por otra parte, con tres textos colectivos, publicados en *Le Monde* y *Le Nouvel Observateur*. Es hora de la cobertura mediática. 4 / Finalmente, cuando, por sorpresa, la izquierda vuelva al poder en junio de 1997, los dos proyectos estarán lógicamente en el corazón del programa defendido por Lionel Jospin. El nuevo Primer Ministro se comprometió tanto a la inclusión de la paridad en la Constitución como a la institución de un Contrato de Unión Social. Pero es entonces cuando comienza el tiempo de la protesta. Los dos proyectos son repentinamente objeto de intensas discusiones entre los intelectuales de izquierda. En el centro de esos debates, dos textos sirvieron de referencia: uno hostil al Contrato de Unión Social, el otro en favor de la paridad. En primer lugar, en el otoño de 1997, un artículo de la socióloga Irene Théry: “Le Contrat d'union sociale en question”, publicado conjuntamente por la revista *Esprit* y la Fundación Saint-Simon; luego, en la primavera de 1998, un artículo de la filósofa Sylviane Agacinski, titulado “Politique des sexes” (Fassin y Feher, 2001, pp. 18-19).



que rechaza la lógica de cuotas; y, en tanto, el PaCS se propone como una ley que atiende a las demandas homosexuales incluyéndolas en un modelo abierto a todas las parejas, extendiéndose incluso, en su primera formulación, a la unión de parejas que no se definen necesariamente por un vínculo sexual; en consecuencia, “lejos de romper la unidad nacional, la función de ambos proyectos es fortalecerla” (Fassin y Feher, 2001, p. 17):

Si la hantise du multiculturalisme est bien la contrainte qui pèse sur les efforts de modernité de la gauche politique, force est de constater qu'elle a permis un rapprochement, au moins temporaire, entre les intellectuels de la «première» et de la «deuxième gauche». Les uns, tenus par la contrainte pesant sur la solidarité, ne cherchent plus l'homogénéisation sociale de la nation dans une politique de redistribution des ressources mais plutôt dans une défense des oripeaux de la République, lesquels ne seraient pas moins menacés par la corrosion communautariste venue des États-Unis que par la crispation nationaliste représentée par le Front national.[Si la pesadilla del multiculturalismo es en efecto la limitación que pesa sobre los esfuerzos de modernidad de la izquierda política, es evidente que ha reunido, al menos temporalmente, a los intelectuales de la "primera" y la "segunda izquierda". Algunos de ellos, atados por el imperativo de la solidaridad, ya no buscan la homogeneización social de la nación en una política de redistribución de los recursos, sino más bien en una defensa de las “viejas y obsoletas vestimentas” de la República, que no están menos amenazadas por la corrosión comunitaria procedente de los Estados Unidos que por la tensión nacionalista representada por el Frente Nacional<sup>23</sup>]. (Fassin y Feher, 2001, p. 16)

Tal como lo señala Joan Scott (2012) en su investigación sobre el movimiento paritario feminista, “la retórica del universalismo francés fue la respuesta a una serie de retos que implicaban la exigencia de reconocer los derechos de diferentes grupos” (2012, p. 15). La autora sostiene que, frente a las demandas feministas, raciales y homosexuales se desató un debate violento donde “los defensores de la República han enarbolado la bandera del universalismo” mientras que aquellos

---

<sup>23</sup> Como lo indica Joan Scott: “En 1988 y 1989 en Francia, durante el bicentenario de la Revolución francesa, los entendidos y los políticos declararon que había una crisis de representación. Provocados por una sorprendente demostración del candidato de la extrema derecha a la presidencia (Jean-Marie Le Pen recibió 14% de los votos) en la primera vuelta de la elección presidencial de 1988, las conversaciones sobre la crisis se enfocaban en el fracaso de la clase política para cumplir con su mandato de representar a la Nación” (Scott, 2012, p. 25).

que se pronunciaron en nombre de la diferencia eran tratados como traidores o, con seguridad, “agentes del multiculturalismo estadounidense” (Scott, 2012, p. 15). De este modo, el rechazo al multiculturalismo como expresión antagónica de la política universalista, orienta los esfuerzos de la izquierda y se adhiere proyecto feminista que propone intervenir el universal para resignificarlo (Scott, 2012).

Para profundizar en las características del proceso de modernización del Estado promovido desde la “segunda izquierda”, Fassin (2008) sostiene que la marcada oposición al multiculturalismo americano requiere ser considerada por aquello que expresa de la cultura francesa. En ese sentido, lo importante a reflexionar analíticamente sería la sistemática necesidad de oponerse al modelo americano, para resaltar la unidad valórica del universal en contraposición con la fragmentación social promovida por la política liberal americana. Para el autor, las antiguas figuras del antiamericanismo francés que se organizan y articulan para descalificar el comunitarismo americano que no sólo configuran “una imagen falseada de ese país”, sino que ocultan e invisibilizan las discriminaciones del sistema francés y su universalismo. En la creación de esta oposición antinómica de la “nación indivisa”<sup>24</sup> y la “fragmentación comunitarista”, se presenta a Francia como “el país de las relaciones armoniosas entre los sexos”, donde el puritanismo seguiría siendo un asunto que solo afecta al Nuevo Mundo (Fassin y Feher, 2001, p. 15).

---

<sup>24</sup> El artículo primero de la Constitución francesa dispone que “Francia es una República indivisible, laica, democrática y social, que asegura la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos sin distinción de origen, raza o religión. La República francesa respeta todas las creencias. Su organización es descentralizada. Millard (2008, p. 436) señala: “El principio de unidad de la República refuerza de este modo el principio de universalidad de los derechos reconocidos en el artículo primero de la Declaración de 1789, exigiendo de este modo la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley”.

En el contexto de los gobiernos de “la segunda izquierda”, ocupados, como se mencionó, en diferenciar las claves del universal, dos asuntos fueron discutidos, recibiendo similar tratamiento: la raza<sup>25</sup> y la sexualidad. En ambos casos, recién a finales de la década del noventa sus identidades se convirtieron en asuntos políticos. Es decir, adquirieron un lugar preponderante en la discusión pública, superando su estatuto de asunto privado que requiere ajustes normativos y/o modificaciones legislativas que garanticen derechos; desde entonces, las identidades raciales y sexuales interpelaron políticamente a la identidad francesa, demandando la redefinición del sistema democrático para convocar a un proceso de discusión cultural sobre las categorías históricas por las cuales se había definido el ciudadano francés. En conclusión, “se rechazará la politización de las identidades para proteger mejor de la fragmentación la identidad nacional, definida por la República como única e indivisible” (Fassin, 2008, p. 391).

En este contexto se sitúa la primera controversia en torno al “velo islámico”, donde se afirmó que la religión debía seguir constituyendo un asunto privado (Fassin, 2008). Esta polémica se desató en el año del Bicentenario de la Revolución, a partir de la expulsión de tres niñas musulmanas por utilizar el velo en la escuela pública. Su uso fue interpretado como expresión pública de su religión y, en consecuencia, una transgresión del ideal laico republicano. Luego de numerosas controversias, Lionel Jospin, en ese entonces ministro de educación, pidió al Consejo de Estado su pronunciación, organismo que afirmó que no existió una transgresión al principio de separación Iglesia-Estado, agregando que los directores de escuela eran quienes podían evaluar medidas de sanción cuando se alterase el orden de las aulas o se ejerciera proselitismo (Scott,

---

<sup>25</sup> En una nota al pie, perteneciente al artículo que se está referenciando (Cuestiones sexuales, cuestiones raciales) el autor aclara que, se utiliza el término raza y no etnia “en función del tratamiento discriminatorio del que son víctimas y que llega a constituir las en especies sociales diferentes” (Fassin, 2008, p. 389).

2012). La religión, como lo afirma Fassin, debía permanecer como un asunto de la intimidad y su politización ha de ser sancionada:

La religión no tiene un lugar en el espacio público ni, por consiguiente, en el recinto de la Escuela, que es el núcleo del Estado republicano. Después de todo, si el velo fue tolerado hasta principios de la década del 2000, fue debido a que no aparecía como signo de una reivindicación política, sino únicamente como la expresión de una fe íntima. (Fassin, 2008, p. 390)

Para Fassin, esto marca una renovación en la discusión sobre la laicidad, pues ya no se trataría de un asunto de la escuela pública o privada, es decir, de un asunto del financiamiento del Estado, sino que se referiría a la simbología republicana. Y, por tanto, incluye a la nación y a los procesos de homogenización que la identidad de ciudadano francés exige para constituirse como unidad:

La controversia sobre el velo no se refiere exclusivamente a la religión. Dado que se trata de una cuestión de islam, en la misma medida se habla de los «inmigrados», o más bien de sus hijos, producto de la historia colonial y postcolonial, en particular del Magreb: se quiera o no, esta vez se descubre que forman parte integral de Francia. Entonces, dejando de lado la religión, el modelo republicano tiene valor general: sirve, efectivamente, para decir “la Nación”, en el momento en que aumentan las inquietudes sobre la identidad. (Fassin, 2008, p. 390)

De este modo, el universalismo republicano se presenta como la mejor barrera contra el racismo, en la medida en que se propone como un elemento que participa históricamente de la identidad francesa, mediante el cual se pretende disminuir el peligro del multiculturalismo “que amenazaría con desgarrar el tejido nacional” (Fassin, 2008, p. 390). Lo que se quiere evitar, es el reconocimiento de la existencia de poblaciones definidas por su condición racial y/o religiosa (árabes o negros), ya que formularlo en esos términos sería abrir la posibilidad de una fragmentación identitaria, aspecto que se intenta evitar con la incorporación de la diferencia en el universal. Para Fassin, existe un temor a la “guetización” de la sociedad francesa, lo que se

interpreta como el resultado de una ideología “más que ver en ella el efecto de prácticas sociales, como la exclusión, la relegación y la discriminación” (Fassin, 2008, p. 391).

En la misma línea, Scott (2012) analiza la posición de Harlem Désir, miembro fundador de una organización contra la discriminación racial y activista, que se manifestó en contra de la expulsión de las niñas que asistían a la escuela con el velo islámico, señalando que el principal argumento político puesto que en juego era la incorporación de la pluralidad al universal. Recuperando sus palabras, establece:

La integración, dijo, necesariamente reafirma una concepción de nación fundada no en la identidad, sino, en la ciudadanía, no en la sangre, la raza, o la religión, sino en principios, en el contrato social, en los valores universales. El reconocimiento de las diferencias sostenía, no debe interferir con la vida de la colectividad, es decir, la vida política. (Désir, 1991, citado en Scott, 2012, p. 59)

La propuesta de Désir, representativa del espíritu de la época, trata a los inmigrantes como individuos, sin asignarles un lugar distinto por su diferencia: “No negar la diversidad, sino rehusarse a restringir al individuo a las supuestas determinaciones de sus orígenes” (Désir, 1991, citado en Scott, 2012, p. 60).

La problemática de los inmigrantes en Francia, en particular los de origen norafricano, como lo señala Scott, “fue un fenómeno post-colonial” (2012, p. 60). Debido a la historia francesa de colonización que dispuso a Argelia -a diferencia de las otras colonias- como unidad integrante de la nación, la población local accedió, una vez finalizada la guerra en 1962, a derechos especiales donde, por ejemplo, los hijos nacidos en Francia se reconocían inmediatamente como ciudadanos franceses (Scott, 2012). Así, en la década del 70, la población migrante de Argelia se conformaba

como el mayor grupo de migrantes en Francia. Hacia la década del ochenta la migración africana (argelinos, tunecinos y marroquíes) constituían el 39% de la población extranjera:

La cifra era tal que los comentaristas que identificaban a todos los árabes con el islam, presumían que en Francia ésta ya era la segunda religión más importante. Las familias estaban concentradas en guetos suburbanos de las principales ciudades, donde la pobreza y las formas de vestir, el idioma y las prácticas religiosas las hacían claramente distinguibles y fáciles de señalar como fuentes de inestabilidad económica y delincuencia. (Scott, 2012, p. 49)

En los primeros años de la década del ochenta, frente a la problemática de los inmigrantes, devino el discurso populista de extrema derecha encabezado por Jean-Marie Le Pen, quien proponía la solución: “Francia para los franceses” (Scott, 2012, p. 51), frente a la cual “el valor de universalismo de poco sirvió para contrarrestar el llamamiento de Le Pen” (Scott, 2012, p. 52). La autora valora críticamente los efectos del proyecto universalista en materia de integración racial, considerando que este nuevo esquema de integración “poco hizo por resolver los problemas de los inmigrantes en la sociedad francesa” (Scott, 2012, p.60). Si bien, las costumbres culturales de los inmigrantes “se toleraban supuestamente como compromisos privados se consideraban desacuerdos respecto a los principios universales” (Scott, 2012, p. 60); los inmigrantes “seguían siendo extranjeros en virtud de su etnicidad. [...] Aunque totalmente franceses para la ley, esos inmigrantes seguían relacionados con una diferencia imposible de abstraer” (Scott, 2012, p. 61).

El tratamiento para las “minorías sexuales” (homosexuales y mujeres) replicó el mismo argumento en torno a la privacidad, rechazando la politización de la orientación sexual: “En esa época, cualquier discurso minoritario era presuntamente comunitario y, por lo mismo, ajeno a la cultura política francesa: no-francés e incluso, anti-francés (como se decía en la época del macartismo «un-American»)” (Fassin, 2008, p. 391).

En consecuencia, a principios de la década del noventa, los asuntos políticos relacionados a las minorías en Francia estaban neutralizados por el universalismo republicano y su aparición en el debate público se limitaba a la crítica al multiculturalismo norteamericano. Hacia finales de esta década, su emergencia en la escena pública irrumpió según Fassin, como un retorno de lo reprimido, donde lo impensable, hasta aquí “se manifiesta como un impensado republicano”:

Por un lado, las cuestiones de género y sexualidad se hicieron presentes en el debate público a partir de 1997, cuando la izquierda regresó al poder con los debates que acompañaron a la ley sobre la paridad y con lo que se convertiría en el pacto civil de solidaridad. Efectivamente, tanto en un caso, como en el otro, estas cuestiones minoritarias lograron escapar al estigma comunitarista, al presentarse dentro del lenguaje de lo universal –la universalidad de la diferencia de sexos para la paridad y el universalismo de la igualdad de derechos para el pacto civil de solidaridad. (Fassin, 2008, p. 392)

De aquí en adelante, la politización de las cuestiones sexuales, raciales o étnicas ya no serán ajenas a Francia; estas últimas, abordadas desde la perspectiva de la discriminación en un nivel de contrataciones, de acceso a la vivienda o del derecho de entrada a los centros de entretenimientos nocturnos, entre otros aspectos:

Se observa que es a partir de un mismo movimiento que emerge, desde finales de la década del 1990, la doble figura de una República sexualizada y racializada. [...] En Francia, el paralelismo cronológico entre cuestiones sexuales y raciales continúa en estos términos (desde su ausencia reciente hasta su presencia actual). Visiblemente, dicho paralelismo no le debe nada a la casualidad; pero, además, no es propio de Francia. En efecto, la retórica republicana lo inscribe en un contexto específico, en un momento particular; sin embargo, si las cuestiones sexuales y las cuestiones raciales emergen juntas en el debate público es porque comparten una misma desnaturalización de las relaciones sociales. En este sentido, las cuestiones llamadas “minoritarias” se han vuelto esenciales para la definición de las sociedades democráticas: indican que no hay nada que escape por naturaleza a la politización y, por lo tanto, a la democracia”. (Fassin, 2008, p. 393)

No obstante, más allá de su irrupción paralela, es importante señalar las diferencias entre ambos campos y sus procesos de aparición pública, donde incluso es posible advertir tensiones y

contradicciones entre ellos: “Así, los presuntos paralelos no sólo terminan cruzándose con frecuencia, sino que, además, algunas veces, se enfrentan por lo divergentes que son sus lógicas” (Fassin, 2008, p. 394).

En cuanto a las “minorías” sexuales, podemos situar el proceso por la paridad, donde se aborda la problemática de la inclusión de las mujeres en el espacio político y público, y el PaCS, que se refiere a la sexualidad y a la esfera privada (Fassin, 2008). En su libro *Parité*, Scott (2012) investigó y analizó el proceso feminista que condujo en Francia a la aprobación de la popularmente llamada “ley de la parité” (paridad). La autora destaca el asombro que esto produjo en varios observadores del proceso, puesto que durante toda la década del noventa Francia estuvo al final de la lista, entre los países europeos, en cuanto a la representación parlamentaria de las mujeres. Esta ley, sostiene la autora, no solo espera la modificación de los partidos políticos, sino que también “desafía las nociones de representación republicana [...] basadas en el universalismo de un individuo abstracto singular” (Scott, 2012, p. 16). En ese sentido, el nuevo universalismo debe asumir, desde los promotores de la paridad, que “los individuos son hombres y mujeres” (Scott, 2012, p. 17).

Lo primero que se pretende diferenciar o negar, es que esta ley se sostiene en una lógica de cuotas, ya que se trata de reconocer la “universalidad de la diferencia física de los sexos”, aunque “tampoco es una acción afirmativa según la han concebido los estadounidenses; no es un programa que al favorecer un grupo excluido remedie la discriminación anterior” (Scott, 2012, p. 17). Durante el curso del debate previo a la aprobación de esta ley, lo que estaba en juego era la inclusión de las mujeres como individuos dentro del programa del nuevo universalismo francés:



Cuando se lanzó la idea de una ley de paridad y durante la campaña en pro de su aprobación, hubo gran controversia, en ocasiones amarga. Intelectuales y políticos argumentaron ampliamente sobre las implicaciones de dicha ley para el futuro del feminismo y el republicanismo. La relación de la diferencia sexual con la ciudadanía republicana era el núcleo de ese debate, que ya llevaba una década. ¿Qué tan importante era la diferencia sexual? ¿Era la de las paritaristas una polémica esencial sobre la conexión entre biología y política o sólo insistían en que se tomaran en cuenta las construcciones culturales de género? (Scott, 2012, p. 17)

Para Scott (2012, p. 19), la particularidad de este movimiento reside en un proceso de sexualización del universal neutro: “sin religión, ocupación, posición social, raza, ni etnicidad”. Así, la paridad se diferencia de los movimientos feministas previos puesto que la orientación no es la de la adaptación de la mujer a un ideal “neutro” -aunque tradicionalmente positivizado como masculino- ni la “encarnación independiente de la feminidad”, sino la reconfiguración del individuo abstracto por su inclusión.

Este interés por alterar simbólicamente y sexualmente la abstracción universal captura la atención de la autora por las diferencias culturales que se expresan en las modalidades de afrontamiento democrático de las demandas sociales de las “minorías”, declarando su dificultad inicial para comprender “la distinción entre dualismo anatómico y diferencia sexual”. Así, procederá aclarando los modos norteamericanos para pensar políticamente los asuntos de la discriminación y la democracia, donde la política se relaciona con “conflictos de interés, grupos y sus representantes”; en Estados Unidos, añade, “la distinción de individuo y grupo no tiene nada que ver con la abstracción” (Scott, 2012, p. 20), muy por el contrario:

Cuando hablamos de representación política y de los derechos de los ciudadanos, tenemos en mente a individuos específicos. [...] Nuestra forma de concebir la sociedad y la política, en términos concretos [es]: como un grupo de individuos distintos o una amalgama de grupos situados de manera diferente que compiten entre ellos, como una mezcla pluralista o como un

campo de fuerzas marcado por luchas colectivas por el poder. (Scott, 2012, p. 20)

Así, la autora sitúa y distingue la aproximación política norteamericana de la francesa, cuya “abstracción es la base de la política del éxito” (Scott, 2012, p. 21). La filosofía política republicana, considera a la nación y al individuo como abstracciones donde sociedad y política (o “lo social” y “lo político”) son “entidades independientes en tensión una respecto de la otra” (Scott, 2012, p.21). Entonces, individuo y sociedad, no son reflejo de grupos sociales o personas sino representaciones abstractas que estructuran, en tanto formas ideales, la cohesión grupal y los procesos de individuación.

En su artículo, “La invención republicana, elementos de una hermenéutica minoritaria”, Bruno Perreau (2004) abordó la problemática del enfrentamiento del republicanismo francés al multiculturalismo norteamericano, en función del análisis de la acción positiva (afirmativa) como estrategia jurídico-democrática en las demandas sociales promovidas por los grupos minoritarios en materia de discriminación. La acción positiva, es la traducción efectuada por distintos países europeos de la acción afirmativa (*affirmative action*), que tiene su origen en la una aprobada en Estados Unidos en 1935, originalmente enmarcada en el derecho laboral pero que adquirió rápidamente estatuto de política pública (Barrere, 2002). El objetivo principal de esta política fue promover la igualdad y combatir la discriminación racial y sexual, presentándose como una medida que garantiza la igualdad de oportunidades para los grupos históricamente afectados.

Si bien, Perreau considera que Francia parece haber adoptado la acción positiva en sus leyes y políticas públicas, el rechazo a las implicancias teóricas de esta concepción, basada la interpretación norteamericana de la equidad, continúa dominando (Perreau, 2004). Esto porque se considera, principalmente, que el modelo de la acción afirmativa es excluyente de la noción de

República que prevalece desde 1789. La acción positiva, destaca el autor, es a la vez una política de reconocimiento y de redistribución que “no se basa en modo alguno en una identidad predeterminada (por criterios biológicos, sociales, históricos, geográficos o lingüísticos), sino únicamente en el movimiento mismo de salir del sometimiento” (Perreau, 2004, p. 42).

Producto de esta percepción de exclusión entre las políticas de la acción positiva y el modelo republicano francés, en Francia tomó mayor relevancia la noción de discriminación positiva, que es el efecto paradójico o iatrogénico de la acción positiva. Es decir, en la medida en que esta última se presenta como una estrategia remedial de la discriminación, signa a los grupos que reconoce como discriminados y niega el principio de igualdad que se propone instituir, en la medida en que tiende a esencializar, al menos simbólicamente, las categorías que son objeto de la ley. La política francesa resistirá al modelo de la acción positiva, por considerar que las medidas redistributivas que promueve amenazan a la universalidad abstracta y formal de la república, a la vez que distorsionan “las reglas del juego meritocrático” desalentando las iniciativas y amenazando la unidad política y social (Perreau, 2004, p. 44):

En reconnaissant une communauté autre que la communauté républicaine nationale, l'action positive ouvrirait la boîte de Pandore : rien ne permettrait plus d'empêcher la reconnaissance de toutes les communautés et le morcellement infini d'une souveraineté que Sieyès avait pourtant voulue indivisible. La tension théorique égalité-liberté ne serait donc pas résolue par l'action positive mais simplement déplacée (sa mise en œuvre passant en effet par une légitimation préalable des cultures assujetties)[Al reconocer una comunidad distinta de la comunidad nacional republicana, la acción afirmativa abriría la caja de Pandora: nada podría impedir el reconocimiento de todas las comunidades y la fragmentación infinita de una soberanía que, sin embargo, Sieyès había querido que fuera indivisible. La tensión teórica igualdad-libertad no se resolvería, por lo tanto, mediante la acción afirmativa sino que simplemente se desplazaría (su aplicación pasaría en efecto por una legitimación previa de las culturas sometidas)]. (Perreau, 2004, p.44)

No obstante, señala el autor, el mito del peligro del comunitarismo norteamericano domina los debates franceses sobre la acción afirmativa y se basa “en un cierto número de malentendidos y simplificaciones” (Perreau, 2004, p. 45) que buscan impedir o limitar su aplicación en Francia por el temor a la desintegración social, desconociendo que Estado Unidos continúa siendo un país donde prima una política integracionista.

Retomando el programa político de la segunda izquierda, sostenido por la ley de paridad y el PaCS, se podría considerar que ambos asuntos no parecen implicar, en apariencia, relación alguna con las problemáticas raciales. No obstante, Fassin nos propone considerar que los temas raciales se expresan como el reverso oculto de las cuestiones sexuales, es decir “un reverso que se hace aún más presente en la medida en que está menos manifiesto” (Fassin, 2008, p. 293).

La paridad puso sobre la mesa el reconocimiento político e institucional de la diferencia entre los sexos, pero a condición de que esta apareciera como diferente a las otras: “Políticamente equivale a decir que el reconocimiento de esta distinción no hace llamado a otras.” (Fassin, 2008, p. 394). En ese sentido, el autor considera que para que la paridad encontrase su viabilidad en el proyecto republicano, debían ser puestas entre paréntesis las cuestiones raciales:

Así, las cuestiones sexuales y las cuestiones raciales no son de ninguna manera problemas desvinculados: la historia de la paridad lo demuestra bien, tanto unas como otras se han pensado juntas, desde el inicio, aunque solo fuera para oponerlas. Tampoco hay que sorprenderse si, en la prolongación de la revisión constitucional y la ley, comenzamos efectivamente a preguntarnos en la década del 2000, por qué no darle también un lugar en la representación política al origen o al color de la piel. La nueva presencia de las mujeres destaca la antigua ausencia de las demás “diferencias” [...] Así, la paridad hace concebible la “diversidad” que había rechazado en su principio: paradójicamente permite pasar de la invisibilidad de las minorías al discurso sobre las “minorías visibles. (Fassin, 2008, p. 395)

Algo similar ocurre en el caso del PaCS, que en apariencia se trata de las parejas homosexuales o heterosexuales. No obstante, rápidamente “nos damos cuenta de que el tema central no es la conyugalidad, sino la descendencia” (Fassin, 2008, p. 395). En ambas situaciones los asuntos raciales están implícitamente presentes, junto a estos, también está la problemática de la conservación o de la eventual transformación de la identidad nacional francesa. Entonces, si la descendencia se presenta como un problema, esto se debe -y el debate sobre el PaCS en su conjunto lo podrá de relieve- al hecho de que esta no se basa en la naturaleza:

No obstante, la descendencia de la descendencia es la esencia de otro debate, iniciado a partir de la década de 1980, sobre la nacionalidad. La controversia se desarrolla en torno a los hijos de inmigrantes y a lo que se denomina precisamente “naturalización”. ¿Quién es francés? ¿Cómo se vuelve uno francés? Si la descendencia no tiene nada de natural, ¿por qué darle un lugar cada vez más importante, de facto, al derecho sanguíneo, en detrimento del derecho de suelo? (Fassin, 2008, p. 395)

Así como el debate por la paridad no fue el debate por las minorías raciales, tampoco el debate sobre el PaCS fue el debate por los inmigrantes. Sin embargo, la “batalla” por el PaCS y, posteriormente, por el matrimonio homosexual estuvieron dirigidas al reconocimiento de los homosexuales como ciudadanos legítimos, demanda que interpeló la naturalidad de la descendencia (Fassin, 2008). En efecto, las restricciones más importantes de la ley aludieron a la unión con un residente extranjero y, por su parte, las leyes migratorias prestarán especial atención a controlar el matrimonio y a restringir los matrimonios mixtos (Fassin, 2008).

De este modo, se evidencia que, en ambas situaciones, paradójicamente y más allá de lo esperado, se instalaron las condiciones para la emergencia en la escena pública del debate sobre las “minorías”, que evidenció la crisis del universalismo francés. En la lógica universal de la república, la contradicción quedó expuesta y deslizada, entre la desnaturalización que conllevó la

politización de las identidades y su neutralización en las categorías abstractas de lo social y lo individual. Si bien, ambas leyes contribuyeron a desnaturalizar el orden social en su afán universalista; también ayuda a re-naturalizar la dimensión política de las diferencias, al subsumirlas a la unidad abstracta de la identidad nacional:

Los límites impuestos tanto a una como a otra ley contribuyen a lo que se debe denominar una lógica de naturalización. En efecto, para hacerle frente a la acusación de comunitarismo, la paridad se remite a la universalidad de la diferencia de los sexos, mientras que el PACS, con el fin de escapar a la sospecha de un contrato contra-natura, contribuye implícitamente a dar nuevos fundamentos a la descendencia biológica dentro de la biología. Por un lado, la excepción paritaria supone una diferencia entre los sexos basada en la naturaleza; por el otro, la exclusión homosexual supone una filiación naturalmente heterosexual. En todas las ocasiones, es también el medio para evitar la extensión del ámbito democrático, de lo sexual a lo racial. (Fassin, 2008, p. 396)

Las sociedades occidentales enfrentaron, desde finales del siglo XX, una serie de demandas de reconocimiento, articuladas en torno a la diversidad y a la discriminación, y cuya organización, cada vez más cohesionada, fue adquiriendo mayor visibilidad y transformando los marcos jurídicos a partir de su inclusión. Esto ha significado un cambio en los modos del ejercicio mismo de la política, promoviendo la desnaturalización de categorías como la de sexo y reproducción, y sexualizando el campo mismo de la política. Las transformaciones en los registros sociales de lo público y lo privado se presentan a la reflexión como un factor decisivo del proceso de politización de las identidades sexuales y raciales que, según lo abordado hasta aquí, promueven el proceso de crisis del universalismo francés.

En el análisis realizado por Perreau que, en palabras del autor, se configura como un ejercicio genealógico de la acción afirmativa, es posible identificar cómo inicialmente esta se presentó como una concepción contraria al ideal republicano y universalista francés. Sin embargo, a su entender,

la acción afirmativa participó de las políticas francesas sin necesariamente ser asumida como tal. En este sentido, el autor propone considerar que, a partir de su aplicación práctica, la acción afirmativa “busca resolver la aporía teórica de los principios de libertad e igualdad” (Perreau, 2004, p. 51). Si la libertad implica una pluralidad irreductible y la igualdad solo puede enunciarse en la relación de concurrencia con esta, ahí “donde la igualdad solo puede mostrarse ciega a la variedad de experiencias individuales y/o colectivas” y ocultar las desigualdades por su tratamiento indiferenciados, “la acción positiva promueve un mecanismo correctivo, no para sustituir a la igualdad, sino, por el contrario, para permitir su mejor aplicación, más cuidadosa de las experiencias y de las identidades” (Perreau, 2004, p. 51).

En la medida en que la igualdad solo es posible en la jurisprudencia administrativa y constitucional en función del establecimiento de comparaciones -siempre y cuando que no haya excepciones prevista por la ley o la Constitución- y entendiendo que toda comparación opera a partir de una norma que referencia; tal referencia, no puede sino recubrir las culturas minoritarias y restarles presencia en el espacio público:

L'action positive, en se posant comme un rempart, rend visible l'hégémonie majoritaire, l'oblige à se définir et tente ainsi de réintroduire un certain équilibre normatif [...] Elle n'est pas un mode d'agir libéral (une compensation) ; elle n'est pas un mode d'agir communautarien (une reconnaissance); elle n'est pas un mode d'agir multiculturel (une sectorialisation) ; elle est un mode d'agir minoritaire (une anomalie, c'est-à-dire un mouvement où vacille la règle, une pointe rugueuse de déterritorialisation). L'action positive s'inscrit dans une herméneutique minoritaire de la tradition républicaine. Elle la constitue en la déplaçant. L'action positive invente la République [La acción positiva, al erigirse como una muralla hace visible la hegemonía mayoritaria, obligándola a definirse en tanto que reintroduce un cierto equilibrio normativo [...] Ella no es un modo de acción liberal (una compensación); no es un modo de acción comunitaria (un reconocimiento); no es un modo de acción multicultural (una sectorización); es un modo de acción minoritaria (una anomalía, es decir, un movimiento en el que la regla vacila, un punto estriado de

desterritorialización). La acción positiva se inscribe en una hermenéutica minoritaria de la tradición republicana. Ella la constituye desplazándose. La acción positiva inventa la República]. (Perreau, 2004, p. 52)

Desde este lugar, Perreau propone una alternativa crítica ante la mistificación del peligro del multiculturalismo y de la difusión generalizada de la acción afirmativa como una política que empuja a la tiranía de las minorías y a la fragmentación de la identidad nacional. Las nuevas políticas universalistas del Bicentenario francés, que se orientaron a la conservación de la unidad identitaria por los caminos de la neutralización de la politización de las identidades sexuales y raciales, se encontraron de cara al nuevo siglo con dificultades que intentaron superar a través de la integración de las diferencias sociales en la abstracción universal de la república.

### **1.3. La democratización de la vida privada, su incertidumbre y la preocupación por el futuro de las sociedades**

Los antecedentes previamente enunciados, permiten visibilizar las relaciones entre las transformaciones culturales que impulsaron la creación de nuevas leyes, provenientes desde la sociedad civil, que reclaman el reconocimiento legal de las diferencias en un contexto de reforma jurídica, orientado a incluir tales demandas en el marco de la política universal francesa, sosteniendo la unidad identitaria republicana. En este trayecto, podemos apreciar cómo, al descentramiento de la autoridad paterna hacia la autoridad parental en materia de legislación familiar, prosiguieron la reivindicación de la participación política de las mujeres y la demanda por el reconocimiento de las diversidades sexuales, con el telón de fondo de las problemáticas raciales.



Estos tres hitos escenificaron un proceso cultural y político que desencadenó en la politización de las “minorías”, que fue posible por un cambio significativo en la histórica diferenciación establecida entre las esferas de lo público y lo privado (Fassin, 2006). La demarcación clara entre ambas esferas ha operado como horizonte normativo privilegiado para la creación y desarrollo de las políticas de Estado, constituyendo una suerte de eje matricial que ha estructurado las acciones públicas justificando sus estrategias de intervención. Operando, además, como matriz de inclusión-exclusión de los asuntos sociales considerados propiamente públicos y, por tanto, sometidos al debate democrático legislativo, de aquellos aspectos que deben permanecer como privados y que han de ser administrados en el dominio del hogar.

Ahora bien, este proceso de emergencia de demandas sociales y transformación jurídica y cultural no puede dissociarse de la afirmación del universo privado del individuo como eje sobre el cual se asienta una nueva institucionalidad. Los procesos de individualización propios del capitalismo tardío se produjeron bajo la realización de la experiencia privada en el espacio público. Esto, a su vez, demandó la transformación de la institucionalidad existente y la creación de nuevas modalidades de administración de las necesidades ciudadanas. En este contexto, multiculturalismo y universalismo son estrategias políticas distintas, percibidas como “antagónicas” por parte de la sociedad y la filosofía política francesa, quienes propondrán instrumentos institucionales para la gestión política y administrativa de una escena pública desde aquí definida por la realización del proyecto privado.

El lema político de la lucha feminista norteamericana de los años sesenta y setenta, “lo personal es político”, se propuso mostrar las relaciones de poder y producción existentes entre las grandes estructuras sociales y políticas, y las prácticas cotidianas y personales. De un modo

similar, el argumento de lucha del movimiento del mayo francés, “todo es político”, vino a significar, en consonancia con lo anterior, la posibilidad de cuestionar las estructuras sociales de dominación e instalar una voluntad de emancipación sostenida en la afirmación de que lo personal es efecto de lo político, y en la proposición de un proyecto político de liberación orientado a la construcción de una identidad en permanente lucha contra la dominación (Picq, 1995). Estos procesos sociales expresaron y promovieron los cambios que se fueron afirmando en la relación entre lo público y lo privado, y que en las sociedades occidentales se expresaron en un doble registro: la democratización de lo privado y la privatización de lo público. Esto es lo que Commaille y Martin (2002) llaman la “sinergia” de la ciudadanía doméstica con la política.

Volviendo a las aspiraciones democráticas del programa político de la “segunda izquierda” francesa, mencionamos que su propósito de gobernabilidad se sostenía sobre la base de una diferenciación clara de lo público y lo privado. Es decir, sobre la necesidad de detener la sinergia entre lo doméstico y lo político, para mantener la relación entre el ocultamiento y la exhibición tal y como se encontraba establecida hasta entonces: regulada por la acción de la categoría abstracta del universal, que sostiene el ideal por el cual se estableció el conjunto y sus relaciones. Pretensión que encontró su límite en la década del noventa, cuando la politización de las “minorías” trajo consigo una “sexualización de la vida política” y una “politización de la esfera privada” (Fassin, 2006), interpelando las formas por las cuales ambas categorías habían sido abordadas.

Este movimiento de resignificación de la relación entre lo privado y lo público, y todas las alteraciones en la institucionalidad producidas, ha sido reconocido como un fenómeno global, extendido al conjunto de las sociedades occidentales. Aspecto crucial de este proceso fueron sus

efectos en la desnaturalización radical de la sexualidad y las resistencias frente a tal constatación, invención o verdad:

No podemos limitarnos a pensar de forma separada los dos tiempos de este movimiento, y concentrarnos únicamente en la sexualización de la vida política, o en la sola politización de la esfera privada (...) Es en la interacción de estas dos esferas donde éstas se revelan una a otra permeables. Así en Francia y en otras partes, el debate en torno a las uniones del mismo sexo se sitúa claramente en la articulación de las dos esferas, pues lo que está en juego es el reconocimiento público de formas de organización de la vida privada. (Fassin, 2006, p. 2)

Para Commaille y Martin (2002), el debate sostenido en torno al PaCS es una ocasión privilegiada para analizar los procesos de transformación que venían gestándose previamente en la relación entre la vida privada y pública, cambios que condujeron a que varios países europeos establecieran nuevas legislaciones, considerando las relaciones de pareja que estaban por fuera del derecho. Para estos, el ingreso de la familia al campo de la deliberación política no solo permitió romper con “el lastre de la familia tradicional” (Commaille y Martin, p. 64), también permite una nueva concepción de lo familiar; una vez que se supera el horizonte de la familia tradicional y torna incierta la creencia sobre los principios que se suponía organizaban el universo privado de los individuos.

Desde aquí, las transformaciones en la relación entre la vida privada y el espacio público pueden situarse como cambios en la forma en que se interpretan los comportamientos conyugales y familiares, a partir de la discusión sobre las referencias que orientan la acción pública, así como también, en las formas en que los actores contribuyen a construir y defender puntos de referencia en el espacio público (Commaille y Martin, 2002, pp. 61-62). Esto implica una transformación en los regímenes de ciudadanía, que estaría definida por un proceso de construcción y legitimación de las categorías portadoras de derecho (Commaille y Martin, 2002, p. 62). Tal proceso es el

resultado de formas de movilización, interacción, constitución de espacios y arenas políticas en las que tienen lugar un cierto número de actores y movimientos sociales:

Ce qui était qualifié de «transformations de la famille» devient alors une mutation culturelle qui, au-delà de l'avènement de la «famille individualiste et relationnelle» (de Singly, 1996), consacre la révélation de l'individu et l'affirmation de son nouveau pouvoir : celui de concevoir l'établissement de son univers privé sur le mode du choix électif en référence au «principe d'autonomie». [Lo que era calificado de "transformaciones de la familia" deviene entonces una mutación cultural que, más allá de la «familia individualista y relacional» (de Singly, 1996), consagra la revelación del individuo y la afirmación de su nuevo poder: el de concebir el establecimiento de su unión privada en el modo de elección electiva con referencia al «principio de autonomía»]. (Commaille y Martin, 2002, p. 64)

Así, retomando el pensamiento de Anthony Giddens (1992), quien afirma que “esta emancipación del individuo en relación con los marcos sociales en los que debía inscribir su intimidad podría interpretarse como parte de un "individualismo positivo", como la expresión de una "democratización de la vida personal” (Giddens, 1992, citado en Commaille y Martin, 2002, p. 64); este movimiento anunció una reconfiguración del universo privado de los individuos según sus aspiraciones y de nuevos principios que se tomaron prestados del modelo democrático. Así como la familia tradicional fue concebida en consonancia con un orden político donde su jerarquía se organizó sobre la naturalización de un ejercicio del poder autoritario e inequitativo que sostenía a la vez a la figura del padre y del jefe de estado, “las nuevas concepciones del universo privado de los individuos responden a esta democratización de la vida personal” (Commaille y Martin, 2002, p. 64). En consecuencia, “no sólo hacen eco de la democracia política, sino que también abren la perspectiva de una reciprocidad positiva entre estos dos niveles de democracia.” (Commaille y Martin, 2002, p. 64).

Para Giddens este proceso produjo un acercamiento de los principios de la democracia política en la esfera de lo privado. El principio de autonomía, de las relaciones libres e igualitarias, la capacidad de los individuos para ser autoreflexivos y autodeterminados, se expresan en el territorio de lo íntimo como referencias que comienzan a organizar las interacciones (Giddens, 1992, citado en Commaille y Martin, 2002). Los autores subrayan que, posiciones como la de Giddens implican perspectivas optimistas, que consideran que el individualismo no constituye un riesgo o amenaza. Desde aquí, la afirmación de la primacía del individuo o la percepción de un universo privado puede ser compatible con el bien común y no necesariamente la expresión inequívoca del egoísmo: “La percepción de un universo privado o la realización del yo puede ir acompañada de una ‘preocupación por el Otro’” (de Singly, 1996, citado en Commaille y Martin, 2002, p. 65), puesto que “El individualismo no sería, en esta visión de las cosas, la causa de una “ciudadanía negativa” (Commaille y Martin, 2002, p.65).

Las transformaciones en el campo de la familia son anunciadas -a la vez que anuncian- una nueva dinámica entre lo privado y lo público que podría ponerse en relación con un marco de referencia: el de las aspiraciones democráticas de los individuos (Commaille y Martin, 2002, p. 65). Así, el proyecto político, entendido como la búsqueda de un modelo que permita organizar los asuntos de la ciudadanía, comenzó a desarrollarse en función de aquello que los individuos logran -o aspiran a lograr- en su universo privado inseparable de su voluntad de alcanzarlo en el espacio público (Commaille y Martin, 2002, p. 66). Si la ciudadanía era concebida ordinariamente por la oposición entre definiciones como ser un “buen ciudadano” es “cuidar bien de los hijos” y ser un “buen ciudadano” es “invertir en el espacio público” (Duchesne, 2000), este nuevo proyecto político abrió paso a una reconciliación de tales oposiciones, expresando una sinergia entre “una ciudadanía doméstica con una ciudadanía política” (Commaille y Martin, 2002, p. 66).

Este pasaje de la afirmación del individuo a lo social, interpretado hasta aquí como una posibilidad cierta de articulación entre los intereses individuales y el bien común, fue concebido -desde otras perspectivas- como una amenaza para el lazo y cohesión social: “Es precisamente la posibilidad de este pasaje lo que alimenta simultáneamente una consideración prioritaria de la preocupación por la preservación del bien común” (Commaille y Martin, 2002, p. 66). Dicha preocupación, se acompañó de una inquietud por las instituciones, un señalamiento sobre el posible debilitamiento del lazo social y político, así como también, de la advertencia sobre la fragilidad de los fundamentos antropológicos de la sociedad lo que, según los autores, entregaría las condiciones para interpretaciones nostálgicas sobre el orden familiar y social (Commaille y Martin, 2002).

La concepción tradicional de la familia ha establecido a lo familiar como un conjunto, una unidad, que excede la suma de sus partes y en la cual el individuo es valorado en tanto elemento situado en su interior; es decir, como miembro de una familia cuyos fines son asegurar la reproducción biológica, la crianza, la educación de los hijos, entre otros (Commaille y Martin, 2002). En esta definición de lo privado en relación con lo público “se inscriben las leyes fundamentales o los principios fundadores subrayados por la antropología y que conciernen a la filiación” (Commaille y Martin, 2002, p. 67). Se justifica, así, el establecimiento de un sistema de control estricto sobre las formas en que se constituye y funciona el universo privado de los individuos.

De este modo, como “el universo privado de los individuos participa en el orden social y del mundo” (Commaille y Martin, 2002, p. 67), las condiciones de reproducción biológica, las modalidades de establecimiento de filiación y alianza, el ejercicio de los roles familiares de

cuidado y acompañamiento, o la economía de las relaciones entre generaciones, deben controlarse a partir de la existencia de reglas que aseguren su adecuado cumplimiento. Desde esta perspectiva, la familia no puede organizarse por la sola voluntad de los individuos “sino que debe ser instituida con referencia a fines superiores” (Commaille y Martin, 2002, p. 67). Esta forma de concebir lo familiar con relación a un fin superior, contradice el referente de las aspiraciones democráticas o representa al menos, como subrayan los autores, una tensión fundamental entre ambos marcos de referencia para la acción social contemporánea.

Desde aquí, los procesos de individuación mencionados anteriormente se interpretan como individualismo, en el sentido de egoísmo, a la vez que amenazan a los intereses vitales de la sociedad, reactualizando la tendencia sociológica a “preocuparse por las desventajas que el deseo de potenciar a los individuos puede causar al conjunto de la sociedad<sup>26</sup>” (Commaille y Martin, 2002, p. 68). Lo que era considerado un valor positivo de la afirmación individual -que promueve una reciprocidad entre la democratización del universo privado y la democracia política- se instaló como una “crisis”, un “peligro para la sociedad y sus equilibrios” (Commaille y Martin, 2002, p. 69).

Frente a las dinámicas de transformación de lo privado, que cuestionan, por ejemplo, las formas tradicionales de reproducción, así como el estatuto natural del progenitor; emergen interrogantes por las consecuencias sociales y el futuro de las familias y las sociedades, lo que traerá consigo la demanda por el restablecimiento de la institucionalidad. Se preguntan, de tal modo, los autores: “¿No ponen peligrosamente en tela de juicio estos cambios continuos, cuyos

---

<sup>26</sup> Refieren a la incertidumbre del pasaje de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft* que tanto preocupó a las grandes figuras de la sociología a finales del siglo XIX (Commaille y Martin, 2002, p. 68).

límites ya no se controlan, el cumplimiento de funciones de extrema importancia para la sociedad, especialmente las relativas a los niños?” (Commaille y Martin, 2002, p. 69).

En este contexto, donde se teme a la evolución de las sociedades, los indicadores demográficos conducen a la formación de opiniones alarmistas “sobre las tendencias que pesarán más sobre la sociedad misma que sobre la familia” (Commaille y Martin, 2002, p. 69). Los autores remiten aquí a los trabajos de la sociología de la familia, específicamente al análisis de Louis Roussel (1989), quien considera que en el marco de las transformaciones culturales de lo público y lo privado, lo que está en riesgo es la existencia misma de la familia y por consecuencia, de la sociedad (Commaille y Martin, 2002). Así, frente al escenario político que puso en marcha las reformas legislativas llevadas a cabo por Jean Carbonnier, “el discurso académico, la acción legislativa y la política convergieron para consagrar la entrada del comportamiento privado en una nueva modernidad” (Commaille y Martin, 2002, p. 69), convocando a la institucionalidad a restaurar el modelo de diferenciación tradicional, que organizaba hasta entonces la relación entre lo público y lo privado.

Esta preocupación atañe tanto a movimientos políticos de derecha como de izquierda, e impulsó un proceso dirigido a restablecer nuevas normas universales -“ficciones jurídicas”- una “Razón” que, según Théry (1993) “no significa una voluntad de volver a la familia tradicional, sino que se tienen en cuenta los cambios irreversibles que se han producido en el establecimiento del universo privado de los individuos” (Théry, 1993, citado en Commaille y Martin, 2002, p. 69). De este modo, a partir de la preocupación por el bien común y la institucionalidad, se puso sobre la mesa la pregunta por la viabilidad de este proceso y los efectos que los cambios en la vida pública y privada representarían para las democracias y su funcionamiento.



Esta preocupación trae aparejada una segunda incertidumbre respecto al proceso de doble democratización: la demanda de protección que se asocia a una exigencia de la gestión pública de los riesgos sociales (Commaille y Martin, 2002). En ese sentido, no es posible negar la desigualdad de recursos existente entre los individuos para participar positivamente de este proceso, dado que “algunos individuos están más expuestos que otros a las consecuencias de esta des-tradicionalización dentro de la esfera privada (Beck, 1992, citado en Commaille y Martin, 2002, p. 70). De la liberalización de las costumbres emergerían “riesgos familiares”, entendidos como riesgos sociales, que requieren de la intervención de un Estado social que contradiga las intervenciones de un Estado liberal (Schultheis, 1992, citado en Commaille y Martin, 2002, p. 71).

Si la familia ya no se concibe como el único medio de supervivencia, como históricamente lo había sido, esta “no deja de constituir para algunas personas un espacio necesario, sino limitado de solidaridad material” (Commaille y Martin, 2002, p. 71). Esta condición, que expresa una suerte de continuidad de la familia como instancia que cumple una función económica para sus miembros, en proporción a los recursos de los que dispone, conlleva a una serie de condiciones en las que se expresan las desigualdades sostenidas por la ley. La ley regula “las diferentes formas de flujos materiales entre las generaciones de una familia: en cantidad y en su propia naturaleza (Attias-Donfut, 1995), así como la “muy variable movilización de los parientes tras el divorcio de uno de sus miembros” (Martin, 1997, citado en Commaille y Martin, 2002, p. 71).

Para los autores, las familias monoparentales representan un caso evidente de la desigualdad que promueve la legislación sobre los asuntos económicos de las familias. Se trata, por lo general, de mujeres que se quedan solas después de la ruptura de su pareja y que se ven expuesta a una precarización de sus recursos. Así, la aproximación universalista hacia los asuntos de la familia

formulada, que hace énfasis en los valores, oculta “el hecho de que la familia es el espacio por excelencia de las desigualdades de las que también es guardiana” (Commaille y Martin, 2002, p.71); es decir, una doble desigualdad, entre las categorías sociales y económicas. En resumen, para Commaille y Martin (2002), los procesos contemporáneos de democratización con sus respectivas transformaciones en los regímenes de ciudadanía, en tanto que procesos de construcción y legitimación de las categorías portadoras de derecho, pueden ser analizados en función de tres referencias: las aspiraciones democráticas, la voluntad de emancipación y la preocupación por la preservación del bien común, que da lugar a una demanda de restauración de la institución (Commaille y Martin, 2002, p. 74).

En cuanto a las aspiraciones democráticas, como lo hemos señalado, estas se expresan, por una parte, como un acercamiento de los principios de la democracia política en la esfera de lo privado y por otra, como la sinergia de la ciudadanía doméstica y la política. Respecto a la voluntad de emancipación de los individuos de los marcos sociales en los que debían inscribir su intimidad, esta conduce a un proceso de resignificación de las esferas de lo público y lo privado que suscita, junto con las aspiraciones democráticas, una demanda de protección expresada en una exigencia de gestión pública de los riesgos familiares y sociales. Finalmente, la preocupación por el bien común y la institucionalidad remueve, en este contexto, la preocupación por los efectos de individualización, dando lugar a una confusión que deriva en interpretaciones nostálgicas del orden social.

La preocupación por el bien común produce, además, una tensión que implica la tentación política de regresar a un orden familiar y político anterior. Pero también es fruto de la incertidumbre “entre la compatibilidad adecuada de los intereses individuales y la necesidad de

preservar lo colectivo. [...] Incertidumbres que para algunos también se derivan de la falta de una definición clara de los límites que deben trazarse a esta voluntad de emancipación.” (Commaille y Martin, 2002, p. 74). La tensa exigencia a la gestión pública también puede estar relacionada con el temor al debilitamiento de lo colectivo y su sometimiento a la libre demanda articulada por una voluntad de emancipación. No obstante, la política universalista no resuelve necesariamente los asuntos de la desigualdad, sino que tiende a ocultarlos:

A partir du moment où s'affirme tout à fait le principe suivant lequel, pour reprendre une des thèses de la pensée féministe, «le privé est politique», les enjeux du débat engagé apparaissent clairement: il ne s'agit plus seulement de définir les principes justes applicables à l'univers privé des individus, ou plutôt en définissant les principes justes applicables à l'univers privé des individus, ce sont les principes fondateurs d'un ordre politique qu'on tente de redéfinir.[A partir del momento en que se afirma plenamente el principio según el cual, retomando una de las tesis del pensamiento feminista, «lo privado es político», lo que está en juego en el debate se hace evidente: ya no se trata sólo de definir los principios justos aplicables al universo privado de los individuos, sino más bien que definamos los principios justos aplicables al universo privado de los individuos, estos son de los principios fundadores de un orden político que estamos tratando de redefinir]. (Commaille y Martin, 2002, p. 75)

Hemos situado hasta aquí algunos de los factores de transformación cultural que desencadenaron en el proceso de politización de la familia. En dicho proceso las aspiraciones democráticas de los individuos y la voluntad de emancipación se constituyen en aspectos claves de la individuación y referencia de la acción pública, interpelando las funciones históricas de la familia y su participación en la reproducción de las desigualdades. Para complementar este proceso de politización de lo familiar, es necesario agregar el desplazamiento de la gestión de lo familiar en la transición histórica que va desde el familiarismo de la iglesia hacia la puesta en marcha de una política familiar garantizada por el Estado. Tránsito que, para Lenoir (2002),

integra activamente el proceso de transformación de la familia como una categoría de acción política.

De acuerdo con este autor, la historia de la política familiar y el hecho de que esta sea un objeto de acción política debe comprenderse a la luz de las transformaciones en la estructura social y del ingreso de la familia a la gestión burocrática y distributiva del Estado. Así, el sistema de distribución estatal de recursos “ha modificado por su parte y en su propia lógica el derecho de familia”, transformando a las estructuras familiares “en categorías de redistribución y transferencias sociales” (Lenoir, 2002, p. 52).

Asimismo, Lenoir analiza de qué maneras las tecnologías sociales que forman parte de la intervención estatal, han contribuido a transformar las estructuras familiares, subrayando la participación, en este proceso, de las instituciones de seguros, los sistemas de pensiones, los subsidios y las pensiones alimenticias, como figuras que asumieron las funciones que históricamente había desempeñado la familia patrimonial (Lenoir, 2002, p. 52). A la vez, se produjo el declive de la gestión paternalista de las relaciones sociales, empresas y familias, estableciéndose “un sistema de gestión colectiva de la familia con un modo de funcionamiento burocrático” (Lenoir, 2002, p. 52), en el que las relaciones entre los individuos se ejercen sobre un sistema jurídico, a partir de mecanismos formalizados, con categorías legalmente definidas y fijas:

Un tel système suppose, comme l'histoire de la mise en place des caisses d'allocations familiales en fournit un exemple typique, une définition officielle, juridiquement garantie, des droits, des agents socialement mandatés pour les reconnaître, des procédures entièrement explicites et précises, une réglementation des tarifs et, enfin, une normalisation et une homologation des barèmes. Ce qui implique aussi des agents titulaires de droits qui sachent les faire valoir, c'est-à-dire les revendiquer dans des formes

codifiées par le droit et les usages que l'institution suppose connues.[Tal sistema supone, como lo demuestra la historia de la creación de las cajas de subsidios familiares, que proporcionan un ejemplo típico, una definición oficial y jurídicamente garantizada de los derechos, de los agentes socialmente facultados para reconocerlos, procedimientos plenamente explícitos y precisos, regulación de las tarifas y, por último, normalización y homologación de las escalas. Esto implica también que los agentes titulares de los derechos saben cómo hacerlos valer, es decir, cómo reclamarlos en las formas codificadas por la ley y los usos que la institución supone de conocimiento]. (Lenoir, 2002, p.53)

Este sistema implicó la definición de una nueva moral, tanto en un nivel familiar como colectivo, que sitúa la problemática familiar contemporánea en el tránsito de la “familia normal” a la familia legítima. Es decir, si a finales del siglo XIX la familia normal se constituía como el modelo que permitía que la población nacional se renovara, el reto actual es definir a la familia legítima en un sistema de gestión estadístico, donde las nuevas formas morales no descansan necesariamente en las relaciones familiares propiamente tales, sino en las normas establecidas estadísticamente y sancionadas legalmente para regular la distribución equitativa de los recursos económicos, en función de las diversas categorías del hogar, cuidado de los niños, educación, etc. (Lenoir, 2002).

En este sentido, la familia no sería una categoría cognoscitiva sino una de clasificación, en que las definiciones y representaciones sobre esta “son construcciones sociales consagradas por el Estado”, que pueden ponerse en práctica a través de los medios jurídicos disponibles. En consecuencia, el sentimiento de evidencia de la familia “normal” es “producto del trabajo complejo de construcción social”, donde la visión que se tiene de la familia se encuentra tanto en las estructuras sociales (ley, instituciones) como en las categorías de percepción, comprensión y emoción, incorporadas en las estructuras mentales (Lenoir, 2002, p. 45).

Siguiendo esa línea, es posible apreciar que la incorporación de la familia a la gestión burocrática y distributiva del Estado promueve la emergencia de la dimensión política de lo familiar. Dado que este aspecto estuvo consagrado al dominio de la iglesia, la dimensión política de los asuntos familiares se encontraba en una suerte de neutralización sostenida por los valores sagrados. Así, en este tránsito histórico de lo familiar al dominio estatal, se crearon las condiciones para que la politización de los asuntos familiares hiciera posible el tránsito de la familia normal a la legítima. Aquí, la evocación discursiva al modelo de la familia normal va en consonancia con una solicitud de restauración del orden social anterior, aspecto vinculado a la tensión producida por el referencial de la preocupación por el bien común y por las incertidumbres que tales procesos representarían para las democracias.

Retomando los planteamientos ya mencionados de Fassin (2006) es posible afirmar que, las batallas políticas de género libradas en las últimas décadas inauguraron todo un campo de debates políticos sobre la “negociación erótica”, ante lo que este autor se interroga: “¿De qué modo esta politización con su doble movimiento de sexualización de la política, y de politización del género y la sexualidad, participa de una democratización de las costumbres? (Fassin, 2006, p. 2). Respondiendo a tal interrogante, Fassin considera que la relación que aquí se presenta no constituye una idea particularmente novedosa, pues remite a los vínculos de intimidad e interacción permanente que han mantenido a ambas categorías ligadas en el tiempo. Vínculos que, en la actualidad, exhiben públicamente su histórica intimidad, transformándola en un territorio que, al politizarse, se muestra capaz de producir y proporcionar nuevas referencias para la acción pública.

Remetiéndose al trabajo de Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América* (1835), Fassin subraya la permanente interacción de ambas esferas, pudiendo apreciar cómo el principio de igualdad situado en el primer volumen -dedicado a la esfera pública- se encuentra como principio activo de la vida privada y de las formas domésticas: “Los capítulos sobre el padre, los niños, sobre la joven y la esposa, bosquejan el cuadro de una democratización de las costumbres: el principio de igualdad atraviesa de un lado a otro la intimidad de las parejas y la familia” (Fassin, 2006, p. 2).

Sin embargo, en el contexto de sexualización de las democracias, la respuesta francesa a la consigna feminista norteamericana “lo personal es político”, consistió en advertir de los riesgos ideológicos latentes en un exceso de democracia, que sería capaz de matar a la democracia en sí misma: “En efecto, demasiada democracia mataría a la democracia, y la ampliación del campo democrático marcaría el ocaso, cuando no el fin, de la democracia” (Fassin, 2006, p. 3). Si los norteamericanos temen a la tiranía de la intimidad, como fue enunciado por Richard Sennett (1987) y, en consecuencia, a la despoltización de lo público, para los franceses el temor se sitúa en el proceso inverso: la politización. Preocupados por la tiranía de las minorías y su demanda de igualdad democrática, que podría ser ilimitada, los franceses temen por la libertad y el deseo frente a la exigencia de igualdad:

La igualdad se construiría sobre las ruinas de la libertad, y se tomaría el ejemplo privilegiado del acoso sexual, cuya represión prohibiría el “libertinaje” a la francesa; dicho de otro modo, se mataría el deseo y con ello su libertad incondicional. En suma, la democracia sexual marcaría el colapso de la democracia”. (Fassin, 2006, p. 3)

En este contexto de politización de la sexualidad y sexualización de la política, los asuntos de la diferencia e igualdad redefinen las referencias que orientan la acción pública, estableciéndose

en función de las aspiraciones democráticas, la voluntad de emancipación y la demanda de una gestión pública de los riesgos. En este territorio, los asuntos de la familia ya no se circunscriben a la problemática de lo normal sino al campo de lo legítimo. Las incertidumbres desatadas por este proceso de transformación cultural despiertan interrogantes acerca del futuro de las democracias y del bien común. Mientras los norteamericanos se interrogan por la banalización del espacio público, los franceses temen a la sinergia entre la ciudadanía doméstica y política, en la cual la libertad y el deseo podrían extinguirse.

La radical desnaturalización de lo sexual cambió el juego, dejando abierta la pregunta por las múltiples identidades y alianzas posibles. Los campos de la reproducción, la identidad sexual y la familia en su desnaturalización radical, sitúan la problemática de la definición de lo legítimo como un asunto central en las sociedades. En este sentido, las democracias sexuales “no son un ejemplo entre otros en el proceso de democratización que se extiende por nuestras sociedades, sino más bien una figura privilegiada”; los asuntos sexuales “dejaron de ser periféricos, “trátese de las jerarquías de las sexualidades o de la igualdad entre los sexos, del matrimonio gay o de las violencias contra las mujeres” (Fassin, 2006, p. 3). Estos temas son los que interpelan a las sociedades globalizadas, especialmente en relación con sus procesos democráticos y con los instrumentos institucionales que se requieren establecer para balancear la relación entre los proyectos individuales y los fines colectivos.

Las tensiones entre los referenciales de las aspiraciones democráticas y el bien común dieron lugar a toda una serie de enfrentamientos, oposiciones, malentendidos y acuerdos respecto de cómo interpretar y posicionarse frente a las democracias sexuales. Esto testimonia el lugar central del orden sexual en las batallas actuales, en la medida en que se presenta como “el último refugio



de una representación inmutable del orden de las cosas” (Fassin, 2006, p. 3). Politizar las normas sexuales es interpelar el corazón mismo de la ilusión naturalista, que no se resiste a ceder su soberanía sobre el cuerpo sexuado “como si el cuerpo mismo no fuera un objeto político” (Fassin, 2006, p. 3).

## CAPÍTULO 2

### De las políticas en sexualidad a la sexualidad como política

Lo propio de las sociedades modernas no es que hayan obligado al sexo a permanecer en la sombra, sino que ellas se hayan destinado a hablar de sexo siempre, haciéndolo valer, poniéndolo de relieve como el secreto  
MICHEL FOUCAULT (2007).

#### **2.1. “La inversión de la cuestión homosexual”: La interpelación de las democracias sexuales a los saberes disciplinares en su aproximación a las transformaciones en el campo de la sexualidad.**

En 1976, en su *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*, Michel Foucault afirmó que “el sexo no es cosa que solo se juzgue, es cosa que se administra” (2007, p. 34). En su análisis sobre la construcción del discurso en torno al sexo, Foucault (2007) estableció que una de las funciones principales de su organización discursiva fue “expulsar de la realidad las formas de la sexualidad no sometidas a la economía estricta de la reproducción” (p. 48) para sostener así una sexualidad “económicamente útil y políticamente conservadora” (p. 49). No obstante, tal pretensión está lejos de agotarse sobre sí misma y el ejercicio del poder que se instaló a partir de la multiplicación de los discursos sobre la sexualidad tendrá como contrapartida, como un paradójico reverso, la “explosión visible de las sexualidades heréticas” (p. 63).

El siglo XVIII representa para el autor un momento de inflexión clave: desde ahí “el sexo no ha dejado de provocar una especie de eretismo discursivo generalizado” (Foucault, 2007, p. 44). Esto implica que la sexualidad comenzó a ser objeto de acciones jurídicas, intervenciones médicas y bastas producciones teóricas. En consecuencia, durante los siglos XIX y XX se multiplicaron los discursos sobre la sexualidad, teniendo el discurso médico un lugar privilegiado

en lo que Foucault llamó “la medicalización de lo insólito”. Si a finales del siglo XVIII el derecho canónico, la pastoral cristiana y la ley civil constituían los tres grandes códigos que regían explícitamente las prácticas sexuales, fijando lo permitido y lo prohibido; a contar del siglo XIX, la medicina ocupa un papel fundamental en la normativización de los placeres de la pareja, mediante el recurso de la patología orgánica, funcional o mental, desde el cual se desprenden las múltiples clasificaciones de las prácticas sexuales incompletas, las formas anexas del placer y las perturbaciones del instinto (Foucault, 2007, p. 54).

El siglo XVIII reprodujo la noción del deber conyugal y su cumplimiento, en tanto:

El sexo de los cónyuges estaba obsesionado por reglas y recomendaciones. La relación matrimonial era el más intenso de los focos de coacciones; sobre todo era de ella de quien se hablaba; más que de cualquiera otras, debía confesarse todo detalle. [...] Romper las leyes del matrimonio o buscar placeres extraños significaba, de todos modos, condenación. (Foucault, 2007, pp. 49-50)

Así, el autor muestra que en un nivel religioso y en otro civil infringir los decretos sagrados del matrimonio era contra-natura y contra la ley, respectivamente. Por su parte, los tribunales juzgaban prácticas como la homosexualidad, la infidelidad, el casamiento sin consentimiento de los padres y la bestialidad: “Durante mucho tiempo los hermafroditas fueron criminales, o retoños del crimen, puesto que su disposición anatómica, su ser mismo embrollaba y trastornaba la ley que distinguía los sexos y prescribía su conjunción” (Foucault, 2007, p. 50).

En el proceso que el autor denomina “la explosión discursiva” de los siglos XVIII y XIX, se establecieron una serie de desplazamientos significativos concernientes a los tratamientos otorgados discursivamente a la sexualidad. En ese sentido, la pareja legítima comenzó a ser menos asediada, teniendo un mayor derecho a su privacidad. Si bien, la monogamia continuó siendo la regla que gobernaba las prácticas sexuales, “se renuncia a perseguirla en sus secretos; solo se le

pide que se formule día tras día” (Foucault, 2007, p. 51). Más rigor, pero también más silencio.

No obstante, la sexualidad de los niños, de los locos, de los criminales tendrá especial atención:

Al placer de quienes no aman al otro sexo; a las ensoñaciones, las obsesiones, las pequeñas manías o las grandes furias. A todas estas figuras antaño apenas advertidas, les toca ahora avanzar y tomar la palabra y realizar la difícil confesión de lo que son. Sin duda, no se las condena menos, pero se las escucha; y si ocurre que se interroge nuevamente a la sexualidad regular, es así por un movimiento de reflujo, a partir de esas sexualidades periféricas. (Foucault, 2007, p. 51)

Se trata, por lo tanto, de una mecánica del poder que persigue a las sexualidades periféricas produciendo “una incorporación de las perversiones y una nueva especificación de los individuos”

(Foucault, 2007, p. 56); desde entonces:

A través de tantos discursos se multiplicaron las condenas judiciales por pequeñas perversiones; se anexó la irregularidad sexual a la enfermedad mental; se definió una norma del desarrollo de la sexualidad desde la infancia hasta la vejez y se caracterizó con cuidado todos los posibles desvíos; se organizaron controles pedagógicos y curas médicas; los moralistas, pero también y sobre todo los médicos reunieron alrededor de las menores fantasías todo el enfático vocabulario de la abominación”. (Foucault, 2007, p. 48)

En ese contexto, las homosexualidades, en tanto sexualidades periféricas, se configuraron como un objeto de investigación científica:

El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida, asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizá una misteriosa fisiología. Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser, subyacente en todas sus conductas puesto que constituye su principio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sin pudor en su rostro y su cuerpo porque consiste en un secreto que siempre traiciona. Le es consustancial, menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular. (Foucault, 2007, p. 56)

Foucault sitúa en 1870 -momento en que aparece el artículo de Carl Westphal sobre “las sensaciones sexuales contrarias”- la constitución de la categoría psicológica, psiquiátrica y médica de la homosexualidad. No se tratará simplemente de relaciones sexuales, sino de una “cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino” (Foucault, 2007, p. 57).

La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie. (Foucault, 2007, p. 57)

Para el autor, esto inauguró un extenso catálogo de clasificaciones<sup>27</sup> cuya condición en común sería la de una naturaleza que escapa a la ley. A partir de aquí, las formas disruptivas de la sexualidad fueron suprimidas por la racionalidad analítica, que las somete a principios de clasificación e inteligibilidad. Quedaron especificadas y, más que prohibidas, vigiladas por presencias constantes, exámenes, observaciones. Así, “las rarezas del sexo dependen de una tecnología de salud y de lo patológico” (Foucault, 2007, p. 58).

No obstante, tal proceso no se agota en la exhaustiva vigilancia del ojo médico, sino que, paradójicamente, en el efecto de un poder que busca el control de lo insólito: producir, en consecuencia, su erotización. Se extiende el dominio del control de los cuerpos “la intensidad de la confesión reactiva la curiosidad del interrogador; el placer descubierto fluye hacia el poder que lo ciñe” (Foucault, 2007, p. 58), así:

El examen médico, la investigación psiquiátrica, el informe pedagógico y los controles familiares pueden tener por objetivo global y aparente negar todas las sexualidades erráticas o improductivas; de hecho, funcionan como

---

<sup>27</sup> Para Foucault “existen los exhibicionistas de Lasègue, lo fetichistas de Binet, lo zoófilos y zooerastas de Krafft-Ebing, los autonomosexuales de Rohleder; existirán los mixoescopofólicos, los ginecomastas, los presbiófilos, los invertidos sexoestéticos y las mujeres dispareunistas (Foucault, 2007, p. 57).

mecanismos de doble impulso: placer y poder. Placer de ejercer un poder que pregunta, vigila, acecha, espía, excava, palpa, saca a la luz; y del otro lado, placer que se enciende al tener que escapar de ese poder, al tener que huirlo, engañarlo o desnaturalizarlo. Poder que se deja invadir por el placer al que da caza; y frente a él, placer que se afirma en el poder de mostrarse, de escandalizar o de resistir. (Foucault, 2007, p. 59)

La homosexualidad se instituyó, como lo indica Fassin (2008, p. 187), como un pliegue del saber, como una invención de los discursos del saber que constituyen la sexualidad al tomarla como objeto. Incluso, nos advierte, es posible invertir la fórmula y establecer que “es la homosexualidad la que da nacimiento a los saberes sobre la sexualidad. La obsesión homosexual es antes causa que efecto de la proliferación de los discursos de saber.

En consecuencia, este apasionado interés médico-científico por lo privado -en tanto que espacio clave para el discernimiento de las desviaciones y de cuya aprehensión metódica derivaron los principios de inteligibilidad para comprender, clasificar y someter a la racionalidad analítica las conductas sexuales erráticas o desviadas- encontrará su límite en el tiempo. Las sexualidades heréticas saturaron las categorías de la racionalidad analítica y nuevos sentidos fueron erigidos y establecidos para su comprensión.

En el camino que va desde la patologización a la legitimación de las homosexualidades, los discursos de saber fueron empujados fuera de su dominio e interpelados a partir de una nueva significación de lo que ha de signarse como socialmente permitido. En ese sentido, Daniel Borillo (1999) se refiere a este proceso como una inversión epistemológica y política en la cual el foco ya no es la comprensión etiológica de la homosexualidad, sino la explicación histórico-social de la homofobia. En las sociedades occidentales actuales, la sanción moral recae cada vez menos sobre la homosexualidad que sobre la homofobia. Epistemológicamente, no se trata tanto de conocer y

comprender el origen y funcionamiento de la homosexualidad sino de analizar la hostilidad derivada de esa forma de sexualidad (Fassin, 2008, p.189). A nivel político, la homosexualidad pone en cuestionamiento a los discursos de saber.

Este último punto atañe directamente al psicoanálisis. La homosexualidad recorre la historia del psicoanálisis como una problemática que lo constituye (Fassin, 2008). Desde sus orígenes, no fue simplemente un problema de investigación teórica con foco en los pacientes (Fassin, 2008), ha sido también toda una serie de discusiones ético-clínicas sobre la homosexualidad del analista: ¿pueden los homosexuales ser analistas?

Por una parte, las homosexualidades se ubicaron como un objeto de investigación psicoanalítica, siendo consideradas como un destino posible de la sexualidad e indicando, a la vez, la existencia de una particular elección de objeto cuya comprensión requiere un trabajo de esclarecimiento con fines teóricos y prácticos. Siendo también uno de los argumentos principales en los que Freud se apoyó para sostener que entre la pulsión sexual y su objeto no hay un vínculo natural.

Por otra parte, la homosexualidad del analista constituyó, muy tempranamente, una discusión sobre las capacidades de los homosexuales para el ejercicio clínico. Ahora bien, la posición freudiana en estos asuntos no queda exenta de ambigüedades. En 1905, Freud pronunció su rechazo a la condena moral de las homosexualidades, subrayando la equivocación manifiesta al concebir a las homosexualidades como degeneraciones. Sin embargo, esto no deja de situar en su desarrollo teórico-clínico, las alteraciones que se implican en esta particular elección de objeto, en tanto que desviación respecto del destino esperado. Durante ese mismo año, Freud intervino en el

debate público, sancionando toda represión a la homosexualidad y enunciando que esta no era un problema sino el rechazo social que le recae (Le Corre, 2017).

Ahora bien, la posición de Freud no necesariamente representaba al conjunto de psicoanalistas contemporáneos, de ahí las controversias que suscita al interior del campo psicoanalítico la homosexualidad del analista. Disyuntiva que se instaló muy tempranamente al interior de la institucionalidad psicoanalítica como, por ejemplo, en 1921, cuando Ernest Jones y Berlinois Abraham informaron a Freud, por correspondencia, su negativa a aceptar la participación en la Asociación Psicoanalítica holandesa de un médico recientemente encarcelado por homosexual (Le Corre, 2009). Freud y Rank respondieron manifestando con claridad su desacuerdo<sup>28</sup>.

Lo relevante aquí es que la homosexualidad como objeto de estudio posee un estatuto de desviación respecto de la sexualidad normal, de ahí la desconfianza de los analistas sobre la capacidad de los homosexuales para ejercer el psicoanálisis. Esto muestra, sin duda, la existencia, dentro de los psicoanalistas, de una representación patológica e inhabilitante respecto a la homosexualidad, dejando abierta la pregunta por los sesgos naturalistas de las conceptualizaciones sobre la sexualidad en el psicoanálisis.

Ahora bien, es claro que el psicoanálisis se consolida como un discurso de saber sobre lo sexual, participando del espíritu de los siglos XIX y XX como un dispositivo de la confesión y la curiosidad, tal como lo describió Foucault (2007). Sin embargo, a finales del siglo XX y comienzos del XXI, no podría sino ser parte de los discursos interpelados por las homosexualidades. En esta

---

<sup>28</sup> “Diez días más tarde, en una notificación circular dirigida al Comité secreto, Freud y Rank responden sin ambigüedad: Su pregunta, querido Ernest, concerniente a la adhesión eventual de homosexuales fue examinada por nosotros y estamos en desacuerdo con Ud. En efecto no podemos excluir a tales personas sin otras razones suficientes y nosotros no estamos de acuerdo con esa persecución legal. Tenemos el sentimiento de que la decisión en este tipo de casos debe depender del examen completo de otras cualidades del candidato” (Le Corre, 2009, p. 116).



“subversión” de su objeto, el discurso psicoanalítico ha sido directamente cuestionado, así como en sus modos de responder emergieron las ambigüedades originarias. En consecuencia, la homofobia de los analistas es objeto de observación exhaustiva, principalmente respecto a las posiciones adoptadas por los psicoanalistas franceses en el proceso de discusión pública del PaCS. De ahí, su importancia capital como objeto de análisis.

La aprobación de la ley correspondiente al Pacto Civil de Solidaridad constituye un hito histórico en materia de reconocimiento legítimo y jurídico de las sexualidades periféricas y, en ese mismo sentido, se consagra como un acto simbólico de emancipación del estatuto de persecución científica de las sexualidades heréticas, por su ingreso al campo de la normalización jurídica. Más aún, la apertura, a las parejas del mismo sexo, a la posibilidad de una unión civil reconocida como legítima por parte del Estado implicó a su vez, un movimiento de avanzada hacia la resignificación del campo de lo familiar, trayendo consigo la discusión por la homoparentalidad.

Este último punto, interpela al mismo tiempo a la cultura francesa y a la cultura psicoanalítica en su expresión francesa. Aspecto capital, aunque no siempre explícitamente declarado, que se presenta como eje clave para comprender e interpretar las discusiones que se dieron en ese contexto. En tanto que acontecimiento histórico, el PaCS nos permite observar, analizar e interpretar los efectos de la politización de lo sexual que, como se señaló anteriormente, encuentran su lugar en la sociedad francesa a finales de la década del noventa, luego de los múltiples intentos de contención y neutralización de tales asuntos a través de las políticas universalistas de inclusión de las diferencias.

De este modo, frente a las categorías médicas que durante los últimos siglos saturaron de sentidos a las homosexualidades, haciéndolas visibles a través de los sistemas clasificatorios, nominativos y normativos de la sexualidad; las categorías políticas de los estudios de género se

instalaron en la escena pública cuestionando las disposiciones históricas por las cuales se habían producido las relaciones existentes entre la sexualidad normal y la desviación homosexual. La introducción y establecimiento del término “género” como categoría política de lucha, se orienta al núcleo duro de la asociación natural y religiosa por la cual se afirmó históricamente que la sexualidad de los cuerpos era un fenómeno que corresponde al orden de la naturaleza.

Allí donde lo natural y lo divino convergían y sostenían la institución social del matrimonio, el orden familiar aseguraba la reproducción y la moral de los cuidados de la alianza en la que confluyen hombre y mujer. Dirigiéndose a ese núcleo del orden simbólico que organiza lo sexual, la categoría política del género tensiona al extremo la división por la cual género y sexo se han pensado como asuntos cualitativamente diferenciados -naturaleza y cultura- afirmando que el sexo, como categoría cultural, no es ni está menos producido por las relaciones de poder que el género.

La desnaturalización de lo sexual se instaló con potencia en la escena pública y política; de allí en adelante, es la homofobia la que debe explicarse social y políticamente. Por su parte, esta se ocultará, una vez más, tras la naturaleza. Los placeres cuestionados demandarán su derecho a la familia legítima y los discursos de saber interpelados se dividirán entre la aceptación parcial o total de la desnaturalización de lo sexual o su rechazo. Esto último se expresa, principalmente, en la renaturalización del orden simbólico a partir de argumentos políticos, religiosos y morales donde se alude, principalmente, a una supuesta evidencia de la crisis familiar y social que caracteriza esta época.

No obstante, cabe recordar, como lo señala Jacques Derrida (1995), que “no hay ninguna naturaleza, solo existen los efectos de la naturaleza: la desnaturalización o la naturalización” (p. 166). Analizaremos a partir de aquí, cómo se expresa esta división, tanto en la escena jurídica-

legislativa como en lo que respecta a los psicoanalistas. Estos fueron, como se mencionó, agentes activos en el proceso del debate parlamentario del PaCS.

## **2.2. El proceso de reconocimiento jurídico de las homosexualidades: la ley y sus ambigüedades**

¿Cómo conciliar el acto de justicia que se refiere siempre a una singularidad, a individuos, a grupos, a existencias irremplazables, al otro, o a mí como el otro, en una situación única, con la regla, la norma, el valor o el imperativo de justicia que tiene necesariamente una forma general, incluso si esta generalidad prescribe una aplicación singular?  
JACQUES DERRIDA (1994).

En 1999, Francia, al igual que varios países europeos, inició un proceso de reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo (Rault, 2009). A diferencia de países como Dinamarca (1989), Noruega (1993), Suecia (1994) e Islandia (1996) que legislaron, rápidamente, de forma directa y diferenciada la unión de parejas del mismo sexo (Rault, 2009); Francia elaboró una ley destinada a todas las parejas, que implicó una figura legal alternativa al matrimonio con la posibilidad de la unión de parejas gays y lesbianas. Esta ley, como se mencionó anteriormente, se construyó siguiendo el espíritu republicano y universalista, e intentando evitar cualquier asociación posible con el multiculturalismo estadounidense. Pero su aparición implicó, desde el comienzo, una serie de críticas, al ser considerada un objeto intermedio cuyo texto exhibía una serie de ambigüedades (Rault, 2009) <sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup>“La promoción de una medida presentada como “republicana” por sus objetivos universalistas ha permitido a los defensores del proyecto distanciarse de una ley que, reservada a las parejas del mismo sexo, habría sido acusada de ser “comunitarista”. Pero no evitó las críticas. Más allá de su hostilidad a cualquier ataque al orden heterosexual, los oponentes al pacto de solidaridad civil temían que la medida compitiera o incluso suplantara a un matrimonio que había caído a un mínimo histórico en los años anteriores a los debates. Así pues, incluso antes de su entrada en vigor tras su promulgación el 15 de noviembre de 1999, el PACS fue constantemente rebautizado por los actores y comentaristas del debate. A su vez, se ha denominado matrimonio, pseudo o submatrimonio, pero también como cohabitación excesiva o reforzada. Todas estas interpretaciones se basaron en el examen de un texto cuyo carácter híbrido era reconocido universalmente en esa época. Tomando prestado

Wilfried Rault (2009) señala que el PaCS se situó desde el inicio en la paradoja de que: “por un lado, tiene carácter oficial y requiere la intervención de un funcionario público para ser válido y, por otro lado, sus modalidades de aplicación se asemejan en gran medida a un dispositivo privado” (p. 10). Por una parte, la naturaleza de este reconocimiento legal y social suscitó, en tanto legislación orientada a las parejas de distinto sexo, el temor a la sustitución de la alianza matrimonial. Por otra, para las uniones de parejas del mismo sexo, la desconfianza a un reconocimiento parcial de los derechos podría representar una resistencia del marco institucional al acceso al matrimonio para el caso de las parejas homosexuales. Así, en su origen, la existencia del PaCS fue percibida como una amenaza a la institución matrimonial y al modelo de familia derivado de esta. O bien, como una figura legal que, al estar establecida sobre una lógica universal, continuó sosteniendo una desigualdad en el tratamiento legal de las parejas homosexuales.

No obstante, el PaCS es, en primer lugar, parte de la transformación del tratamiento y la percepción social de la homosexualidad (Rault, 2009, p. 17). En pocas décadas, la homosexualidad cambió su estatus en la sociedad francesa, especialmente a partir de su tratamiento legal. Es importante recordar que las formas legales de penalización se extendieron hasta principios de la década de 1980, aun cuando la evolución en materia de reconocimiento legal de la homosexualidad comenzó en los años 70; esta lo hizo después de un período de gran represión y discriminación (Rault, 2009). En la década del sesenta, la legislación francesa autorizaba al gobierno a tomar “todas las medidas apropiadas para combatir la homosexualidad”, considerada como un “flagelo social” (Rault, 2009, p. 18). En consonancia, en 1968, Francia se acogió a la

---

tanto de los fundamentos del matrimonio como de ciertas disposiciones características de una unión de hecho - como la ruptura unilateral inmediata - el PACS apareció como un objeto intermedio, conteniendo potencialmente varios significados posiblemente contradictorios” (Rault, 2009, p. 9).

clasificación establecida por la Organización Mundial de la Salud (OMS) en 1965, donde la homosexualidad fue tipificada como una “enfermedad mental”.

La evolución en la percepción y transformación del reconocimiento social y jurídico de las homosexualidades es inseparable de la aparición -en el seno de la sociedad francesa- de movimientos sociales que, a partir de los años 70, facilitaron el desarrollo de la visibilidad homosexual. Se instaló así la demanda de reconocimiento por los derechos sociales<sup>30</sup>, administrativos y jurídicos de las parejas homosexuales (Rault, 2009). Este movimiento se fue profundizando en el plano político y jurídico hacia 1980, cuando se inició de manera marcada un proceso despatologización y despenalización de las homosexualidades.

A comienzos de la década del ochenta, específicamente en 1981, Francia se alejó de la clasificación de la OMS; a la vez que, a partir de la emisión de la circular de Defferre, se solicitara a la policía el cese de la sospecha motivada por la orientación sexual, disolviéndose la brigada de represión de la prefectura que estaba a cargo de estos asuntos (Rault, 2009). Por su parte, durante la misma década, “la irrupción del sida y las consecuencias dramáticas de su expansión en la comunidad homosexual producirán una transformación fundamental en la relación entre la orientación sexual y el derecho” (Borillo, 2009, p. 103). Para algunas personas, el VIH es la enfermedad que anunció a la homosexualidad y posiblemente, a la conyugalidad homosexual (Rault, W, 2009). La ausencia de reconocimiento de la pareja homosexual y las dificultades

---

<sup>30</sup> En julio de 1979, el comité, basado en una coalición de varias asociaciones, pide la plena despenalización de la homosexualidad sin referencia alguna a un reconocimiento instituido. En su manifiesto para la oficina de la Comisión de Asuntos Sociales y Salud de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, también pide: el reconocimiento de los derechos sociales, administrativos, jurídicos y fiscales de dos personas que viven como pareja homosexual por parte de las distintas administraciones; y el derecho a la adopción por parte de personas solteras o personas que viven como pareja homosexual. No obstante, esta formulación, al hacer hincapié en la reivindicación de derechos y no en la institucionalización de la pareja, sigue expresando un distanciamiento del matrimonio y, más en general, una desconfianza en todo marco institucional (Rault, 2009, p. 19).

ligadas a esta enfermedad, expusieron la fragilidad y desamparo de las realidades de las parejas homosexuales (Borillo, 2009).

En consecuencia, el VIH impulsó decididamente a las organizaciones sociales y políticas a una mayor cohesión y militancia por la búsqueda del reconocimiento legal de las homosexualidades (Borillo, 2009). Esta visibilidad permitió tomar consciencia de las formas en el que sida afecta a los individuos y, específicamente, a las parejas homosexuales, evidenciando un vacío legal:

Les problèmes rencontrés par un compagnon gay à l'hôpital face à une famille souvent hostile, l'expulsion du logement commun, l'impossibilité de demander un congé pour accompagner un partenaire affaibli ou encore l'inexistence de droits successoraux sont vécus comme des injustices insupportables. [Los problemas con los que se encuentra un compañero gay en el hospital ante una familia a menudo hostil, el desalojo de un alojamiento compartido, la imposibilidad de pedir permiso para acompañar a una pareja debilitada o la inexistencia de derechos de sucesión se experimentan como injusticias insoportables]. (Borillo, 2009, p. 104)

Si bien, en ese contexto, la validación social de la homosexualidad adquirió paulatinamente mayor aceptación, las leyes no se vieron modificadas todavía (Rault, 2009). Las desigualdades en materia de donaciones, herencias, conciliación profesional, transferencia del contrato de arrendamiento en caso de fallecimiento del cónyuge y los impuestos (Rault, 2009, p. 20), permanecían como problemáticas significativas para las parejas del mismo sexo que demandaban un amparo legal.

En la década del noventa, comenzaron las propuestas legislativas para asumir y regular el vacío legal en que se encontraban sometidas las parejas homosexuales. Si bien, en un primer momento, el movimiento gay militó por el reconocimiento o la ampliación del concubinato para

las parejas del mismo sexo (Borillo, 2009), esta demanda inicial dio lugar a la presentación sucesiva de diversos proyectos de ley en el parlamento, que condujeron finalmente a la elaboración del PaCS.

Entre tales antecedentes, se encuentra el Contrato de Unión Civil (CUC), presentado en 1990; unos años después, en 1995, la asociación Aides participó en la redacción del Contrato de Vida Social (Borillo, 2009). En un espíritu diferente, en 1996, se presentó el Pacto de Interés Común (PIC), el que no estaba “dirigido exclusivamente a parejas, sino a todos los ‘dúos’, puesto que, según sus autores, estaba basado en “el hecho de la comunidad de vida y la puesta en común de un cierto número de medios o bienes” (Rault, 2009, p. 21). Un poco antes, en 1993 se introdujo la posibilidad de recibir prestaciones del seguro médico de una pareja del mismo sexo (Rault, W, 2009) y en 1996 se introdujo el certificado de vida en común por iniciativa del alcalde de Saint-Nazaire, iniciativa que posteriormente fue imitada por varios alcaldes de Francia (Rault, W, 2009). Esta decisión, aunque careció de efectos jurídicos, es simbólicamente determinante al demostrar que la cuestión de los derechos de las parejas del mismo sexo se había convertido en un asunto político (Rault, 2009).

No obstante, como lo señalan Jean-Pierre Michel y Patrick Bloche, promotores del proyecto de ley<sup>31</sup>, en su libro *La increíble historia del PaCS* (2019), los distintos proyectos de ley presentados para regular las desigualdades que la tragedia del sida puso de manifiesto, debieron lidiar con toda la serie de obstáculos, que “la tecnoestructura jurídica de la República” les impuso dado que “tocar el Código Napoleónico bordeaba el sacrilegio” (Bloche, Michel y Quinqueton, 2019, p. 124).

---

<sup>31</sup> Junto con Jan-Paul Pouliquen a quien se reconoce como autor principal.

En 1997, al cambiar la mayoría parlamentaria tras la disolución de la Asamblea Nacional y la convocatoria a nuevas elecciones por el presidente de la República, Jacques Chirac; la demanda de reconocimiento de las parejas del mismo sexo llegó a las puertas del Hemiciclo (Rault, 2009, p. 22). El PaCS, sucesor del Contrato de Unión Civil y Social, fue promovido en el otoño de 1998 por los entonces diputados Jean-Pierre Michel (Movimiento Ciudadano) y Patrick Bloche (Partido Socialista), quienes se encontraban comprometidos con el reconocimiento de las parejas del mismo sexo, para crear una nueva forma de vida en común para estas (Rault, 2009, p. 22).

Sin embargo, el proyecto de ley no fue recibido con entusiasmo: su primer examen ante la Asamblea Nacional, el 9 de octubre de 1998, “reunió a una mayoría con filas dispersas y a una gran oposición que logró votar el texto como inadmisibles” (Rault, 2009, p. 22). El debate del proyecto se aplazó, presentándose un nuevo texto el 3 de noviembre de 1998, que recibió la misma respuesta por parte del parlamento. Finalmente, el PaCS fue aprobado un año después de su primera inscripción en la agenda de la Asamblea Nacional: el 13 de octubre de 1999 (Rault, 2009, p. 22); tiempo que marca el difícil “pasaje de una lógica de tolerancia de la homosexualidad a una lógica del reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo” (Rault, 2009, p. 23).

La puesta en marcha del PaCS profundizó el tránsito y la transformación social de la familia normal a la familia legítima, lo que implica la afirmación, cada vez más pronunciada, del desplazamiento del orden natural de lo sexual hacia la consolidación de los asuntos sexuales como cuestiones políticas. Por lo tanto, si el PaCS constituye un primer signo de reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo, aspecto que inicialmente fue concebido como inadmisibles; es también el comienzo de un proceso de transformación simbólica de las posibilidades de existencia



legítima de nuevas formas de alianza y filiación, lo que equivale a afirmar que se trataría de un proceso de resignificación del orden simbólico por el cual se establece y organiza el mundo social.

Tal como lo señala Pierre Bourdieu (2001), la nominación jurídica, es a su vez una nominación simbólica, que “crea las cosas nombradas” en la medida en que “confiere a esas realidades surgidas de sus operaciones de clasificación toda la permanencia, la de las cosas, que una institución histórica es capaz de conferir a instituciones históricas”, por lo que [...] “No es exagerado decir que el derecho *hace* el mundo social, pero con la condición de no olvidar que él es hecho por ese mundo” (Bourdieu, 2001, p. 202). Por esta condición misma del derecho, el proyecto de ley no solo debió pasar, en su inicio, por dos respuestas de inadmisibilidad; también pasó por toda una serie de modificaciones, disputas y grandes resistencias, que hicieron de este proceso una verdadera batalla pública sobre el orden simbólico y sus posibilidades de transformación.

El PaCS se convirtió en ley el 15 de noviembre de 1999, publicándose en el diario oficial al día siguiente. El texto original sanciona que “el pacto de solidaridad civil es un contrato de cohabitación celebrado entre dos personas físicas, de sexo diferente o igual, para organizar su vida en común” (Art.515-1, citado en Rault, 2009, p. 34). En ese sentido, con la aprobación del PaCS la distancia entre la homosexualidad y la norma del matrimonio institucionalizado se redujo considerablemente, bajo el impulso de un movimiento de normalización social relativa a la institucionalización de las parejas del mismo sexo (Rault, 2009, p. 26). Sin embargo, los derechos obtenidos para las parejas homosexuales continuaron siendo insuficientes, al sostener una inferioridad y desigualdad de la pareja homosexual respecto a las uniones y matrimonios heterosexuales (Borillo, 2009).

Las ambigüedades señaladas inicialmente en el texto de la ley se relacionaban con la ambivalencia implícita en el doble propósito legislativo de la ley: la unión de parejas del mismo sexo y una nueva forma de convivencia fuera del matrimonio (Rault, 2009). En este sentido, “como nueva forma de convivencia, concilia la demanda de protección legal con el mantenimiento de la primacía de una identidad individual oficial” (Rault, 2009, p. 37). Por esto, se trataría de “una forma de reconocimiento de la pareja que no pone a la entidad conyugal por encima del individuo”, por lo que es considerado como un modelo de contrato basado en una lógica de privatización e “inscrito en un movimiento de autonomización de los individuos” (Rault, 2009, p. 37), dado que:

[...] le PACS se distingue expressément du mariage. À l'inverse de celui-ci, ses articles ne font aucune allusion à la fidélité. Sociologiquement, cette disposition peut-être perçue comme significative d'un mouvement de privatisation et de démocratisation de la vie privée, dans la mesure où les modalités de l'intimité sont définies par les seuls partenaires et non par une autorité supérieure. Elle exprime une plus grande neutralité de l'État vis-à-vis de certains comportements privés et une atténuation de son pouvoir prescripteur[el PACS se distingue expresamente del matrimonio. A la inversa de este, sus artículos no hacen alusión alguna a la fidelidad. Sociológicamente, esta disposición puede ser percibida como significativa de un movimiento de privatización y democratización de la vida privada, en la medida en que los términos de la intimidad son definidos por los socios y no por una autoridad superior. Expresa una mayor neutralidad del Estado respecto de ciertos comportamientos privados y una atenuación de su poder de prescripción.]. (Rault, 2009, p. 37)

La ley regula los asuntos del patrimonio, la vivienda, el estatuto fiscal y los derechos sociales. En relación con los aspectos patrimoniales, el contrato establece que los socios deben prestarse asistencia mutua y material, cuyos términos precisos pueden ser fijados por el pacto mediante un acuerdo (Art.515-4, citado en Rault, 2009, p. 34). En este punto se regulan los aspectos concernientes a participación en los gastos de la vida cotidiana, puesta en común de recursos,

solidaridad de las deudas, entre otros aspectos. En cuanto a la propiedad, introduce el régimen de copropiedad, por lo que, en caso de separación cada socio es propietario de la mitad de los bienes adquiridos después de la conclusión del acuerdo (Art.515-5-2, citado en Rault, 2009, p. 34). Los socios podían utilizar el acuerdo para modificar este régimen y optar, por ejemplo, por la separación de bienes. En materia de sucesión, en ausencia de un testamento, la ley del PaCS no contemplaba la devolución de la herencia, por lo tanto, el compañero sobreviviente no era un heredero, a menos que fuera designado en el testamento del difunto (Rault, 2009, p. 35).

Respecto a los derechos sociales, la pareja tiene la condición de reclamante legítimo. En caso de fallecimiento, a diferencia del matrimonio, no se deriva el pago de una pensión de superviviente o de un subsidio de viudez. En lo que atañe a las disposiciones relativas a la residencia y nacionalidad, el PaCS no confiere ningún derecho, diferenciándose también del matrimonio, que sí otorga la posibilidad de nacionalidad francesa al cónyuge extranjero, una vez que hubiera transcurrido un período de cuatro años a partir de la fecha del matrimonio, y a condición de dar prueba de un conocimiento suficiente del idioma francés. El vínculo mediante el PaCS es, simplemente, un elemento de evaluación para la expedición de un permiso de residencia temporal, pero no otorga un derecho de residencia permanente o nacionalidad (Rault, 2009, p. 35).

Por su parte, el régimen de publicidad que acompaña la aplicación de la ley es mínimo. El PaCS requería la inscripción, que se realizaba en los registros del tribunal de primera instancia, del lugar de declaración y de nacimiento de los cónyuges. Sólo determinadas personas e instituciones enumeradas en el Decreto 99-1090, de 21 de diciembre de 1999, podían tener acceso a la información nominativa (Rault, 2009, p. 35).

En materia de términos de finalización, el artículo 515-7 del Código Civil especificó los términos de disolución del PaCS: el fallecimiento de uno de los contrayentes, el matrimonio de uno de los miembros de la pareja (en este caso, el PaCS se disuelve en la fecha del matrimonio) y su disolución voluntaria (Rault, 2009, p. 36). Respecto a este último punto, se distinguen dos modos posibles de disolución: una ruptura cuya iniciativa fuera tomada por ambos socios o una disolución unilateral del contrato. La característica principal de estos procedimientos es que no requieren un paso por la institución judicial: “Los propios socios proceden a la liquidación de los derechos y deberes que les corresponden en virtud del pacto de solidaridad civil”. A falta de acuerdo, un juez puede pronunciarse sobre las consecuencias patriarcales de la infracción, sin perjuicio de la indemnización de los daños y perjuicios sufridos (Rault, 2009, p. 36). Los términos de ruptura se efectúan a través de procedimientos sencillos para la disolución de mutuo acuerdo, en contraste con las modalidades de divorcio por petición conjunta, que implican procedimientos judiciales (Rault, 2009, p. 37).<sup>32</sup>

En lo que concierne a su trayectoria legislativa, en su inicio el PaCS tenía la intención de proporcionar un recurso legal para los dúos no matrimoniales (Rault, 2009, p. 39). Hasta su aceptación, esta posibilidad se mantuvo dado que los redactores de la ley defendían la idea de un contrato no dirigido exclusivamente a parejas y, en segundo lugar, por la mención del imperativo de convivencia, que no es sinónimo de vida conyugal (Rault, 2009, p. 37). No obstante, la lectura

---

<sup>32</sup> En teoría, la especificidad de las modalidades de ruptura del PACS se debe a que dan a los socios más margen de maniobra como actores de su propia ruptura, lo que va acompañado de una mayor neutralidad del sistema judicial. El procedimiento de divorcio por consentimiento mutuo, aparte de que simboliza una menor capacidad de la pareja casada para gestionar su ruptura que sus compañeros, es a veces fuente de paternalismo por parte de ciertos profesionales de la institución judicial, defendiendo a una "persona oprimida que no pide nada y que no se siente así". En este punto, cabe señalar que la disolución del PACS tiene lugar tan pronto como se tiene en cuenta por el registro judicial<sup>3</sup>. Por lo tanto, es casi inmediato y contrasta con el tiempo que requiere el procedimiento de divorcio, incluso cuando el divorcio es deseado conjuntamente por ambos cónyuges. El segundo método de disolución expresa aún más la voluntad del legislador de distinguir en la medida de lo posible el PACS del matrimonio organizando una ruptura unilateral (Rault, 2009, p.37).

del Consejo Constitucional reenfocó el texto sobre la conyugalidad y desde ahí en adelante el PaCS fue considerado en esos términos:

La loi relative au PACS a été déclarée constitutionnelle, mais a été sujette à des modifications dans la mesure où le Conseil constitutionnel a exprimé des réserves d'interprétation, conférant au texte une tonalité sensiblement différente de celle que les rapporteurs avaient imaginée. En donnant son interprétation de la notion de vie commune, mentionnée dès le premier article de la loi, le Conseil a supprimé toute possibilité d'ouverture du PACS aux «duos» non conjugaux. Plus précisément, à l'aune de sa relecture des débats parlementaires, il a estimé que cette notion supposait «une vie de couple» qui implique en droit une communauté de toit et de lit et présume une sexualité entre les deux partenaires. [La ley relativa al PACS fue declarada constitucional, pero estuvo sujeta a modificaciones en la medida en que el Consejo Constitucional expresó reservas sobre su interpretación, confirmando al texto una tonalidad sensiblemente diferente a la que los relatores habían imaginado. Al dar su interpretación de la noción de vida en común, mencionada en el primer artículo de la ley, el Consejo ha eliminado toda posibilidad de abrir el PACS a «dúos» no conyugales. Más precisamente, según el criterio de su relectura de los debates parlamentarios, estimó que esta noción suponía “una vida de pareja” que implicaba en derecho una comunidad de techo y cama y presupone una sexualidad entre los dos miembros de la pareja]. (Rault, 2009, pp. 39-40)

El autor remarca la importancia de esta ambigüedad en la trayectoria legislativa enfatizando que, al imponer la conyugalidad el PaCS parecía inapropiado para enmarcar una relación de estricta solidaridad entre dos personas que tienen una comunidad de intereses, pero que no constituyen una pareja. Esto no simplemente revela una ambivalencia intrínseca del PaCS, sino que permite que años más tarde, muchos adherentes crean, después de la aplicación de la ley, que el texto no está dirigido exclusivamente a las parejas “conyugales”; en estas condiciones, no puede encarnar plenamente un modo de reconocimiento conyugal (Rault, 2009, p. 40).

En cuanto a las parejas del mismo sexo, existen también muchas ambigüedades. Si bien el PaCS constituye un reconocimiento de la pareja homosexual, esto se ve atenuado por varias de sus disposiciones. En primer lugar, confiere reconocimiento oficial a la pareja homosexual a través de

su inclusión explícita en el Código Civil<sup>33</sup>. Esto, por una parte, significa que la noción de pareja no está vinculada consustancialmente a la relación entre un hombre y una mujer; y por otra, que, al quedar consagrada en el Código Civil, la homosexualidad es reconocida por el principal instrumento de legitimación de la sociedad y aparece oficialmente como una posible orientación sexual (Rault, 2009, p. 41). Estos aspectos hacen del PaCS un mecanismo de reconocimiento que forma parte de un movimiento que busca visibilizar a la homosexualidad, “poniendo fin a los silencios de la ley sobre una forma de intimidad” constituyendo un signo de la institucionalización y desestigmatización de la homosexualidad (Rault, 2009, p. 41).

Sin embargo, más allá de estas conquistas y transformaciones jurídicas que oficializan a la homosexualidad como una orientación sexual posible; la ley no quedó exenta de elementos que indican un reconocimiento parcial a las parejas del mismo sexo (Rault, W, 2009) Ejemplo de esto, es la exclusión del estado civil del PaCS. Si bien, los individuos de las parejas del mismo sexo están legalmente reconocidos como miembros de una unión, necesariamente conservan la condición de solteros, puesto que la institución del matrimonio es la que reconoce oficialmente la condición conyugal.

Desde este punto de vista, el vínculo homosexual permanece en la esfera privada y, por lo tanto, es menos legítimo que la unión heterosexual. El matrimonio continúa siendo la institución que otorga mayores derechos, tal como se puede apreciar en el detalle entregado anteriormente sobre los artículos concernientes a la regulación del patrimonio, la vivienda, el estatuto fiscal y los derechos sociales. Por su parte, el PACS no reconoce situaciones de homoparentalidad: cuando uno o más niños son concebidos -en el sentido de que su existencia es el resultado de un proyecto

---

<sup>33</sup> Por un lado, el artículo 1 menciona a las parejas del mismo sexo como elegibles para el PACS y, por otro lado, el artículo 515-8 reconoce a las parejas del mismo sexo como compañeros de cohabitación (Rault, 2009, p.41).

común- y criados por ambos miembros de una pareja de gays o lesbianas, únicamente uno de ellos puede ser reconocido como padre o madre (Rault, 2009, p. 42).

En este contexto, el PaCS no acaba, legalmente, con la jerarquía de la sexualidad, por lo que resulta difícil hablar con propiedad de un reconocimiento institucional, en la medida en que es un objeto de registro no público con un tono administrativo poco “orquestado” y no ritualizado. (Rault, 2009). Los socios no son acogidos por un registrador civil elegido por la República, sino por el personal de un tribunal de primera instancia. En este sentido, la dimensión “alternativa” del PaCS y su función de reconocimiento oficial de la pareja homosexual no son muy compatibles (Rault, 2009, p. 42).

De igual modo, hasta el año 2007 la visibilidad social de este tipo de uniones conforme fue establecida por decreto<sup>34</sup>, solo permitía la publicación estadística del número de uniones sin posibilidad de anexar más información. La regulación alude a la libertad individual justificando la no divulgación de información como medida de preservación de la identidad de quienes se acogen a esta ley. En consecuencia, “el tratamiento estadístico<sup>35</sup> del pacto de solidaridad civil también encarna este semi-reconocimiento” (Rault, 2009, p. 43). Esta y las anteriores medidas enunciadas, permiten apreciar las ambigüedades propias a esta legislación que, si bien inició formalmente el proceso de reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo, también enseña la conservación de la disposición jerárquica de los asuntos sexuales, con la tradición heterosexual manteniendo un lugar de privilegio.

---

<sup>34</sup> Decreto N° 99-1091, de 21 de diciembre de 1999, por el que se aplican las disposiciones del tercer párrafo del artículo 31 de la Ley N° 78-17, de 6 de enero de 1978, al registro y almacenamiento de los datos personales relativos a la formación, modificación y disolución del pacto de solidaridad (Rault, 2009, p. 42).

<sup>35</sup> Deliberación N° 99-056 de 25 de noviembre de 1999, pág. 5. Por su parte: “Como prolongación del respeto de este anonimato, la autoridad reguladora, de nuevo de acuerdo con el dictamen de la CNIL, ha prohibido toda posibilidad de establecer estadísticas relativas a los contratistas de un PACS en la medida en que éstas se refieren a datos relativos a la moral cuyo tratamiento está, en principio, prohibido sin el consentimiento expreso de las personas interesadas”. (Rault, 2009, p. 43).

Desde su publicación, el texto de la ley continuó siendo discutido, estableciéndose una serie de enmiendas<sup>36</sup>. Las modificaciones realizadas tuvieron como objetivo principal disminuir la distancia entre el PaCS y el matrimonio, a la vez que sus oponentes persistieron en su interés por abolirlo. El reconocimiento de las parejas del mismo sexo ha seguido siendo un asunto en la agenda política francesa. Comparado con el resto de Europa, el PaCS fue una legislación de avanzada y “rápidamente se convirtió en uno de los planes europeos menos desarrollados en términos

---

<sup>36</sup> Siguiendo a Rault (2009): El Pacto de Solidaridad Civil ha sido modificado varias veces desde que entró en vigor en noviembre de 1999. Estos cambios han afectado a varios aspectos del texto: su tratamiento por las estadísticas oficiales, el régimen de fiscalización, el régimen de propiedad (entre otros), y las concesiones relativas a los legados y las herencias. La Ley N° 2004-801, de 6 de agosto de 2004, relativa a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales y por la que se modifica la Ley N° 78-17, de 6 de enero de 1978, relativa a la informática, los archivos y las libertades individuales, introdujo la posibilidad de elaborar estadísticas relativas al sexo de las parejas de un PACS, la duración media del contrato y la edad media de las parejas en el momento de la inscripción. Al hacerlo, se modificó el régimen de baja visibilidad estadística. Las primeras cifras resultantes de esta ley se hicieron públicas en octubre de 2007. La Ley de finanzas de 2005, N° 2004-1484, de 30 de diciembre de 2004, modificó el régimen fiscal del pacto, poniendo fin al período de tres años después del cual la tributación de los socios se hizo común. Las disposiciones actuales están alineadas con las relativas a las parejas casadas. El Código General de Impuestos establece ahora: “Los socios vinculados por un pacto de solidaridad civil definido en el artículo 515-1 del Código Civil están sujetos a la tributación conjunta de los ingresos mencionados en el primer párrafo. Los impuestos se establecen en sus dos nombres, separados por la palabra: “o”. "La tributación común, por lo tanto, entra en vigor tan pronto como se firma el acuerdo” 3. La Ley 2006-728, de 23 de junio de 2006, que reforma las sucesiones y donaciones, ha influido en la ley relativa al PACS en varios aspectos: el artículo 515-4 ha sido reformulado. Se ha reformulado el artículo 515-4 y “los socios vinculados por un pacto de solidaridad civil se comprometen a una vida común, así como a la ayuda material y la asistencia recíproca”. La Ley de 23 de junio de 2006 también modifica el régimen de propiedad de los socios en un PACS. Desde el punto de vista del legislador, el objetivo era simplificar un régimen de propiedad complejo y oscuro. En adelante, el régimen básico es un régimen de separación de bienes (art. 515-5). Los socios pueden seguir teniendo acceso a la indivisión, pero sólo si lo solicitan expresamente en el acuerdo (art. 515-5-1) Las nuevas disposiciones relativas a los derechos del socio sustituyen al texto anterior, que no decía nada al respecto. En virtud de la Ley de 23 de junio de 2006, los herederos que se reservan derechos son los hijos del difunto. Los ascendientes están ahora excluidos de este estatus, lo que cambia los derechos del compañero sobreviviente. También se ha votado una nueva disposición sobre la ampliación de los derechos del cónyuge sobreviviente: permite al cónyuge sobreviviente disfrutar gratuitamente de la residencia común durante un año. Por último, el sistema de publicidad del pacto de solidaridad civil también se modificó cuando se votó la ley de reforma de la herencia y la libertad. El PACS, así como el nombre de la pareja, están ahora inscritos en el margen del certificado de nacimiento (art. 515-3-1). Esta medida se adoptó en respuesta a una solicitud del personal de los tribunales de primera instancia para reformar el procedimiento. La mención del PACS en el margen del certificado de nacimiento, documento necesario en el expediente, permite evitar el procedimiento de solicitud de dicho certificado. Estos cambios entraron en vigor el 1 de enero de 2007. Los certificados no PACS siguieron siendo necesarios durante un período de transición hasta el 30 de junio de 2008. La Ley 2007-1223, de 21 de agosto de 2007, en favor del trabajo, el empleo y el poder adquisitivo también introduce cambios en el PACS. Se modifica el régimen sucesorio de los matrimonios y parejas de un pacto de solidaridad civil, ya que el superviviente queda totalmente exento de los derechos de traspaso a la muerte (artículo 8 de dicha ley). Sin embargo, la organización de la sucesión sigue exigiendo la voluntad de los socios de un pacto de solidaridad civil. Una ambivalencia reformulada Si bien todas estas leyes fueron votadas por una familia política que se opuso firmemente al texto en 1998 y 1999, las disposiciones que conciernen específicamente al PACS se oponen, en su mayor parte, a esta hostilidad. Expresan la persistencia de la ambivalencia que hemos observado, pero en términos renovados.



jurídicos” (Rault, 2009, p. 47). No obstante, en países cuya tradición católica y mediterránea, como España, podría presuponer una mayor resistencia a estas transformaciones, se accedió a la igualdad de derechos entre heterosexuales y homosexuales mucho antes que Francia (Rault, 2009, p. 44).

En ese contexto, la cuestión del matrimonio y la filiación se convirtió nuevamente en una cuestión política casi una década después de aprobado en PaCS (Rault, 2009), durante las elecciones presidenciales de 2007, momento en que los candidatos se pronunciaron sobre tales temáticas. Sin embargo, los términos del debate político cambiaron significativamente. El partido de izquierda que inició el texto -el que en 2002 había entrado en la oposición después de las elecciones presidenciales y legislativas- fue avanzando gradualmente hacia la defensa de la igualdad entre todas las parejas, hasta el punto de hacer del matrimonio para las parejas del mismo sexo un elemento de su programa político (Rault, 2009, p.45).

Por su parte, la derecha, fundamentalmente hostil al PaCS, con la excepción de la diputada Roselyne Bachelot, terminó por resignarse a la existencia del pacto. Cuando la izquierda retomó el poder, en el 2002, modificó el PaCS para acercarlo al matrimonio, en un momento en que la demanda de matrimonio para parejas del mismo sexo había ganado terreno en Europa y en la propia Francia (Rault, 2009, p. 45). Así, el texto original fue modificado en varios puntos, a fin de disminuir su distancia del matrimonio; principalmente, en lo que atañe a las disposiciones que situaban al PaCS en una zona intermedia entre el matrimonio y la cohabitación: impuestos, herencia, asistencia mutua (solidaridad moral, emocional y psicológica). Esto tuvo como efecto un aumento en este tipo de uniones, proceso que finalizó con la legislación del matrimonio homosexual, promulgado por el presidente François Hollande, el 17 de mayo de 2013.

Daniel Borillo (2009) ha subrayado que de ninguna manera las asociaciones homosexuales volvieron a sentir tal falta de solidaridad como aquella vivida en la batalla dada a favor del PaCS:

“El matrimonio vino solo a completar el PACS en la perspectiva de una aplicación estricta del principio de igualdad” (Borillo, 2009, p. 104). Después de su aparición, la reivindicación por el matrimonio devino como el elemento de lucha de común de la comunidad LGBT y la apertura del matrimonio homosexual en otros países de Europa terminó empujando a Francia a su aceptación: “El PACS permitió asentar las bases de un nuevo combate político por la igualdad de derechos” (Borillo, 2009, p. 105). Un cambio que se propuso “abolir las jerarquías de la sexualidad con la supremacía social, cultural y jurídica de la heterosexualidad” (Borillo, 2009, p. 105). La potencia de este cambio puede valorarse a través de los sucesos por los cuales se configuró el enfrentamiento entre los defensores y opositores de la ley.

La mayoría de los autores que relatan este evento subrayan el carácter violento de la discusión política que se instaló entre una derecha horrorizada por los avances de la desnaturalización de la sexualidad, una izquierda solidaria pero preocupada por las consecuencias, y el movimiento político homosexual que reclamaba su derecho a la igualdad y, en consecuencia, a gozar de la libertad que se supone esta encarna. Los obstáculos encontrados en el debate del parlamento y el senado expresaron las resistencias transversales en las clases políticas, aunque presentes en unos sectores más que en otros, y que dieron lugar a toda una serie de avances y retrocesos. Al estar comprometidas las esferas de la representación y del afecto, se dio ocasión a toda clase manifestaciones sobre la igualdad de las homosexualidades y sus efectos sociales. La igualdad fue demandada y cuestionada a la vez: ¿Qué tanta igualdad es posible? ¿Qué tanta igualdad es necesaria? ¿Qué tan libres somos? ¿Cuán libres seremos después? Los avances de la sexualización de la política y la politización de las sexualidades se debatieron pasionalmente.

### 2.3. De las políticas en sexualidad hacia sexualidad como política: un apasionado debate

Vamos a empezar a examinar un texto que, lo sé, es controversial.  
Espero sinceramente que en el curso de los debates prevalezca el respeto mutuo  
y que nuestra asamblea muestre la máxima dignidad.  
Una precaución tan inútil como vana.  
BLOCHE, MICHEL Y QUINQUETON (2019)

Al inicio de su libro *El PACS entre el odio y el amor* (1998), Roselyn Bachelot señala: “periodistas, filósofos, sociólogos e historiadores siguen tratando de explicar el increíble estallido de pasiones que tuvo lugar durante el debate sobre el Pacto Civil de Solidaridad.” En efecto, la sociedad francesa se debatió en una dura disputa, acaecida principalmente en el parlamento, relativa a una reforma legislativa que puso en oposición una mirada trascendente sobre una ley en la cual naturaleza y religión entraban en franca comunión. Se trataba de una demanda política de reformulación de dicha ley que, no solo subrayaba la necesidad de atender a las transformaciones culturales, sino que ponía sobre la mesa una reinterpretación del principio de igualdad, inédita, en términos de la sexualidad y la política.

La discusión legislativa estuvo marcada por fuertes resistencias que se instalaron desde el inicio, al sancionar la inadmisibilidad del proyecto de ley. Una escena política altamente dividida: por un lado, la preocupación manifestada por los opositores ante las consecuencias de esta transformación jurídica para la sociedad francesa y, por otro, la defensa realizada por los partidarios de la ley, empeñados en remarcar la necesidad de subsanar el vacío legal que aquejó violentamente a las parejas homosexuales en las últimas décadas. Desde esta perspectiva, la necesidad de transformación en los marcos jurídicos tradicionales conllevaba una mejora significativa en términos de derecho e igualdad, encontrándose, por tanto, lejos de constituir un proceso de denigración civilizatorio.

Desde el comienzo, la posibilidad de legislar una forma de unión alternativa al matrimonio se interpretó como una causa del debilitamiento de la familia. Por su parte, el reconocimiento legal de la pareja homosexual devino en una amenaza radical a la tradición familiar y moral del orden social tal y como ha sido concebida, hasta ese momento. El peligro radicaba en el cuestionamiento de los cimientos naturales de la pareja heterosexual y sus uniones sagradas. Este último bastión de la naturaleza, sostenido jurídicamente por el matrimonio heterosexual, máquina sagrada de la reproducción, ocupó la escena pública presentándose como un elemento central causando las discordancias y la discordia. La demanda de reconocimiento legal de las homosexualidades, en tanto expresa los efectos de la naturaleza por la vía de la desnaturalización, se enfrentaba a su contrapunto natural en la lógica trascendental de la diferencia sexual.

Desde aquí, el enunciado de “lo personal es político” se instaló en el parlamento francés encontrando la pasión de la aceptación o el rechazo. En la “fascinación por las mayúsculas” (Prokhoris, 2001), el rechazo encontró su gramática, argumentando el natural orden de la diferencia sexual que garantizaría la legitimidad de un orden simbólico en función de una ley trascendente, cuyo desconocimiento sería efecto de la negación y de la desmentida de los fundamentos antropológicos de nuestras sociedades.

La oposición, por su parte –no sin ambigüedades- se aproximó a las leyes, subrayando su condición históricamente producida para legitimar sus argumentos en la inmanencia en la que sostienen los procesos culturales. Orientados por la necesidad de establecer una relación ajustada y justa con los miembros de la sociedad que se encuentran desprotegidos por la ley y que sufren la violencia que el desamparo normativo ocasiona. Desde esa perspectiva, lo que se proclamaba era la conquista de una justa decisión en el camino hacia una sociedad más equitativa.

Los temores de la política francesa por la desintegración del universal y la emergencia del temido fantasma del multiculturalismo norteamericano que empuja a la desregulación y al ocaso cultural, se expresaron en los distintos espacios de la cultura nacional y encontraron su lugar en el discurso psicoanalítico sobre la declinación de la autoridad paterna. La perversión del multiculturalismo y la tiranía de las “minorías”, se hallaba también en los argumentos psicoanalíticos que sostenían la hipótesis de la ausencia de regulación fálica del goce, que testimonia la expresión generalizada de la perversión cultural de occidente. El debate parlamentario tomó cuerpo en los psicoanalistas y en ellos podemos reconocer la expresión de la división anteriormente presentada.

En el recorrido histórico que se traza entre la acción de regulación de la sexualidad por la política y la sexualización de la política, los fantasmas de la desintegración social, la voracidad matriarcal y la pérdida de referencias, se establecen como figuras de amenaza y peligro para la cohesión y el orden social. Ante el proceso político de reformulación de la sexualidad y sus diferencias, que pone en el centro de la discusión la deconstrucción de la diferencia sexual en relación con la desvinculación de sus lazos con la naturaleza; la referencia a una condición trascendente de la diferencia sexual es interpretada como una defensa frente al carácter producido por la condición histórica y social de la sexualidad.

Sobre este punto, la filósofa norteamericana, Judith Butler (2011) ha afirmado que la diferencia sexual “en el sentido más originario opera como un principio o criterio radicalmente incontestable que establece la inteligibilidad a través de la forclusión o, de hecho, a través de la patologización, o por cierto, a través de la activa política de negación de derechos” (p. 153). En esa línea, agrega que:

Precisamente porque lo trascendental no manifiesta ni puede mantener su lugar separado como un “nivel más fundamental”, precisamente porque la

diferencia sexual como fundamento trascendental debe no sólo cobrar forma dentro del horizonte de la inteligibilidad sino también estructurar y limitar dentro de dicho horizonte, ella funciona activa y normativamente para limitar qué será y qué no será considerado como una alternativa inteligible dentro de la cultura. Así, en tanto planteo trascendental, la diferencia sexual debe ser rigurosamente objetada por todo aquel que quiera protegerse de una teoría que prescribiría de antemano qué tipos de acuerdos sexuales estarán permitidos o no en la cultura inteligible. (Butler, 2011, pp. 153-154)

Siguiendo a Leroy-Forgeot y Mérary (2001), el reconocimiento legal de las uniones homosexuales se inscribe en el movimiento liberal e individualista de las últimas décadas (Leroy-Forgeot y Mérary, 2001, p. 145). La evolución histórica europea enseña que la separación de los sexos y la construcción de los géneros femenino y masculino altamente compartimentados, que caracterizaban a las sociedades paganas y, después, cristianas están, en la actualidad, profundamente diluidos (Leroy-Forgeot y Mérary, 2001, p. 145). A partir del siglo XX, los efectos conjugados del feminismo, de la filosofía de derechos del hombre, y de la libertad individual (Leroy-Forgeot y Mérary, 2001), desembocaron en un proceso de liberación del determinismo cultural que ligaba rol social y sexo. Es en este contexto que, el reconocimiento legal de las parejas homosexuales pudo encontrar su lugar. Tal proceso se expresa como signo y factor de un importante cambio cultural y social (Leroy-Forgeot y Mérary, 2001, p. 146).

En el caso de las homosexualidades, esto implicó la posibilidad de una lucha política, todavía en curso, tendiente a salir del lugar de la desviación normativa para incorporarse dentro de los marcos jurídicos como una alternativa legal de unión y familia. Esta posibilidad, no pudo haber tenido lugar sino sin una reformulación mayor, fuertemente impulsada por los movimientos feministas y sostenida en el marco de una transformación de los referentes que orientan la acción pública bajo la consigna de “lo personal es político”. En dicho proceso, lo que se resignifica es tanto la sexualidad como la política, a partir de un movimiento que las une de forma inédita. Por

su parte, este proceso no hubiera sido posible si en su dirección o destino no se hubiese exigido la transformación de las leyes. Por su función discursiva y performativa, en el contexto de nuestras sociedades, no es posible concebir un trayecto viable de la desviación hacia la legalización, sin la alteración de los marcos jurídicos que sancionan las identidades y uniones legítimamente reconocidas.

El proceso de discusión legislativa del PaCS se instituyó como un campo privilegiado de disputa de poder, en torno a la sanción de reconocimiento legal de la condición política de la sexualidad. Por esto mismo, el texto jurídico, como lo señala Bourdieu (2001), se instituye como un objeto de lucha donde lo que se persigue es una reinterpretación que sea capaz de apropiarse de la fuerza simbólica que se encuentra cautiva en él, en estado potencial. Esto nos permite pensar que, más allá de las garantías específicas que entregaba la ley, cuya necesidad ya ha quedado explicada, su sanción legislativa aparecía como un “destino” obligado, en tanto que la inclusión en el derecho de las parejas homosexuales, para adquirir su legítimo estatuto simbólico, debía encontrar su reconocimiento en la legislación.

Claramente, tal reconocimiento va más allá de tal o cual pareja, puesto que lo que se instituye es una nueva cualidad de la sexualidad y, a la vez, de la política. Por lo tanto, legislar las homosexualidades, instituir las como campo legítimo de unión, se transforma desde los años noventa, en un asunto capital de las sociedades globalizadas, presentándose como un verdadero acontecimiento en la medida que lo que se pone en juego es, como lo señaló Fassin (2006), una sexualización de la política y una politización de la sexualidad. Para ello, se requiere de la reinterpretación de la ley, para entenderla como puesta en marcha de una fuerza simbólica que se aloja en el acto mismo de su interpretación y que no puede encausarse sino a través de un proceso de transformación de las normas jurídicas. Por su parte, la interpretación que anima el debate o el

pedido de reconsideración y/o de resignificación del texto jurídico, no puede llevarse a cabo sino por aquellos que están investidos técnica y socialmente de la capacidad de interpretar (Bourdieu, 2001).

Por lo tanto, diputados y senadores, en tanto que representantes de esa autoridad, personifican una lucha que debe librarse, porque el ejercicio de interpretación está normado por el mismo campo, por sus reglas internas y sus autoridades, quienes imprimen a los intérpretes límites en su acción (ver Apéndice), iniciado con el rechazo del proyecto de ley y que se enfrentó permanentemente, en el curso del debate, al riesgo de ser declarado inadmisibile.

El derecho, tal como lo expresa Bourdieu, articula la fuerza conservadora de la tradición, en su impulso permanente por sostener y reproducir el orden instituido en el pasado. Orden productor de sus códigos de organización, jerarquización, que otorga las condiciones de estabilización para la estructuración del campo y las funciones que autorizan la promulgación de las leyes. Por otra, el derecho articula también las relaciones de fuerzas en las que se libran las disputas por las competencias de estos órdenes en las distintas materias, las que impulsan al trabajo de reinterpretación de la ley. Esto implica, además, considerar -en la medida en que estamos hablando de un discurso, de su eficacia simbólica y de su condición performativa relativa a su materialización en prácticas culturales de convivencia- que la estructuración del derecho realiza su existencia por la vía de recursos lingüísticos que especifican su cualidad, a la vez que determinan los mecanismos de producción y el carácter mismo de las normas que se sancionan desde dicho campo.

Es posible entonces reconocer que el lenguaje jurídico “tiene todas las notas de una retórica de la impersonalidad y de la neutralidad” (Bourdieu, 2001, p. 173), la que produce dos efectos principales: el de neutralización y el de universalización, y sobre los cuales se asienta y reproduce



el discurso del derecho. Esa misma universalización, los senadores franceses argumentaron era lo que se ponía en riesgo con la incorporación legal de la unión de parejas del mismo sexo.

Sin embargo, paradójicamente, la incorporación al derecho de tales uniones, su inscripción en el lenguaje universal y su neutralización en la medida en que su legislación implicó su despatologización -por la traducción de su condición a una norma que las reconoce como posibles- representaría la fragmentación del universal. La resistencia a la aprobación, a la sanción y al veredicto, se basaba en la convicción de que la promulgación de esta ley implicaba el reconocimiento de una sexualidad bastarda, inadaptada, disfuncional. Resistencia a incorporar en el *nomos*, un veredicto que permitiría la redistribución de las sexualidades posibles:

El proceso, confrontación de puntos de vista singulares, inseparablemente cognitivos y evaluativos, que es zanjado por el veredicto solemnemente pronunciado por una autoridad socialmente autorizada, representa una puesta en escena paradigmática de la lucha simbólica que tiene lugar en el mundo social. Esta lucha en la que se enfrentan visiones del mundo diferentes, es decir, antagónicas, que, en la medida de su autoridad, pretenden imponerse al reconocimiento y, mediante eso, realizarse, tiene por objetivo el monopolio del poder de imponer el principio universalmente reconocido del conocimiento del mundo social, el *nomos* como principio universal de visión y división. (Bourdieu, 2001, p. 200)

El veredicto jurídico es un acto de nominación, “representa la forma por excelencia de la palabra autorizada, palabra pública, oficial, que se enuncia en nombre de todos y en presencia de todos” (Bourdieu, 2001, p. 201); es un juicio de atribución y a la vez un enunciado performativo, que triunfa sobre otros por su capacidad de hacerse reconocer universalmente. Una suerte de acto mágico, según el autor, que consigue imponerse sin que nadie pueda rechazarlo. Esto nos remite a una dimensión en la cual no hay eficacia jurídica sin reconocimiento, “la cual se ejerce con la complicidad de quienes la sufren, tanto más segura, cuanto más inconscientes” (Bourdieu, 2001, p. 210).

El discurso del derecho estructura el orden establecido que constituye, a su vez, una visión de orden, una visión de Estado. En su poder de regulación de la convivencia entre los miembros de una sociedad, el derecho asigna identidades garantizadas, sanciona los procesos relacionados con la adquisición, la pertenencia de personas a grupos y la atribución de los nombres propios o comunes. En todas estas acciones se ejerce con claridad el poder de nominación del derecho. Por lo que, la “patética búsqueda de los homosexuales por el matrimonio”, como fue enunciado por el senador Bernard Seillier, pretendía encontrar las garantías para una identidad en el campo del discurso, que por su condición era el único capaz de entregarlas legítimamente. Demanda que se inscribe bastante lejos de lo patético y se próxima más a lo sensato:

El derecho asigna a los agentes una identidad garantizada, un estado civil y, sobre todo, poderes (o capacidades) socialmente reconocidos, productivos pues, a través de la distribución de los derechos a utilizar esos poderes, títulos (escolares, profesionales, etc.), certificados (de aptitud, de enfermedad, de invalidez, etc.). Además, sanciona todos los procesos relacionados con la adquisición, el aumento, la transferencia o la privación de tales poderes. Las decisiones mediante las cuales distribuye diferentes volúmenes de diferentes especies de capital a los diferentes agentes (o instituciones) ponen fin, o al menos un límite, a la lucha, al regateo o a la negociación sobre las cualidades de las personas o los grupos, sobre la pertenencia de las personas a los grupos, por tanto sobre la justa atribución de las personas a los nombre propios o comunes, como los títulos, sobre la unión o separación, en resumen sobre el trabajo práctico de word making (matrimonios, divorcios, cooptaciones, asociaciones, disoluciones, etc.) que está en el origen de la constitución de los grupos”. (Bourdieu, 2001, p. 202)

La potencia del poder nominador del derecho nos lleva a interrogarnos sobre las condiciones sociales que operan como límite a esta “eficacia casi mágica” de la nominación (Bourdieu, 2001). Aquí es fundamental para el autor afirmar que la capacidad de representación siempre se enmarca en el límite de las estructuras existentes y está producida por un trabajo histórico colectivo. En este sentido, “nuestras categorías de pensamiento contribuyen a producir el mundo, pero en los límites de su correspondencia con las estructuras preexistentes” (Bourdieu, 2001, p. 203).

El derecho y su potencial reinterpretación da lugar a nuevos enunciados, juicios de atribución a partir de los cuales se nombra, para todos, un nuevo valor, un nuevo sentido reconocido y autorizado para mediatizar nuestra experiencia social de comunidad y de libertades individuales. Para Bourdieu, los actos de creación de representaciones que alteran, introduciendo novedad al tejido simbólico, demandan, para su concreción, no solo del acto de creación sino de su traducción, fundada en descripciones anticipadas para producirse y establecerse como una nueva categoría de percepción y apreciación:

La representación recta (*droite*) sanciona y santifica la visión dóxica de las divisiones manifestándola en la objetividad de una ortodoxia por un verdadero acto de creación que, proclamándola ante todos y en nombre de todos, le confiere la universalidad práctica de lo oficial. El imperativo de ajuste realista a las estructuras objetivas no se impone menos al poder simbólico en su forma profética, herética, anti-institucional, subversiva. Si bien el poder creador de la representación no se manifiesta nunca tan claramente en ciencia, en arte o en política como en los periodos de crisis revolucionaria, la voluntad de transformar el mundo transformando las palabras para designarlo, produciendo nuevas categorías de percepción y apropiación e imponiendo una nueva visión de las divisiones y las distribuciones, sólo tiene posibilidades de lograrlo si las profecías, evocaciones creadoras, son también, al menos en parte, previsiones bien fundadas, descripciones anticipadas: si ellas hacen llegar lo que anuncian, nuevas prácticas, nuevas costumbres, nuevos grupos, es porque anuncian lo que está en vías de llegar, lo que se anuncia; son menos las comadronas que los oficiales del estado civil de la historia. (Bourdieu, 2001, pp. 203-204)

De acuerdo con el autor, para dar cuenta de la estructura y el efecto social del derecho, es necesario abordar la dimensión de la demanda social –actual y potencial- así como también sus condiciones de posibilidad. Estas, que las caracteriza como principalmente negativas, dan lugar a la actividad de formalización sobre la que se sostiene y se especifica la “creación jurídica”. La formalización no puede divorciarse de los intereses sociales de los agentes formalizadores, así como tampoco de la relación del campo jurídico con el campo del poder en su conjunto.

Sobre este último punto, destaca la afinidad que existe “entre los agentes encargados de producir el derecho y aplicarlo que unen a los detentores de la forma por excelencia del poder simbólico con los detentores del poder temporal, político o económico” (Bourdieu, 2001, p. 207), más allá incluso de sus posibles oposiciones en los conflictos de competencias. Tal afinidad es principalmente de los *habitus*, una visión de mundo compartida que tiende a excluir intereses, valores y visiones de mundo diferentes, ya que el *ethos* de los agentes jurídicos está en concordancia con los intereses dominantes:

Pero sin duda nunca se mide mejor la amplitud y los efectos de esta unanimidad en la complicidad tácita que cuando, debido a una crisis económica y social del cuerpo<sup>37</sup>, ligada a una redefinición del modo de reproducción de las posiciones dominantes, esa unanimidad llega romperse. Las luchas entabladas por los recién venidos, que ni por su posición ni sus disposiciones son proclives a aceptar los presupuestos de la definición tradicional del puesto, hacen emerger con toda claridad una parte del fundamento rechazado del cuerpo: esto es, el pacto de no agresión que unía el cuerpo a los dominantes. La diferenciación interna que hace que un cuerpo, integrado hasta entonces en y por una jerarquización unánimemente aceptada y un consenso entero sobre su misión, funcione como un campo de luchas, lleva a algunos a denunciar ese pacto atacando más o menos abiertamente a los que continúan considerándolos como la norma absoluta de su práctica. (Bourdieu, 2001, p. 209)

Ahora bien, la eficacia del derecho tiene por condición ejercerse más allá del circuito de los agentes que participan directamente de su campo, en tanto que su trabajo de formalización se funda en el establecimiento de la universalidad de su práctica. No hay, en este sentido, eficacia simbólica posible sin el reconocimiento del conjunto de la sociedad, lo que se logra en función del desconocimiento de la arbitrariedad que está en el principio de su funcionamiento (Bourdieu, 2001). Es menester, que el conjunto de la sociedad otorgue un reconocimiento, se articule en función de la creencia en el orden jurídico y que esta creencia no cese de ser reproducida.

---

<sup>37</sup> El cuerpo de los magistrados.

Siguiendo a Leroy-Forgeot y Mécarry (2001), la idea misma de la pareja estuvo por largo tiempo ligada consustancialmente a la relación entre un hombre y una mujer en vista de la reproducción, por lo que el hecho de que las personas del mismo sexo se constituyan como un objeto de reconocimiento legal mostraría que el concepto de pareja se ha extendido para albergar también el sentido o significado de dos personas que se eligen, con independencia de la posibilidad del nacimiento de un tercero (Leroy-Forgeot y Mécarry, 2001, p. 146). En relación con el PaCS y su reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo, las autoras afirman que, en este comienzo, el reconocimiento debería poder continuar, de haber sido adquirido, aunque nada permite afirmar que siempre será así: sus modalidades en este momento son variables y desiguales (Leroy-Forgeot y Mécarry, 2001, p. 146).

En consonancia con lo afirmado hasta aquí, para Butler que lo que está en juego en los procesos de inclusión de las diferencias en el universal a partir de su sanción legal, es la posibilidad de ensanchar la brecha entre las sexualidades legítimas e ilegítimas:

El reclamo por extender el “derecho” al matrimonio a los no heterosexuales puede parecer, a primera vista, como una reivindicación que trabaja por la ampliación de derechos existentes en un sentido más universalizante, pero en la medida en que esos efectos universalizantes son los que emanan de la legitimación estatal de la práctica sexual, el reclamo tiene el efecto de ensanchar la brecha entre las formas legítimas e ilegítimas del intercambio sexual. En realidad, el único camino posible para una democratización radical de precondición para la obtención de derechos de distintos tipos. (Butler, 2011, p. 181)<sup>38</sup>

Si, por una parte, el PaCS se instituye como un acontecimiento, tal como se señaló previamente, no debe ser considerado en absoluto como un logro definitivo sino más bien un hito inaugural. Avances en las legislaciones, se traducen en avances en la legitimación que, por su

---

<sup>38</sup> Es importante aclarar aquí que, la posición de la autora, tal y como lo afirma inmediatamente después de esta enunciación, no es la “argumentar a favor de una concepción de la performatividad que sostenga que es necesario ocupar la norma dominante para producir una subversión interna de sus términos. A veces, es necesario rechazar sus términos, dejar que el término mismo se marchite, que pierda su fuerza” (Butler, 2011, p.181).

condición performativa, alteran el campo de las representaciones, permitiendo la aceptación y socialización , de las sexualidades antes dispuestas en campo de lo herético: “La institución jurídica contribuye, sin duda, universalmente a imponer una representación de la normalidad en relación con la cual todas las prácticas diferentes tienden a parecer como desviadas, anómicas, o sea anormales y patológicas” (Bourdieu, 2001, p. 214).

El derecho es entonces un instrumento de normalización por excelencia a la vez que un discurso intrínsecamente poderoso, que cuenta con los medios físicos suficientes para hacerse respetar: “Está en condiciones de pasar, con el tiempo, del estado de ortodoxia, creencia recta explícitamente enunciada como deber-ser, al estado de doxa, adhesión a lo que cae por su propio peso, a lo normal, como cumplimiento de la norma que se suprime en cuanto tal en su propio cumplimiento” (Bourdieu, 2001, p. 217).

De este modo, para varios de los participantes del debate político, el texto finalmente adoptado no puede ser sino concebido como una conquista parcial que expresa no solo la evidente resistencia de las fuerzas políticas de la derecha, sino también la ambigüedad política de las fuerzas de izquierda respecto del tratamiento igualitario de las homosexualidades.

Al respecto, Daniel Borrillo (2002) subraya que, si bien se estableció un consenso entre la sociedad civil y la izquierda, para descartar la aprobación de medidas comunitarias reservadas exclusivamente para los homosexuales; la lógica universalista del estado francés no se aplicó cabalmente. Para este autor, ningún partido de izquierda asumió una verdadera postura igualitaria, por lo que el texto promulgado el 15 de noviembre de 1999 fue el resultado de esta ambigüedad o rechazo (Borrillo, 2002, p. 5). En consecuencia, la homosexualidad continuó en un estatuto periférico, con la finalidad de preservar los fundamentos de la política familiar (Borrillo, 2002). Se trata, para el autor, de un sacrificio de igualdad del cual la izquierda participó alegremente con

argumentos precipitados, que van del realismo político a la salvaguarda de las grandes referencias simbólicas (Borrillo, 2002, p. 5). Conquista y precariedad jurídica a la vez.

Borrillo no cuestiona la innovación jurídica y social que el PaCS representa, pero lo concibe como una innovación limitada, que no reconoce el derecho al matrimonio ni a la filiación de las parejas del mismo sexo. En la misma línea Didier Eribon (1998), en un artículo titulado ¿Quién decide sobre mi vida privada?<sup>39</sup>, analizó la posición de Irene Théry<sup>40</sup>, Doctora en Sociología y militante activa por el PaCS desde la izquierda cristiana, subrayando su ambigüedad, a propósito de su posición frente al concubinato. Tal como Borrillo, Eribon destaca la parcialidad en materia de logros del PaCS, subrayando que, si bien existe un reconocimiento legal, el concubinato opera también como un rechazo, un cierre a la consideración del matrimonio y la filiación. Poniendo sobre la mesa la necesidad de proteger a las parejas del mismo sexo, sostiene que al reducir las al concubinato “lo que acepta no se comprende más que a la luz de lo que rechaza” (Eribon, 1998, p.42).

Desde aquí, la política universalista francesa, en su movimiento hacia a la inclusión de las “minorías” avanza ambigua y parcialmente. Acepta y rechaza un reclamo que demanda el reconocimiento para salir de la condición de “remante espectral”, al que se le ha negado un “hogar” en el universal:

Aquellos que idealmente deberían estar incluidos en cualquier operación de lo universal se encuentran no sólo fuera de sus términos, sino como el afuera mismo sin el cual lo universal no podría ser formulado, viviendo como el rastro, el remanente espectral, que no tiene un hogar en la marcha hacia

---

<sup>39</sup> Artículo aparecido en la página *Débats de Libération*, el 27 de julio de 1998.

<sup>40</sup> Se aprecia claramente en las primeras páginas de su informe. Define el matrimonio como «la articulación de la diferencia de sexos con la diferencia de generaciones», es decir, la unión de un hombre y una mujer para hacer hijos, excluyendo de un plumazo a las parejas del mismo sexo (y lógicamente a todas las parejas heterosexuales que no se reconozcan en dicha definición). Los homosexuales se encuentran así relegados a la sección que trata del concubinato. Es un primer nivel de discriminación. Pero la señora Théry añade un segundo: después de haber dicho que era un honor para el país rechazar cualquier discriminación entre concubinatos heterosexuales y homosexuales, olvida rápidamente este «honor» para escribir, unas páginas después, que el derecho a la adopción estará abierto a las parejas en concubinato, pero solo si son heterosexuales (Eribon, 1998, pp.42-43).

delante de lo universal. Esto no es siquiera, vivir como particular, pues lo particular está, al menos constituido dentro del campo de lo político. Es vivir como lo indecible y como aquellos de los que no se habla, aquellos que forman el borroso fondo humano de algo llamado “la población”. Hacer un reclamo en nombre propio supone que uno habla el lenguaje en el que el reclamo puede ser hecho, y lo habla de tal manera que el reclamo puede ser oído. (Butler, 2011, p. 182)

Atravesado por la ambigüedad y reducido al concubinato, el PaCS introdujo, de manera irreversible, la discusión por la dimensión política de la sexualidad. Siguiendo a Jacques Derrida (2017), el PaCS, asume en el porvenir, la condición de un acto que deviene en invención en tanto se expresa en el contexto de la política francesa como un acontecimiento inaugural:

El acto debería hacer o dejar venir lo nuevo por primera vez. [...] Una invención jamás ha tenido lugar, jamás se dispone sin un acontecimiento inaugural. Ni sin algún advenimiento, si se entiende por esta última palabra la instauración para el porvenir de una posibilidad o de un poder que quedará a disposición de todos. Advenimiento porque el acontecimiento de una invención, su acto de producción inaugural debe, una vez reconocido, una vez legitimado, refrendado por un consenso social, según un sistema de convenciones, valer para el porvenir. No recibirá su estatuto de invención, por otra parte, más que en la medida en que esta socialización de la cosa inventada sea garantizada por un sistema de convenciones que le asegurará al mismo tiempo su inscripción en una historia común, la pertenencia a una cultura: herencia, patrimonio, disciplina y cadena de generaciones. La invención comienza a poder ser repetida, explotada, reinscripta. (Derrida, 2017, p. 18)

Se podrá aceptar o repudiar tal condición, pero la relación de íntima producción entre sexualidad y política en el mundo contemporáneo, se expresa como una verdad a considerar. Aparece en el horizonte de las sociedades, cada vez más afianzada, como expresión de una verdad que demanda ser asumida como tal, que reclama su inscripción jurídica a través del verdecito de la autoridad social. Relación inédita entre la política y la sexualidad, que se impone en nuestro tiempo como un acontecimiento que denota la dimensión política de lo sexual, bajo la demanda de la invención de un nuevo orden para los cuerpos, una nueva historia común, capaz de permitir a través de la socialización de lo inventado la legítima inclusión social de las diferencias.



## CAPÍTULO 3

### Entre lo sagrado de lo histórico y lo histórico de lo sagrado

#### **3.1. *La ilusión antropológica* y el retorno de la trascendencia religiosa en el contexto de las ciencias sociales y el psicoanálisis.**

Como ya hemos visto, la posibilidad de instauración de ese “para todos”, como referencia capaz de orientar la acción pública produjo las más diversas reacciones. En el caso de aquellos que se oponen a la existencia legítima de esta posibilidad la recurrencia al carácter natural se impone por dos caminos: el de la “Ley Natural” y el de las leyes de la naturaleza<sup>41</sup>. Ambas vías fueron puestas al servicio de la teología. La expresión utilizada por Fassin (2010) para designar a este fenómeno es la “naturalización teológica de la ley natural” (p. 201).

Para este autor, sociólogo de formación, la referencia a las leyes naturales para explicar un fenómeno social constituye un problema epistemológico: de la negación, la dimensión histórica por la cual esa ley adquirió tal condición y valor. Por su parte, esta historicidad no puede ser entendida a partir del relativismo, porque está relacionada a las condiciones sociales de su producción; de ahí que se explique a través de procesos y procedimientos: “Si bien es posible confrontar la ley natural y la razón científica, las leyes de la naturaleza en modo alguno pueden servir de fundamento a las ciencias de la sociedad” (Fassin, 2010, p. 201).

En la medida que las ciencias sociales posean una naturaleza histórica, deben evitar sucumbir a “*la ilusión nomológica*”<sup>42</sup> suscitada por la imitación ingenua de las ciencias de la naturaleza fundamentadas en verdades refutables” (Fassin, 2010, p. 202). De este modo, las ciencias sociales

---

<sup>41</sup> El distingo evocado corresponde a la doctrina jurídica del Derecho Natural (Ley) y a las leyes científicas (físicas y biológicas) de la naturaleza.

<sup>42</sup> Referencia a la obra de Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel* (1991).

no pueden desentenderse de la verdad histórica de su objeto y de su método; este aspecto las remite permanentemente al análisis del contexto social en el cual se inscriben, puesto que su naturaleza es la misma que la de las sociedades que describen (Fassin, 2010). De tal modo, la verdad que se pone en juego en las ciencias sociales, en la medida en que remite, inevitablemente, a una historicidad, no puede situarse desde una exterioridad que la trasciende y la explica, sino como una verdad que se produce y despliega dentro de esa misma historicidad.

Si bien, esta concordancia se presenta con toda claridad y precisión, la problemática del universal, al interior de las ciencias sociales, desdibuja esta delimitación. Desde el inicio Claude Lévi-Strauss descartó la posibilidad de un estado inicial de naturaleza, afirmando que, incluso en ausencia de un estado de organización social, siempre estamos de cara a expresiones culturales, en la medida que la presencia de la regla es de por sí un testimonio de cultura. Sin embargo, este primer movimiento de descentramiento de lo natural con primacía de lo cultural reencontró, en los caminos del universal, el retorno de lo natural. Fassin ha señalado que Lévi-Strauss conservó la oposición naturaleza cultura para otros fines. Del lado del universal quedó la naturaleza; la cultura, en tanto quedó relacionada a la norma. No obstante, se trata de una oposición paradójica, “porque la prohibición del incesto presenta, sin el menor equivoco y reunidos de modo indisoluble, los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad” (Lévi-Strauss, 1947; Fassin, 2010, p. 206).

El interés está puesto en confirmar la existencia de la regla y no su variabilidad en términos de expresión o contenido, por eso la atención del antropólogo -más allá de la diversidad- está dirigida a confirmar en los matrimonios permitidos o prohibidos la existencia de esta prohibición (Fassin, 2010). La prohibición se confirma, porque, aunque su manifestación sea disímil existe en

todas las culturas, instituyéndose como un universal que se caracteriza por no poseer un contenido fijo:

Se resuelve así la aparente contradicción entre el carácter de regla de la prohibición y su universalidad. Esta última expresa sólo el hecho de que la cultura, siempre y en todas partes, llenó esta forma vacía, así como un manantial llena en primer lugar las depresiones que rodean su origen. Por el momento contentémonos con esta comprobación, que la llenó de ese contenido que es la Regla, sustancia a la vez permanente y general de la cultura, sin plantearnos aún la pregunta de por qué esta regla presenta el carácter general de prohibir ciertos grados de parentesco y por qué este carácter general aparece tan curiosamente diversificado. (Lévi-Strauss, 1998, p. 68)

Para Fassin, aquí es crucial de retener el lugar central de lo sexual en la definición de una universalidad antropológica, debido a la articulación entre naturaleza y cultura (Fassin, 2010). Para Lévi-Strauss (1947/1969), al ser natural el instinto sexual no puede constituir el tránsito desde la naturaleza a la cultura, pero si puede explicar por qué el territorio de la sexualidad (vida sexual) se establece como un campo privilegiado para que ese pasaje entre esos dos órdenes se produzca: “Regla que en la sociedad abarca lo que es más extraño” y que a la vez “retiene en la naturaleza aquello que es capaz de superarla”, por lo cual la prohibición del incesto se encuentra “en el umbral de la cultura y en cierto sentido es la cultura misma” (p. 46). La vida sexual articula el pasaje desde la naturaleza hacia la cultura, en la medida que el universal de la prohibición del incesto es una forma vacía que estructura el campo de las expresiones sexuales posibles, que se organizan siempre en remisión a esta. Lo sexual<sup>43</sup>, pasa del instinto a la cultura por la acción una prohibición en la que se establecen las normas del intercambio, inaugurando el orden de lo posible en función de la imposibilidad que

---

<sup>43</sup> Lévi-Strauss ([1947]1969): Por otra parte, señalemos que si bien la reglamentación de las relaciones entre los sexos constituye un desborde de la cultura en el seno de la naturaleza, por su parte la vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un indicio de la vida social, ya que, de todos los instintos, el sexual es el único que para definirse necesita del estímulo de otro (p.45).

instala la forma vacía y restrictiva del universal, por la cual se articula la diferencia sexual y generacional.

Este argumento antropológico fue citado en múltiples ocasiones en la escena del debate público en torno al PaCS. Los usos dados a esta teorización promovieron “la ilusión antropológica” exponiendo todas las ambigüedades de la palabra antropología, entre ley natural y leyes naturales (Fassin, 2010, p. 207). Para clarificar esta situación y situar el análisis de las ambigüedades señaladas, el autor analiza una escena que cronológicamente se sitúa con posterioridad a la aprobación de la ley, pero que no por ello deja de ser paradigmática de la posición de varios científicos sociales, abogados, psicoanalistas e intelectuales, desde el inicio del debate público en torno al PaCS.

El evento mencionado, ocurrido el 12 de octubre de 2005, analizado es el siguiente, se sitúa en la Asamblea Nacional francesa, en momentos en que tuvo lugar una mesa redonda consagrada a la reforma del derecho de familia. Los participantes fueron: los juristas Alain Bénabent y Daniel Borrillo, el psiquiatra y psicoanalista Charles Melman, el teólogo Xavier Lacroix y el mismo Éric Fassin, sociólogo. El objetivo de la instancia era reflexionar sobre las consecuencias de la aprobación del PaCS, principalmente en lo referido a la apertura en materia de legislación en torno al matrimonio homosexual y la homoparentalidad. La reflexión del autor se detiene en los argumentos del psicoanalista Charles Melman y del teólogo Xavier Lacroix:

Al esforzarme, lo mismo que ustedes, por ubicarme dentro de este difícil asunto, no adopto obviamente el punto de vista del jurista, sino simplemente el del antropólogo” (...) “la institución que estamos analizando, la institución familiar, no es una creación del derecho y no fue instaurada mediante el voto de asamblea; esta institución parece característica de nuestra especie, en el sentido de que mucho antes de que comenzara a escribirse nuestra historia y en virtud de una autoridad de la cual lo ignoramos todo, unió a un hombre y una mujer para que mantuvieran juntos una relación estable con el fin de engendrar y criar hijos. “La familia se encuentra organizada como si, en

virtud de una extraña ley, la actividad sexual debiera ‘pagarse’ con la obligación de una transmisión de las generaciones... (Melman, 12/10/2005, citado en Fassin, 2012, p. 6)

El primer señalamiento está en relación con la decisión del psicoanalista de tomar la palabra en nombre de la antropología, poniendo sus leyes por debajo o por encima de las leyes democráticas (Fassin, 2010, p. 208), y aludiendo, de tal modo, a un estado pre-social en el que se sostiene una ley que establece las diferencias. El mismo estado fue convocado en las palabras del teólogo, al afirmar que la extensión del matrimonio homosexual a parejas del mismo sexo ponía en juego “la pérdida de un significante fundamental” que nos privaría de un término que designa “específicamente la unión socialmente instituida de un hombre y una mujer.” (Lacroix, 12/10/2005, citado en Fassin, 2010, p. 208).

Para Fassin, este tipo de argumentos se distancian significativamente de las proposiciones de Lévi-Strauss, para quien el intercambio regula las uniones y no necesariamente las filiaciones. Más aún, Fassin recuerda que Lévi-Strauss nos advierte que en la práctica del matrimonio era habitual encontrar “confusión de las generaciones, la mezcla de las edades, el trastrocamiento de los roles y la identificación de relaciones, a nuestros ojos incompatibles<sup>44</sup>” (Lévi-Strauss, 1947; Fassin, 2010, p. 209). En consecuencia, no es posible asimilar la prohibición del incesto a nuestra forma habitual

---

<sup>44</sup> Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco* (1998): “¿Acaso no es necesario ir aun más lejos? Muchas sociedades, en ocasión misma del matrimonio, practican la confusión de las generaciones, la mezcla de las edades, el trastrocamiento de los roles y la identificación de relaciones, a nuestros ojos incompatibles, y como esos usos les parecen en perfecta armonía con una prohibición del incesto, concebida a veces de modo muy riguroso, se puede concluir, por una parte, que ninguna de esas prácticas es exclusiva de la vida familiar y, por la otra, que la prohibición debe definirse por caracteres diferentes y que les sean comunes a través de sus múltiples modalidades. Por ejemplo, entre los chukchis: “la edad de las mujeres que se cambian en matrimonio no se toma en consideración. Así, sobre la costa Oloi, un hombre llamado Qlmlqai casó a su hijo, de cinco años de edad, con una muchacha de veinte años. Dio en cambio a su sobrina que tenía doce años, y ésta se casó con un muchacho de veinte. La mujer del pequeño niño desempeñaba el rol de nodriza, le hacía comer y lo acostaba...” El autor también cita el caso de una mujer casada con un bebé de dos años y que, al tener ella misma un hijo de un “compañero de matrimonio”, es decir, de un amante oficial y temporario, compartía sus cuidados entre los dos lactantes: cuando daba la leche a su bebe también se la daba a su marido-bebé. Y en ese caso el pequeño marido tomaba con ganas el seno de su mujer. Cuando pedí que se me explicara la conducta de la mujer, el chukchi respondió: ¿Quién sabe? Tal vez es un medio mágico para asegurarse el futuro amor de su joven marido” (p. 564).

de concebir el matrimonio y la familia: “lejos de reforzar el sentido común de un orden familiar, la antropología lo cuestiona” (Fassin, 2010, p. 209). Para Melman, “el matrimonio nos remite a un campo que no es, primordialmente, ni jurídico ni cultural”<sup>45</sup> lo que nos remite, siguiendo a Fassin, al derecho natural; en consecuencia, el matrimonio homosexual deviene contra-natura.

En el evento que estamos describiendo, la intervención de Fassin fue posterior a los citados con anterioridad; en la ocasión él subrayó que sus argumentos parecían estar escritos como una respuesta a las intervenciones previas: “El *Pacs*, obedecía a una lógica que podía calificarse de “democracia sexual” (Fassin, 2010, p. 210). Extensión de los principios de libertad e igualdad a los asuntos sexuales que se presentan en la actualidad como asuntos políticos: “La democratización, definida como politización, hace que las normas aparezcan cada vez menos como evidencias naturales, y cada vez más como construcciones sociales” (Fassin, 2010, p. 210). Sin embargo, en nombre de las leyes antropológicas esta transformación en las normas, que conlleva a su desnaturalización, cuanto toca los asuntos del matrimonio “ocurre como si la ley hiciera del matrimonio, pese a la contradicción manifiesta entre los términos, una ‘institución natural.’” (Fassin, 2010, p. 209). Una vez finalizadas las intervenciones, los diputados señalaron “la incompatibilidad que se había evidenciado entre las dos concepciones de la antropología” (Fassin, 2010, p.210). Lacroix, en tanto, argumentó “el que el hombre y la mujer sean fecundos juntos no es un accidente;

---

<sup>45</sup> Según registro de la Asamblea Nacional la frase completa en el contexto de esa presentación es la siguiente: “Por lo tanto, me veo obligado a distinguir el matrimonio, que presupone que, al comprometerse a producir y criar hijos, los socios aceptan restringir sus satisfacciones, de la organización de la pareja, que funciona, ya sea homosexual o heterosexual, en el marco de un contrato entre los dos socios, cuya duración estará vinculada a la duración del beneficio que encontrarán en su cumplimiento. El matrimonio se refiere a un ámbito que no es primordialmente jurídico ni cultural, pero que sin embargo es esencial en la medida en que afecta a una cuestión que me temo es cada vez más actual: la perpetuación de la vida. Nuestra legislación sería, pues, apropiada si tuviera en cuenta esta distinción, que no debe ser considerada como peyorativa, pero que, en todo caso, me parece económicamente válida: al mismo tiempo que protege el interés de cada uno de los cónyuges, debe reconocer la especificidad de los derechos de los cónyuges que se comprometen a casarse y cuyos intereses, en particular los patrimoniales, deben ser preservados”. Recuperado de: [http://www.assemblee-nationale.fr/12/rap-info/i2832\\_t2.asp](http://www.assemblee-nationale.fr/12/rap-info/i2832_t2.asp)

su unión, su complementariedad poseen un alcance antropológico” Lo que refuerza el hecho de que la naturaleza biológica define a la naturaleza humana (Fassin, 2010, p. 210).

En múltiples ocasiones, en el contexto del debate sobre el PaCS, la antropología y las estructuras elementales del parentesco, fueron citadas como referencia “obligada” y utilizadas para “reafirmar, en nombre de la antropología, la universalidad, y, por ende, la inmutabilidad de leyes sociales que no harían sino duplicar las leyes de la naturaleza” (Fassin, 2010, p. 212). Por ende, si lo que define al matrimonio es la filiación, nos encontramos en el campo de la biología y la reproducción: “La antropología social se funde entonces con la antropología religiosa” (Fassin, 2010, p. 212), confundiendo naturaleza y cultura disponiendo a la ley natural en el orden de la razón y a las leyes de la naturaleza en el orden de los cuerpos

Dado que el PaCS impuso una reflexión buscando la transformación de la familia en términos de reapertura y resignificación, la antropología social se fundió con la antropología religiosa, por lo que la razón se saturó de naturaleza. La biología retornó como argumento privilegiado en los discursos religiosos resistentes a la modernización de la familia. Así, “la lógica propiamente biológica de la procreación termina por revestir una auténtica carga sagrada” (Hervieu-Léger, 2003, citado en Fassin, 2010, p.213). Siguiendo a Danièle Hervieu-Léger (2003), Fassin afirma que, si la ley natural ha regresado como argumento de fuerza en los debates sociales, lo hizo en reacción al “relativismo” atribuido a la época (Fassin, 2010).

Para situar con más precisión su punto, el autor nos conduce al análisis de la voz del Vaticano, a partir del discurso de sus pontífices. Lo principal a considerar aquí, es la presentación de la ley natural como una referencia universal, que se erige como un principio de orden necesario, de cara a un mundo invadido por un relativismo que amenaza a la civilización:

Desde su elección en abril del 2005, el papa Benedicto XVI ha hecho de la defensa y de la ilustración de la ley natural uno de los ejes de su enseñanza.

La ley natural constituye para él el reverso positivo de su vigorosa denuncia del relativismo ético, percibido como una amenaza radical para la civilización y, en particular, para la libertad y la dignidad de la persona” (Hervieu-Léger, 2003, citado en Fassin, 2012, p.9)

Apoyado en la ley natural de la filosofía griega, el pensamiento católico manifiesta de entrada su universalidad (Minnerath, 2009); en la medida en que la ley natural no está sometida a ninguna particularidad cultural, “se le llama ley porque es la expresión del orden en el cual el hombre está llamado a moverse para promover y realizar su humanidad” (Minnerath, 2009, citado en Fassin, 2010, p. 214). Ante el relativismo, la iglesia católica aboga por la consistencia del hombre y su carácter humano y universal que está dado por la naturaleza. Son múltiples las referencias al discurso del Vaticano, señaladas por Fassin para subrayar de qué maneras la ley natural se presenta en este contexto como el baluarte de la democracia, protegiéndola del extravío y los totalitarismos. Ejemplo de esto son las palabras de Joseph Ratzinger, pronunciadas en su homilía antes de su elección:

¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido durante estos últimos decenios!  
¡Cuántas corrientes ideológicas! ¡Cuántas modas de pensamiento! ... La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por todas estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso. (Ratzinger, 18/04/2005)

El relativismo cultural que se expresa a modo de libertinaje pretende desnaturalizar a la familia y, en consecuencia, debilitarla. El género, en tanto, se presenta como una amenaza para la ley natural, que frente a su desnaturalización produce una “naturalización de la ley natural, la cual se confunden en adelante con las leyes de la naturaleza” (Fassin, 2010, p. 219). Si el género y los movimientos políticos organizados a partir de él se instituyen y sostienen bajo la premisa de la historicidad de las democracias y, en específico, de las democracias sexuales, la ley natural se erige como argumento al hecho de que en las sociedades democráticas las normas sociales pierden su evidencia natural.



De este modo, la referencia a la antropología, tantas veces invocada en el discurso político, se presentó como una posibilidad de rechazar la apertura al matrimonio y la filiación homosexual sin tener que verse en el deber de justificar políticamente ese rechazo (Fassin, 2001, p. 97). Opera como una referencia meta política, que se propone como evidente e irrevocable. Así, si el discurso del Vaticano apela a la ley natural como garantía del sistema democrático; por su parte, las ciencias sociales y el psicoanálisis apelarán a la antropología como soporte de la diferencia sexual y, a esta última como condición de posibilidad para la construcción de lo psíquico y la institución de la sociedad (Fassin, 2001).

De esta manera, se evitaron explicitar los fundamentos religiosos en nombre de la antropología y el orden simbólico. La disciplina antropológica fue convocada como saber para “delimitar las invariantes que dibujan en el vacío la figura de la prohibición” (Fassin, 2001, p. 104). Es porque esta habla en nombre del universal que se la demanda para establecer los bordes entre posible y lo imposible. Cuando Françoise Héritier, sucesora de Claude Lévi-Strauss en el Collège de France, intervino en el debate en torno al PaCS, no lo hizo solo a título de ciudadana, sino también de antropóloga:

[...] ninguna sociedad acepta el parentesco homosexual [...] pensar, es en primer lugar clasificar, clasificar, es ante todo discriminar, y la discriminación fundamental está basada en la diferencia de los sexos. Es un hecho irreductible: no podemos decretar que esas diferencias ya no existen, son topes indispensables del pensamiento, como la oposición entre día y la noche [...] La ciencia recuerda la regla. (Héritier, 1998, citado en Fassin, 2000, p. 53)

Para la antropóloga la diferencia de los sexos es un hecho irreductible y “no es razonable sostener que la diferencia sexual se traslada al corazón de la pareja homosexual” (Héritier, 1998, p. citado en Fassin, p. 106). Este argumento organiza toda una línea en las interpretaciones del psicoanálisis lacaniano contemporáneo, son múltiples las teorizaciones sostenidas desde este

postulado y escasas las perspectivas que verdaderamente escapan a su poder. La principal excepción está en la propuesta de la deconstrucción de los fundamentos religiosos del psicoanálisis. No obstante, esta carece de una posición de enunciación clara sobre los alcances de los fenómenos contemporáneos; impresiona que se abstiene de esa elucidación.

Retomando la perspectiva de la antropóloga queda destacada con claridad la función normativa que se agencia desde la disciplina antropológica como discurso de saber referente sobre la estructuración de lo sexual. Asunto que deja situado Lévi-Strauss, como lo señala Fassin, al atribuir un lugar central a lo sexual en la definición de una universalidad antropológica. Este argumento fue utilizado políticamente como justificación científica para el rechazo. Como plantea Fassin, el francés no puede aceptar su homofobia, por lo que debe buscar argumentos extrapolíticos para justificar su rechazo a la liberación democrática de lo sexual. No obstante, como no es aceptado recurrir a una trascendencia religiosa en un espacio público laico, recurre a otra trascendencia: el lenguaje de las ciencias humanas, específicamente en las de la sociedad, donde encuentra su justificación política del rechazo.

### **3.2. La participación de los psicoanalistas en el debate “naturaleza y cultura”: discusiones políticas sobre las leyes del lenguaje**

“Tolerar es una cosa, institucionalizar es otra”. Esta expresión resume bien lo que se abordará en las siguientes líneas, especialmente porque se relaciona con el debate público sobre el PaCS y la participación de los psicoanalistas como una voz activa en la discusión, cuyas opiniones fueron convocadas por los medios de prensa y validadas como expertas por las autoridades. El psicoanálisis, ubicado al costado de la antropología y el derecho, fue citado, en este contexto, como un discurso de saber sobre la sexualidad, demanda que fue asumida, inicialmente, bajo la forma de un llamado al orden (Prokhoris, 2001). Su voz fue convocada para pronunciarse sobre el orden

simbólico, requerimiento que los psicoanalistas respondieron afirmándose en la retórica de las mayúsculas: Simbólico, Referencia, Ley, Castración (Prokhoris, 2001).

Según Fassin (2008), para el psicoanálisis la inversión de la cuestión homosexual se presentó en dos momentos distintos. El primero, con la llegada de la izquierda al poder (1997)<sup>46</sup>, donde la actualidad de la homosexualidad se precipitó para dar lugar a la discusión política del PACS; sin embargo, su mayor visibilización fue durante el segundo momento, a partir de la emergencia pública de la noción de homoparentalidad. No obstante, esta posibilidad encontró “un muro de hostilidad en los psicoanalistas” (p.189).

Así, para Prokhoris (2001) y Fassin (2008), la voz de los psicoanalistas habló en nombre del orden simbólico que -sostenido en la diferencia de los sexos- vendría a ser desmentido por el reconocimiento de las parejas homosexuales y su derecho a la familia. Los psicoanalistas tomaron la palabra para señalar las graves consecuencias que el reconocimiento jurídico de la unión homosexual -en tanto que otorga un estatuto legítimo a la unión de parejas del mismo sexo- representaría el deterioro de la autoridad del orden simbólico. En los distintos escenarios de intervención, procedieron a denunciar las consecuencias trágicas del dominio de la lógica de lo mismo, tan propia de lo contemporáneo, de la cual el PaCS era clara evidencia.

Para la psicoanalista Simone Korf-Sausse (1999), no cabe duda de que el PaCS es el equivalente en el campo del derecho a lo que la clonación es para la biología. En ambos, se vehiculiza una lógica de lo mismo que oblitera la diferencia: “La unión del mismo sexo es sólo la traducción legal de lo que la clonación promete en el campo de la biología” (Korf-Sausse, 07/07/1999). A la autora, le preocupa, como a la gran mayoría de los psicoanalistas que se ubican

---

<sup>46</sup> En 1997 el resultado de las elecciones anticipadas de la Asamblea Nacional de Francia produce un vuelco hacia la izquierda abriendo un espacio de cohabitación entre un presidente conservador, Jacques Chirac, y un primer ministro socialista, Lionel Jospin. [https://elpais.com/diario/1997/06/02/internacional/865202416\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1997/06/02/internacional/865202416_850215.html)

desde esta posición, el futuro de la infancia, las consecuencias psíquicas que esta legislación traerá aparejadas en las nuevas generaciones. Para Korf-Sausse, que la pareja homosexual se legitime como un modelo disponible para todos -problema mayor- les negaría a las generaciones venideras el acceso a la alteridad, quedando incapacitadas para conocer y elaborar la diferencia sexual y estarán sujetas a la inercia de lo mismo, de ahí, su célebre frase: “Tolerar es una cosa, institucionalizar es otra”:

Donner un statut juridique au couple homosexuel, c'est le proposer à l'ensemble de la société comme un modèle possible, au même titre que le couple hétérosexuel. C'est mettre sur un même plan la relation affective entre homme et femme et les variantes de la sexualité qui existent chez tout un chacun, mais qui correspondent à des registres différents de l'organisation psychique. On sort de la sphère du privé pour lui donner un statut dans la sphère publique. Pour un enfant (pour les adultes aussi, d'ailleurs!), ce qui est légal est forcément bien. Avec le Pacs, le couple homosexuel devient un modèle. [Darle estatus jurídico a la pareja homosexual es proponerla a la sociedad en su conjunto como un modelo posible, a igual título que la pareja heterosexual. Significa poner en el mismo nivel la relación afectiva entre el hombre y la mujer y las variantes de la sexualidad que existen en todos, pero que corresponden a diferentes registros de organización psicológica. Estamos saliendo de la esfera privada para darle un estatus en la esfera pública. Para un niño (¡y para los adultos también!), lo que es legal es necesariamente bueno. Con el Pacs, la pareja homosexual se convierte en un modelo]. (Korf-Sausse, 07/07/1999)

Este modelo vendría a suplantar, e implicaría el riesgo de su desaparición, el principio universal del complejo de Edipo, en la medida en que se establece como una desmentida de las diferencias estructurales entre hombre-mujer y niño-adulto: “Este nuevo modelo, aboga por la unión de dos personas similares o el engendramiento de la misma por la misma y abandona la necesidad de la asociación de dos personas disímiles” (Korf-Sausse, 1999). Este es un tiempo en donde “no hay razón para prohibir lo que, después de todo, es posible [...] ¿Por qué arriesgarse a la alteridad cuando podemos disfrutar de la comodidad de lo mismo?” (Korf-Sausse, 1999).

Por su parte, el psicoanalista Jean Pierre Winter analizó la unión de parejas homosexuales bajo la perspectiva de lo natural y lo contra-natura, afirmando que “un niño no necesita solamente de buenos padres, necesita tener una madre y un padre. Dicho de otro modo, cualquiera que esté ahí para representar la ley –y no para fabricarla” (Winter, 2000, citado en Fassin, 2008, p. 190).

En un testimonio más reciente en el tiempo, Winter defendió la misma posición, al sostener:

No tengo dudas de la capacidad de querer o educar a un niño de parte de los homosexuales, pero criar a un niño no es suficiente para hacer una filiación. Decir que un niño nace de un padre A y un padre B y no un padre y una madre significa despojarlo voluntariamente y en principio la mitad de su parentesco y su identidad. El problema, por lo tanto, no es el homosexual, sino la “homoparentalidad”. En el momento en que una ley aprueba y fomenta estos arreglos genealógicos, el concepto de crianza cambia para todos. Un psicoanalista es demasiado consciente del sufrimiento y la angustia que experimentan quienes tienen que afrontar la falta de un padre o una madre para no preocuparse por las consecuencias lógicas, a largo plazo de la negación de la diferencia sexual del parentesco. (Winter, 2018) <sup>47</sup>

En este contexto, la figura del jurista y psicoanalista Pierre de Legendre, se establece como una referencia capital que se apoya en recursos antropológicos para sostener sus interpretaciones y argumentos: “Su antropología dogmática le permite denunciar una política de la homosexualidad condenada a quebrar los montajes antropológicos en nombre de la democracia y los derechos del hombre” (Fassin, 2008, p. 190). Desde los primeros debates sobre el reconocimiento civil de las parejas homosexuales, Legendre se posicionó como una suerte de heraldo de un orden jurídico simbólico, último bastión frente a la decadencia de las costumbres contemporáneas (Perreau, 2002, p. 62).

En efecto, dos años después de aprobado el PaCS, Legendre se pronunció sobre la institucionalización de la homosexualidad, subrayando las consecuencias de poner a la

---

<sup>47</sup> Este testimonio fue tomado de una referencia a una publicación de Winter en redes sociales (Facebook) en el 2018, previo a la publicación de su libro *El futuro del padre ¿Reinventar su lugar?*, publicado en 2019, que se abordará este texto más adelante. Por esta razón, la referencia textual carece de numeración de página. Recuperado de: <https://www.nuevarevista.net/sociedad/jean-pierre-winter-el-futuro-del-padre/>

democracia al servicio de un fantasma; afirmando que se trataba de una fatalidad “en la medida en que el derecho fundado en el principio genealógico deja su lugar a una lógica hedonista heredera del nazismo” (Legendre, 2001, p. 62). Según Perreau (2003), Legendre dramatiza el rechazo del incesto y utiliza la trinidad hetero-edípica padre-madre-niño como un llamado al orden identitario, que permite realizar de mejor manera esa prohibición fundadora. Como si esta trinidad garantizara la única interdicción capaz de soportar el lazo social:

Todas las generaciones tienen sus imposturas. El homosexualismo es una de ellas. En un estruendo mediático, aquí está la nueva carrera por el progreso, que también es una carrera por el poder. [...] Garantizar la no discriminación social de los ciudadanos por una posición subjetiva en relación con el sexo es una cosa. Quebrar los montajes antropológicos en nombre de la democracia y los derechos humanos, es otra. Si me permiten referirme al psicoanálisis, diría que en términos auténticamente simbólicos la ley implementa la “Ternaridad” (el vínculo entre madre, padre e hijo), es decir, el Edipo. Esto es complicado, lo que significa simplemente: no se puede fabricar el matrimonio homosexual y la filiación unisexual o asexual, ni siquiera el “contrato de vida en pareja” sustitutivo para los homosexuales, sin socavar toda la construcción a escala de la cultura. (Legendre, 1979, p. 17)

Estos aspectos iniciales sobre la participación de los psicoanalistas nos permiten apreciar los vínculos de sincronía y reciprocidad que se establecieron entre estos y los legisladores. La inadmisibilidad de esa posibilidad fue declarada rotundamente. Lo fue por los mismos motivos expresados en aquel registro del debate: el fantasma de la degradación cultural. Los elementos discursivos y sus formas de relacionarse se articularon en la misma medida, presuponiendo el mismo resultado. La voz parlamentaria y la psicoanalítica redujeron su expresión como discursos sostenidos por un mismo enunciado de verdad: el de la realización de la sexualidad como condición determinada por la naturaleza y garantizada por la religión, como la expresión verdadera del sustrato orgánico de la diferencia sexual, que resulta ser, además, una diferencia sacralizada.

En ese cruce entre el origen natural y la creación divina, la sexualidad encuentra su última verdad y esta, a su vez, sería la garantía verdadera y capaz de sostener un lazo social y una cohesión civilizatoria lo suficientemente regulada para ofrecer a las nuevas generaciones una estabilidad moral y psíquica. Esto, por su parte, estaría atravesado por la versión republicana del universal, significación que asume la función y el valor de unificación de las diferencias. Así, el valor unificador del universal -amenazado por el fantasma de la desintegración multiculturalista de la política norteamericana- fue reforzado por los psicoanalistas, quienes aportaron, desde su perspectiva, los argumentos sobre las consecuencias psíquicas para las generaciones venideras de las transformaciones jurídicas puestas en debate.

Las referencias al complejo de Edipo son, en este contexto, enunciados que se ofrecen como pruebas de la necesidad de sostener la verdad establecida sobre la diferencia sexual. El complejo de Edipo regresa al núcleo originario, a la versión freudiana de la familia burguesa como ideal de civilidad, pero, interpretado ahora desde una posición lacaniana que hace énfasis en las leyes de lenguaje, en tanto remiten a un origen trascendente y a una relación sacralizada con la diferencia sexual.

En los términos formulados por Freud, el complejo de Edipo se transforma en una garantía a reivindicar, mecanismo de cuya operación se puede concluir el correcto agenciamiento de la represión, que se asegura con su funcionamiento un orden simbólico capaz de regular de forma suficiente las interacciones humanas. Su declinación -favorecida, desde esta perspectiva, por el reconocimiento legal de las homosexualidades- se presenta como una confirmación más de la pérdida de referencias propias del liberalismo o libertinaje contemporáneo, lo que se traduce, en los términos específicos del discurso psicoanalítico, en la afirmación de la cultura contemporánea como una perversión generalizada.

Por una parte, en esta figura se condensa todo el peso de las significaciones estructurales de la perversión; es decir, la especificidad de su relación con ley (desmentida), la expresión de un goce fetichista y la permanente instrumentalización de las relaciones con otros para la obtención del goce. Por otra, el peso moral de una afirmación que viene a nombrar una lascivia e intolerable imagen de un gozador, un sujeto exhibicionista o voyerista, incapaz de un adecuado domeñamiento de sus pulsiones y digno de condena. Finalmente, la confirmación de un estado civilizatorio altamente pecaminoso que, al igual que en el relato bíblico de Sodoma y Gomorra, nos advierte sobre la gravedad de nuestros pecados y los castigos de la desobediencia a la ley de Dios.

Esta perversión generalizada, no es más que la afirmación de que cada individuo se consolida como un pecador sodomita. Para asumir el pecado y redimirse, el dispositivo clínico de la confesión -como Foucault (2003) proponía concebirlo- entiende a la cura psicoanalítica como una cura por la palabra, una posibilidad de encuentro con lo imposible. Asunción y reconocimiento de una ley que está más allá de nosotros, que nos divide y humaniza. Volver a creer en la castración para efectuarla y asumir así, la justa medida del deseo: la oferta de cierto tipo de psicoanálisis, como dirección de la cura, en tiempos de perversión generalizada.

Regido por este espíritu, Tony Anatrella, psicoanalista y sacerdote, se pronunció en nombre del psicoanálisis afirmando que existe en el discurso militante una perversión que manipula a la sociedad a través de “imposturas intelectuales”. Donde, “la reivindicación de adopción como marca de agua detrás de los proyectos de ley, arriesga la instrumentalización del niño, concebido para sostener el narcisismo fallido de dos personas del mismo sexo” (Anatrella, 1999, citado en Fassin, 2008, p.191) Para éste, “la homosexualidad pertenece al dominio de lo privado” y socialmente constituye un “escamoteo de lo real del sexo” (Anatrella, 1998, citado en Fassin, 2008, p. 191).



En el número de *Le Monde* dedicado al PaCS, publicado con motivo del Orgullo Gay el 26 de junio de 1999, Anatrella expresa en un artículo titulado “A propósito de una locura”:

Mais il semble qu'on ait oublié, au coeur des débats parlementaires sur le PACS et l'inscription du concubinage dans le code civil, de répondre à un certain nombre de questions. Qu'est-ce donc que l'homosexualité pour lui accorder une place de plus en plus importante dans les représentations sociales? La société doit-elle la légitimer, lui offrir un cadre juridique pour l'organiser, la financer par l'impôt, en faire une norme? Que signifie enfin de vouloir instituer du sexuel, et de quel sexuel s'agit-il? [“Parece que hemos olvidado, en el corazón de los debates parlamentarios sobre el PACS y la inscripción del concubinato en el código civil, responder a una serie de preguntas. ¿Qué es entonces la homosexualidad para darle un lugar cada vez más importante en las representaciones sociales? ¿Debe la sociedad legitimarla, dotarla de un marco jurídico para organizarla, financiarla mediante impuestos y convertirla en norma? Por último, ¿qué significa querer instituir la sexualidad, y de qué tipo de sexualidad estamos hablando?]. (Anatrella, 1999)

El texto continúa con las indicaciones sobre las consecuencias que representa para la sociedad la legalización de las uniones homosexuales, señalando que se caerá en un estado social “pre-genital” y en una desmentida de la diferencia sexual. Afirmando también que, el discurso homosexual se sirve de la vaguedad que existe en la época para representar los dos sexos proponiéndose como un tercer sexo más libre y generoso:

J'ai déjà eu l'occasion de faire observer le paradoxe actuel. On veut inscrire dans la Constitution la différence des sexes, alors qu'elle n'est pas nécessaire puisque, à compétence égale, la fonction représentative peut être exercée aussi bien par un homme que par une femme. En même temps, on cherche à supprimer la différence des sexes dans le couple, voire la famille; qui ne peut pourtant qu'être fondée sur cette asymétrie [...] Cette fin de siècle voit peu à peu l'individualisme régnant faire éclater les distinctions nécessaires entre le psychologique et le social, afin que la société s'organise en fonction des tendances de chacun, vécues à ciel ouvert. Au lieu d'inviter chacun à se socialiser, mieux vaut faire fi des normes objectives. A chacun sa loi, selon sa tendance, ses goûts, ses aspirations, bref sa subjectivité. [He tenido ocasión de señalar la paradoja actual. Vemos inscribir en la constitución la diferencia de los sexos, aunque no es necesario ya que, la igualdad de competencia, la función representativa puede ser ejercida tanto por hombres como por mujeres. Al mismo tiempo, buscamos suprimir la diferencia sexual en la

pareja, o incluso en la familia, que no puede sino estar fundada por esa asimetría. (...) En este fin de siglo, el individualismo reinante va rompiendo gradualmente las distinciones necesarias entre lo psicológico y lo social, de modo que la sociedad se organiza según las tendencias de cada uno, experimentadas al aire libre. En lugar de invitar a todos a socializar, es mejor ignorar las normas objetivas. A cada uno su propia ley, según su tendencia, sus gustos, sus aspiraciones, en resumen, su subjetividad]. (Anatrella, 1999)

Anatrella es categórico en su rechazo al PaCS, consignando los efectos dramáticos que tendría esta transformación en la legislación, y señalando que el legislador fomentaría el borramiento de la diferencia sexual empujando a la sociedad a asumir un síntoma de un problema psicológico como una norma. Al aceptar este tipo de legislación, se inscribiría en el código civil “la negación de la alteridad, es decir, de la masculinidad y la feminidad, en la base de la pareja, de la realidad matrimonial y del parentesco” (Anatrella, 1999) En consecuencia, la adopción de esta ley “mantendrá la precariedad afectiva” promovida por una “farsa intelectual”, que propone difuminar las normas que nos protegían social y psíquicamente, entregándole a un síntoma un estatuto jurídico (Anatrella, 1999).

Qu'on le veuille ou non, l'homosexualité reste le symptôme d'un problème psychique et d'un en-deçà de la différence des sexes. [...] Inscrire dans la loi le droit à la confusion des sexes est une folie dont les générations futures auront à assumer les conséquences. [...] [Lo queramos o no, la homosexualidad sigue siendo el síntoma de un problema psíquico y de una baja de la diferencia de los sexos. [...] Inscribir en la ley el derecho a la confusión de los sexos es una locura por la que las generaciones futuras tendrán que asumir las consecuencias.]. (Anatrella, 1999)

En síntesis, desde el inicio, el psicoanálisis al igual que varios de los parlamentarios y políticos franceses, declara inadmisibles tal petición y la pondera como una demanda que atenta contra la autoridad. Retomando las palabras del senador Jean Chérioux, otorgar estatuto jurídico a las uniones homosexuales es “legalizar una perversión de la naturaleza” (*Libération* 09/03/1999).

Para Fassin (2008), la patologización de la homosexualidad por parte de los psicoanalistas no representa un hecho particularmente novedoso. No obstante, lo nuevo estaría dado por la doble

posición que articuló a la iglesia y al psicoanálisis: el psicoanalista ubicado en posición sacerdotal y los obispos apoyados en el discurso psicoanalítico. En ese sentido, afirma el autor que “Lo más remarcable no es que los psicoanalistas reivindicquen una postura normativa, incluso sobre un modo apocalíptico; es que su autoridad parece entonces imponerse efectivamente a la sociedad” (Fassin, 2008, p. 191).

La autoridad social del psicoanálisis, en un primer momento, no fue particularmente cuestionada en el espacio público, lo que permite a Fassin (2008) señalar dos aspectos asociados a este fenómeno: por una parte, la homosexualidad posee aún la condición de expresarse como un problema y, por otro, el analista parece ser la mejor respuesta para hacer frente a este problema (p. 191). En esa línea, Cesar Botella (1999), psicoanalista, enuncia: “en la actualidad, con el incremento de conocimientos tanto a nivel de la teoría como de la práctica, es posible afirmar que el psicoanálisis es llamado para resolver el problema de la homosexualidad” (Botella, 1999, citado en Tort, 2005, p. 91).

Antes de la aprobación de la ley, los cuestionamientos al psicoanálisis y su posición eran escasos y raros: “En este primer momento, el cuestionamiento del psicoanálisis está oculto por su triunfo, aparente y de forma provisoria, aparece como la ley, aunque la ley se haga sin él” (Fassin, 2008, p. 192). Sin embargo, una vez conseguida su aprobación, la situación para el psicoanálisis fue otra: un cuestionamiento disciplinar externo e interno. Las verdades psicoanalíticas sobre la ley simbólica fueron cuestionadas tanto por sus juicios apocalípticos como por la posición sacerdotal de los psicoanalistas.

Así, siguiendo la narración cronológica realizada por Fassin, en los días próximos a la votación del PaCS el tono del pronunciamiento fue cambiando y las divisiones entre los psicoanalistas se hicieron visibles. Desde entonces, los fundamentos del psicoanálisis fueron los

que comenzaron a ser interpelados, es decir, su posición frente a la actualidad (homofobia) y su relación con lo histórico y su propia historicidad (Fassin, 2008). Al mismo tiempo que se produce el voto de la ley, es posible leer en *Le Monde* la denuncia realizada por el psicoanalista Michel Tort (1999), sobre la homofobia de los psicoanalistas. La crítica del psicoanalista estaba directamente direccionada a la posición religiosa de las interpretaciones, realizada por la “orden” de psicoanalistas lacanianos:

Rien à voir avec le spectacle auquel nous assistons où des psychanalystes prétendent déterminer les conditions d'un développement psychique normal en le liant aux structures familiales qui prévalent de façon contingente depuis des siècles en Occident. C'est passer de l'analyse de fonctionnements psychiques à une prescription des conditions de la subjectivation. La demande sociale considère la «famille conjugale» comme une norme dont il s'agit de déterminer les conditions psychiques, les situations qui s'écartent de cette norme (monoparentales, homoparentales, etc.) se caractérisant supposément par divers types de perturbations psychiques. Or tels étaient, bien avant la psychanalyse, les objectifs et les pratiques de la psychiatrie sociale. [Nada que ver con el espectáculo que estamos presenciando, en el que los psicoanalistas afirman determinar las condiciones del desarrollo psíquico normal vinculándolo a las estructuras familiares que han prevalecido de manera contingente durante siglos en Occidente. Es pasar del análisis de los funcionamientos psíquicos a la prescripción de las condiciones de subjetivación. La demanda social considera la “familia conyugal” como una norma cuyas condiciones psicológicas deben determinarse, ya que las situaciones que se desvían de esta norma (monoparentales, homoparentales, etc.) se caracterizan supuestamente por diversos tipos de perturbaciones psicológicas. Tales eran, mucho antes del psicoanálisis, los objetivos y las prácticas de la psiquiatría social]. (Tort, 1999)

Más allá de la posición de Anatrella, que representa la más obscena versión de la homofobia católica (Fassin, 2008), es posible encontrar en las interpretaciones de los distintos analistas las referencias permanentes al narcisismo patológico, a la denegación de la diferencia sexual, al carácter arcaico y desviante de la sexualidad homosexual y sus consecuencias en relación con el equilibrio psíquico y la constitución de la identidad (Fassin, 2008). Frente a este tipo de afirmaciones, que enseñan una aproximación psicopatológica a las homosexualidades e implican

la atribución de juicios deficitarios sobre la personalidad homosexual, se levantaron intervenciones y cuestionamientos públicos por parte de las agrupaciones y los intelectuales homosexuales. El filósofo francés Didier Eribon (1999), subrayó la posibilidad de analizar “el inconsciente de los psicoanalistas en el espejo de la homosexualidad”<sup>48</sup>, afirmando la paradoja que implica el pasaje de un discurso de liberación a una doxa conservadora (Fassin, 2008) sostenida como lo afirmaba Tort (1999) en la contratransferencia homofóbica de los psicoanalistas. Los cuestionamientos iban dirigidos al derecho que el psicoanálisis se arrogaría de tomar a los homosexuales como objeto de su mirada y de su discurso:

Siempre debemos preguntarnos: ¿cuál es el lugar de este espectador que contempla el espectáculo de la homosexualidad? Y pretende revelar su funcionamiento interno, el trasfondo, la verdad... ¿Quién es él o ella? ¿De dónde viene su conocimiento? ¿De qué herencia? ¿De qué historia? El psicoanálisis se convierte entonces retrospectivamente en objeto de cuestionamiento. Y, digámoslo así: interpelado. Lo que no les gusta a los psicoanalistas, podemos imaginarlo. De ahí su condena de los movimientos de gays y lesbianas o, en cualquier caso, su extrema desconfianza en ellos. En este sentido, son similares a los psiquiatras mencionados por George Chauncey en su famoso libro *Gay New York*, que en la década de 1920 se quedaron atónitos al ver que sus «pacientes» se negaban a considerar su «anormalidad» como una enfermedad que debía ser tratada y a veces incluso decían que estaban «orgullosos» de ella. El diagnóstico de los psicoanalistas sobre la homosexualidad no es ciertamente el mismo que el de los psiquiatras, y en muchos aspectos incluso se ha hecho en contra de las doctrinas psiquiátricas de la enfermedad mental o «degeneración». Pero el gesto, la actitud son a menudo los mismos, que consisten en considerar la homosexualidad como una desviación, una desviación de una “norma” - que no es una simple observación social, sino también un principio teórico: la “perversión”, dijo Freud, perpetuando así, a pesar de sus intenciones

---

<sup>48</sup> Título de un artículo publicado por Didier Eribon. En palabras del autor: “El inconsciente de los psicoanalistas en el espejo de la homosexualidad. Este artículo fue publicado en el número especial “Psicoanálisis: ¿Qué queda de nuestras aventuras amorosas?” (Francis Martens, 1992) de la *Revue de l'université de Bruxelles*. Nunca lo he reimpresso en volumen, en la medida en que he desarrollado los puntos aquí tratados en otros escritos. Véase la larga parte dedicada al psicoanálisis en *Une morale du minoritaire* (2001), los dos textos reimpuestos en *Hérésies* (2003), o las consideraciones contenidas en *Echapper à la psychanalyse* (2005). Pero este primer estado de mi crítica del psicoanálisis contiene muchos elementos que nunca he reutilizado, y por lo tanto los doy a leer aquí, en beneficio de los que se interesan por estas cuestiones, por el desarrollo de esta problemática en mi obra y por las discusiones y controversias que han surgido de ella”. Recuperado de: <http://didiereribon.blogspot.com/2007/09/linconscient-des-psychanalystes-au.html>

auténticamente progresistas, un vocabulario no tan alejado del de los psiquiatras. (Eribon, 1999)

Finalmente, Eribon (1999), puso al centro la pregunta por la vigencia del psicoanálisis, enfatizando que la tarea de comprender la etiología individual de la homosexualidad es justamente lo que se rechaza: tanto, como extorsión de la verdad, como una modalidad política de aprisionamiento (Fassin, 2008). La pregunta se dirige, entonces, a las categorías del psicoanálisis y, principalmente, al Complejo de Edipo. En consecuencia, la interrogación supera el estado de las cosas en su tiempo presente, para dirigirse a los textos fundadores del psicoanálisis, así como a la voluntad misma de saber de este discurso, validando las críticas que le habían sido destinadas, por ejemplo, por la filosofía crítica de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari, entre otros.

Es un hecho que salta a la vista: los psicoanalistas tienen un serio problema con la homosexualidad. Funciona con ellos como un test de Rorschach: pronunciar la palabra "homosexualidad" y esperar las reacciones... Nunca falla: entonces te entregan su inconsciente, y quizás incluso el inconsciente del psicoanálisis. Lo vimos muy claramente en Francia durante los debates sobre el Pacs y más generalmente sobre la cuestión del derecho al matrimonio y a la adopción para las parejas del mismo sexo. Se produjo una movilización masiva de psicoanalistas como cuerpo profesional (con la excepción de algunas raras voces discordantes) para reafirmar el dogma de la "diferencia de género" como base de la estructuración psicológica de los individuos - un dogma que funciona como un esquema mítico que nunca parece necesitar ser justificado, pero del cual está claro que deriva su autoridad sólo de sí mismo, como una creencia auto-fundada, debido al carácter evidente de su refrito y, sobre todo, al hecho de que encuentra la adhesión espontánea del sentido común (sentido común, además, conformado por la vulgata psicoanalítica y sus nociones más utilizadas como el "complejo de Edipo"). (Eribon, 1999)

En este tiempo, el psicoanálisis ya no goza del triunfo inicial, aquel que lo situaba como voz privilegiada para confirmar el orden simbólico requerido para una adecuada regulación de la vida social. Por el contrario, se encuentra acusado de obsoleto, algunos psicoanalistas movilizados por

tales acusaciones han iniciado un proceso de reposicionamiento de la disciplina que no está exento de adversidades.

Para situar este proceso, tomaremos como referencia inicial la distinción realizada por Fassin sobre las posiciones que asumieron los psicoanalistas a partir de la aprobación del PaCS. En el seno de la disciplina y en el contexto de la historia francesa, tres posturas diferentes, que deben ser comprendidas en conjunto, fueron delineadas en el psicoanálisis francés y designan, quizá, el campo de sus posibilidades (Fassin, 2008). El interés por situar los efectos de reposicionamiento de la teoría psicoanalítica en función de los cambios en la legislación -donde el PaCS se es un acontecimiento histórico decisivo- se sostiene sobre la necesidad de visualizar la relación existente entre el contexto de transformación cultural y el impacto en términos de afectación y producción que esto representa en la teorización psicoanalítica. A saber, las modalidades de continuidad desarrolladas por la teoría y la práctica psicoanalítica, para sostener la vigencia discursiva de una disciplina cuya voluntad de saber ha sido fuertemente cuestionada y sancionada.

Las tres posiciones ensayan, por distintos caminos, una resignificación del discurso psicoanalítico que, por un lado, implica la necesidad de ir más allá del discurso de la declinación -postura inicial del psicoanálisis que le valió en un segundo momento el cuestionamiento disciplinar y social- y, por otra, resituar un psicoanálisis posible en el horizonte de la época. Brevemente, la primera de estas posiciones propondrá un ejercicio de historización de la disciplina que implica, a su vez, un trabajo de desnaturalización del orden simbólico bajo la advertencia ética de que no es tarea del psicoanalista definir el orden social, sino analizarlo. En consecuencia, el

psicoanálisis debería estar advertido de su tendencia a producir ficciones a-históricas sobre el orden simbólico y la diferencia sexual.

La segunda, pondrá en marcha el intento por recuperar la dimensión política del psicoanálisis, a través de una psicopatología de la política. Apoyándose en una consideración histórica del orden social, entendida desde la perspectiva de la larga temporalidad de las estructuras propuesta por Fernand Braudel (1979), donde “una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar. y transformar” (Braudel, 1979, p. 70). Desde aquí, se sostendrá la necesidad de frenar los cambios estructurales que se perciben en las sociedades globalizadas y su ejercicio del poder, a partir de un análisis psicoanalítico de la política y de una reactualización de la política psicoanalítica, como un medio para valorizar y reconsiderar las transformaciones sociales. Desde esta perspectiva, se aprecia un uso ambiguo de lo histórico: frente a la posible mutabilidad de la estructura primará la confirmación de la necesidad de sostener un orden inmutable.

Es decir, si bien se reconoce la dimensión histórica como un registro en el que operan transformaciones de estructura, tales posibilidades de cambio se niegan en función de un orden simbólico que no debe mutar. Finalmente, en la búsqueda por “el justo medio” donde no se trata necesariamente de conservar el orden simbólico, pero sí de restaurarlo (Fassin, 2006), es posible situar una tercera posición que se propone revalorizar el psicoanálisis lacaniano subrayando que la homofobia de los psicoanalistas no puede ser atribuida a la enseñanza lacaniana, puesto que Lacan reservaba para la homosexualidad una condición privilegiada dentro del campo de las perversiones. Por lo tanto, no podría adjudicársele al psicoanálisis una posición homofóbica o un rechazo a las homosexualidades, sino que habría que considerar la problemática que se implica en



el deseo normativo, para analizar críticamente lo que se pone en juego en la demanda de reconocimiento homosexual (Fassin, 2008).

De este modo, frente a la versión psicoanalítica de la declinación de la autoridad paterna, se establecen nuevas interpretaciones que consideran tanto la deconstrucción del discurso psicoanalítico como la restitución de la autoridad social a través del análisis de la política contemporánea, así como la constatación, en apariencia crítica, del engaño que se desliza en el deseo normativo de los homosexuales y su demanda de reconocimiento.

La primera de estas ya fue anticipada y es la que se remite a la posición del psicoanalista Michel Tort (1999), quien ha insistido en la necesidad de asumir la condición histórica de la disciplina y sus categorías de comprensión e interpretación. En concordancia con las formulaciones críticas realizadas por Eribon, el psicoanalista advierte sobre la importancia de reparar en la dimensión histórica de la teorización psicoanalítica, y en sus consecuencias sobre el dispositivo analítico y sus modelos de intervención. Los reparos en esta materia se destinan, principalmente, a la necesidad de cuestionar el Orden Simbólico, adoptado por varios psicoanalistas, para resituarlo como un orden con minúsculas y separarlo así del registro naturalista afirmado y ampliamente expuesto al inicio del debate sobre el PaCS (Fassin, 2008). Tort interpreta que esta forma de concebir lo simbólico puede vincularse a las referencias religiosas que están presentes en la teoría lacaniana y que se constituyen como una ficción de referencia antihistórica en la cual se sostiene la invención de un orden positivo que regula las relaciones de sexo y las parentalidades.

Este tipo de aproximaciones facilita la ficción de lo simbólico como natural, haciendo de los ordenes inestables de lo humano, la naturaleza misma de lo simbólico (Fassin, 2008). Esto

crea la paradójal situación de que en lo simbólico se encuentra aquello que ha sido dispuesto. Frente a esto, surge el interrogante sobre la posición que tomaremos “nosotros” de cara a los fenómenos actuales. Como bien lo señala Fassin (2008), ese “nosotros” no está referido a los psicoanalistas sino a la deliberación democrática. Para Tort, tal división es capital, en la medida en que le interesa remarcar que no es el psicoanálisis quien define el orden simbólico sino la sociedad (Fassin, 2008).

De aquí en adelante, el psicoanálisis no podrá ser concebido simplemente como una práctica y una teoría de los sujetos atravesados por su historia; sino de los múltiples útiles que trabaja la historicidad (Fassin, 2008). Después del voto del PaCS y de la fuerte crítica realizada al psicoanálisis, no será posible para un psicoanalista invocar un orden simbólico anti-histórico. En consecuencia, se tratará de renunciar a las verdades antropológicas intemporales del orden simbólico, para desarrollar una resistencia teórica formulada en términos históricos (Fassin, 2008).

Por su parte, Schneider propone una segunda postura, que se relaciona con lo planteado por Winter al referirse a un sujeto simbólicamente modificado, y con Anatrella cuando toma prestada la expresión “diferencia prohibida” (Fassin, 2008). Lo primero a considerar para este autor es la errónea acusación de homofobia que se imputa a los psicoanalistas. Su argumentación implica considerar que la palabra homofobia es el rechazo del otro porque se ama solo así mismo, ante lo cual sería más preciso hablar de heterofobia. Si bien, Schneider refiere a la historia y sus transformaciones, lo hace, según señala Fassin, sin tomarla verdaderamente en cuenta:

Il n'ignore pas que «les partisans d'une modification volontaire et étatique des normes de parenté avancent qu'une remise en cause de l'ordre symbolique est nécessaire, car cet ordre n'est pas naturel mais historique».

Cependant, il leur répond aussitôt: «Les règles ordonnées par l'histoire seraient-elles moins fortes que celles définies au présent par un mouvement catégoriel ? C'est précisément leur caractère immuable à travers les siècles, et en l'occurrence les millénaires, qui devrait inspirer le désir de conserver ces règles inchangées». [Él no ignora que «los participantes de una modificación voluntaria y estatal de las normas de parentalidad avanzan cuestionando el orden simbólico, justamente, porque este orden no es natural sino histórico». Sin embargo, él responde rápidamente, «¿las reglas ordenadas por la historia serán ellas menos fuertes que aquellas definidas hasta el presente por un movimiento categorizado? Es precisamente su carácter inmutable por los siglos y en la concurrencia milenaria que se debería inspirar el deseo de conservar estas reglas inalterables»]. (Fassin, 2008, p. 201)

Después de la aprobación del PaCS la política de la intimidad de los psicoanalistas parece no tener más lugar en el espacio público (Fassin, 2008). No obstante, Schneider considera que los psicoanalistas no están necesariamente mal orientados en sus reflexiones sobre el interés psíquico del niño (Fassin, 2008). El problema, para él, está de algún modo invertido: lo que lo conduce a afirmar que en la acción de la opinión pública están las claves para considerar la desvalorización del saber psicoanalítico, el que, por su parte, ha mostrado carecer de una política bien fundamentada, para posicionarse con claridad frente a los asuntos contemporáneos (Fassin, 2008). En consecuencia, su propuesta se orienta a restaurar el rol político del psicoanálisis.

Como veremos más adelante, en *Big Mother, psicopatología de la vida política* (2002), la tesis desarrollada por Schneider es la de la feminización del poder y la maternalización del Estado: “Detrás de las numerosas reivindicaciones de igualdad de las mujeres se esconde la conquista de una dominación de las madres” (p. 815). Restaurar el rol político del psicoanálisis significa problematizar los cambios a nivel del poder y su ejercicio, y, por lo tanto, regresar al padre. Lo que es necesario analizar es entonces la deriva materna y maternante de la sociedad (Fassin, 2008), dado que “los hombres están casi por desaparecer de las actividades decisivas por las cuales una sociedad se moldea, eso que generalmente nombramos el factor social” (Schneider, 2002, p. 827).

La dominación ha cambiado de sexo; con el control de la reproducción, la paridad es leída más como síntoma que como causa (Fassin, 2008).

Lo central es que más allá de que el poder sea ejercido por hombres o mujeres, su condición y ejercicio deviene maternal. En este pasaje del padre a la madre, la demanda de seguridad ha desplazado a la autoridad política, son los tiempos del “maternaje winnicottiano”, afirma Schneider; por tanto, la psicopatología de la vida política tiene como objetivo restaurar la autoridad del psicoanálisis y más allá, la autoridad social (Fassin, 2008). Pero más allá de todas sus diferencias, Tort y Schneider coinciden en al menos un punto: se necesita algo de “mala fe” para suponer que Lacan sería un partidario del PaCS y de la liberación de las mujeres. No se torna evidente el hecho de que él aprobaría la indiferencia de los sexos y las homoparentalidades (Fassin, 2008, p. 202).

Por su parte, la postura de Élisabeth Roudinesco subraya el carácter transgresor de la enseñanza de Lacan, procurando mostrar la inviabilidad de cualquier imputación de homofobia a su posición y obra (Fassin, 2008). En este sentido, el primer interés de la psicoanalista es desmarcarse de la homofobia analítica, señalando que se percibe la utilidad de los combates dados por los movimientos gays que denuncian lo vergonzoso de la expresión pública de la homofobia, así como la necesidad de implementar leyes capaces de suprimir las discriminaciones y de obligar a los homofóbicos a utilizar artificios; todo esto sería, en sí mismo, un progreso (Roudinesco, 2012). La autora se desmarcará de la deconstrucción propuesta por Tort y también de la psicopatología de la vida cotidiana de Schneider; apostará, como lo señala Fassin, por el justo medio:

Tort tente de «sauver» Freud de toute imputation d'homophobie pour mieux accabler Lacan, alors qu'Eribon fustige l'ensemble de la théorie psychanalytique pour opposer à la notion freudienne d'inconscient «psychique» et à celle lacanienne de «symbolique» la conception d'un inconscient «socialement construit», inspirée des thèses de Pierre Bourdieu et des travaux américains sur le *gender*. Eribon est un ami et je partage bon nombre de ses critiques à l'encontre des psychanalystes, mais pas toutes. [Tort trata de “salvar” a Freud de toda imputación de homofobia para abrumar mejor a Lacan, mientras que Eribon castiga al conjunto de la teoría psicoanalítica para oponer la noción freudiana de inconsciente “psíquico” y la noción lacaniana de “simbólico” a la concepción de un inconsciente “socialmente construido”, inspirada en las tesis de Pierre Bourdieu y en la obra americana sobre el género. Eribon es un amigo y comparto muchas de sus críticas a los psicoanalistas, pero no todas]. (Roudinesco, 2002, p.21)

Es posible decir de Lacan que era injurioso, pero no discriminador. Su personalidad, altamente transgresora, lo llevó a teorizar al homosexual como un perverso sublime de la civilización (Roudinesco, 2002), esto le atribuye una condición de profunda tolerancia a su enseñanza y transmisión:

Lacan était marqué par la lecture des œuvres de Sade et par son contact avec Georges Bataille. Sa fascination pour l'homosexualité grecque le portait d'une part à faire de la figure du pervers l'incarnation de la plus haute intellectualité – fût-elle maudite – et de l'autre à regarder toute forme d'amour – voire de désir – comme quelque chose de pervers. [Lacan estaba marcado por su lectura de las obras de Sade y por su contacto con Georges Bataille. Su fascinación por la homosexualidad griega le llevó, por un lado, a hacer de la figura del pervertido la encarnación de la más alta intelectualidad - aunque estuviera maldita - y, por otro lado, a considerar cualquier forma de amor - incluso el deseo - como algo perverso]. (Roudinesco, 2002, p. 18)

Para Roudinesco, el gusto personal y teórico por la transgresión permitió a Lacan tolerar igualmente las diferencias simétricas entre la homosexualidad y la homofobia (Fassin, 2008). Lacan no condenaría entonces ni la homosexualidad ni la homofobia, posición que no exenta de controversias para las comunidades homosexuales (Fassin, 2008). Pero la crítica de la psicoanalista a la interpretación de la declinación, también se sostiene en el reconocimiento de

una incapacidad para leer lo actual en clave histórica. No obstante, en su apología a la perversión en la persona y obra de Lacan -donde todo deseo es perverso pero el de los homosexuales es sublime- lo que habría que analizar no estaría del lado de la cualidad de ese deseo sino de la voluntad de someterlo a una normatividad:

Pues parece claro que el acceso tan esperado a una justa igualdad de derechos en materia de prácticas sexuales -para las mujeres, los niños, los homosexuales- tiene como contrapartida, no la proclamación de una ruptura con el orden establecido, sino una fuerte voluntad de integración a una norma antaño deshonrosa y origen de persecuciones. [...] De tal modo, y con respecto a la familia, nuestra época genera un trastorno profundo, uno de cuyos reveladores sería, a mi juicio, el deseo homosexual, convertido en deseo de normatividad, en el momento mismo en que los poderes del sexo parecen estar más extendidos que nunca en el corazón de una economía liberal que tiende cada vez más a reducir al hombre a una mercancía. (Roudinesco, 2010, pp. 9-11)

Por distintos caminos, Fassin asimila la posición de Schneider y Roudinesco en un punto: ambos continúan interrogando el deseo homosexual repitiendo el gesto histórico de tomar a las homosexualidades como objeto de estudio. Si bien, la posición de Schneider toma un claro partido por la restitución de la autoridad paternal, Roudinesco se instala en el justo medio entre la necesidad de examinar y tomar noticia de los cambios culturales y la interrogación del deseo homosexual y sus destinos normativos.

Para Schneider, no se puede sostener que todos los homosexuales desmientan la diferencia entre los sexos, sino solo aquellos en los que la función paterna los empuja a la transgresión, en la cual la búsqueda de una ley tolerante que les otorgue reconocimiento público sería testimonio (Schneider, 2002). Por su parte, Roudinesco interpreta, en un inicio, el deseo de matrimonio como un deseo problemático y normativo para el caso de las homosexualidades. Ese deseo de familia se traduce para ella, en un deseo de conformismo. Sin embargo, para Fassin (2008) “ninguno

abandona la antigua interrogación a la homosexualidad” y en ambos casos se continúa tomando por objeto de investigación el deseo homosexual. Fassin, se refiere así a las primeras páginas de la *Familia en desorden* de Roudinesco, recordando la alusión de la autora al PaCS como un asunto inédito y sin responder por ninguna de las disciplinas sociales, en un doble movimiento “que interroga a la vez, a la sociedad y a los homosexuales” (p. 209).

[...] ¿Por qué hombres y mujeres homosexuales manifiestan un deseo semejante de normalizarse? ¿Qué ha pasado desde hace treinta años en la sociedad occidental para que sujetos alternativamente calificados de sodomitas, invertidos, perversos o enfermos mentales deseen ahora, no sólo ser reconocidos como ciudadanos con todas las de la ley, sino adoptar el orden familiar que tanto contribuyó a su infelicidad? (Roudinesco, 2010, p. 7)

Frente a la postura inicial de la declinación, es posible identificar tres posiciones psicoanalíticas que ensayan, inicialmente, alternativas posibles para un psicoanálisis contemporáneo. Tales ensayos responden a la necesidad de analizar, con distintos énfasis, el discurso psicoanalítico y la escena política y social, atravesados por la pregunta por el estatuto de la sexualidad en las sociedades contemporáneas.

En este contexto de sexualización de la política y de politización de la sexualidad, se instala en el discurso psicoanalítico la interpelación por su posición frente a la dimensión histórica. Dicha interpelación puede situarse en la relación que el psicoanálisis establece, por una parte, con las transformaciones culturales y las modalidades de aproximación interpretativas del lazo social y, por otra, con el vínculo que mantiene con sus condiciones históricas de producción, sobre las cuales sostiene y estructura su voluntad de saber. Suponer una autonomía entre ambos registros o negar su relación de intimidad, es concebido como reduccionismo ideologizante, que empuja al psicoanálisis a la producción de discursos totalizantes sobre el sujeto y la cultura.

En la medida que en las sociedades contemporáneas se interrogan las condiciones de representatividad, así como las aporías hacia las que la noción misma de representación conduce; el análisis histórico de las relaciones de poder y dominación ocupa un lugar capital en la reflexión crítica sobre las políticas identitarias, haciendo particular hincapié en los mecanismos de exclusión en los que se instituyen. La abstención del psicoanálisis de una revisión crítica de sus categorías, en los términos previamente señalados, y, por tanto, la expresión dogmática de un lacanismo reduccionista, promovió un cuestionamiento profundo de su discurso, sus alcances y los impasses en que se encuentra sometido. En síntesis, analizar las posiciones mencionadas nos permitirá situar y describir las dificultades que enfrenta actualmente el psicoanálisis contemporáneo, así como los ensayos realizados para su reformulación. Algo es posible de ser anticipado: la sexualidad contemporánea interpela en un doble movimiento en las relaciones que establece el psicoanálisis con los procesos históricos y con su propia historicidad.



## CAPÍTULO 4

### Las nuevas políticas lacanianas en el contexto del psicoanálisis francés

#### **4.1. La sociedad contemporánea, una perversión generalizada.**

Entre la naturaleza y el imaginario apocalíptico se sitúa el poder mortífero de la madre: su emergencia es testimonio de la declinación de la función paterna y su autoridad. El discurso psicoanalítico de la declinación, apoyado en recursos antropológicos, analiza las consecuencias de una sociedad que, en nombre de la igualdad, desmiente la diferencia estructural de la relación entre los sexos, y atenta contra el orden simbólico en el cual se sostienen la representación y el pensamiento. La tesis de la declinación se plantea, desde el inicio, como una voz que argumenta la necesidad de la autoridad paterna, a la que se asume como destituida en su condición de garantía simbólica. Los procesos de individuación promovidos por el sistema económico y político del neoliberalismo en su necesidad de multiplicar mercados abren la puerta de lo ilimitado, permitiendo una alteración de lo público y lo privado que entrega poder a las minorías. “Minorías” que alteraron, con sus demandas, el código civil y el orden simbólico.

Desde esta perspectiva, el proceso de modificación parlamentario que condujo a la legalización del poder de las mujeres y los homosexuales puso en juego la estabilidad e integridad del tejido social e individual. Proceso que se inició con el uso de anticonceptivos y, por ende, el control de la natalidad. Inicialmente, es posible subrayar que la referencia que aúna a los autores que suscriben a esta teorización, es la del *retorno a Freud*, propuesta por Lacan a partir de 1950 - con una clara alusión a la *imago paterna* de los complejos familiares de 1938.

En esa línea, el principal recurso argumentativo es la función de separación ejercida por la metáfora paterna y su poder simbólico, como protección ante el goce voraz de la madre. El poder de la separación es un poder por definición masculino y su funcionamiento depende de que la mujer (madre) lo reconozca como una autoridad que la somete legalmente. Esa autoridad confirma y garantiza la castración; es decir, la interiorización de las ancestrales prohibiciones del incesto y el parricidio, que se consolida legal y simbólicamente por la acción del padre real. Sabemos por Lacan, que ese padre está siempre humillado en relación con su función, esto por una imposibilidad misma del simbólico, donde su versión omnipotente es siempre manifestación del registro imaginario.

No hay que olvidar la advertencia lacaniana en su estudio sobre el caso Schreber, respecto al hecho de que no hay nada peor que un padre que profiera la ley por encima de todo. Sin embargo, a partir de la década del setenta la autoridad paterna jurídicamente modificada en el código civil francés, y desplazada –en la voz de este discurso- por el poder femenino y maternante de las mujeres y por el reconocimiento de igualdad de las uniones del mismo sexo; ha perdido su poder metafórico, siendo reducida a la condición de un esperma comercializable. Estas últimas afirmaciones se corresponden con las principales constataciones de los teóricos de la declinación, que lo interpretan como una mutación antropológica inédita que empuja a la cultura hacia el incesto.

Entre los psicoanalistas franceses que promueven y sostienen actualmente esta tesis, podemos identificar los trabajos de Pierre Legendre, Tony Anatrella, Jean-Pierre Winter, Jean-Pierre Lebrun y Charles Melman, entre otros, de quienes ya hemos situado algunos de sus enunciados en el contexto de la discusión pública en torno al PaCS; no obstante, nos detendremos aquí en el desarrollo de sus principales teorizaciones y argumentos. Todos estos autores coinciden

en señalar que la actualidad está marcada por los avatares de la ejecución efectiva del parricidio y la feminización del poder, proceso que implica el tránsito desde la diferencia sexual a una época de indiferenciación y, en consecuencia, a la pérdida de la Referencia y del Orden Simbólico.

Como lo señala Emmanuel Graton (2008), el orden simbólico es un concepto que vincula al psicoanálisis lacaniano con la antropología estructuralista de Lévi-Strauss. En él se articulan la diferencia entre los sexos y la diferencia entre las generaciones, como el fundamento de la humanidad y de lo humano (Graton, 2008, p. 131). Es en su nombre que ciertos psicoanalistas afirman que las homosexualidades -y, principalmente, la homoparentalidad- no pueden ser legalizadas. La interpretación lacaniana que propone la articulación entre Freud y Lévi-Strauss, establece que “a la teoría de la interdicción del incesto como instituyente de la cultura corresponde la teoría de la ley del Padre como instituyente del sujeto” (Graton, 2008, p. 132). La transgresión de ambas conduce al desorden social y a la locura. La tesis de la declinación se sostiene en esta última afirmación, argumentando a partir de “hechos” tal desorden y tal locura.

Así, a la declinación de la autoridad paterna le corresponde un momento de perversión generalizada; donde el poder pacificador del padre es desplazado por la ley caprichosa de la madre; y, por su parte, la pareja heterosexual es relegada por la sexualidad adolescente de los homosexuales. La unificación de la pulsión por la primacía de lo genital, es decir, la regulación fálica que ordena la diferencia sexual se ha desanudado de la autoridad paterna a causa de su desfallecimiento. mientras que la sexualidad perversa poliforme, no solo no encuentra el significante que la organiza para localizar el deseo, sino que demanda su reconocimiento jurídico. Esto último, implicaría, la legalización de la perversión, que dejaría a la familia y al Estado subsumidos en la tiranía del matriarcado y en su indiferenciación.

En el pensamiento de Legendre, el padre, su autoridad y función, constituyen un asunto central. En las sociedades contemporáneas, la autoridad legítima del padre está siendo asesinada por las democracias que, sostenidas en el poder de la ciencia atentan contra la filiación y deshumanizan la experiencia. Ejemplo de esto es “la promoción biomédica del lazo parental como lazo de genitalidad que ha empujado en el sentido de una concepción obstruida de la filiación” (Legendre, 1992, p. 182). En su doble filiación, de jurista y psicoanalista, Legendre previene sobre los riesgos simbólicos de las transformaciones en el campo del derecho, leyéndolos en los códigos de la obliteración de la función paterna.

En una entrevista publicada en *Le Figaro*, Legendre (2009) afirma que “el pequeño episodio del PACS es indicativo de que el Estado se despoja de sus funciones como garante de la razón”, reconociendo que, si bien Freud había “demostrado la omnipresencia del deseo homosexual como un efecto de la bisexualidad”, la posición homosexual “que implica una parte de la transgresión, es omnipresente” (Legendre, 2009). Para el autor, otorgar a la homosexualidad un estatus familiar es “poner el principio democrático al servicio de la fantasía” (Legendre, 2009). En su libro, *El inestimable objeto de la transmisión. Estudio sobre el principio genealógico en occidente* (1985), Legendre propone considerar que el principio genealógico inscribe lo biológico en los sistemas institucionales, que lo ligan a lo social y al inconsciente. Así, “la institución civiliza el inconsciente imponiendo una legalidad a lo biológico” (p. 154), asegurando el orden simbólico necesario para la transmisión (Goussault, 2000).

Este orden permite, para el autor, la asignación de lugares diferenciados: padre o madre, padre o hijos; garantizando la institución de una subjetividad organizada por la transmisión de la prohibición del incesto, y la diferencia sexual y generacional. De tal modo, “instituir la subjetividad significa fabricar el dispositivo jurídico destinado a hacerse cargo del sujeto del deseo

para introducirlo en el imperativo de la diferenciación” (Legendre, 1985, p. 354). De este modo, frente a las transformaciones jurídicas que autorizan la unión entre parejas del mismo sexo, Legendre “defiende la necesidad de un principio genealógico como puesta en orden de la reproducción de la especie, del orden de las generaciones” así como de “las relaciones entre el grupo y el individuo y del lugar de cada uno” (Goussault, 2000, p. 85).

En 1994, en su libro *Lecciones VIII: El crimen del cabo Lortie. Tratado sobre el padre*, Legendre insiste en la problemática del estatuto de la ley y la filiación en las sociedades tecnocientíficas contemporáneas. El proceso de Lortie<sup>49</sup>, constituye una ocasión privilegiada para analizar el lugar que tiene lo prohibido en el escenario cultural y examinar los montajes normativos sobre los cuales los sujetos de generaciones sucesivas pueden alcanzar el estatuto de seres humanos (Legendre, 1994, p. 19). La tesis de Legendre supone la existencia una crisis normativa en los mecanismos que estructuran la filiación y organizan la subjetividad. El punto nodal de esta crisis es la pérdida de valor de la Referencia, entendida como el tercero lógico que agencia la ley y da garantía al sujeto.

Así, el caso Lortie, adquirió un alcance paradigmático, en tanto fue posible evidenciar, más allá de su singularidad, “que la rarefacción del padre, en el nivel de toda una sociedad, o en el de un solo sujeto, plantea el problema del homicidio en términos de la destrucción y autodestrucción” (Legendre, 1994, p. 34). No se trataría, por tanto, de la especificidad de un homicidio, sino del homicidio (“parricidio”) de la legalidad que norma las relaciones entre los seres humanos: un

---

<sup>49</sup> El 8 de mayo de 1984, un joven cabo del ejército canadiense hacía irrupción en la Asamblea nacional de Quebec con la intención de aniquilar al gobierno. Corriendo por los corredores, disparando su arma automática, sobre la gente que se le cruzaba, Denis Lortie llegaba a tiempo a la Cámara donde se reúnen los diputados, pero ese día la Asamblea no sesionaba y la sala estaba vacía. Fue a sentarse en el sillón del presidente. Seguidamente se produjo una negociación para desarmarlo. Después de su rendición se contaron tres muertos y ocho heridos. (Legendre, 1994, p. 15). Denis Lortie quería destruir al Partido Québécois por el mal hecho al francés’. Declarando amar y respetar su lengua materna, el caporal Denis Lortie era de la opinión que el Partido québécois tenía que ser destruido, justamente a causa del mal que hizo al francés desde su llegada al poder [...] Sostiene que hubiera podido atacar con éxito tanto a los edificios del Parlamento federal, como embajadas, inclusive al cuartel general de la Defensa nacional. Es a Québec sin embargo a quien quería golpear porque es ahí, según él, que se hizo más para destruir al francés. En la primera sentencia es declarado culpable de homicidio en primer grado y condenado a 25 años de prisión. En la segunda sentencia –después de una apelación– es declarado culpable en segundo grado, teniendo que cumplir una condena de 10 años de cárcel (Mariacca, 2015).

asesinato de la Referencia que estructura y legaliza la subjetividad. Por lo tanto, si el proceso de Lortie se presenta como expresión paradigmática del malestar cultural contemporáneo, lo es -más allá de lo inacabado del acto frustrado de un sujeto particular- por la significación que le es otorgada: la de presentarse como testimonio de un lazo social que sostiene, mediante la ley, una frágil relación, donde las figuras de la prohibición se debilitan como consecuencia del ocaso de la Referencia.

Se trata de la desmetaforización de la relación con el padre, factor determinante del malestar cultural contemporáneo, que trae consigo los efectos de “una quiebra subjetiva” (Legendre, 1994, p. 172), que deja a los hijos en una posición de incertidumbre respecto de su filiación y su posición. El oficio del padre es el de ser agente y garante de la referencia soberana que pone en escena la Ley y la Razón (Legendre, 1994, p. 54): “Un padre es un hijo que hace oficio de padre; cuando esto se invierte, los hijos encuentran imposible el oficio de padre” (Legendre, 1994:37). Así, todo parricidio evidencia un homicidio de la Razón y la institucionalidad. En consecuencia, una sociedad que atenta contra el padre da muerte a su filiación y a su legalidad:

Meditemos sobre esta ruina del padre para cada uno de los dos sexos, de la que dan testimonio las dificultades para operar la permutación simbólica de los lugares de una generación a otra, no solamente en la farsa íntima de las familias, sino por cuenta de toda la cultura. Legislaciones y jurisprudencias de derecho civil, marcadas – es preciso decirlo – por un liberalismo asesino, llegan hasta poner en escena una genealogía para consumidores: ¿qué clase de padre deseas? Escoge. (Legendre, 1994, p. 71)

Asimismo, explica que este estado de crisis se posibilita porque en las sociedades contemporáneas la Ciencia “ocupa el lugar ideal del que procede la representación de la paternidad” (Legendre, 1994, p. 70), desarticulando la tradición mitológica a través de la cual la paternidad se representaba. Esta reformulación del Ideal cultural, que implica el pasaje desde un

lazo social configurado a partir de un discurso teológico hacia otro científico, organiza el escenario cultural con la aparente omisión de una referencia fundadora:

Nuestras sociedades ultra científicas aparentan vivir sin imagen fundadora elaborada por la cultura, cuando en realidad la Ciencia, proyectada sobre un lugar teológico, no deja de mantener el discurso de la última Ratio, de la razón última de las cosas humanas. Dicho de otro modo, la Ciencia ocupa el lugar ideal del que procede la representación de la paternidad. El problema planteado hoy en día, en la época de la destitución de los antiguos estilos fundadores, se resume así, por qué hemos deducido que la paternidad podría ya representarse sin ligadura mitológica? Es decir fuera de una dialéctica de la adhesión del sujeto a la referencia fundadora. (Legendre, 1994, p. 70)

Finalmente, la tesis de Legendre establece que el debilitamiento de la Referencia ha implicado un alejamiento respecto de los lugares prohibidos y, por tanto, una alteración significativa de las filiaciones, donde los procesos de diferenciación se debilitan, obstaculizando la separación de los individuos del espacio familiar y promoviendo una cultura cada vez más endogámica e incestuosa.

Haciendo eco de esa tradición, que se instituye sobre la antropología estructuralista y el pensamiento de Lacan, Melman y Lebrun retoman la discusión por el homicidio de la Referencia en el contexto de finales del siglo XX e inicios del siglo XXI. En sus trabajos, se identifica con claridad el reconocimiento y el desarrollo de la tesis acuñada por Legendre, y como se estableció previamente, una interpretación de las estructuras del parentesco de Lévi-Strauss. Se trataría, entonces, de una reactualización de esta mirada, que agrupa los fenómenos del mundo contemporáneo a través de la interpretación de una crisis normativa. De este modo, se retoma el problema de la Referencia y su estado de crisis, afirmando que tal situación es producto de una mutación antropológica de consecuencias incalculables.

En su libro *El hombre sin gravedad: gozar a cualquier precio* (2005), Melman caracteriza la experiencia subjetiva de la sociedad contemporánea a través de la ausencia del límite (represión)

y de la expresión generalizada de la violencia. Esto presupone, por un lado, una nueva actitud ante la muerte y la sexualidad, y, por otro, “la emergencia de síntomas inéditos, las adiciones de todo tipo, la anorexia masculina, los niños hiperactivos, la inflación de la imagen, el recurso permanente al derecho y a la justicia como “comodines” de la vida en sociedad, la alienación en lo virtual (video-juegos, Internet), la exigencia del riesgo cero, etc.” (p. 10).

Para este autor, en concordancia con el itinerario de Legendre, el conjunto de estos hechos es testimonio de una nueva forma de organización de lo social, que expresa el cambio de un mundo articulado por la represión hacia otro caracterizado por la ausencia del límite y permanente exhibición del goce. Este tránsito supone, por tanto, una nueva forma de comprender la subjetivación, puesto que la representación como función transversal de los procesos de subjetivación sería reemplazada por una economía de la presentación. Es decir, en la subjetividad de la represión, la representación se desplaza por una nueva economía social y psíquica, caracterizada por la presentación y el goce:

Pertenecíamos hasta aquí a una cultura basada en la representación, es decir en una evocación, en la evocación del lugar donde se llevaba a cabo la instancia sexual susceptible de autorizar los intercambios. Pasamos de la representación que nos es familiar, acostumbrada de la relación con el sexo, al que no hacíamos más que acercarnos, para - parece ser - preferir su presentación. [...] Se trata ahora de buscar lo auténtico, en otras palabras, no ya un acercamiento organizado por la representación, sino ir al objeto mismo. (Melman, 2005, p. 21)

Desvanecimiento de la prohibición y del límite represivo que actuaba como un operador privilegiado del lazo social articulado por la religión, garantizando, a su vez, la sagrada diferencia sexual, ese vacío diferenciador de la estructura en función del cual se dibujan lo prohibido y lo posible. Lo que caracteriza a esta mutación cultural es el borramiento del lugar de ocultamiento de lo sagrado, es decir, aquello en lo que se sostiene tanto el sexo como la muerte (Melman, 2005, p. 21). Esta desacralización respecto de la muerte y la sexualidad es la causa por la cual “el sexo



se encara hoy como una necesidad, como el hambre o la sed, ahora que están abolidos los límites y la distancia propios a lo sagrado que lo alberga” (Melman, 2005, p. 21).

Por una parte, las diferentes figuras utilizadas en tal argumentación establecen la significación atribuida a las transformaciones ocurridas; y, por otra, sus consecuencias. La tesis central de Melman se afirma sobre la constatación de la desarticulación de la Ley. En consecuencia, los esfuerzos se dirigen a demostrar de qué maneras el valor de límite, “valor de la pura pérdida” (Lacan, 2003), ha sido desplazado por el peso de lo ilimitado. De este modo, el tránsito de la representación a la presentación es también el desplazamiento desde el deseo al goce, de lo Simbólico a lo Imaginario, del ideal al objeto, del patriarcado al matriarcado. Para el autor, el curso de las sociedades modernas expresa el desenfreno de una economía liberal cuya consecuencia es la desarticulación de la represión promovida por la permanente búsqueda de un objeto de goce.

En este contexto, la libertad parece haber encontrado en nuestras sociedades su punto máximo de expresión a través de la desmentida de toda autoridad y en la exigencia permanente del goce individual. Por tanto, lo cultural y lo psíquico ya no estarían articulados en torno al Ideal sino al reclamo constante de la posibilidad de gozar, lo que se ejemplifica con múltiples referencias a la tiranía de las minorías. Así, el progreso se erige como una catástrofe subjetiva donde las libertades contemporáneas se expresan como testimonio de la “esterilidad” del pensamiento:

El progreso [...] es la fuente, como ya lo dije, de una gran libertad: ninguna sociedad conoció nunca una expresión de su deseo tan libre para cada uno, una facilidad tan grande de encontrar un compañero... [...] es muy evidente que cada uno puede saciar públicamente todas sus pasiones y, más aún, pedir que sean socialmente reconocidas, aceptadas, incluso legalizadas, comprendiendo también los cambios de sexo. Una formidable libertad, pero al mismo tiempo, absolutamente estéril para el pensamiento. ¡Nunca hemos pensado tan poco algo! Esa libertad está ahí, pero al precio de lo que sería la desaparición, la aphanisis del pensamiento. (Melman, 2005, p. 31)

Entre las consecuencias de tales mutaciones, se registra un empobrecimiento de las funciones psíquicas. Entre sus causas, la sustitución del discurso de la religión por el de la ciencia desdibuja los límites que organizan la cultura y la filiación, favoreciendo la emergencia de una subjetividad en la que priman la gestión y la práctica, y el enunciado por sobre la enunciación. La consecuencia más significativa de esta reorganización del lazo social se expresa, para Melman al igual que para Legendre, en lo que refiere a la relación que existe en las sociedades contemporáneas con la autoridad. La tesis de Melman, recoge así la reflexión de Legendre, para afirmar que en las sociedades contemporáneas “ya no hay ni autoridad, ni referencia, ni tampoco saber que se sostenga –justamente gracias a la transferencia. Estamos solamente en la gestión, no hay más que prácticas” (Melman, 2005, p. 17).

La imposibilidad de reconocer una referencia a la cual atribuir una autoridad, atestigua la desaparición de la función prohibitiva y la desarticulación de la ley simbólica que organiza el espacio de lo cultural y sus límites. Melman retoma el problema de la autoridad y la filiación en la sociedad contemporánea, para concluir que la causa del malestar cultural se encuentra allí donde Legendre supo señalarlo, es decir, en la desmetaforización de la relación con el padre:

La función del padre es la de privar al niño de su madre, y así, introducirlo, a las leyes del intercambio; en lugar del objeto querido, deberá acomodarse más tarde a un semblante. Esta operación es la que prepara al niño para la vida social, y para el intercambio generalizado que la constituye: ya sea que se trate de amor, pues, o de trabajo. Pero el problema del padre, hoy, es que ya no tiene más autoridad, no tiene más función de referencia. (Melman, 2005, p. 37)

Del mismo modo, para Jean-Pierre Lebrun (2003) la desarticulación de la autoridad del padre es la causa privilegiada del malestar cultural contemporáneo. Así, la invalidación del lugar del padre, propia de las sociedades contemporáneas, desdibuja los campos de lo posible y lo imposible, disolviendo y menoscabando la potencia del lenguaje en su condición simbólica. La terceridad que

sanciona la prohibición y activa la representación simbólica es colonizada por la imagen y por los enunciados científicos, cuya condición fundamental es operar con total independencia del contexto que los produce. Este desplazamiento del lugar de la enunciación hacia la importancia del enunciado escenifica para Lebrun -al igual que para Melman y Legendre- la existencia de una nueva organización del lazo social, que ya no se estructura en el discurso de la religión, sino en la proyección de la ciencia como un ideal que sostiene y produce los montajes de subjetivación.

La tesis que se replica en los tres autores presenta al padre y a la ciencia como figuras lógicas antagónicas, e intenta demostrar de qué manera la primera ha sido sustituida por la segunda, para situar en ese desplazamiento la causa primera del malestar. Más aún, no simplemente del malestar sino del “ocaso” o de la desarticulación misma de la cultura. En este sentido, Lebrun afirma:

Hoy el lugar del padre está invalidado y engendra el ocaso evocado: algo parece haber ocurrido en lo social que ha vuelto caduco este lugar para el padre. [...] Hemos mostrado que en lo que respecta a la evolución jurídica del concepto de paternidad, el progreso de la ciencia, la genética en este caso, es el que ha subvertido la autoridad del padre, y esto debería alertarnos. Porque lo que hemos podido observar con la comprensión psicoanalítica de la paternidad es que, en lo que respecta al padre simbólico, es simplemente necesaria una referencia a un tercero, mientras que para que haya un padre real es necesario que el tercero se presente en carne y hueso; para que haya padre simbólico, es necesario y suficiente con que haya un dicho, el enunciado que, por ser incontestable, haga de tercero, mientras que para que haya un padre real, es necesario que haya un decir, un sujeto que se comprometa en su enunciación. (Lebrun, 2003, p. 43)

La desarticulación del Otro sería la causa fundamental del naufragio contemporáneo, cuya consecuencia estaría dada por la adhesión incuestionada a la creencia de que todo es posible: “En consecuencia, nuestra configuración social ya no presenta las mismas características del orden simbólico que la sociedad organizada entorno a la religión actualizaba, garantizándolas por medio de la sacralización de la figura paterna” (Lebrun, 2003, p. 119). Para Lebrun, el lazo social organizado por el discurso de la ciencia se soporta en un simbólico homogéneo que no considera

ninguna alteridad y solo busca replicarse y reduplicarse en un movimiento de repetición de lo mismo. Se trataría entonces de un simbólico que forcluye cualquier movimiento de separación y diferenciación.

Para Lebrun (2003) las formas actuales de lo social tendrían mayor relación con una organización de tipo matriarcal que con un modelo patriarcal. En esa línea, la evolución de las sociedades enseña una presencia cada vez mayor de la figura materna en remplazo del lugar del padre y su autoridad. Evelyn Sullerot en *Quels pères, quel fils?* (1992), afirma que “habiéndose destruido la piedra angular sobre la que se edificaba el sistema patriarcal, la mujer se ha convertido en la que decide y la que trae al mundo. Es ella quien elige al hombre con el que hará su hijo. Ella se ha convertido, en cierta medida, a la vez en padre y madre en el origen del hijo” (p. 12). Según Lebrun (2003), en estos movimientos asistimos a “la disminución tanto de la autoridad como de la legitimidad de aquel que tenía precisamente la tarea de sostener una posición de tercero, a saber, el padre” (p. 12). De este modo, a la tesis de la sustitución del padre por la ciencia se agrega una variación formal: el remplazo del padre por la madre. Siguiendo la misma línea argumentativa, la figura de la madre aparece asociada a la de la ciencia, representando ambas, las causas (ciencia) y las consecuencias (madre) de la invalidación del lugar del padre en la sociedad contemporánea.

Las consecuencias subjetivas de la declinación del Nombre-del-Padre suponen un desplazamiento estructural que se expresa en el pasaje de una economía neurótica hacia una perversión generalizada. Por tanto, la subjetividad contemporánea se caracteriza por la evitación permanente de la castración, así como por la exhibición impúdica del objeto. Así, “la perversión se convierte en una norma social [...] está en el principio de las relaciones sociales” (Melman, 2005, p. 58). El objeto no reposa ya sobre el fondo de ausencia a partir del cual su evocación era posible, sino que “hoy en día está presente en el campo de la realidad” (Melman, 2005, p. 57). Esto

supone una nueva experiencia en términos subjetivos, que ya no estaría caracterizada por la falta y el deseo sino por el eclipsamiento de la división subjetiva:

Es un rasgo más de la nueva economía psíquica: no hay más división subjetiva, el sujeto no está más dividido. Es un sujeto en bruto. Hablar de sujeto dividido, es decir ya que se interroga sobre su propia existencia, que introduce en su vida, en su manera de pensar, una dialéctica, una oposición, una reflexión, una manera de decir ¡No!. Hoy en día, no vemos muy seguido la expresión de lo que sería la división subjetiva. [...] Hay lugar para un sujeto, pero un sujeto que ha perdido su dimensión específica. Seguramente no es ya el sujeto el que proviene de esta ek-sistencia, de esta exterioridad interna, que le daba cierta perspectiva, un golpe de vista sobre su vida, sobre el mundo, sobre sus relaciones y elecciones posibles. Se convirtió en un sujeto entero, compacto, no dividido...”. (Melman, 2005, p. 28-29)

Sobre este punto, una de las constataciones teórico-clínicas expresadas por Melman es la desaparición de lo que Lacan denominó *objeto a*. En términos generales, esta sería una característica fundamental de la nueva economía social y psíquica: la ausencia de toda pérdida. En consecuencia, significa la desaparición del sujeto en su estatuto deseante. La división subjetiva que estructuraba las condiciones de posibilidad para la existencia del sujeto deseante y que organizaba su experiencia subjetiva a partir de la búsqueda de un objeto siempre perdido, ya no puede considerarse como una figura de la subjetividad actual, puesto que habría sucumbido ante la presencia del objeto en el campo de la realidad:

[...] ocurre que, al mismo tiempo lo que se encuentra perdido es lo que Lacan llama el objeto a, la causa del deseo, este objeto perdido inicial cuyo carácter huidizo mantiene la búsqueda de nuestro deseo. En el mismo movimiento – lo que me parece aún más interesante – desaparece el sujeto en tanto que animado por esta búsqueda, el sujeto en tanto que sujeto del inconsciente, el que se expresa en los sueños, los lapsus, los actos fallidos. [...] Está mutación a la que asistimos me parece que está ligada al hecho que éste límite que evocábamos está ya caduco. Ya no hay más dificultad para franquearlo. (Melman, 2005, pp. 21-23)

La declinación de la función paterna y su autoridad se configura como el fondo de comprensión desde el cual se otorga significación a un vasto campo de fenómenos sociales e

individuales. En un nivel cultural y psíquico, la propuesta de estos autores (Legendre, Melman y Lebrun) se soporta sobre una constante analogía que remite de diferentes maneras al argumento de la pérdida de autoridad del padre como la fuente primordial de las restantes pérdidas (representación, pensamiento, deseo, división subjetiva). El derrocamiento del patriarcado por el modelo matriarcal constituye el máximo exponente de este argumento.

Tal consideración presupone la regresión o ingreso a un tiempo de no-separación, es decir, uno no mediado por la Ley paterna y su universo simbólico. Asimismo, supone toda una serie de consecuencias que expresan, para estos autores, una devaluación de los valores culturales y la vida política. Dejar atrás una cultura articulada por la religión, que circunscribe la subjetividad en la represión y la neurosis (Melman, 2005), para ingresar a otra que promueve la exhibición del goce y su permanente satisfacción, implica una transformación cultural que “trae aparejada una devaluación rápida de los valores que transmiten la tradición y la moral política” (Melman, 2005, p. 117).

Tony Anatrella, en *El sexo olvidado* (1993), caracteriza a la sexualidad contemporánea como adolescente, afirmando que la liberación sexual a la cual estamos asistiendo es la liberación de la sexualidad infantil, que después de haber sido puesta bajo vigilancia ha sido liberada (p. 12). En este contexto, el valor de las prácticas depende principalmente de gestos y vacilaciones de la infancia: la masturbación, la pedofilia y homosexualidad (p. 12). Los síntomas de esto son la pareja actual: andrógina, protectora, andrógina en las relaciones maternas y las frustraciones de una ternura nunca satisfecha (p. 12). En consecuencia, lo olvidado es la sexualidad adulta. El modelo de la sexualidad adolescente es el que inspira las representaciones sexuales de la época.

La banalisation du sexe, tout comme le sexe-exploit, le changement fréquent de partenaires, le sexe en solitaire de la masturbation ou le sexe indifférencié de l'homosexualité témoignent d'un profond désenchantement et ne sont plus

signe d'originalité: à travers toutes ces pratiques, l'individu ne débouche que sur sa solitude et sur la quête de son être introuvable. [La banalización del sexo, al igual que el sexo-exploit, el cambio frecuente de pareja, el sexo solitario de la masturbación o el sexo indiferenciado de la homosexualidad, muestran un profundo desencanto y ya no son un signo de originalidad: a través de todas estas prácticas, el individuo sólo se conduce a la soledad y al “sexismo” de la homosexualidad en busca de su ser ilocalizable]. (Anatrella, 1993, p. 13)

El itinerario propuesto por Melman coincide mayormente con el de Anatrella: el tiempo actual está marcado por la pérdida del deseo sexual, que deja al sujeto deslocalizado e imposibilitado de tomar su lugar a causa de la desautorización de la función paterna que garantizaba la sujeción del deseo por los caminos de la regulación del goce fálico. Coinciden también en el hecho de que la experiencia subjetiva contemporánea se expresa en los términos de una perversión generalizada y está capturada en el engaño del registro imaginario.

Exhibición e indiferencia promovidos por los impulsos de una economía liberal que transgrede lo sagrado de las prohibiciones. Economía de la exhibición del goce (Melman, 2002), en la que ambos reconocen los efectos catastróficos de la filosofía de Michel Foucault y el modelo multicultural de Estados Unidos: “Los filósofos contemporáneos han ayudado a justificar esta tendencia: así, el sentido de libertad de Sartre ha servido de coartada para el narcisismo más egoísta que existe, y la idea de Foucault de un sexo singularmente construido socialmente como un texto para evacuar la subjetividad y el individuo. Al final, después de haber querido liberar el sexo (en realidad el sexo adolescente), perdimos el interés en él, y ya no está donde debería estar” (Anatrella, 1993, p. 15). En la misma línea, Melman afirma que “El siglo que se anuncia será el de la suspensión: ya no hay más imposible. Como de costumbre los moralistas fueron los iniciadores, nombrémoslos: Foucault, Althusser, Barthes, Deleuze, quienes proclamaron el derecho no ya a la felicidad sino al goce” (Melman, 2002, p. 17).

Para estos autores, la “liberación” sexual que caracteriza al final del siglo XX y los inicios del XXI, pone en juego un proceso de desregulación normativa que a la vez es testimonio de una desacralización de la sexualidad y una pérdida moral cuyas consecuencias para las generaciones venideras hace emerger la demanda de precaución sobre la producción de “organismos simbólicamente modificados” (Winter, 2001, p. 95). Años más tarde, Winter (2019) expresa su preocupación por la transmisión simbólica que los homosexuales prometen realizar en materia de cuidados y educación de los hijos: “Los homosexuales aseguran que no les faltaran horas de juego, uno será papá, el otro mamá o bien alternaran” (p. 1091). No obstante, para el autor, los padres del mismo sexo a los cuales los niños están ligados por un lazo inconsciente al que se identificaran, no permiten el establecimiento de la diferencia sexual que aseguran poder entregar, dado que “es en relación a eso que sucede en la habitación conyugal que se elabora la identidad simbólica” (Gratton, 2008, p. 135). Gratton subraya aquí que los psicoanalistas recurren al argumento de la escena primitiva como constitutiva de la existencia del Sujeto. En este mismo espíritu, Christian Flavigny afirma:

Il y a pour l’homosexuel une note (inconsciente) de défi vis-à-vis de ses propres créateurs et de la scène primitive et comme une tentation de s’affranchir des lois de la procréation: la mise en impasse vis-à-vis des lois organiques de la procréation correspond plus exactement à un défi (inconscient) lancé aux lois psychiques qui la régissent et notamment la référence obligée de la filiation à une loi phallique héritée du père. [Hay para el homosexual una nota (inconsciente) de desafío a sus propios creadores y a la escena primitiva y como una tentación de franquear las leyes de la procreación, una puesta en impasse frente a las leyes orgánicas de la procreación que corresponde más exactamente a un desafío inconsciente lanzado a las leyes psíquicas que las rigen y en particular, la referencia obligada de la filiación a una ley fálica heredada del padre]. (Christian Flavigny, 2004, citado en Gratton, 2008, p. 135)

De este modo, la tesis de la declinación señala los riesgos que las nuevas generaciones tendrán que afrontar en términos de la diferencia sexual, en el contexto de las homoparentalidades.



Tanto Winter como Flavigny, consideran que en la transmisión generacional que se pone en juego en las homoparentalidades es crucial prevenir los efectos que puedan presentarse cuando los hijos de los homosexuales deseen ellos mismos devenir padres, es decir, “prevenir los efectos de un fantasma que puede producir un *symtôpme* en las generaciones siguientes” (Gratton, 2008, p.135).

En el libro publicado por Winter en el año 2019, titulado *El futuro del padre, ¿Reinventar su lugar?*, el autor se propone considerar el pasaje que va de la sociedad patriarcal a la comunidad de hermanos, donde la horizontalidad de los lazos conduce a la orfandad y al poder totalitario del padre imaginario. Así, los niños “se convierten en adultos sin amos y condenados a los celos fratricidas” (Winter, 2019, p. 1502). En consecuencia, afirma, sin jerarquía no hay diferencia: “El niño sin padre sólo tiene similitudes. Esto lo empuja inexorablemente a buscar lugares de disfrute colectivo en los que pueda sentirse libre de las dolorosas realidades que le impone la sociedad, la llamada sociedad “liberal” de hoy” (p. 1502).

Lorsque ma mère est fâchée contre moi, c’est parce que je l’ai offensée. Lorsque c’est mon père qui se détourne, pour l’inconscient j’ai offensé la loi, j’ai commis une sorte d’infraction. En même temps, s’il est vrai comme nous avons tenté de le montrer que le père est à la fois porteur de la loi et de la possibilité de désirer, j’ai du même coup perdu mes moyens. [Cuando mi madre está enfadada conmigo, es porque la he ofendido. Cuando es mi padre el que da la espalda, por el inconsciente he ofendido la ley, he cometido algún tipo de delito. Al mismo tiempo, si es cierto, como hemos tratado de demostrar, que el padre es el portador de la ley y la posibilidad de deseo, entonces he perdido mis medios al mismo tiempo]. (Winter, 2019, p. 1558)

Para la tesis de la declinación, la autoridad simbólica del padre es la garantía de la diferencia sexual y del primado de lo genital que consolida la sexualidad adulta regulada por el goce fálico instaurado por la represión. Estas coordenadas subjetivas eran entregadas y salvaguardadas por el discurso de la religión, que atribuye a la figura del padre el ejercicio de la prohibición y, psicoanalíticamente hablando, el agenciamiento de la castración. en tanto operación simbólica

cuya existencia se estructura a partir de dos posiciones posibles y preexistentes: lo femenino y lo masculino.

Así, la heterosexualidad es causa y consecuencia de un real biológico, de un fundamento antropológico y de una necesidad religiosa a partir de la cual la diferencia no es simplemente posible, sino genuinamente legítima. Del padre y la moral heterosexual hacia los hermanos y la inmoralidad homosexual; el sujeto de lo inconsciente pierde su lugar, la posibilidad de especificarse por el valor de la pura pérdida, negatividad sagrada del deseo, para así, naufragar en la tiranía del imaginario y su mismidad incestuosa. De lo hetero a lo homo se degrada la cultura, triunfa La Madre, declina El Padre, los hijos se extravían. La unidad familiar se banaliza y las democracias sexuales exhiben la falta de pudor que enseña las fallas represivas de una cultura perversa que desmiente la sagrada diferencia.

#### **4.2. Psicopatología de la vida política: la restitución de la autoridad paterna.**

En el 2001, Michel Schneider publicó *Big Mother. Psicopatología de la vida política*. Tal como él mismo lo señaló unos años después, en un artículo publicado en 2013 titulado “El estado como semblante”, el subtítulo original de esta obra era *Psicopatología de la Francia política* y que por un error de edición se publicó como *Psicopatología de la vida política*, redoblando, según su autor, la imprudencia originaria. En este libro, Schneider desarrolla la tesis general de una des-simbolización del sujeto político, retratando el malestar de la política en tres rasgos: “infantilización de los ciudadanos, maternalización del poder y, desinstitucionalización de los lazos sociales, familiares y sexuales” (p. 43).

Este último aspecto, implica, para el autor, un borramiento de fronteras simbólicas: “el sueño de un poder libre de conflictos” [...] “la supresión de la frontera entre lo público y lo privado” [...]

“la encarnación maternal del poder público” [...] “la instauración de un presente perpetuo como tiempo de la política” y, finalmente, “la declinación de la función paterna” (Schneider, 2003, p. 43). Tomando como punto de partida el reconocimiento freudiano de que “la teoría del inconsciente psíquico puede devenir indispensable a todas las ciencias que se ocupan del orden social” (Freud, 1930, citado en Schneider, 2003, p. 42), Schneider se dio a la tarea de analizar las intersecciones entre el psicoanálisis y la política, bajo lo que él denomina las “formaciones políticas del inconsciente”.

De este modo, el análisis inicial se constata con la actual discordancia entre las representaciones políticas y el malestar social: del lado de los gobernados está “la penumbra”, que deriva en “el fin de una concepción heroica del líder y la creencia en sus promesas” (Schneider, 2003, p. 44). En cuanto a los que están en el poder, de acuerdo con el autor, nos enfrentamos a los efectos de “la política deprimente” o al “narcisismo de las pequeñas diferencias” bajo el enriquecimiento y la corrupción (p. 44). Lo crucial es que ni los unos ni los otros están protegidos de los trucos del inconsciente: “Nosotros mismos, ciudadanos del espacio público o consumidores de política, obedecemos a representaciones inconscientes, expresamos demandas, necesidades y deseos, o proyectamos fantasías inconscientes o incluso complejos psicopatológicos sobre la cosa pública” (p. 44). En consecuencia, “los lazos emocionales tienen consecuencias políticas, y los lazos políticos pueden cambiar profundamente la naturaleza de los lazos emocionales. Está lo psíquico en la política” (p. 44).

*Big Mother* parte con la interpretación de una fotografía tomada el 14 de septiembre del 2001 en la Catedral Nacional de Washington. En la descripción de la imagen realizada por el autor, se destaca a la familia Bush en una escena que muestra al hijo atemorizado, temblando, de la mano de su padre, refugiado en el cuerpo de su esposa y bajo la mirada benévola de su madre. Desde las

primeras líneas, el autor subraya que “se necesita a los padres para superar las crisis de identidad” (Schneider, 2001, p. 34). Posteriormente, se dedica a analizar la posición del Primer Ministro Lionel Jospin y de los políticos franceses de cara al atentado: “Lionel Jospin ni siquiera logró articular la palabra solidaridad. Nada sobre el horror del acto, ni una expresión personal de lo que causó en él” (p. 39). Tampoco reconoce en la intervención de Jacques Chirac una actitud suficientemente paternal, que diera cuenta de la autoridad necesaria en torno a los eventos acontecidos; no obstante, afirma que “pudo hablar en nombre de Francia y no de sí mismo o del Estado. Era lo menos que podía hacer” (p. 51). Para Schneider, los hombres políticos de Francia resultan incapaces de sostener legítimamente una autoridad simbólica: “Vistiéndose de padre tan mal como su oponente, Chirac siguió siendo lo que era: el inventor de una política de maternidad, distribuyendo su compasión como sus apretones de manos a todos los miembros fracturados de la sociedad” (p. 51).

Bajo el interrogante: “en nuestra sociedad, en nuestro estado, ¿qué sucede con el rol paterno?” (Schneider, 2001, p.163), el autor analizó a los hombres de la política francesa y su posicionamiento en términos de autoridad. François Mitterrand, Lionel Jospin, Alain Juppé, Laurent Fabius, Michel Rocard y Jacques Chirac, vistos con el lente de la función simbólica del Nombre-del-Padre. Schneider reflexiona sobre las intervenciones públicas, los trazos biográficos y las relaciones de rivalidad que se establecen entre estos con la finalidad de interpretar las maneras por las cuáles los hombres de las últimas décadas de la política francesa ejercen el poder y la autoridad. Este ejercicio analítico y político se justifica en la premisa de que “el analista no puede prescindir de buscar el inconsciente ahí donde él habla, en los personajes políticos mismos” (p. 243).

El autor aclara, sin embargo, que los lazos políticos no pueden ser asimilados a los analíticos, aunque asume que tampoco pueden ser considerados como completamente distintos en relación con lo que funda a uno y al otro en el inconsciente: “el vínculo entre el niño indefenso y la madre, de quien espera y teme todo” (Schneider, 2001, p. 700). Entre el argumento freudiano sobre los aportes que la noción de inconsciente representa para las ciencias que estudian lo social y las teorizaciones lacanianas sobre el orden simbólico, Schneider desarrolla sus análisis subrayando la perversión o la impotencia neurótica de los políticos como falsos padres que no logran tomar su lugar.

En este contexto y a propósito de François Mitterrand, el autor se pregunta “¿podemos considerar que nuestro presidente está mintiendo, o nuestro padre está mintiendo, o nuestro analista está mintiendo?” (Schneider, 2001, p. 386). Subrayando el desconcierto que implica asumir una mentira en la posición de aquel sujeto que se ha dispuesto en el lugar del supuesto saber, garante del sentido, agrega: “un padre que miente es un sufrimiento para sus hijos, y nos llevó un tiempo entender toda la diferencia entre Mitterrand y un padre” (p. 389). Luego de Mitterrand, “que castigaba a los que se hacían ricos durmiendo y se rodeaba de gente que sólo soñaba con el dinero”, Jospin emergió en la escena pública como el enemigo del doble discurso. En la misma línea Schneider, insiste:

*Si on le vit dire une chose et son contraire, ce n'était pas dans la même phrase, comme le maître de l'équivoque. Au fond, il s'opposa à Mitterrand comme le névrosé banal au pervers accompli: l'un s'égaré et souffre dans ses contradictions, l'autre s'en sert pour vous y perdre. [Si le vimos decir una cosa y su opuesto, no fue en la misma frase, como el maestro del equívoco. Básicamente, se opuso a Mitterrand como el neurótico común al perverso consumado: uno se extravía y sufre en sus contradicciones, el otro las utiliza para perderse en ellas]. (Schneider, 2001, p.521)*

De este modo, el autor continúa con sus argumentos e interpretaciones para hacer notar, una y otra vez, la inconsistencia de la autoridad de los mandatarios franceses. Esta carencia de padre se reafirmaría con la tesis de la feminización de poder y el infantilismo de los hombres. Ratificando y concluyendo, como lo señala Frédéric Rousseau (2005), que:

La France est malade de sa politique, comme certains enfants de leur mère: les dirigeants n'osant plus diriger, les citoyens infantilisés attendant tout de l'État... Où sont les pères ? [Francia está enferma de su política, como algunos hijos de sus madres: los dirigentes ya no se atreven a dirigir, los ciudadanos infantilizados esperan todo del Estado... ¿Dónde están los padres?]. (Rousseau, 2005, p. 222)

La referencia principal para formular una psicopatología del vínculo político es la teoría de lo simbólico de Jacques Lacan: “Lo simbólico es exactamente lo contrario de “me autorizo de mí mismo” (Schneider, 2003, p. 49). Procede de la tradición e incluye cosas que no pueden ser cambiadas: reglas de filiación, lenguaje, gramática, la diferencia entre los sexos, la finitud de la vida, entre otras. Esta dimensión remite a un registro de la experiencia que nos excede y que nos somete a la condición de no elección del origen, del idioma y las reglas que lo rigen, de la posición sexual y de la muerte, que encontramos llegado su momento. Lo simbólico remite así a lo antiguo y duradero, a lo que no es nuestro, pero sin lo cual no podemos llegar a ser (Schneider, 2003, p. 49).

A causa de su condición restrictiva, este registro de la experiencia -continúa Schneider- nos protege de nuestros impulsos y pensamientos más primitivos. Dado que existe como expresión de aquello que no podemos elegir, produce la verdadera libertad del deseo. Es justamente porque los padres no han sido elegidos, que se establece un límite que nos permite no depender ilimitadamente de ellos. No obstante, las democracias contemporáneas se organizan bajo elecciones propias,

ampliando la autodenominación jurídica y económica, promoviendo así la pretensión de que cada “clan” o categoría formule su propia ley:

La notion de choix, essentielle dans la théorie économique de l'équilibre de marché, s'est emparée de nombre d'activités ou de représentations collectives et individuelles qui jusqu'alors ne relevaient pas du choix: le look, la parenté, le lien conjugal – une institution devenue une convention –, le nom du père hier, l'identité sexuelle biologique demain... [La noción de elección, esencial en la teoría económica del equilibrio del mercado, se ha apoderado de un número de actividades o representaciones colectivas e individuales que hasta entonces no eran una cuestión de elección: la apariencia, el parentesco, el vínculo matrimonial -una institución devino una convención-, el nombre del padre ayer, la identidad sexual biológica mañana...]. (Schneider, 2003, p. 49)

Así, para Schneider, la psicopatología del vínculo político se sostiene al constatar que “la diversión ha ocupado el lugar de la división” (Schneider, 2003, p. 49). En la serie de sustituciones: paridad por diferencia, autoridad parental por paterna, fractura social por lucha de clases; Schneider evidencia un intento de disolución de las grandes divisiones que han sido la base del orden simbólico y social. En el trayecto que va del Otro al semejante se anuncia en nuestras sociedades el fin de lo simbólico (Schneider, 2003, p.49). Las democracias contemporáneas se subsumen en el imaginario, obliterando el valor del símbolo que porta la diferencia. El significante del Nombre-del-Padre, es progresivamente anulado por la fuerza continua, igualitaria y no diferenciada del poder maternal (Schneider, 2003, p.50). Sociedades estragadas que promueven la desimbolización del sujeto, empujando a la servidumbre voluntaria a un Gran Estado Madre En su comentario sobre *Big Mother*, Rousseau (2005) destaca los principales aspectos de la tesis de Schneider:

L'évolution générale des mentalités et des pratiques sociales actuelle tend à «ringardiser» tout ce qu'incarne traditionnellement le père: l'autorité, la distance, la rationalité, plus généralement «l'ordre symbolique» défini comme ce que l'on ne peut pas modifier: le langage, les liens de parenté le

nom, la loi... L'effacement progressif des pères et de leurs missions traditionnelles dans les familles reflète le recul de ces valeurs dans la société. [La evolución general de las mentalidades y de las prácticas sociales actuales tiende a ridiculizar todo lo que encarna tradicionalmente el padre: la autoridad, la distancia, la racionalidad, más generalmente el orden simbólico definido como lo que no se puede modificar: el lenguaje, los lazos de parentesco, el nombre, la ley... La desaparición progresiva de los padres y de sus misiones tradicionales en las familias refleja el retroceso de estos valores en la sociedad]. (p. 220)

En las sociedades actuales, sostiene Schneider, los sujetos son incapaces de asumir, representar y pensar la muerte: “Un tiempo que huye de la idea de la muerte es un tiempo de esclavitud” (Schneider, 2003, p. 50). Tal como los adultos suelen ocultar la muerte a los niños, los ciudadanos infantilizados en el actual Estado maternal esconden la tragedia, la guerra y la muerte, que son el horizonte del pensamiento político. Citando a Leopardi, el autor afirma que este es un siglo de niños y que los pocos hombres que quedan sienten vergüenza de sí mismos y están confinados al ocultamiento. Infantilizados, los ciudadanos se conducen, sin trabajo ni preparación, esperando liberarse de toda obligación y esfuerzo. Se trataría menos de una tendencia a la mediocridad que de la insuficiencia: “Casi todos son incapaces, casi todos son insuficientes” para las funciones o trabajos que han de desempeñar (Schneider, 2003, p. 51). En consecuencia, el peligro que nos amenaza es el de la nulidad del Estado, “que pretende anular la muerte y el significado” (Schneider, 2003, p. 51), en una sociedad que reclama el derecho de todos a ser diferentes es la diferencia la que queda anulada.

Las similitudes de estos argumentos con la tesis de la declinación se presentan de forma evidente; no obstante, el foco del análisis que toma por objeto a los políticos y la vida política en su conjunto -en un ejercicio de psicoanálisis aplicado- se establece como una diferencia en términos de los usos posibles del psicoanálisis y sus proyecciones teórico-políticas. Tal como lo señalaba Fassin (2006), esta alternativa de restitución de la autoridad por los caminos de la política



psicoanalítica toma noticia parcialmente de los procesos históricos. Más precisamente, admite que la condición contemporánea es posible de ser explicada por el carácter cultural de las transformaciones a las que asistimos, pero que para la preservación del orden social prima la inmutabilidad de lo simbólico patriarcal.

La psicopatología de la vida política tiene como principal causa el regreso a un orden matriarcal previamente superado y de cuya superación, subraya Schneider (2001) citando a Freud<sup>50</sup>, dependieron los avances civilizatorios más significativos en términos de lazo social: “La definición del ciudadano en la política, como la del sujeto en el psicoanálisis, ha sido profundamente modificada por la maternidad de las relaciones entre los individuos” (p. 1090). En consecuencia, la función política del psicoanálisis es recordar la importancia capital de lo simbólico como registro del límite y de la prohibición que nos sujeta a un orden que establece la diferencia, y procesos psíquicos y sociales de diferenciación. Frente al poder femenino y maternante que condena a los individuos a permanecer en la experiencia infantil y que comporta consigo el riesgo de lo totalizante y lo totalitario, la política psicoanalítica se erige como una alternativa posible de restitución de la autoridad pacificadora del padre.

Una versión política del psicoanálisis implicaría sostener un discurso y una práctica en nombre de la autoridad simbólica del padre, con el objetivo de restituir el valor de lo simbólico y sus diferencias, en un contexto político articulado por un poder femenino y un Estado Madre. El psicoanálisis se aplica a la cultura analizando a los políticos y politizando su impotencia como un déficit de conducción, donde priman los liderazgos perversos o las carencias neuróticas. En este sentido, Schneider rescata un gesto realizado por Sigmund Freud y Willian C. Bullit, con la

---

<sup>50</sup> Freud en Cinco conferencias sobre el psicoanálisis: “Fue un gran avance de la civilización cuando la humanidad decidió adoptar, junto con el testimonio de los sentidos, el de la conclusión lógica, y pasar del matriarcado al patriarcado” (Schneider, 2001, p. 1090).

publicación, en 1966, de *El presidente Thomas Woodrow Wilson: Un estudio psicológico*, texto en el que se dedicaron al análisis de la personalidad del presidente, para comprender y explicar cómo la sumisión al padre deja al sujeto amarrado a los avatares de un superyó, cuyos ideales grandiosos exigen al yo un imposible; esto, con la finalidad de hacer inteligibles las acciones contradictorias del mandatario y sus efectos nefastos para la población mundial.

En este mismo ejercicio, Schneider retoma y desarrolla el análisis de las personalidades políticas, para confirmar su condición femenina y maternante, que por oposición a la ley simbólica del padre nos confronta a la impotencia de los gobernantes o a su perversión. Afirmando permanentemente que el psicoanálisis no puede olvidar el gesto freudiano de analizar la articulación entre lo psíquico y lo cultural, desarrolla la tesis del retorno al matriarcado como causa de la psicopatología contemporánea del lazo social, que opera en su obra como fundamento principal de todas sus interpretaciones. Así, Schneider sostiene que “En una sociedad nula la dominación pasa por el mecanismo de una escucha general e indiferenciada: las madres pueden oírlo todo. Pero, a fuerza no escuchan nada: Habla siempre, no me interesas” (p. 52). Si para Freud el lazo político era paterno, “hoy en día se trata de un imaginario maternal, de lazos horizontales” (p. 53).

En su defensa, Schneider señala que no fue su método lo cuestionado sino sus resultados, afirmando que, si hubiese estado a favor de la pluralidad, es decir, del matrimonio y las parentalidades homosexuales seguramente no se hubiese encontrado con la intensidad de las críticas recibidas y, por tanto, su enfoque teórico no hubiera sido cuestionado. Insiste, así, en que su interés radica analizar los hechos políticos y sociales actuales a partir del pensamiento de Freud, Winnicott y Lacan, y de todos aquellos que consideren que el inconsciente no se limita al campo de la transferencia y la contratransferencia. Siguiendo a Lacan (1958), si el psicoanálisis verdadero

tiene como fundamento la relación del hombre con la palabra, el autor se pregunta “en nombre de qué hay que limitar esta palabra analizable a lo que se expresa e intercambia entre sofá y diván” (Schneider, 2003, p. 53).

Sin duda, este ejercicio implica la actualización de las interpretaciones realizadas por Freud sobre el malestar en la cultura, pero sin abandonar el pensamiento político del fundador del psicoanálisis, que versa sobre el esquema que se soporta en la alianza de los hijos para hacer del padre aquello sagrado a lo que se debe obediencia. En consecuencia, siguiendo a Lacan, es posible entender los cambios que se producen cuando el primer esquema es superado y que definen los vínculos políticos en función de una nueva modalidad de goces:

Il faut la clairvoyance d'un Lacan pour comprendre que les modes d'agrégation politique ne rassemblent plus des individus en foules conventionnelles autour d'un *leader* en position d'idéal du moi, mais des individus fiers de leur individualité, communiant dans une même jouissance autour d'un objet partiel, qui est évidemment différent d'une communauté à l'autre. Ce second schéma n'est pas plus propice à la démocratie que le schéma traditionnel d'identification. [Es necesaria la clarividencia de Lacan para comprender que los modos de agregación política ya no reúnen a los individuos en multitudes convencionales en torno a un líder en posición de ideal del yo, sino individuos orgullosos de su individualidad, comunicándose en un mismo goce alrededor de un objeto parcial, que evidentemente es diferente de una comunidad a otra. Este segundo esquema no es más propicio a la democracia que el esquema tradicional de la identificación]. (Schneider, 2003, pp. 53-54)

Tal mutación no es sinónimo de que la historia ya no sea aquella enunciada por Marx, la de la lucha de clases; tampoco, se trata de suponer que la economía ya no posee un papel decisivo en los asuntos de las sociedades y sus individuos. No obstante, sí es necesario distinguir el doble movimiento del cambio que ha modificado profundamente las luchas por el poder: “El lugar de confrontación ya no es la empresa sino el Estado” (Schneider, 2003, p. 54). Esto provoca que el reclamo no se oriente hacia la plusvalía sino hacia el no-trabajo remunerado por el trabajo de otros,

donde el Estado adquiere un semblante maternal, que mantiene a un pueblo de niños en la ilusión de que ya no hay razón para trabajar o para vivir:

[...]. Pour sortir de cette *Big Mother*, je ne rêve pas d'un *Big Father*. Je plaide, pour reprendre les termes de Winnicott, pour un État *ordinary father*, ou *ordinary mother*, selon les moments et les politiques menées. Tout comme un père qui cède parfois sur son autorité est le contraire d'un père faible, tout comme une mère qui se refuse au don illimité n'est en rien une mauvaise mère, un gouvernement qui se dessaisirait d'une part de pouvoir en laissant aux citoyens une plus large autonomie restaurerait la puissance publique et aiderait la démocratie à s'orienter dans le possible et le temps. [Para salir de esta Gran Madre, no sueño con un Gran Padre. Abogo, en palabras de Winnicott, por un estado como un padre ordinario, o una madre ordinaria, dependiendo de los tiempos y las políticas realizadas. Así como un padre que a veces cede en su autoridad es lo opuesto a un padre débil, así como una madre que se niega a dar regalos ilimitados no es de ninguna manera una mala madre, un gobierno que renuncie a parte de su poder dando a los ciudadanos una mayor autonomía restauraría el poder público y ayudaría a la democracia a orientarse en lo posible y a tiempo]. (Schneider, 2003, p. 54)

## CAPÍTULO 5

### Las perspectivas de la deconstrucción en psicoanálisis

La justicia, en tanto que experiencia de la alteridad absoluta, es no-presentable, pero es la ocasión del acontecimiento y la condición de la historia. Una historia sin duda ignorable para aquellos que creen saber de lo que hablan cuando emplean esta palabra, ya se trate de historia social, ideológica, política, jurídica, etc.  
JACQUES DERRIDA (2010).

#### **5.1. La deconstrucción del psicoanálisis: del orden simbólico a las problemáticas de lo histórico en el psicoanálisis contemporáneo.**

En un gesto diferente y diferenciado, la alternativa de la deconstrucción ha desplazado el foco de análisis desde la declinación -o la restitución del orden patriarcal- hacia los fundamentos patriarcales -religiosos- que participan de la estructura del discurso psicoanalítico. Su objetivo se orienta hacia la deconstrucción de tales fundamentos en un gesto político que subraya la necesidad de una apertura crítica a los fenómenos contemporáneos de la sexualidad. Tal movimiento se orienta a considerar analíticamente los fenómenos contemporáneos de la sexualidad, como expresión de las transformaciones históricas de la modernidad. En consecuencia, concibe su existencia como una expresión inmanente que altera las condiciones de institución de la ley, sin necesariamente abolirla, tal y como se concluye, con mayor o menor énfasis, en las dos posiciones presentadas anteriormente.

Por su parte, los psicoanalistas que se ubican desde esta perspectiva han hecho del discurso psicoanalítico un objeto de análisis, subrayando las dificultades de una relación hacia lo histórico, no interpretada en el psicoanálisis francés. Así, el psicoanálisis francés de finales de la década del

noventa fue interpelado en sus modos de vinculación con lo actual y lo histórico, como un discurso que tiende a instrumentalizar la relación pasado-presente exhibiendo los efectos de su histórica relación, no analizada a partir de los lazos religiosos del poder patriarcal.

Por lo tanto, la deconstrucción se propone como un instrumento, como un medio de análisis, orientado a posibilitar una reflexión que, en su curso y dirección, considera nuevamente esa urgencia que obstruye el horizonte de saber (Derrida, 2010), y que clausura -a partir de la producción de enunciados apresurados- ese no-saber que excede la dimensión de los cálculos, cuando el avance de la politización obliga a reinterpretar los fundamentos del derecho:

El interés de la deconstrucción, de su fuerza y su deseo, si los tiene, es una cierta experiencia de lo imposible: es decir, [...] del otro, de la experiencia del otro como invención de lo imposible, en otros términos, como la única invención posible. (Derrida, 2017, p.29)

En *La dominación masculina* (2010), Bourdieu se interroga por los mecanismos históricos responsables de la deshistorización, para avanzar, de ese modo, en el análisis de lo que él denomina la “eternización relativa” de la diferencia sexual y los principios de división correspondientes. Es necesario recordar que, para el autor, la eternización de los fenómenos no es un asunto de la naturaleza sino de los procesos históricos, que se articulan para producir los fenómenos de naturalización por los cuales culturalmente nos explicamos nuestra relación, por ejemplo, con la sexualidad: “Contra estas fuerzas históricas de deshistorización debe orientarse prioritariamente una empresa de movilización que tiende a volver a poner en marcha la historia” (Bourdieu, 2010, p. 8). Esta afirmación, resume de buena manera la empresa puesta en marcha bajo lo que -siguiendo la definición de los autores presentados- hemos llamado aquí la deconstrucción del psicoanálisis:

¿Qué hemos observado? Que “el psicoanálisis” se abstuvo de considerar la historia en la cual se apoya, que sin embargo condiciona sus construcciones y sus objetos. Su “psicopatología de las sociedades” transforma en patologías todos los cambios de las sociedades modernas en los campos de las relaciones

de género y las sexualidades, mientras que las formas dominantes de las relaciones de sexo y de género son presentadas como normas atemporales. Por lo tanto, propongo una inversión. El malestar no es lo que los psicoanalistas revelarían de las enfermedades del cuerpo social atravesado por la cantidad de nuevas patologías. El malestar de los psicoanalistas es el malestar común, trivial, antes las exigencias de cambio, ante los nuevos dispositivos del género, del sexo, de las parentalidades. Es aquel que experimentan en función de su posición falsa en las curas como en la palabra pública. Pero al psicoanálisis le corresponde analizarlos en vez de añadir lloriqueos formulados en términos psicoanalíticos a las lamentaciones religiosas. (Tort, 2017, pp. 81-82)

Para Tort (2006), las ideologías del padre surgieron como una respuesta reaccionaria al nuevo orden de relaciones entre los sexos, empujando a la transformación del psicoanálisis hacia una psicopatología general de las sociedades. Principalmente, se trata de aseverar que “el declive de la enunciación divina compromete la organización simbólica del sujeto” (p. 51). Entonces, es una consecuencia lógica que la política de la paternidad concluya en la restauración; frente a lo “salvaje” de la psicopatología social contemporánea, los psicoanalistas lacanianos promueven la restitución de la categoría de lo imposible: “escucha la palabra de Dios, sométete a su voluntad” (Tort, 2006, p. 52).

La noción de orden simbólico que manejan estas perspectivas es una manera de articular históricamente tres grandes aportaciones: la dimensión antropológica de Lévi-Strauss, el psicoanálisis de Jacques Lacan -que en un momento de su obra estuvo explícitamente vinculado a Lévi-Strauss- y la lectura jurídica derivada de las interpretaciones de la obra de Lacan realizadas por Pierre Legendre (Tort, 2006). Tort señala que este orden existe como construcción social realizada desde estas tres disciplinas, en un trabajo conjunto de red.

De este modo, el orden simbólico es utilizado como argumento para sostener la necesidad de conservar la diferencia sexual como un orden inmutable. A la vez que, “el modelo implícito de las condiciones de realización de la función paterna es, pues, el marco de un régimen de autoridad

en el que reina el amo, o incluso el tirano y el padre de la religión monoteísta” (Tort, 2006, p. 51) Sin embargo, para Tort esta referencia y utilización del orden simbólico no tiene condiciones para prosperar, por lo que el psicoanálisis se ve enfrentado a la necesidad de repensar sus categorías con la finalidad de encontrar nuevos modos de intervenir clínicamente. Así, el autor se dirige a analizar críticamente las relaciones de poder religiosas y patriarcales que hacen parte de la historia del pensamiento psicoanalítico, considerando nuevas posibilidades teórico-clínicas para la continuidad del psicoanálisis.

Resulta necesario, por lo tanto, concebir una posición de aproximación distinta a las nuevas formas de lo familiar y lo sexual. En esta línea, la antropóloga y psicoanalista, Geneviève Delaisi de Parseval (2002) se ha orientado al estudio de las homoparentalidades, destacando que estas no representan un problema, ni constituyen una ruptura del orden social, sino que se inscriben y participan de un conjunto de formas de parentalidad complejas y recientes, que no desplazan el foco de la diferencia sexual. Desde esta perspectiva y en contrapartida a las afirmaciones de desestabilización del orden social y obliteración de la diferencia sexual, los estudios realizados por los y las psicoanalistas apuntan a visibilizar las dinámicas de establecimiento y relacionamiento de las nuevas parentalidades y sus normatividades, absteniéndose de la necesidad de prevenir sobre los riesgos sociales y simbólicos de estas transformaciones.

Parseval (2001) quien se aboca al estudio de la construcción de las parentalidades en las parejas del mismo sexo, sostiene que las nuevas formas de parentalidad cuestionan el modelo freudiano, organizado exclusivamente en torno a la identificación de dos padres y, específicamente, de dos padres de sexo naturalmente diferente. Afirma entonces que, en estas configuraciones familiares ni el padre ni la madre parecen tener hoy en día una identidad estable,



lo que no implica que las funciones parentales no se realicen en los procesos de cuidado y crianza (Parseval, 2006, p. 109).

La autora insiste, también, en la existencia de una variación en los roles y funciones que destierran las certezas de tiempos anteriores sobre la maternidad e incluso sobre lo incierto de la paternidad, sin que sea posible aún concluir algo sobre esto. Frente a la preocupación reiterada de los psicoanalistas por las consecuencias psíquicas de la crianza realizada por parejas del mismo sexo, Parseval especifica que, en el contexto de su clínica, continúa observado la relación de primacía que existe entre los síntomas de los niños y los asuntos conyugales:

Dans ma pratique, pour l'instant, je n'ai pas rencontré de troubles spécifiques chez les enfants ainsi conçus. Quand il existe des perturbations, elles concernent davantage le registre de l'alliance que celui de la filiation; autrement dit, ces perturbations renvoient aux conflits conjugaux plus qu'à la parentalité [En mi práctica, por el momento, no he encontrado ningún desorden específico en niños concebidos de esta manera. Cuando hay perturbaciones, se refieren más al registro de alianza que al de filiación; en otras palabras, estas perturbaciones se refieren más a los conflictos matrimoniales que a la parentalidad]. (Parseval, 2006, p. 110)

Desde esta perspectiva, el psicoanálisis debe reconsiderar los modelos teóricos sobre los cuales efectúa sus interpretaciones y analizar la tendencia histórica la sacralización de sus categorías, específicamente en lo que concierne a la diferencia sexual sostenida por la lógica edípica. Esto último concierne tanto a la obra freudiana como a la enseñanza lacaniana y los fundamentos religiosos contenidos en ambas perspectivas. Confirmados desde esta perspectiva por la expresión de la posición sacerdotal de enunciación de los analistas cuya manifestación en el contexto del debate sobre el PaCS fue evidente. En efecto, la deconstrucción del psicoanálisis que se promueve desde esta posición es principalmente un gesto de desacralización de la teoría cuyo

objetivo principal es repensar la teoría de la sexualidad psicoanalítica de cara las transformaciones en el campo de la sexuación y la familia.

## **5.2. La tendencia histórica a la sacralización de los enunciados y las categorías psicoanalíticas.**

En una disposición similar a la de Tort y Parseval, Sabine Prokhoris (2011) se interroga por la posición del psicoanálisis contemporáneo, su teoría de lo psíquico y su relación con lo histórico, incluyendo en este registro, los vínculos del psicoanálisis con su propia historia. Interroga así, los propósitos de este discurso y sus orientaciones posibles, distinguiendo la existencia tres perspectivas que, de algún modo, se proponen analizar estos asuntos.

Una primera, considera las maneras por las cuales el psicoanálisis contribuye a reproducir las relaciones de poder hegemónicas en un tiempo determinado, otorgándole a la comprensión y uso que se realiza de la sexualidad la condición un lugar en el cual tal relación de dominación se expone con suficiente claridad. La segunda perspectiva, toma a cargo el análisis genealógico de la noción de inconsciente, mostrando que su origen se produce en relación con la filosofía de la consciencia de Descartes, en un proyecto cuyo carácter es principalmente filosófico.

Finalmente, la tercera perspectiva analiza la relación que existe entre las divisiones e innovaciones que se producen al interior de las escuelas psicoanalíticas y lo que sucede en el contexto social en cual se circunscriben. Es decir, el modo por el cual las interpretaciones que se realizan de la cultura en nombre del psicoanálisis promueven división e innovación, la creación de sentidos heterogéneos que por momentos se presentan como antagónicos y sobre los cuales se promueven las identificaciones que forman escuela o que resignifican la institucionalidad:

La psychanalyse entretient en effet avec sa propre histoire – et aussi avec l’histoire comme discipline – une relation difficile, méfiante, prise dans des enjeux de légitimation de son autorité, et pour tout dire très peu élaborée. Il existe cependant aujourd’hui, en France en tout cas, essentiellement trois perspectives qui tentent de se saisir de cette question, et d’apprécier historiquement ce qu’il en est de la psychanalyse, chacune animée par des visées sensiblement différentes. [En efecto, el psicoanálisis mantiene con su propia historia -y también con la historia como disciplina- una relación difícil y desconfiada, atrapada en cuestiones de legitimación de su autoridad, y por tanto muy poco elaborada. Sin embargo, hoy en día, al menos en Francia, existen esencialmente tres perspectivas que intentan captar esta cuestión y apreciar históricamente de qué trata el psicoanálisis, cada una animada por objetivos sensiblemente diferentes]. (Prokhoris, 2011, p. 83)

De acuerdo con la autora, la primera perspectiva está representada, principalmente, por los trabajos de Foucault, específicamente por *Historia de la locura en la época clásica* (1961) e *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (1976) Esta opera desde el exterior de la disciplina y analiza las relaciones del psicoanálisis en función de la problemática de la constitución del sujeto occidental y sus vínculos con las relaciones de poder. La segunda perspectiva, se trata de una posición más neutra, que se propone situar al psicoanálisis “en una historia filosófica puramente conceptual” (Prokhoris, 2011, p. 84), y se interesa por mostrar que el concepto de inconsciente emerge simultáneamente con la filosofía de la consciencia de Descartes, bajo el telón de fondo de la filosofía griega es como ejemplo, la autora cita el trabajo de Michel Henry, *Genealogía del psicoanálisis* (1985).

La tercera posición identificada por Prokhoris, al interior del psicoanálisis, intenta sintetizar las dos anteriores, proponiéndose dar cuenta de los movimientos específicos de la historia del psicoanálisis. Esta se corresponde con el trabajo de Elizabeth Roudinesco, en su proyecto de *La batalla de los cien años del psicoanálisis* (1988). Las tres perspectivas acuerdan en considerar que el psicoanálisis surge en un momento determinado, como consecuencia del encadenamiento de

una serie de eventos en los cuales buscan, con mayor o menor éxito, la construcción de sentidos o coherencia, para obtener un cierto tipo de sentido sobre el discurso propuesto (Prokhoris, 2011).

Para Prokhoris, Roudinesco “se definía a sí misma, para explicar la metodología de su libro, como historiadora del psicoanálisis y psicoanalista” (Prokhoris, 2011, p. 86), y aparecía, según la autora, como una promesa interesante en el ejercicio de analizar los modos psicoanalíticos y las maneras por las cuales las cosas han sucedido para el psicoanálisis en los últimos cien años. No obstante, los relatos históricos escogidos contextualizan una dimensión institucional del psicoanálisis, transformando a los problemas sobre la legitimación, en una historia de los grandes hombres y sus querellas vicentinas y/o personales entre los unos y los otros (Prokhoris, 2011). De ello, resulta que, si bien el trabajo de Roudinesco nos permite visibilizar “la medida de la violencia manifiesta de este género de relaciones desde los inicios del freudismo” (Prokhoris, 2011, p. 86), esta se vuelve incapaz de analizar y elaborar verdaderamente los efectos del psicoanálisis y sus procesos de difusión:

[...] l’inconvénient majeur de ne rien élaborer vraiment de la question des *effets* de la psychanalyse tels qu’ils se sont diffusés et se diffusent encore, par capillarité en quelque sorte, dans le monde commun, effets largement indifférents aux «querelles de famille» des analystes, et surtout impossibles à penser dans le cadre étroit de ce «souci de l’institution». [el inconveniente mayor es el de no elaborar verdaderamente la cuestión de los efectos del psicoanálisis tales como ellos han sido difundidos y se difunden todavía, por capilaridad, por así decirlo, en el mundo común, efectos largamente indiferentes a las querellas familiares de los analistas y sobre todo imposibles de pensar en el marco estrecho de esa preocupación por la institución]. (Prokhoris, 2011, p. 86)

En su libro *El psicoanálisis excentrado* [“*excentrée*”] (2008), la autora sostiene la tesis de que el psicoanálisis no tiene un lugar asignable, en la medida que no deja de producir efectos en

el mundo contemporáneo, en las filosofías, en las ciencias humanas y en el conjunto de prácticas que componen las formas de vivir. Su principal propósito es producir un movimiento de apertura ante la rigidización del discurso psicoanalítico lacaniano, organizado en torno a lo inmutable del orden simbólico. Por lo tanto, para superar los asuntos del simbolismo lacaniano sería necesario evaluar las reconfiguraciones del parentesco homosexual y recordar que los significantes del sexo ofrecen “inestabilidad interpretativa” (Prokhoris, 2008, p. 168); por ello, estas “renovaciones normativas” podrían ser también “un efecto imprevisto del freudismo” (Prokhoris, 2008, p. 169).

Es necesario, pues, dar un paso más allá de los asuntos institucionales tal y como son abordados por Roudinesco, donde lo que se pone en juego son las disputas epocales por las versiones oficiales de la disciplina psicoanalítica (Prokhoris, 2011); para poder explorar una historia “invisible” del psicoanálisis que opera en el “corazón enigmático” donde se anudan lo singular y lo colectivo. Esta tarea, en el mundo contemporáneo, ha de orientarse al análisis de las mutaciones visibles de la sexualidad y el orden de las diferencias sexuales que en Francia se discuten, principalmente, en relación con los asuntos de la gestación asistida, la bioética, las homosexualidades y las transexualidades. Desde aquí, el análisis de los modos por los cuales el psicoanálisis participa de estos asuntos, incluso haciendo de estos su “cuerpo defensivo”, permite trazar esa historia invisible de la disciplina ante lo visible de las transformaciones en el campo de la sexualidad, la reproducción y la familia.

Siguiendo a Foucault (1976), Prokhoris subraya la necesidad de recordar que “el análisis histórico es un medio de evitar la sacralización teórica” (Prokhoris, 2011, p. 87). Entonces, para sortear los impasses de la sacralización, la autora propone, apreciar los efectos del psicoanálisis en su dimensión de experiencia, proponiendo la producción de una historia del psicoanálisis y una

reflexión sobre la relación del psicoanálisis a la historia sostenida sobre la noción de un presente inacabado y entonces siempre abierto a su reinterpretación (Prokhoris, 2011, p. 87). El interés declarado de la autora no es “buscar o asignar uno o más orígenes al psicoanálisis para deducir de ellos su necesario advenimiento” (Prokhoris, 2011, p. 87). Tampoco pretende legitimar o acusar al psicoanálisis; busca, más bien, analizar, en el mundo contemporáneo, ciertas dimensiones que corremos el riesgo de interpretar como efectos del psicoanálisis. Efectos que deben ser revisados críticamente, en un movimiento que se inicia con la asunción del desconocimiento, y que abre así una perspectiva hacia lo que no conocemos: “aunque pudiéramos sentir algo de ello, de lo que podría haber sido, y de lo que podría ser hoy en día” (Prokhoris, 2011, p. 87).

Como principios epistemológicos y, a la vez, metodológicos, la autora recomienda apoyarse en la temporalidad retroactiva, en la cual el psicoanálisis como experiencia, orienta y dirige sus curas. La noción de *après-coup* supone que un evento del pasado se abre como espacio de transformación no homogéneo, es decir, un “espacio de trazos a interpretar” (Prokhoris, 2011, p. 88). Por lo que, este primer principio, constituye a su vez un posicionamiento ético sobre una perspectiva posible de aproximación a la relación pasado-presente, que se ancla en los orígenes mismos del dispositivo analítico, tal y como fue concebido por Freud. También, instala una distancia que permite concebir un análisis de la causalidad siempre abierto, y que se presenta como una alternativa a la tesis de la declinación y a las políticas del padre y su restitución. Entonces, partir de un no saber, se asume al presente como un tiempo inacabado, afectado por su pasado y abierto a la interpretación.

Un segundo principio, se orienta hacia la necesidad de establecer una discusión sobre “los modos de difusión, propagación y transmisión” (Prokhoris, 2011, p. 89) del psicoanálisis y de sus

efectos. Lo que implica, a su vez, abrir la discusión sobre aquello que se comprende o conceptualiza sobre efecto: “Aquí, la tarea es vasta, porque implica problematizar, y hacer más complejas, las formas de concebir lo que llamamos ‘causalidad’” (Prokhoris, 2011, p. 89).

Asimismo, la noción de lo que entendemos por análisis histórico o historia, debe ser debatida para poder examinar con mayor justeza la relación entre los acontecimientos y la construcción de nuestros esquemas de necesidad. Para poder situar con mayor precisión esta dimensión, Prokhoris hace alusión al fragmento de una novela de Russel Banks, que narra ficcionalmente eventos que corresponden a la Guerra de Secesión:

Pourquoi, dans ces conditions, devrais-je m’interdire de croire qu’une seule de mes actions, ou même mon inaction, un jour de ma jeunesse où j’étais dans l’entrepôt de mon père à Springfield dans le Massachusetts, ait pu modifier le cours de l’histoire? Et que cette action ait contribué à donner forme non seulement à mon destin, mais aussi à celui de Père et de toute ma famille, voire – si l’on veut bien me pardonner cette vision – à la destinée de tout un peuple?» [¿Por qué, en estas condiciones, debería prohibirme de creer que una sola de mis acciones, o incluso mi inacción, un día en mi juventud cuando estaba en el almacén de mi padre en Springfield, Massachusetts, pudo modificar el curso de la historia? ¿Y que esta acción haya contribuido a dar forma no sólo a mi destino, sino también al de Padre y al de toda mi familia, e incluso -si se me perdona esta visión- al destino de todo un pueblo?]. (Prokhoris, 2011, p. 89)<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> La frase completa citada por la autora es la siguiente: «Est-il ridicule et grandiloquent de faire de telles suppositions? De penser que tant de choses dépendent de si peu ? Mademoiselle Mayo, je ne crois pas que ce soit plus ridicule et plus grandiloquent que de croire que nos vies banales, ici-bas, sont surveillées et réglées par un Dieu omniscient et omnipotent. Mais ne peut-on estimer rationnellement que la loi de causalité fonctionne du bas vers le haut autant que du haut vers le bas ? Et s’il existe un ordre dans l’univers, alors toutes nos affaires sur terre sont sûrement et inextricablement liées les unes aux autres. Je crois que l’univers est semblable à un désert, que chaque vie est un grain de sable touchant les trois ou quatre qui lui sont juxtaposés, et quand un de ces grains se retourne sous l’action du vent, ou se déplace ou se repositionne ne serait-ce que légèrement, ceux qui le touchent bougent aussi, et ainsi de suite, tout au long du vaste désert et de ses innombrables, ses milliards de grains de sable : jusqu’à ce qu’au bout d’un certain temps une vaste tempête en naisse et modifie la face de la planète. Pourquoi, dans ces conditions, devrais-je m’interdire de croire qu’une seule de mes actions, ou même mon inaction, un jour de ma jeunesse où j’étais dans l’entrepôt de mon père à Springfield dans le Massachusetts, ait pu modifier le cours de l’histoire ? Et que cette action ait contribué à donner forme non seulement à mon destin, mais aussi à celui de Père et de toute ma famille, voire – si l’on veut bien me pardonner cette vision – à la destinée de tout un peuple?».

Esta cita es presentada con la finalidad de destacar la complejidad que para Prokhoris se pone en juego en el análisis histórico, al cual el psicoanálisis debería atender para no derivar en una ideologización del pasado y el presente como una simple figura antagonica de un antes y después:

[...] la représentation, au demeurant profondément politique, qu'elle propose de la façon imprévisible, multiplement déterminée, dont se déploie l'histoire humaine, et de l'intrication du plus minuscule du singulier, en ces incidences, au destin commun, peut nous fournir les éléments d'une réflexion sur une dimension pour nous centrale de l'analyse historique à mener : celle qui fait intervenir l'aléa, l'incident, et partant construit une figure de la causalité qui fasse droit à une production des «événements» hors de nos rassurants schémas de nécessité. Dès lors la transmission des effets s'opère en réseau et *dans tous les sens*, par capillarité en quelque sorte, de nouveaux canaux pouvant toujours se former, dans toutes les directions du temps: du présent au présent, du présent au passé, et seulement de ce fait du passé au présent. [la representación, profundamente política, que propone de la manera imprevisible y múltiplemente determinada en que se desenvuelve la historia humana, y de lo intrincado de lo más diminuto de lo singular, en estas incidencias, al destino común, puede proporcionarnos los elementos para una reflexión sobre una dimensión que para nosotros es central en el análisis histórico a realizar: la que pone en juego el peligro, el incidente, y construye así una figura de causalidad que permite una producción de "acontecimientos" fuera de nuestras pautas tranquilizadoras de la necesidad. A partir de entonces, la transmisión de los efectos se produce en red y en todas las direcciones, por capilaridad por así decirlo, nuevos canales que siempre se pueden formar, en todas las direcciones del tiempo: del presente al presente, del presente al pasado, y sólo así del pasado al presente]. (Prokhoris, 2011, p. 90)

Esta dimensión de lo histórico se complementa y enriquece por la experiencia analítica. Esta, se inicia con la aplicación de la regla fundamental y bajo la pretensión de hacer lugar a todo aquello que las representaciones-meta -por su lógica, coherencia y por acción de la censura- hacen a un lado. A su vez, nos permite establecer una aproximación a lo histórico articulada por “lógicas complejas y múltiples que organizan el funcionamiento no lineal, discontinuo, asociativo y anclado en el presente de la memoria” (Prokhoris, 2011, p. 90).



Así, entre Freud y Foucault se torna posible construir una matriz de aproximación a lo histórico, donde la complejidad, las mediaciones, y las diferencias de los registros que se expresan en la experiencia pueden ser visibilizados con la finalidad de establecer un análisis no reductivo de los procesos contemporáneos y sus condiciones históricas de posibilidad. Apoyada, entonces, en la noción de “eventualización” de Foucault y en el “tiempo retroactivo” de Freud, Prokhoris nos sugiere otro modo de aproximarnos a las transformaciones culturales del mundo actual, donde la noción de lo múltiple o las multiplicidades cobra capital importancia. Se trata de percibir lo que ha ocurrido, analizando los acontecimientos según los múltiples procesos que los constituyen y atendiendo a que “no pertenecen todos al mismo registro, no van todos a la misma velocidad, ni necesariamente en la misma dirección” (Prokhoris, 2011, p. 91).

La reducción de lo histórico y el empuje hacia la explicación unificadora de los procesos sociales es también fuertemente analizada por Tort, quien enfatiza, como se mencionó anteriormente, que una de las principales causas de esta deriva pasional psicoanalítica por la autoridad paterna, se debe a que no se ha analizado la relación del psicoanálisis con sus fundamentos histórico-religiosos.

Desde una perspectiva histórica, señala Tort, las interpretaciones psicoanalíticas de la declinación hacen operar a la historia como una puesta en perspectiva, donde se simplifica el curso de los acontecimientos en un esfuerzo sistemático que busca prevalecer la normatividad paterna como única función válida para la organización de la subjetividad. En este escenario, la subjetividad contemporánea queda determinada como el efecto dramático de una supuesta desaparición, cuya significación se equipara fantasmáticamente a la desaparición misma de la cultura. La crítica efectuada por Tort se apoya en la recuperación de la dimensión socio-histórica,

para deconstruir el diagnóstico de la declinación, mostrando justamente que su déficit radica en la ausencia de consideración de esta dimensión:

Para este discurso, la Historia como tal no existe; se trata de hacer que aparezcan, bajo su desarrollo aparente, nunca positivamente reconstituido, las maniobras de un universal metapsicológico. En base a este movimiento de interpretación metafísica de la historia, se despliega una psicopatología “psicoanalítica” de lo social, que expresaría lo que se pone en juego en el pasaje a la “modernidad”. La historia es ayer y hoy. Está ciertamente en el horizonte, pero como en esas insolentes puestas en perspectiva “históricas” que sirven, desde siempre, como historia en las conversaciones comunes: antes era así, ¡que desgracia! Hoy ya no es lo mismo. (Tort, 2008, p. 18).

La mirada hacia el pasado se instituye, así, sobre la permanente confirmación de lo perdido (la función del Nombre del Padre, el registro de lo Simbólico, el Deseo, lo Inconsciente). En consecuencia, el discurso psicoanalítico ingresa en una lógica melancólica, donde la sombra del objeto (el Nombre del Padre) recae sobre el núcleo imaginario de la teoría, haciendo de lo perdido su identidad, en un gesto de identificación permanente con su ideal. El pasado emerge, por tanto, como un recuerdo encubridor, cuyas discontinuidades dejan de narrarse, organizándose en un discurso que lo presenta como un todo-anterior, en el cual las figuras de la autoridad, el pensamiento y el individuo existen con una forma clara y definida, y que, por tanto, permiten situar con precisión nociones como la de sujeto, deseo e inconsciente.

Así, la claridad del pasado se antepone a la oscuridad del presente en una reflexión que, afirmada en el ejercicio de la comparación, describe la actualidad como un “cuadro puramente negativo” (Tort, 2008), donde los fenómenos contemporáneos asumen su valor por oposición a las imágenes del pasado:

En vez de considerar que el desmoronamiento de la solución paterna abre posibilidades nuevas a explorar, se trata de instituir un cuadro puramente negativo de la situación resultante. El punto de horror y de partida es el

surgimiento, desde los años setenta, de un capitalismo liberal que supuestamente encarnaba el apetito de goce insaciable de los sujetos. [...] En este contexto el planteo de la «nueva política lacaniana» es sin duda sustraer a Lacan, forzando un rasgo de su vertiente normativizante y católica resplandeciente, de una lectura en la que el cinismo de su “père-version” sería más políticamente correcto y compatible con la evolución liberal. (Tort, 2008, p. 541)

La temporalidad retratada en la tesis de la declinación entiende “presente” y “pasado” como conjuntos de sentidos, que narran unitariamente continuidades capaces de oponerse antagónicamente. Por tanto, no se trata de un análisis sobre la discontinuidad de los procesos históricos, sino de la conformación de una imagen del pasado que hace emerger al presente como su versión antagónica y agónica, en una continuidad de sentido que solo nombra la ruptura para argumentar la existencia de lo mismo por la vía de su negación. Así, los esfuerzos se dirigen a la búsqueda de lo perdido, con la finalidad de evocar sus figuras como positividad necesarias y desaparecidas, en una suerte de linealidad que establece imágenes claras y definidas de un antes y un después.

El relato histórico del cual se hace uso es una confirmación permanente de la necesidad estructural de la diferencia sexual tal y como la naturaleza religiosa de los fundamentos lo ha analizado; y, en consecuencia, fueron sacralizados bajo la figura de los padres del antiguo y el nuevo testamento, tal y como han quedado inscritos en el corazón del discurso psicoanalítico freudo-lacaniano. De ese modo, lo que se busca y suele enunciarse explícitamente, es la restitución de lo sagrado, que garantiza la autoridad paterna en un tiempo donde la paridad ha sustituido a la diferencia.

Siguiendo a Tort (2008), “la nueva política lacaniana” privilegia las primeras aproximaciones de Lacan al estructuralismo, las que, por su parte, remiten a las versiones más

normativizantes de su pensamiento. El uso dado a tales aproximaciones captura al discurso psicoanalítico, en una positivación de sentidos dada por la naturalización de sus categorías. Esto ocurre principalmente, con aquellas que refieren a la diferencia sexual, y promueven un análisis en el cual se priorizan los lugares estructurales, sin considerar la dimensión contingente de los arreglos históricos propios de las relaciones sociales. En consecuencia, lo social queda determinado, tanto positiva como negativamente, por la preexistencia de los lugares de la estructura y de los sentidos que se han naturalizado en su interior. Para Tort (2008) esto posibilita toda la serie de valoraciones moralizantes sobre las reivindicaciones políticas, así como sobre el estatuto de la ciencia y sus desarrollos:

En estas perspectivas vertiginosas, las relaciones sociales son escamoteadas en beneficio de un análisis en términos de “lugares estructurales”. En el fondo, el área de ese discurso pasa por una cantidad finita de puntos, entre los cuales se definen algunas relaciones. En el centro el desafío “humanizante” que representa la “subjetivación”, cuyo resorte es la famosa función paterna, por medio de la cual estaría garantizada desde siempre la transmisión de la prohibición fundadora entre las generaciones y la diferencia sexual, clara y distinta. La pureza bienhechora de este armonioso edificio, que se confunde con la humanidad misma, hoy estaría quebrantada por el irresponsable desarrollo de las ciencias y las técnicas, así como por las reivindicaciones anárquicas de los extremismos sexuales. (Tort, 2008, p. 19)

De este modo, en nombre de lo sagrado de la estructura y sus lugares, se legitiman o invalidan los procesos de transformación cultural, lo que ocurre a expensas de la negación de cualquier diferencia que se resista a inscribirse en el campo psicoanalítico de la diferencia sexual. Entonces, no se trata de un intento por comprender las condiciones de posibilidad para la emergencia de ciertos fenómenos, y aún más, de clasificarlos según su presunta legitimidad normativa. Ante esto, Tort (2008) afirma que “allí donde se trata prosaicamente de instaurar la igualdad en tal o cual punto, esta se ve invalidada, en nombre de una realidad superior, la alteridad ineluctable que vuelve vano cualquier esfuerzo positivo” (p. 499).

Sobre este punto, Gérard Pommier (2015) establece que la caída del patriarcado no puede homologarse a la de la Ley, así como tampoco es la expresión de una perversión generalizada. Lo simbólico y la cultura mueren, y se renuevan impulsando el progreso, que antecede las transformaciones políticas:

La cultura progresa detrás de la cortina de humo de su malestar que anuncia los cambios. Ella actualiza por etapas el deseo inconsciente: nadie se da cuenta, todo parece natural, y después, de golpe, un nuevo paso se impone, como si una suerte de fantasma ya presente se materializara. El “Derecho divino” de un Rey aparece bruscamente como una impostura. El derecho de voto de las mujeres deviene una necesidad evidente. La cultura se detiene, luego ella avanza al mismo tiempo que el inconsciente se actualiza. (Pommier,2015, p. 63)

El recorte sincrónico sobre el cual se argumenta la tesis de la declinación parece negar la dimensión diacrónica sobre la cual operan las transformaciones históricas del mundo. Incluso, como lo señala Prokhoris, la complejidad misma que puede estar implicada en un estado de cosas y sus relaciones en un momento dado. La “cortina de humo” aparece así como fondo y figura de la actualidad, donde se suspende el juego de las transformaciones, permitiendo afirmar que sin la autoridad paterna no existe símbolo ni pliegue, sino una experiencia “natural” y “maternal” que notifica el ocaso de la cultura.

Para Roberto Aceituno (1999) la a-historicidad es también un elemento característico de este tipo de diagnósticos, que comportan y reflejan, paradójicamente, el mismo déficit del cual acusan al individuo contemporáneo: la carencia de todo pliegue capaz de instaurar una división o alteridad. Es en la búsqueda de la referencia unificadora, que se producen los olvidos de la historia que conllevan a lo que Aceituno denomina el “colmo de la memoria”. Lo que queda por fuera de la escena son las operaciones dialécticas, que se sustituyen por la operatividad de la comparación (Aceituno, 1999).

Tal comparación, no configura necesariamente una dialéctica, sino que expresa en una simplificación de lo empírico dentro de un mismo campo de significaciones, forcluyendo así cualquier alteridad con la cual podría relacionarse. Como resultado, se cae en una retórica de los contenidos del pasado que contribuye a la mistificación del sujeto actual como un individuo en bruto, carente de cualquier pliegue o resistencia. En esa línea, el único recurso del sujeto es la nostalgia por un pasado idealizado que se requiere restaurar. Esta nostalgia idealizante de un pasado mejor (Aceituno, 1999) completa la memoria, tornándose en su colmo. Así, habiendo completado de sentidos la serie pasado y presente, el psicoanálisis se niega a sí mismo la posibilidad de la pérdida, renegando, por tanto, de su propia castración:

La reivindicación de esas ya antiguas referencias no hace sino redoblar extemporáneamente la misma alienación que antaño se resolvía en las regulaciones simbólicas de una ley estructurante. No se trata de resolver las vicisitudes de la actualidad con las prerrogativas del pasado o de la tradición, sino de considerar de qué manera la siempre histórica relación del sujeto a sus determinaciones (simbólicas o no) implica, también históricamente, nuevas versiones de esa misma función reguladora de la Ley. En este sentido, las crisis de “lo simbólico” son una evidencia contemporánea, pero también su denuncia puede comprometer una posible mistificación de lo que hay de verdaderamente actual en las vicisitudes del sujeto. (Aceituno, 1999, p. 13)

Por su parte, en el estudio psicoanalítico y antropológico sobre las nuevas configuraciones familiares, Parseval, Prokhoris, Tort y Marie-Élisabeth Handman, analizan críticamente las constataciones apocalípticas de los teóricos de la declinación, especialmente sobre los efectos psíquicos de las nuevas parentalidades. En el caso de Handman (2001), la autora destaca que frente a las múltiples advertencias de los psicoanalistas sobre los procesos de crianza llevados a cabo por parejas del mismo sexo -donde la diferencia sexual se podría ver amenazada o más precisamente abolida- lo que la antropología enseña es que “un niño tiene muchas más chances de estar equilibrado

en el seno de una familia que le ofrece una multiplicidad de lazos afectivos posibles” (Handman, 2001, p. 264).

Frente a lo que Lévi-Strauss (1983) nombró como una “familia restringida” y considerando que nuestro modelo de familia es el resultado histórico de una reducción de lo familiar a la pareja de padres e hijos, Handman considera que las nuevas configuraciones de lo familiar no representan necesariamente un riesgo del cual debemos alarmarnos, sino que, por el contrario, deberíamos abrirnos a considerar las posibilidades que estas parentalidades traen consigo:

Or les enfants de couples homosexuels, qu'ils soient le produit d'un mariage hétérosexuel antérieur, d'une adoption, ou d'une procréation médicalement assistée, bénéficieraient, me semble-t-il, d'autant d'atouts, sinon plus, que les enfants d'un couple hétérosexuel éventuellement refermé sur lui-même. [Sin embargo, los hijos de parejas homosexuales, ya sean producto de un matrimonio heterosexual previo, una adopción o una procreación médicamente asistida, se beneficiarían, me parece, de tantas o más ventajas que los hijos de una pareja heterosexual eventualmente cerrada sobre sí misma]. (Handman, 2001, p. 264)

En la misma línea crítica que los autores hasta aquí presentados, Eribon afirma su sorpresa frente al carácter conservador de un discurso cuya posición de enunciación y sus enunciados fueron fuente de inspiración y referencia para académicos e intelectuales. En este sentido, nos llama la atención el hecho de que el psicoanálisis se haya institucionalizado y difundido “hasta el extremo de casi formar parte de las evidencias de la doxa mayoritaria” (Eribon, 2001, p. 221). De este modo, el psicoanálisis se convierte en una referencia privilegiada para todos aquellos que

se oponen a la innovación y se empeñan en mantener la familia patriarcal [...] allí donde las libertades conquistadas han permitido crear, desde hace ya muchos años, formas múltiples de vida afectiva y sexual; en restaurar el lugar del «padre» allí donde las evoluciones históricas resultantes de las luchas feministas tienden a eliminarlo; en apuntalar la «diferencia de sexos» como fundamento de la pareja legalmente reconocida, de la vida familiar y de la

paternidad, allí donde las realidades observables en nuestras sociedades hacen vacilar este biologismo que no se atreve a confesar su nombre o este pensamiento bíblico repintado con los colores de una pobre vulgata freudiana (con la bendición de muchos psicoanalistas). Hoy se tiene a menudo la impresión de que el psicoanálisis opera como una instancia cuyo objetivo consistiría en trabajar incansablemente remendando los desgarros que los movimientos teóricos han infligido a la tupida red del orden social y cultural. (Eribon, 2001, pp. 221-222)

Thamy Ayouch (2014), también ha analizado la relación existente entre las tendencias ideológicas del psicoanálisis francés y sus vínculos con la historia, señalando que allí se puede constatar un uso estandarizado de la teoría psicoanalítica, que conlleva los riesgos de una posición clínica problemática en el contexto de la experiencia analítica y la cura: “El hecho de que los psicoanalistas se proclamen garantes de un funcionamiento inalterable del aparato psíquico es, sin embargo, bastante problemático, en vista del proceso analítico” (p.10).

Por ello, los riesgos en los que se incurre son los de “transformar a los psicoanalistas en expertos en las modalidades correctas de subjetivación, susceptibles de intervenir en cualquier debate social” (Ayouch, 2014, p. 10). Recordando la tensión originaria sobre la sexualidad en la obra de Freud, entre la multiplicidad y la unificación, el autor recurre también a Foucault para señalar la necesidad de sostener una posición crítica respecto de los riesgos universalizantes y las tendencias naturalistas, que constituyen una parte de la historicidad del psicoanálisis y del pensamiento occidental.

Referenciando a un pasaje de *¿Qué es un autor?* (1969) de Foucault, el autor destaca la importancia de recordar que el hecho de que Freud haya creado el psicoanálisis, no equivale a decir que su discurso se reencuentra tal cual en las interpretaciones posteriores, sino que Freud instaló una serie de diferencias, conceptos e hipótesis que provienen del propio discurso



psicoanalítico y que, siguiendo la posición del autor, “son las que invitan a una constante deconstrucción de cualquier teorización fija, perspectiva, en definitiva, ya implementada en el propio discurso freudiano” (Ayouch, 2014, p. 15). En consecuencia, frente a la “ontologización de la diferencia de género” la teoría psicoanalítica se convierte simplemente en “la teoría sexual infantil de su autor” (Ayouch, 2014, p. 16), desconociendo el paso del tiempo y sus transformaciones.

Reproduisant, dans son mouvement, le regard du seul petit garçon viennois du XIXe siècle, qui, devant une dissemblance anatomique, introduit l’alternative d’un avoir ou d’un n’avoir pas, elle produit une véritable captation imaginaire. Les études du genre permettent de voir comment cette perception interprétative de la réalité est déjà inscrite dans les conditions historiques de valorisation du masculin et de dépréciation du féminin, propres à la Vienne bourgeoise de la fin du dix-neuvième siècle. L’interprétation de la sexuaction comme possession ou privation du pénis est empreinte de l’imaginaire collectif, et partant, subjectif, dans lequel elle advient: elle reste historiquement située dans une perspective phallogo-centrique qu’on souhaiterait différente actuellement. [Reproduciendo en su movimiento la mirada del único niño vienés del siglo XIX que, ante una disimilitud anatómica, introduce la alternativa de tener o no tener, produciendo una verdadera captura imaginaria. Los estudios de género nos permiten ver cómo esta percepción interpretativa de la realidad se inscribe ya en las condiciones históricas de valorización de lo masculino y de depreciación de lo femenino, propias de la Viena burguesa de finales del siglo XIX. La interpretación de la sexuación como posesión o privación del pene es producto del imaginario colectivo, y por lo tanto, subjetivo, en el cual esta adviene: ella queda históricamente situada en una perspectiva falologocéntrica que desearíamos fuese diferente en la actualidad]. (Ayouch, 2014, p.16)

De este modo, desontologizar la diferencia sexual implica un trabajo de deconstrucción del discurso psicoanalítico en sus formas de concebir y teorizar las nociones de hombre y mujer, de madre y padre “presentadas como categorías inmutables”, para así poder “inscribirlas en las posiciones históricas y culturales de las mujeres, los hombres y las interpretaciones de sus corporalidades” (Ayouch, 2014, p. 16). Las teorías de género se presentan, para el autor, como una herramienta privilegiada para el diálogo y el análisis del discurso psicoanalítico, en la medida que

la reflexión crítica sobre los discursos de saber-poder que se proponen desde este campo. Aquí, el psicoanálisis es tomado en reiteradas ocasiones como objeto de observación de la reproducción ideológica de la matriz heterosexuada y la dominación masculina, lo que- permite pensar críticamente las relaciones entre el psicoanálisis y el género, que han sido abordadas históricamente por los diversos psicoanalistas, para determinar si existe o no una unidad en la aprehensión teórica del género (Ayouch, 2014).

Las perspectivas de la deconstrucción, que, en su conjunto, subrayan la necesidad de repensar el psicoanálisis para abrirse paso a una interpretación renovada de lo social, no dejan de manifestar la necesidad de tomar distancia de toda propuesta que, en nombre del psicoanálisis, se posicione desde un lugar de poder, convirtiendo a la disciplina en una psicopatología de lo social y en una política de la restitución del poder patriarcal. Para salir de este atolladero, las perspectivas de la deconstrucción concuerdan en la necesidad de visitar los asuntos de la historia, es decir, la reflexión histórica que propone el psicoanálisis y la relación que sostiene a sus procesos históricos de producción.

En este sentido, Prokhoris, de quien ya habíamos citado la expresión de la “adoración por las mayúsculas”, con la cual caracteriza a las ideologías de lo patriarcal en psicoanálisis, propone una articulación entre la experiencia analítica y una reflexión histórica abierta a la consideración de la dimensión de lo colectivo, como “compuesto por una inestable multiplicidad de singularidades enmarañadas, y, por lo tanto, móviles, históricas: sujetas a modificación.” (Prokhoris, 2011, p.85). Por su parte, tomar al psicoanálisis en su dimensión de experiencia no implica considerarlo un dato inicial subjetivo, sino concebirlo como una opacidad donde se ponen en juego las dimensiones de lo singular y lo colectivo (Prokhoris, 2011). Atendiendo a lo enunciado por Foucault, la experiencia

implica un hacer que se realiza completamente solo, pero sin constituir una subjetividad pura: “Lo que puede llamarse "experiencia" significaría la exposición de una singularidad a procesos de transformación a priori incontrolables y en gran medida imprevisibles” (Prokhoris, 2011, p. 85).

Una reflexión sobre lo histórico que considere la multiplicidad de los procesos colectivos y singulares, así como la temporalidad retroactiva en la cual se inscribe la cura analítica, implicaría una relación con el pasado entendido como un tiempo múltiple e inacabado, cuya aprehensión no puede reducirse a la inmutabilidad de lo simbólico, sino que debería permitirnos establecer una correlación con los a priori incontrolables e imprevisibles sobre los cuales se configuran las matrices de necesidad, que a su vez están siempre abiertas a la resignificación retroactiva de los procesos culturales de apropiación y simbolización de la experiencia en la tensión de lo colectivo y lo singular. Así, trazar la historia invisible del psicoanálisis como un discurso “excentrado”, implica un movimiento crítico y un trabajo de desidentificación de las figuras simbólicas inmutables en las que el psicoanálisis poslacaniano se sostiene para diagnosticar la psicopatología de la vida social y recuperar la “impureza” conceptual por la cual es posible sostener que algo no anticipado puede ocurrir:

C'est la situation d'interlocution spécifique de l'analyse qui produit, *de part et d'autre*, cet effet de trouble, d'altération, si bien que le «savoir» de la théorie comme le «savoir» de l'évidence immédiate de l'opinion se trouvent l'un et l'autre perturbés dans leur aspiration à se voir légitimés. Alors quelque chose peut advenir, quelque chose d'inanticipable au bout du compte. Ajoutons que, pour ce qui concerne la dite «théorie» psychanalytique, ce qui la caractérise, chez Freud en tout cas, et la rend irréductible à un discours tant «scientifique» que «philosophique» au sens des exigences de pureté conceptuelle revendiquées par ces champs discursifs, c'est que son élaboration se déploie au sein du langage ordinaire non toiletté, et du flou constitutif de sa circulation incessante. Même si une certaine posture du discours «psy» ne cesse de vouloir le déguiser en latin d'Église (latin au demeurant rien de moins que bâtard lui aussi...). Théorie impure, donc, et fondamentalement, qui ne cède pourtant rien sur l'exigence de rigueur. Un

paradoxe, peut-être, mais qui certainement mérite qu'on le pense. [Es la situación de interlocución específica del análisis la que produce, de una parte y de otra, ese efecto de trastorno, de alteración, de modo que el "saber" de la teoría como el "saber" de la evidencia inmediata de la opinión se encuentran el uno y el otro perturbado en su aspiración a verse legitimados. Entonces algo puede advenir, algo inanticipable a fin de cuentas. Agreguemos que, en lo que concierne a la llamada "teoría" psicoanalítica, lo que la caracteriza, al menos en el caso de Freud, y la hace irreductible tanto al discurso "científico" como al "filosófico" en el sentido de las exigencias de pureza conceptual reivindicadas por estos campos discursivos, es que su elaboración se desarrolla en el seno del lenguaje ordinario, no higienizado y en la confusión constitutiva de esa circulación incesante. Incluso, si cierta postura del discurso psy no cesa de querer disfrazarlo del latín de Iglesia (latín, por cierto, nada menos que bastardo también...). Una teoría impura, entonces, fundamentalmente; aunque que nada cede respecto a la exigencia de rigor. Una paradoja, quizá, pero que ciertamente merece ser pensada]. (Prokhoris, 2011, p. 92)

### **5.3. Los fundamentos religiosos del psicoanálisis, la identificación al padre y su poder transferencial.**

Por su parte, los estudios realizados por Tort se han orientado al análisis e interpretación de los fundamentos religiosos del discurso psicoanalítico, principalmente, en lo que atañe al cruce de las teorizaciones freudianas y lacanianas sobre el padre y sus vínculos con los discursos religiosos del judaísmo y el cristianismo. El judaísmo es, para Tort, un resto innanalizado de la teoría freudiana. Así, el esquema del padre originario es "un fantasma que se le impone a Freud, sin ninguna justificación posible extraída de la experiencia antropológica" (Tort, 2008, p. 122). Lo cual configura un problema no menor para el psicoanálisis, en la medida en que el asunto de lo originario no es una "simple fantasía" sino que "reconduce en el psicoanálisis el modo de pensamiento religioso bajo los adornos de una visión científica" (Tort, 2008, p. 122).

Siguiendo a Yerushalmi en *El Moisés de Freud: judaísmo terminable e interminable* (1996), Tort confirma que la cuestión paterna "es el asunto central del judaísmo, mucho antes que la del

psicoanálisis” (2008, p.131) ya que “las relaciones entre Dios e Israel siempre se describen como una relación entre padre e hijo” (Yerushalmi, 1996, citado en Tort, 2008, p. 131).

Desde Tótem y tabú hasta Moisés y la religión monoteísta, Freud intenta construir un esquema “histórico” de la diferencia sexual que se ordena en el supuesto “pasaje histórico de la madre al padre”, giro capital según él de la cultura y el progreso de la “espiritualidad”. (Tort, 2008, p.111)

Para el autor la historia freudiana de la relación de los sexos se estructura en función del dominio masculino del “principio paterno”, donde el fundamento biológico explica, para Freud, la natural desigualdad entre los sexos. Fundamento del cual se desprenden las teorizaciones sobre la diferencia sexual y el desarrollo psíquico.

Tort se detiene en la necesidad de diferenciar las discontinuidades que existen entre Freud y Lacan en cuanto al caso del padre y sus funciones sociales y psíquicas. En este sentido, afirma que el padre freudiano no es necesariamente “el padre separador”, con el cual nos encontramos más tarde en la interpretación lacaniana del Nombre-del-Padre. La salida del Edipo, formulada por Freud, se trata de la “resolución de un sistema cuya economía de investidura se vuelve explosiva, si las investiduras no se transforman en identificaciones” (Tort, 2008, p. 112). Aquí, los desarrollos freudianos enfatizan la necesidad del pasaje y transformación de la hostilidad en mociones de amor por los caminos de la identificación. El pensamiento freudiano está- señala Tort- mucho más ocupado en analizar y esclarecer los asuntos de la construcción de superyó y su relación con el yo, que en las maneras por las cuales el padre interviene para separar al sujeto de la madre.

La problemática de la identificación al padre, en Freud, y “el misterio de la elección paterna [...] “no tienen nada que ver con el de una figura que separaría al sujeto de la madre” sino con la “mecánica pre-histórica de la transmisión” (Tort, 2008, p. 115). Sin duda, en la obra freudiana, la

identificación con el padre posee un estatuto privilegiado cuyo valor se establece inicialmente al suponer, Freud, que la primera de todas las identificaciones e incluso la más directa, es aquella que se efectúa con el padre desde el origen, en un nivel de la especie y del individuo. Así, “la identificación primaria con el padre extrae su potencia de fascinación del enunciado mismo de lo primario, donde el origen, surgido de la nada se daría a entender” (Tort, 2008, p. 116).

Freud presupone que, en el origen, se trata de una identificación con el padre y una investidura con la madre, que, siguiendo a Abraham, deja abierta la interrogante por los privilegios misteriosos de esta identificación con el padre “como un medio de hacer frente a los peligros que representa para el teórico la identificación con la madre” (Abraham, 1982, citado en Tort, 2008, p. 116). Finalmente, subrayara Tort, es posible identificar cómo en las teorizaciones sobre el origen y en el origen mismo de las teorizaciones psicoanalíticas, se aprecia “el abuso de autoridad que reserva al padre la identificación (y una identificación pacífica o pacificadora)” (Tort, 2008, p. 117).

Aunque por distintas razones, la relación del padre “no resulta más analizada en la obra de Lacan que en la de Freud” (Tort, 2008, p. 144), Si bien, el autor reconoce que, progresivamente en el curso de la obra de Lacan, la “negación del planteo religioso” va siendo superada por “un sistema de racionalización cada vez más precario” (Tort, 2008, p. 144); el análisis de tales fundamentos se presenta como insuficiente, principalmente, en lo que puede apreciarse a partir de los efectos contemporáneos de difusión de su obra. Desde 1938, es posible apreciar cómo se origina la problemática lacaniana del padre y cómo el diagnóstico realizado en esa ocasión se convirtió en la base para las interpretaciones psicoanalíticas contemporáneas de la psicopatología de lo social (Tort, 2008).

El padre separador de la teoría lacaniana opera conceptualmente en el centro de las problemáticas de la potencia y la humillación, y será utilizado como causa y fundamento del orden y la patología. Tomado positivamente como verdad conceptual y única vía de legitimización de la autoridad simbólica, el padre “del nuevo testamento lacaniano” devendrá, para Tort, en un obstáculo epistemológico y un síntoma de la relación del psicoanálisis a sus procesos históricos, a sus fundamentos religiosos, así como en una problemática transferencial que pone en marcha procesos de difusión acrílicos sobre lo innanalizado de la relación al padre de los “padres” psicoanalíticos.

Si se trata de significar que el Nombre del Padre es el medio subjetivo que encuentra Lacan para suplir los desfallecimientos de sus padres y los suyos como padre, es menester decirlo claramente, pero ello no hace en sí a un concepto: es una prótesis subjetiva. En este sentido, se inscribe en el campo colectivo de las preocupaciones atinentes a la declinación del padre; la solución subjetiva buscada por Lacan comienza a tener autoridad en lo que atañe a la cuestión colectiva del Padre. (Tort, 2008, p. 149)

Siguiendo el análisis de Markos Zafirooulos (2003), Tort destaca las dificultades a las cuales queda sometido el psicoanálisis cuando orienta sus acciones a realizar una “apelación al padre”, puesto que su poder no deja de ser “una repetición charlatana e irresponsable del discurso común no identificado” (Tort, 2008, p. 149). Para Tort, resulta difícil considerar que “Lacan no ha hecho el padre un operador de normativización a través de las distinciones de los registros” (Tort, 2008, p.150). Más aún, si los esfuerzos se dirigen, desde 1950, a analizar en función tales registros, la humillación estructural del padre, que ocupa el pensamiento lacaniano en los términos de la “discordancia del padre en su función” (Tort, 2008, p. 152).

Es aquí, donde la “vena religiosa” del pensamiento lacaniano adquiere para Tort significativa relevancia, puesto que “la versión lacaniana de la cuestión del padre” retoma la trilogía claudeliana como “una operación de salvataje psicoanalítico del Santo Padre” (Tort, 2008, p. 152); operación

que lleva a cabo a través del orden simbólico: “lo espiritual de Claudel corre parejo con lo simbólico lacaniano” (Tort, 2008, p.152). En consecuencia, “la teoría de lo simbólico está gobernada por una operación teológica-política ligada a la pérdida del poder temporal del papa” (Tort, 2008, p. 153).

El análisis histórico-religioso de los fundamentos del discurso psicoanalítico le permite a Tort explicar la ontologización del orden simbólico, promovida por las nuevas políticas lacanianas en su relación con la teorización propuesta por Lacan sobre la función estructural del padre. Aquí, la distancia antropológica que argumenta la prohibición del incesto, como un asunto entre las generaciones, se presenta en el discurso psicoanalítico como un dato de evidencia que “confirma la identificación del padre con la figura de la ley” (Tort, 2008, p. 166).

La metáfora paterna pone en juego la necesidad establecida por Lacan referida a que la madre renuncie a su capricho para “fundar al padre como mediador” (Tort, 2008, p. 172). En ese sentido, Tort, distingue tres puntos que constituyen, a su parecer, los principales aportes que realiza Lacan a la teoría estructural del Edipo. En primer lugar, la dimensión del Otro y su relación con la inscripción del deseo. Luego, la necesidad de instalar un camino de normativización que implica el pasaje de una posición de objeto a sujeto del deseo. Y, finalmente, el hecho de que la salida del Edipo implica un movimiento de exclusión del deseo de los padres.

De este modo, el autor señala que es posible apreciar en los desarrollos lacanianos sobre el Edipo, la reanudación del esquema freudiano por el cual se sostiene la “superioridad cultural de la paternidad” (Tort, 2008, p. 179). Sin embargo, en el caso de Lacan esto se combina con su pasión “antimaterna”, que es depurada en la presentación del esquema de la metáfora paterna bajo la figura de “una madre inclinada hacia el objeto fálico de su deseo” (Tort, 2008, p. 177):



La originalidad de Lacan en su concepción de la metáfora paterna consiste en haber logrado expresar esta versión que es la solución paterna, presentándola como la estructura misma del Edipo, más allá de toda historia, sin ninguna relación con el patriarcado. En un sentido, el éxito de la operación merece ser admirado por escamotear las condiciones de su producción. (Tort, 2008, p. 177)

En lo que refiere a la relación de Lacan con la institucionalidad psicoanalítica, tanto en un nivel de la IPA -y su expulsión- como en lo que atañe a la escuela que fundó con posterioridad y a los complejos asuntos transferenciales que la figura de Lacan produjo en ambos registros; Tort propone un análisis de los conflictos religiosos que se desarrollan en la historia de estos movimientos, que pueden ser leídos en función de las disputas y diferencias que enfrentan a cristianos y judíos, entre sí, y en sus modos de relacionamiento y ejercicio del poder. Es conocida la versión que afirma que Lacan fue expulsado de la IPA debido a aquello que tenía para enseñar a los analistas sobre el padre. No obstante, Tort remarca la puesta en juego de una posición profética, que hace posible pensar que su expulsión no fue de la mano de las teorías del padre sino de una “representación del padre y la obsesión de plantearse como profeta psicoanalítico” (Tort, 2008, p. 196):

Hemos visto el momento Lacan-Moisés en el instante en que desciende del Sinaí, fascinado, como Freud, por el furor iconoclasta anti-ídolo, anti-imaginario. 1963, fecha en la cual Lacan es expulsado de la IPA, es el momento que se asimilaría más bien al asesinato de Moisés en la ficción freudiana. Así como los hebreos, excedidos por la exigencia de su enseñanza ética, se habrían liberado de esta, análogamente, los alumnos de Lacan- quien mientras tanto se ha convertido fantasmáticamente en el padre de todos los analistas de la Internacional- lo habrían liquidado por las exigencias teóricas de su enseñanza. (Tort, 2008, p. 196)

De aquí en adelante, Lacan optó a su pueblo para transmitir su enseñanza. Lo que no puede divorciarse de los asuntos “del Nombre del Nombre del Nombre”, que van a definir la última parte de sus enseñanzas sobre el padre. El padre real del cual se ocupó Lacan hacia el final de su obra se presenta como la virtud de la superación religiosa de la idealización freudiana, que no pudo ir más

allá de la relación neurótica con su versión del padre (Tort, 2008). Para Tort, presentado como “función de excepción” y luego “de cero”, los asuntos del padre ya no son temas del patriarcado sino problemáticas lógicas.

Sin duda, reconoce el autor, Lacan puso todos sus esfuerzos para salir de los atolladeros que él mismo había construido en los caminos normativizantes del edipo y la metáfora paterna. Se inclina hacia las formulaciones del objeto a y a las formulaciones sobre el padre real, que se orienta hacia el objeto “mujer-a” y que encaminan a Lacan hacia una solución perversa [père-version], donde los síntomas del padre adquieren un valor relevante en la inscripción del hijo en los circuitos del goce y la repetición (Tort, 2008). La solemnidad del padre simbólico parece encontrar su final, no obstante, según Tort, esta retorna por los caminos de la función de nominación desarrollados al final de la obra lacaniana. El autor se dedica, finalmente, al análisis del comentario realizado por Erik Porge sobre el seminario RSI de Lacan (1975), no solo para problematizar la adhesión religiosa de los lacanianos a su “maestro”, sino para reconfirmar la insistencia lacaniana, en la necesidad de establecer superioridad cultural de los padres como figuras de un saber-poder cuya permeancia y continuidad debía asegurarse: “En efecto, ese es el problema: si se puede esperar del fin del análisis una destitución del sujeto que se supone debe saber, resorte de la transferencia, el problema es que el padre no conozca la misma suerte” (Tort, 2008, p. 202).

Los efectos de tales fundamentos religiosos se expresan, sintomáticamente, en los dogmatismos lacanianos y sus posicionamientos ideológicos paternalistas. Para Tort, es posible discernir que, el origen del ahistoricísimo, exhibido en este tipo de posicionamiento del psicoanálisis francés, está en relación con “el orden familiar en Francia de tradición católica francesa” (Tort, 2017, p. 185). Lo que se deja ver en su resistencia a renunciar al poder de la familia en tanto “autoridad del padre, que

domina a la madre y a los niños” es “la ley simbólica de la transmisión Padre/Hijo” [...] “No existe más que la Institución, no instituciones históricas” (Tort, 2017, p. 185). Desde ahí, toda política ha sido ridiculizada como “lo políticamente correcto, donde una minoría sintomática por su orientación sexual tiranizaría a una mayoría apaciblemente heterosexual” (Tort, 2017, p. 185).

La potencia de las normas dominantes ejercidas en el psicoanálisis mismo a través del manejo dogmático de ciertas concepciones, pudo llegar a reivindicar sin vergüenza para el psicoanálisis el estatuto del fundamento último de las normas. La participación de los analistas en los debates sociales consistió ampliamente en Francia, desde los años ochenta, en defender las normas tradicionales más mediocres en materia de familia, de filiación, de sexualidad y de género, normas bautizadas “orden simbólico” y consideradas como universales e intangibles. Esos analistas se enorgullecen de una pericia particular fundada, a su juicio, en el principio abstracto de su acceso privilegiado al inconsciente. (Tort, 2017, pp. 175-176)

Hasta aquí, hemos podido reconstruir los antecedentes históricos que posibilitaron la discusión legislativa por la unión de parejas del mismo sexo. Presentamos el proceso de politización de la sexualidad y nos detuvimos en el análisis de las posiciones psicoanalíticas emergentes en este contexto histórico. Subrayamos sus diferencias y establecimos las principales críticas formuladas al psicoanálisis en sus interpretaciones sobre las transformaciones culturales en el campo de la sexualidad.

Finalmente, destacamos que, en este contexto, el tratamiento dado la diferencia sexual y sus fundamentos antropológicos operó sintomáticamente en el campo del psicoanálisis francés, exponiendo sus fundamentos religiosos y su moral tradicional y católica, sobre el orden familiar y sexual. Implicando una ridiculización de las expresiones políticas a partir de un estructuralismo ahistórico que defiende una ley trascendente de la diferencia sexual.

Ahora bien, Jacques Derrida señala que la deconstrucción “no se aplica jamás a nada exterior” y es “de alguna manera, la operación o más bien la experiencia misma” que se hace de un texto “de él mismo y sobre él mismo” (Derrida, 2010, pp. 80-81). Por lo tanto, nos corresponde analizar “el texto psicoanalítico” en función de sus comprensiones, representaciones, es decir, sus enunciados teórico-clínicos sobre los modelos familiares ideales, sus correspondencias con la sexualidad normal y patológica, sus vínculos históricos con las representaciones hegemónicas culturales en un tiempo o época determinada, su expresión universalista, y los nexos con las interpretaciones y sentidos psicoanalíticos, presentes en la actualidad, para analizar los campos de la sexualidad y la familia contemporánea. Lo que no equivale a afirmar que podamos, por eso, llegar a reconocer “plenamente, las exclusiones a partir de las cuales actuamos” (Butler, 2010, p. 92).

## SEGUNDA PARTE

## CAPÍTULO 6

### La universalidad del inconsciente y la teoría sexual de Sigmund Freud: entre las aspiraciones individuales y la referencia familiar

La discusión política del PaCS contrapuso la posición universalista-estructural con la perspectiva del multiculturalismo neoliberal. Como foco de este debate, encontramos a la pareja homosexual y su demanda, inicial y acotada, en torno a la garantía estatal de reconocimiento legal de su unión. Estaba en juego, además, el derecho por la legitimidad de expresarse plenamente de una forma no-heterosexual, poniendo en cuestión el dominio del sistema hegemónico logofalocéntrico sobre la alianza, la filiación y la sexualidad.

Si bien, inicialmente, esta discusión estaba circunscripta a la unión de parejas del mismo sexo; el proceso de sexualización de la política y de politización de la sexualidad sobre el cual acontecía, incorporó también la discusión por la redefinición jurídica de la identidad y la familia sobre la base de nuevas categorías, que concibieran el derecho, sin cuestionamiento moral, a la procreación asistida, la familia homosexual y a las identidades de género no-binarias, como posibilidad para las construcciones humanas y sus destinos posibles.

Evidentemente, este escenario cultural difiere de los desafíos epocales y subjetivos con los cuales se enfrentó Freud, los que dieron origen y forma al psicoanálisis. Sin embargo, para examinar y comprender las intervenciones realizadas por los psicoanalistas franceses en el contexto de la discusión sobre el PaCS, sus distintos pronunciamientos sobre la familia y sobre la sexualidad, debemos considerar los aspectos históricos constitutivos del psicoanálisis freudiano.

Así como también es importante analizar las condiciones que facilitaron la difusión de las ideas psicoanalíticas y su circulación por los diferentes espacios de la cultura.

Con esos objetivos, prestaremos especial interés a la relación entre el proyecto personal y la referencia familiar como un medio para el desarrollo personal. También, a la influencia de las teorizaciones y categorías psicoanalíticas en la creación de nuevas técnicas de relacionamiento, que permitieron articular de manera flexible las aspiraciones personales y las nuevas imposiciones sociales, que enfatizan en los orígenes sexuales y familiares del conjunto de las perturbaciones psicológicas que afectan el desarrollo personal, en sus interacciones y proyecciones vitales.

En cualquier caso, el psicoanálisis se enfrentó a la tensión social y disciplinar existente entre el control y la liberación, respondiendo al desafío cultural de establecer un sistema de regulación normativo que permitiera equilibrar los procesos individuales y las exigencias sociales. La vinculación entre sus enunciados teóricos y la experiencia cultural en la cual se originó dejó establecido un marco de comprensión sobre la referencia familiar, la sexualidad y el padecimiento psíquico-corporal que debemos considerar para analizar las interpretaciones psicoanalíticas actuales sobre el sujeto y la cultura.

De este modo, es posible establecer de qué maneras el PaCS operó como un revelador del inconsciente freudiano del estructuralismo, que provocó el violento retorno de un «espíritu» de control de la sexualidad en nombre de la inmutabilidad del orden simbólico de la diferencia sexual, al deslizar el particularismo de la sexualidad familiar y burguesa que Freud delimitó psicoanalíticamente -a veces, interpretándola y otras simplemente reproduciéndola- hacia una ley universal de la diferencia sexual.

Siguiendo esa línea, el honor de las buenas costumbres enalteció el valor sagrado de la prohibición paterna, entendido como un agente de la castración, y, por ende, como un medio

necesario y efectivo para la restauración del orden simbólico, prescribiendo, con ello, a la autoridad del psicoanalista, situada entre el poder religioso y el médico. De esta manera, se afirmó una teoría de la diferencia sexual sostenida por un a priori antropológico, que opera como una ley trascendente, y es presentada, además, como condición de posibilidad para el adecuado funcionamiento de las democracias civilizadas. Aquí, es posible apreciar cómo la operación universalista-estructural, fijó las tensiones originarias del psicoanálisis freudiano en relación con la autoridad patriarcal, a la misoginia y a la homofobia, mutando desde la no-imposición y la retroactividad hacia las nociones de anterioridad de la ley y su correcta ejecución.

### **6.1. Entre el control y la liberación: la invención del inconsciente freudiano y su método.**

Siguiendo a Zaretsky (2012), la experiencia cultural de la modernidad, que tuvo lugar a partir de la segunda revolución industrial, implicó un proceso de orientación de los individuos hacia la autonomía y la realización de un proyecto de vida personal extra-familiar. Asimismo, esta época, estuvo marcada por un espíritu utópico de trascendentalismo, que dio origen a la producción científica que busca explicaciones sobre el funcionamiento social e individual. En este contexto, se pusieron en marcha una serie de transformaciones en el mundo del trabajo y en el espacio familiar, que condujeron a una autonomización de la infancia, a la visibilización del deseo de emancipación de la mujer respecto del espacio familiar y la aparición pública del “varón homosexual” (Zaretsky, 2012, p. 69).

Para comprender el surgimiento del psicoanálisis como una teoría universalista del inconsciente y de la sexualidad infantil, que tomó por objeto la configuración familiar y que a través del complejo de Edipo puso en el centro la prohibición al incesto; es necesario caracterizar brevemente la experiencia cultural moderna de la segunda revolución industrial y el espíritu científico que influenció a Freud y lo condujo, en sus inicios, al intento de dar explicación a la



neurosis histérica a través del modelo somático. Así como también resulta necesario dar cuenta de su posterior proceso de distanciamiento de esta idea, que hizo posible la formulación de una teoría sobre la subjetividad moderna, sostenida en la articulación de la noción de inconsciente y sexualidad<sup>52</sup> y que reintrodujo la dimensión del deseo en la familia.

Puntualizaremos, así, la relación existente entre la teoría sexual de Freud y la experiencia cultural de la sociedad de consumo y su racionalidad, señalando qué factores que hicieron posible la aceptación de las ideas freudianas y su posterior éxito de difusión entre los distintos espacios de la cultura, que convirtió al psicoanálisis en un instrumento privilegiado en el proceso de articulación de los dispositivos de alianza y sexualidad (Foucault, 2000).

De igual modo, señalaremos algunos aspectos sobre la discusión crítica al pensamiento freudiano desde las perspectivas feministas, especialmente, respecto del debate por la condición emancipatoria o no de la teoría freudiana de la sexualidad. En ese sentido, nuestro objetivo es exhibir la tensión entre los orígenes del psicoanálisis y el modelo de autoridad patriarcal, la misoginia y la homofobia.

En síntesis, en los siguientes capítulos intentaremos responder a: ¿por qué Freud investigó las determinaciones infantiles de la sexualidad poniendo al centro de su tesis un deseo de origen incestuoso? Deseo en el que, además, se impone el mandato de renunciar; el que, capital para la civilización, es conducido por la autoridad del padre. A la vez, cabe preguntarse, respecto a la difusión histórica de esa idea, para dilucidar ¿en qué procesos o de qué forma se proyectó la continuidad de una tradición y a la innovación de estrategias técnico-científicas, que se vincularon

---

<sup>52</sup> Ciertamente, Freud, incluirá, a partir de 1920, la teorización sobre la pulsión de muerte que viene a contradecir el primado exclusivo del principio del placer, pero sin anular la lógica de la pulsión sexual, ni el complejo de Edipo y la función de la castración.

con nuevas formas de poder y gobierno de los individuos a través de la familia y su gestión de la sexualidad?

Según Zaretsky (2012, p. 23), Freud “formuló el concepto de inconsciente personal en respuesta a una crisis en la cosmovisión liberal decimonónica”<sup>53</sup>, cuyos inicios se remiten a la primera revolución industrial y sus efectos de dominación sobre los individuos. Ante la reducción de los individuos a “meros engranajes de una máquina cruel e irresistible”, la familia victoriana de clase media “construyó su refugio frente al mezquino rencor y la brutal tiranía del lugar de trabajo”, quedando “el verdadero yo” ubicado en lo privado o familiar (Zaretsky, 2012, pp. 32-33).

Con la segunda revolución industrial y el inicio de la producción y consumo en masa, la crisis de la cosmovisión liberal aumentó, manifestando “el potencial emancipador del capitalismo en la cultura de masas, el ocio y la vida personal” (Zaretsky, 2012, p.33), y el debilitamiento de la ideología victoriana con su ideal familiar. En ese marco, se “había despertado el interés por la histeria, la decadencia, el modernismo artístico, la nueva mujer y la homosexualidad” (Zaretsky, 2012, p. 33). En 1862, Charles Baudelaire (2000, p. 92), expresó que la modernidad era a la vez lo transitorio y lo eterno, “lo fugitivo, lo contingente [...] cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable”. No tuvo que pasar mucho tiempo para que este proceso de modernización entrara en crisis con el patrimonio de la ilustración, momento en que la concepción liberal del ser humano comenzó a formularse como problemática, por promover como valor supremo la autonomía individual (Zaretsky, 2012).

La noción de inconsciente freudiano se inscribió en una tensión social y disciplinar entre el control y la liberación. Por un lado, con la tradición psiquiátrica vinculada a la Ilustración, cuyos intentos se orientaban a la restauración del control y de la voluntad sobre los procesos de

---

<sup>53</sup> Está afirmación se referencia como perteneciente a Schorske (s/d).

razonamiento en individuos trastornados, y, por otro, con los posteriores desarrollos de la psiquiatría psicodinámica alemana, que se nutriría de las ideas freudianas, buscando facilitar la liberación de la enfermedad y el sufrimiento por medio de la hipnosis y la meditación (Zaretsky, 2012). Entre ambas posiciones, el inconsciente freudiano se propuso como una alternativa diferente, que modificó las ideas hegemónicas sobre la experiencia humana establecidas por la razón de Ilustración (Zaretsky, 2012).

La tesis del inconsciente psicoanalítico estuvo antecedida por el asociacionismo de John Locke, que animó el proyecto de la Ilustración en Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos y que “explicaba la importancia de la primera infancia: durante los primeros años de vida el cerebro era blando, «casi líquido», de modo que las huellas que quedaban podían durar toda una vida” (Zaretsky, 2012, p. 35). El objetivo de esta tradición psiquiátrica implicó una comprensión de la locura como un trastorno del proceso de razonamiento y, en consecuencia, se orientó a la reorganización mental de las asociaciones. Para alcanzar este objetivo la experiencia del asilo se volvió fundamental; el principio rector de la intervención psiquiátrica se sostuvo en la idea de que el orden exterior podía ser imitado, produciendo una organización interior adecuada. No obstante, “la dinámica del control tenía más peso del que podía explicarse” (Zaretsky, 2012, p. 36), lo cual impulsó un proceso de revalorización de la autoridad personal que acabó por convertir a la persona del médico en el principal responsable de la ejecución de la norma y su ordenamiento:

El gran descubrimiento de los psiquiatras decimonónicos, un descubrimiento que empezó a socavar el tratamiento moral, fue que la autoridad era personal: el principal instrumento disponible para introducir orden en la mente del individuo trastornado era el propio doctor. (Zaretsky, 2012, pp. 36-37)

Asimismo, la pasividad que el asociacionismo atribuía a los procesos mentales como “un simple registro de procesos ambientales” (Zaretsky, 2012, p. 37), comenzó a ser interpelada

durante la primera mitad del siglo XIX, tras lo cual, este se vio transformado por la aparición del Romanticismo y el “modelo somático” y su preocupación por la herencia. Ambos elementos vinieron a subrayar “que la mente era una fuerza modeladora y no un simple registro de influencias ambientales” (Zaretsky, 2012, p. 37). Así, el idealismo alemán, en general, y el romanticismo en particular, definieron la imaginación “como un almacén interno de imágenes e impulsos creativos”, siendo esta idea romántica de la imaginación “la precursora de la idea tardodecimonónica del subconsciente” (Zaretsky, 2012, p. 37).

Por su parte, la teoría evolucionista de Charles Darwin acabó por remover “el sensacionalismo pasivo del asociacionismo” (Zaretsky, 2012, p. 40). En *El origen de las especies* (1859) y en *El origen del hombre* (1871), Darwin planteó que “determinadas actividades mentales, el pensamiento, la emoción y el sentido moral” estaban vinculadas a la “lucha por la sobrevivencia del organismo” (Zaretsky, 2012, p. 40), aspecto que dio lugar a la creación de “psicologías pragmáticas<sup>54</sup>, que consideraban al pensamiento como acción experimental y suspendida en entornos ambientales específicos” (Zaretsky, 2012, p. 37). Asimismo, la teoría de Darwin “incrementó la importancia de la selección sexual e hizo primordiales para la biología los rituales de apareamiento de los animales” (Makari, 2012, p. 129), lo que provocó la apropiación, por parte de los científicos, de los asuntos sexuales que estaban a cargo de los “moralistas cívicos” y los “lectores religiosos”, dando inicio al desarrollo de una ciencia de la vida sexual.

De este modo, a mitad del siglo XIX, “las cualidades particulares de una psique individual” comenzaron a ocupar un lugar en el campo de las investigaciones y preocupaciones científicas. En

---

<sup>54</sup> Siguiendo los estudios de Zaretsky, “Florecieron entonces la psicología comparativa, la del desarrollo (infantil y adolescente) y la animal. En la década de 1880, conceptos tan darwinianos como reflejo, instinto y emoción anunciaron el final del asociacionismo, convirtiendo a la psicología en una ciencia dinámica de la motivación” (Zaretsky, 2012, p. 40). El autor refiere aquí a la obra de William James, *Los principios de la psicología* (1890).

el caso del psicoanálisis, la preocupación por la cualidad personal de la psique individual se relacionó directamente con las ciencias de la sexualidad:

En tanto que la Ilustración solo había conocido la psiquiatría, la segunda mitad del siglo XIX vio el ascenso de la neurología (la profesión original de Freud), la psicología académica o la de laboratorio, así como la investigación de la inteligencia, la psicopatología y el crimen. [...] En tanto que la psiquiatría de la Ilustración se había preocupado del problema de la «locura», los psicólogos de la Segunda Revolución Industrial inventaron toda la nomenclatura de la psicopatología del siglo XX, como por ejemplo, «neurosis», «obsesión», «histeria» y «anormalidad». (Zaretsky, 2012, p.40)

Es sabido que los orígenes del psicoanálisis se relacionan con los síntomas histéricos y con la formulación de la hipótesis etiológica de una sexualidad reprimida. Tal como lo señala Elizabeth Roudinesco (2014, p. 78), el paradigma de “LA mujer histérica”, que paulatinamente fue abandonado durante el siglo XX, “siguió ligado a un estado de la sociedad en el cual, para expresar su aspiración a la libertad, las mujeres no tenían otro medio que la exhibición de un cuerpo sufriente”. A diferencia de las mujeres “locas” o “medio locas” de los arrabales parisinos, sobre las cuales se elaboró una clínica de la mirada, “las mujeres vienesas, recibidas en el secreto de un gabinete privado, fueron las actrices protagónicas de la construcción de una clínica de la escucha: una clínica de la interioridad y ya no de la exterioridad” (Roudinesco, 2014, p. 78). Del desamparo existencial de esas mujeres, los hombres de ciencia elaboraron una nueva teoría de la subjetividad otorgándoles el derecho a una vida privada.

La aplicación del modelo somático a las neurosis fue entonces el territorio fecundo para el nacimiento del psicoanálisis. Si bien, el término “neurosis” fue acuñado por la neurología en el siglo XVIII, para designar perturbaciones del carácter, comportamiento, emotividad o de las facultades intelectuales en personas cuyas funciones cerebrales no habían presentado anormalidades previas (Bercherie, 1986, p. 94); su difusión se produjo recién a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Entre los principales cuadros descritos, entonces, se encuentran la

neurastenia, la anorexia nerviosa y la agorafobia. No obstante, la neurosis histérica continuaba ocupando un lugar privilegiado por su grado de difusión y su manifestación sintomática, poniendo en duda al modelo somático como estrategia de comprensión y tratamiento, impulsando a la construcción de una explicación psicológica (Zaretsky, 2012; Makari, 2012).

El trayecto recorrido por Freud para formular los fundamentos sexuales del inconsciente implicó su formación médica neurológica<sup>55</sup>: posteriormente, tuvo la influencia de la psiquiatría francesa de Jean-Martin Charcot, especialmente, en su hipótesis etiológica sobre la lesión funcional, así como también el influjo de las teorías sexuales de Wilhelm Fliess y su relación “política” con Josef Breuer. Debido a todas estas influencias, hasta 1895 la vida profesional de Freud es caracterizada por Zaretsky (2012) como ecléctica. Hasta esa fecha, porque Freud se había dedicado al estudio de la anatomía del cerebro, los efectos de la cocaína, la hipnosis, la afasia y la parálisis cerebral infantil, abocándose principalmente al ejercicio de la psicoterapia catártica. Pero una vez que finalizó sus *Estudios sobre la histeria* (1895), su preocupación se dirigió hacia los mecanismos de defensa; no obstante, para continuar con sus investigaciones debió ser fiel a las ideas que lo ocuparon en el desarrollo de *La Interpretación de los sueños* (1899-1900) donde presentó su primer modelo de aparato psíquico de estructura tripartita, por el cual explicaba las defensas psíquicas y el rol activo de la censura y su debilitamiento al dormir<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> George Makari en *Revolución en mente* (2012) afirma que: Freud decidió estudiar medicina después de haber leído el ensayo «Sobre naturaleza e historia natural» de Goethe, donde el poeta imagina la naturaleza como una madre todopoderosa. Sin embargo, cuando entró al laboratorio de Brücke en 1876, sintió que había encontrado su hogar intelectual. Durante los siguientes seis años, trabajó con entusiasmo en proyectos de neuroanatomía. [...] Tras dejar el laboratorio de Brücke, Freud deseaba mantenerse fiel a los principios mecánicos que había aprendido y no le resultó difícil. En el Hospital General de Viena, trabajó para Theodor Meynert, el profesor que más tarde se afligió a causa del interés de Freud en las concepciones francesas sobre la histeria (Makari, 2012, pp. 86-87).

<sup>56</sup> Para caracterizar resumidamente el modelo, nos remitimos al comentario de George Makari en *Revolución en mente*, sobre la primera tópica freudiana: “a diferencia de la noción de Fechner de un simple umbral de los estímulos, Freud propuso que una activa barrera defensiva separaba los dominios consciente e inconsciente. Un «censor» actuaba como guardia fronterizo para prevenir la invasión de elementos disruptivos en la consciencia. Con eso, Freud lo había logrado. Había construido un elegante modelo de la mente que explicaba las defensas psíquicas. La mente no solo era un contenedor pasivo de sensaciones y experiencias, sino que era activamente autoregulatoria y salvaguardaba la

Para avanzar en su construcción, dado que comenzó a desplazarse “del espacio visual, hiperrelacional, y exteriormente ordenado de La Salpêtrière” hacia “el espacio interior dinámico, psicológico y lingüístico del psicoanálisis”, Freud debió abandonar “la idea inherente a *Estudios sobre la histeria*, y ciertamente a toda la psiquiatría de finales del siglo XX” (Zaretsky, 2012, p. 57); aquella por la cual se afirmaba que un evento concreto, o un síntoma específico, es causa de escisión concreta de consciencia. Para dar cabida a sus ideas, también tuvo que tomar distancia de las teorías degenerativas y enfrentarse, entre otros, a Pierre Janet, para refutar la hipótesis etiológica de la de la deficiencia mental heredada en la neurosis histérica (Makari, 2012, p. 75).

Para Freud, si el análisis psíquico lograba aliviar los síntomas histéricos no sólo se trataba de una efectividad terapéutica sino de una evidencia científica, por lo que “si las ideas curaban una enfermedad, ¿quién podía asegurar que las ideas no la habían originado?” (Makari, 2012, p. 74). Así, en *Tres ensayos sobre una teoría sexual* (1905) “reencuadró y representó las principales preguntas que enfrentaba la sexología” (Makari, 2012, p. 152), reformulando las teorías del instinto sexual a partir de la pulsión sexual: “¿Qué contribuía a la diferencia sexual? ¿Qué era innato y qué resultado de la experiencia? ¿Qué era aquello que constituía el desarrollo sexual? ¿Qué clase de deseos sexuales eran anormales? ¿Qué era el amor?” (Makari, 2012, p. 152).

De este modo, la comprensión freudiana sobre la neurosis histérica lo condujo a la teorización de la sexualidad infantil, las fantasías inconscientes de seducción y a la creación de un método que, sostenido en el espíritu científico y “libertario” de su época, promovió la introspección analítica como un camino de liberación del síntoma. Este movimiento implicó el

---

consciencia. Los contenidos mentales caían dentro de tres categorías, estas eran: «Conscientes», «Inconscientes», o potencialmente conscientes, esto es «Preconscientes». Los procesos mentales podían ser ahora entendidos a través del análisis de dos fuerzas psíquicas opuestas: deseo y censura. Siguiendo a Kant, el inconsciente de Freud era incognoscible en sí mismo y no estaba estructurado siguiendo consideraciones de tiempo, espacio y causalidad. No albergaba opuestos, ninguna antítesis y ninguna categoría lógica, más bien constituía el material de la pasión animal (Makari, 2012, p.113).

conocido abandono de la teoría de la seducción, pero no así de la etiología sexual y familiar del síntoma neurótico. La nueva matriz comprensiva de la psicopatología y de la vida anímica normal, se orientó bajo las claves de la historia de la sexualidad infantil, su polimorfismo, su carácter parcial y su posterior sistematización en función de la prohibición y del ideal. El inconsciente freudiano comenzó a dibujarse entre la doble condición de la especie: la de una individualidad sujeta a su herencia y, a la vez, irreductible a esta, y, en consecuencia, abierta a sus propios fines (Freud, 1914).

La dimensión personal del inconsciente freudiano se ancla al espacio de lo familiar. Escenario del deseo incestuoso y su prohibición, instituido como un lugar privilegiado que da origen a interacciones, identificaciones y fantasías, y como una unidad antropológica, cuyo fundamento y función se orientan hacia la prohibición de la sexualidad endogámica. Esta condición debe su origen al desamparo originario y a la necesidad de cuidados requeridos por el recién nacido para su adaptación y supervivencia.

Ahora bien, en cuanto a su función de cuidados, la familia es también agente de sexualización, en la medida en que el apuntalamiento de la pulsión sexual surge de la satisfacción de la necesidad, por lo que también debe garantizar la no-satisfacción de la pulsión entre sus miembros y, por tanto, la elección exogámica del objeto. Así, la sexualidad infantil, trayecto de excesos y pérdida de objetos, tránsito de representaciones, represiones y fijaciones, establece la matriz de relacionamiento que, posteriormente, constituye el campo de acción del psicoanalista. La transferencia, repetición y resistencia, es la condición de posibilidad del trabajo analítico sobre la experiencia sexual y sintomática del paciente, por la cual se abre el juego de las asociaciones, recuerdos y construcciones biográficas que implican las marcas del origen y la historia familiar.



En este contexto, Freud reformuló las consideraciones sobre la sexualidad que imperaban en la sexología del siglo XIX, sosteniendo el origen sexual de los síntomas neuróticos, pero desterrando la teoría degenerativa. Elaboró, entonces, un método donde la persona del médico guiaba el trabajo analítico de las resistencias, promoviendo la cancelación de la censura y fomentando la liberación del sentimiento inconsciente de culpa. La autoridad del médico se puso al servicio del objetivo de poder vencer las resistencias y producir la emergencia de las representaciones reprimidas, con la finalidad de tratar la sexualidad sintomática.

Este método consideró que la experiencia humana iba más allá de la razón y la pasividad de las percepciones del ambiente, subrayando, además, la necesidad de implicación de los individuos en el trabajo analítico de recuerdo y liberación de lo reprimido. Entregó, por tanto, nuevas ideas para la comprensión de la infancia y las relaciones entre el sujeto y el ambiente. La teoría de la sexualidad infantil involucró activamente al niño y su entorno en un escenario de fantasías y deseos, que se organiza entre la contingencia de la vida familiar y las prohibiciones estructurales que la familia debe agenciar. Esto dio lugar a la investigación de las cualidades particulares del psiquismo individual, el que, sostenido por una estructura antropológica originaria, revalorizó, como veremos a continuación, la autoridad paterna y su talante civilizatorio.

Esta última dimensión, nos remite a las relaciones entre la teoría freudiana de la sexualidad y la experiencia cultural de la sexualidad moderna. Más adelante, nos detendremos en los procesos políticos y/o las estrategias de regulación normativa que facilitaron la difusión y éxito del psicoanálisis (hasta hoy)

## **6.2. La teoría psicoanalítica de la sexualidad: entre la emancipación, la misoginia y la homofobia.**

El cambio que se estableció en el tránsito de una sociedad comercial a una sociedad basada en la producción y el consumo de masas transformó el orden sexual y familiar, permitiendo la emergencia de las aspiraciones y preocupaciones orientadas a desarrollar una vida personal más allá del espacio familiar. En este contexto, la “nueva mujer”<sup>57</sup> y el varón homosexual que no ocultaba su condición, “fueron precursores en aplicar la vida personal en el sentido de vida fuera de la familia o, al menos, no determinada por esta” (Zaretsky, 2012, p. 69).

En ambos casos, la aspiración apuntaba hacia una norma que no fuera la diferencia sino la individualidad (Zaretsky, 2012, p. 73). Por su parte, concebir una aspiración a la individualidad reconociéndola como expresión misma de la subjetividad, representó el desafío de crear una ciencia orientada a dar valor a la particularidad de las trayectorias deseantes. Por supuesto, esto supuso una doble dimensión: lo particular de cada historia y lo universal de la especie, o, si se quiere, de los mitos y mecanismos de institución de la cultura.

Las nuevas formas de la vida urbana comenzaron a producir nuevas excitaciones sexuales, contexto en que los términos médicos de “neurosis”, “histeria” e “inversión” se afirmaron como nociones capaces de describir la experiencia moderna y su relación con las nuevas posibilidades de la vida personal. Se empezó a formular, entonces, “una concepción de un sujeto activo pero no meramente racional” (Zaretsky, 2012, p. 65) sobre la cual, progresivamente, la motivación individual adquirió una significación capital en la concepción de la vida social y la psicología individual.

---

<sup>57</sup> La expresión “nueva mujer” hace alusión a la mujer autónoma, firme y económicamente independiente e incluso abiertamente sexuales: “La nueva mujer abrió una nueva línea de conciencia sexual, una nueva línea cuya norma principal era la individualidad. Las mujeres expresaron por primera vez esta norma en términos de un deseo de vivir más allá de la familia” (Zaretsky, 2012, p. 70).

De este modo, las transformaciones culturales promovieron una nueva relación entre la vida personal y la experiencia sexual, lugar donde el psicoanálisis freudiano encontró una mayor aceptación y difusión. En sus inicios, la clínica psicoanalítica estuvo reservada a un sector reducido de la sociedad europea, funcionando “como una secta carismática” para “las clases medias educadas, los artistas, y los bohemios, así como otras personas con libertad para experimentar con la vida personal” (Zaretsky, 2012, p. 65).

En este contexto, *La interpretación de los sueños* (1899-1900) que inicialmente no provocó mayor interés, comenzó a asumir paulatinamente un rango de importancia más elevado. La dimensión intrapsíquica y personal de la experiencia humana se perfilaba como irreductible en relación con su entorno, de modo que las ideas freudianas fueron encontrando mayor valoración en el espacio cultural de la época. En esta obra, no solo se identificó la experiencia particular del soñante como realización de deseo -puntualizando en que la significación de ese deseo realizado no podía interpretarse sino se atendía la historia individual y sexual de quien soñaba; también se establecieron, de forma inicial, algunas consideraciones sobre la tragedia edípica y su relación con la sexualidad infantil.<sup>58</sup> Por tanto, se alude a la dimensión sexuada del inconsciente y sus posibles alcances universales, ideas que fueron encontrando su lugar en relación con la experiencia, cada vez más individualizada y sexualizada, de los sujetos modernos.

Así, el éxito de las ideas freudianas, desde el punto de vista histórico, se relaciona con el hecho de que

la idea del inconsciente personal era inseparable de una nueva forma de entender la sexualidad [...] Echando por la borda el criterio decimonónico de que los deseos sexuales correspondían directamente a la diferencia de género, Freud puso en primer plano la individualidad en la vida sexual. El resultado

---

<sup>58</sup> “Las cosas se presentan como si desde muy temprano se abriera paso una preferencia sexual, como si el varón viera en el padre y la niña en la madre, competidores en el amor, cuya desaparición no le reportaría sino ventajas” (Freud, 1900/2008, p. 265) Más adelante: “Quizá a todos nos estuvo deparado dirigir la primera moción sexual hacia la madre y el primer odio y deseo violento hacia el padre; nuestros sueños nos convencen de ello” (Freud, 1900/2008 p.271).

fue una nueva concepción de la sexualidad, una concepción que hacía hincapié en «la especial individualidad de cada persona en el ejercicio de la capacidad de amar.» Esta concepción, asimismo, resonaba fuertemente con las nuevas corrientes de la vida personal. (Zaretsky, 2012, pp. 65 y 67)

Asimismo, Zaretsky destaca que si bien Freud “vio el inconsciente como algo impersonal, anónimo y radicalmente distinto al individuo” (Zaretsky, 2012, p. 32), su énfasis fue el de un inconsciente personal, único y determinado por las circunstancias contingentes de la infancia. De ahí, su interés por el desarrollo de un método que permitiera comprender los orígenes del padecer sintomático para ofrecer una estrategia de afrontamiento más adecuada, una transformación de la “miseria histérica” en “infortunio ordinario” (Freud, [1895] 2003):

Para Freud, además, no se podía escapar a una realidad «más amplia» o transpersonal. El objetivo más bien consistía en comprender y aceptar nuestra propia naturaleza idiosincrásica, tarea que, en principio, nunca podría completarse. Si bien a Freud ciertamente, le interesaban los problemas universales inherentes a la vida humana, tales como los que desencadenaban la primera infancia, el género, la sexualidad y la muerte, su atención seguía centrándose en la manera concreta y particular en que los individuos afrontaban esos problemas. (Zaretsky, 2012, p. 32)

El interés freudiano, dirigido a la comprensión científica de esta individualidad y sus vínculos con la sexualidad, coincide con la preocupación sobre el momento y las nuevas “excitaciones” de la modernidad. En este escenario, la producción de enunciados teóricos psicoanalíticos en torno a la trayectoria sexual desde la infancia a la adultez y sus vínculos con la personalidad y la psicopatología, responden a intereses individuales de la época y aspiraciones trascendentales de la ciencia. De este modo, Freud “entretejió la neurosis, la perversión y el desarrollo normal” en la construcción de un modelo “que se centraba en la compleja interacción entre un impulso sexual despierto y las vicisitudes de la represión” (Makari, 2012, p. 159).

Asimismo, para comprender los fenómenos sexuales de la pubertad, que irrumpían violentamente después de una fase de latencia, había que remitirse a la experiencia sexual infantil: “La búsqueda de un objeto de amor externo había sido preparada, comenzando con el pecho materno”, por lo que, para Freud, “el hallazgo del objeto satisfactor siempre suponía un redescubrimiento de aquel primer objeto” (Makari, 2012, p. 159). Desde esta perspectiva, el encuentro del amante implicaba un elemento de nostalgia, un intento fallido de recuperación de un objeto de amor infantil que despertó, primariamente, el impulso sexual.

Aunque el amor brindado por los padres conlleva una meticulosa evitación de cualquier estimulación sexual abierta. Freud postuló que los primeros sentimientos sexuales del niño se dirigían a sus padres. Para ejemplificar esto, hizo referencia a una historia familiar para su público, el drama de Sófocles, Edipo Rey, el niño-rey destinado a matar a su padre y a casarse con su madre. Para Freud, resultaba indispensable que esta pasión infantil fuera frustrada, ya que solo así un niño podía separarse de su hogar y encontrar el amor en el mundo. (Makari, 2012, p. 159)

Esta pasión infantil cuya sede es el interior mismo de la familia burguesa, se instaló como una explicación sobre la sintomática sexualidad “nerviosa” de la modernidad y sus aspiraciones de emancipación. Así, en la intimidad de la experiencia familiar y las pasiones infantiles, tanto del niño como de sus padres, es posible rastrear las contingencias que retroactivamente instituyeron de forma particular la experiencia universal del complejo de Edipo. La liberación viene de la mano de un método que permite resolver, analíticamente, las fijaciones de la infancia y proyectar un destino propio a partir de la emancipación de las representaciones reprimidas: de ese modo, se está en presencia de una liberación parcial o limitada, ya que la mujer nunca dejaría de anhelar el haber nacido hombre y el hombre jamás dejaría de temer a la posibilidad de asumir una actitud pasiva o femenina hacia otro hombre (Freud, 1937).

No obstante, alrededor del pensamiento freudiano y su teoría de la sexualidad, se originaron toda una serie de debates sobre la condición liberadora de la teoría y la clínica psicoanalítica. Este

rasgo inicial nos permite situar aspectos controversiales del psicoanálisis en torno a la mujer y las homosexualidades, presentes desde su origen. En ese sentido, los movimientos feministas de la época destacaron, muy rápidamente, que la teoría freudiana reproduce los modelos tradicionales de lo femenino, ubicando la maternidad como horizonte de realización de la mujer.

Estas críticas iniciales, cuyos objetivos se vinculaban a la des-familiarización de lo femenino, continúan vigentes en la actualidad. Estas, retoman la problemática de la maternidad como destino privilegiado de lo femenino en Freud y las cualidades psicológicas por las cuales se afirma el ideal de pasividad y delicadeza de la mujer y su carácter: “A la vez genitora, compañera o destructiva, la mujer, según Freud sigue siendo siempre la madre, en la vida y en la muerte” (Roudinesco, 2013, p. 143).

En este sentido, “la lectura psicoanalítica no haría más que reafirmar lo que las instituciones de lo simbólico han implantado en el ser y deber ser de la mujer moderna” (Errázuriz, 2012, p. 95). Así, en la medida en que la insatisfacción se perfila como una característica principal de lo femenino, que se arraiga profundamente en la privación y la envidia, se despoja a la mujer del logos, situándola como una fuerza arcaica capaz de transmitir la vida y la muerte. Fuerza potencialmente destructiva que, según Freud, estaría contenida y controlada desde el origen, por la identificación primera y directa al Padre, desde donde se sostendría la civilización. Ideas que, más tarde, se ilustraron bajo la figura de la metáfora y el significante. Por su parte, la potencia de la madre y su goce, y la problemática del deseo homosexual, encuentran puntos íntimos de conexión.

Como lo hemos visto en la discusión sobre el PaCS, la homosexualidad es explicada por los psicoanalistas lacanianos como una renegación de la castración y la diferencia sexual. Su etiología nos remite al cuerpo “mutilado de la madre”, su pasión insatisfecha o a la profunda desilusión que

causa la experiencia de percepción de su privación. De este modo, la homosexualidad masculina suele interpretarse como un efecto de la insatisfacción sexual de la mujer, quien vuelca sobre su hijo varón una pasión excesiva, dejándolo expuesto al riesgo de quedar fijado en una identificación femenino-pasiva “donde su aspiración compulsiva al hombre estaría condicionada por su incesante huida a la mujer” (Reitter, 2018, p. 27).

Por su parte, en la niña, la desilusión que provoca el cuerpo de la madre y la concomitante experiencia de sentirse objeto de un castigo, producen la fascinación por el cuerpo de padre. Sin embargo, tal fascinación conlleva la riesgosa experiencia de transformarse en un “monstruo falicizado” (Butler, 2010). De este modo, la teoría de la sexualidad freudiana y su complejo de Edipo, así como, posteriormente, la interpretación lacaniana, coinciden en asumir que una posición sexuada implica la posibilidad de identificarse con un lugar ya existente en el universo simbólico (hombre-mujer).

Sin embargo, también se trata de que “para poder concretarse, el proyecto edípico depende de la fuerza amenazadora de su amenaza, de la resistencia a la identificación con una feminización masculina, y una falicización femenina”, por lo tanto, “la imposición heterosexista que impulsa a asumir un sexo opera mediante la regulación de la identificación fantasmática” (Butler, 2010, p. 156). En consecuencia, el tabú del incesto se sostiene en la existencia de otro tabú inconfesable, el de la homosexualidad (Butler, 2007).

De este modo, la discusión sobre los efectos paradójales o iatrogénicos de las teorizaciones freudianas sobre la sexualidad y la familia, y sus consecuencias en cuanto a la emancipación femenina y homosexual, se iniciaron prontamente y de manera casi conjunta con el proceso de difusión de sus ideas. Mientras que, la realización de la vida personal fuera del espacio familiar se presentaba como un asunto social clave en la experiencia cultural de la segunda revolución

industrial, y la “nueva mujer” y el “varón homosexual” se perfilan como figuras públicas y políticas en los procesos de emancipación de la sexualidad, el pensamiento freudiano comenzó a circular, transformándose en objeto de lucha e interpelación.

Para Zaretsky, la gran preocupación de Freud fue “establecer la autonomía de la vida intrapsíquica y el carácter irreductiblemente personal del amor” (Zaretsky, 2012, p. 90). Por su parte, el movimiento feminista abogaba por la reformulación de los lazos que vinculaban a la mujer con lo familiar. En este contexto, el énfasis de Freud en lo individual “sociológicamente prematuro”, se presentaba, a la vez, como “atractivo y problemático” (Zaretsky, 2012, p. 90).

La discusión por la teoría sexual psicoanalítica y el complejo de Edipo -en sus vínculos de solidaridad, reproducción y/o reforzamiento de la sociedad patriarcal, presente desde los orígenes del psicoanálisis hasta la actualidad- operan como testimonio de la afirmación reiterada sobre la relación entre los orígenes del psicoanálisis, la experiencia moderna de cuestionamiento de la tradición y el poder patriarcal, con su concomitante interpelación a la dominación masculina. De este modo, el psicoanálisis, como expresión cultural de la declinación del poder patriarcal queda dividido entre el reconocimiento de las posibilidades de liberación conminadas por esta realidad - por ejemplo, el potencial de la ciencia para transformar el infantilismo que actúa en lazo religioso en una relación de asunción adulta de la responsabilidad individual- y un sistema de pensamiento que contiene en sí mismo la subordinación de las diferencias a la matriz histórica de heterosexualidad y dominio masculino.

La clave está en situar los inicios de una problemática cultural de tematización de la diferencia sexual, que convierte al psicoanálisis en su expresión, a la vez que concierne a su discurso como un elemento o instrumento clave en la discusión de tales asuntos. En consecuencia, la división existente en la teoría freudiana entre el proyecto personal -basado en las aspiraciones



individuales y la referencia familiar vinculada a la autoridad paterna como poder privilegiado para la institución- y el devenir de un proyecto cultural de civilización, participa, paradójicamente, del proceso de discusión social y político de la diferencia sexual. En el pasado, tal diferencia estaba orientada por los procesos des-familiarización y las problemáticas de la familia normal y la normatividad del deseo individual. En la actualidad, nos remite al contexto de la familia legal, y la des-heternormativización del deseo y la familia conyugal.

En *Psicoanálisis y feminismo* (1982), Juliet Mitchell considera que el pensamiento freudiano, lejos de ser una recomendación de la dominación patriarcal, expone las determinaciones históricas de la relación entre los sexos, permitiendo una lectura crítica y emancipatoria del patriarcado. Asimismo, afirma que el complejo de Edipo no se refiere a la familia nuclear, aunque “se expresa dentro del contexto específico de la familia nuclear” (Mitchell, 1982, p. 383). En ese sentido, la autora subraya que el complejo de Edipo “refleja el tabú del incesto, exógamo original, el rol del padre, el intercambio de mujeres y la consecuente diferencia entre los sexos”; de ese modo, Mitchell sostiene que Freud se refiere “a la institución de la cultura con la estructura de parentesco y la relación de intercambio de la exogamia” (Mitchell, 1982, p. 383). De ese modo, su interés principal “se centra en cómo el animal humano con una disposición psicológica bisexual se convierte en la criatura social sexuada: el hombre o la mujer (Mitchell, 1982, p. 407).

En este contexto, la teoría sobre la disposición bisexual originaria permite pensar que el devenir de la sexualidad no está predestinado naturalmente hacia la elección de objeto heterosexual. Esto se complementa con la teoría de la pulsión sexual, que se desmarca de la determinación naturalista y se presenta como una fuerza que se pone al servicio de diferentes identificaciones y destinos. Al afirmar que “entre pulsión y objeto sexual no hay sino una soldadura” (Freud, [1905] 2010, p. 137), se establece que, para el caso de la pulsión, el objeto

asume una condición contingente, es decir, no predecible, ni determinable por causas orgánicas relacionadas a la herencia.

De este modo, la única herencia posible sería una disposición bisexual, afectada y encausada por las incidencias accidentales del trayecto biográfico. Esta conclusión, en cierta medida, se vincula a las observaciones clínicas de las psiconeurosis, donde Freud identificó una significancia relevante de los vínculos homosexuales que intentó explicar inicialmente, apoyándose en las ideas sobre la bisexualidad desarrolladas por Fliess (Zaretsky, 2012). No obstante, en 1898, se alejó de la hipótesis biológica de Fliess para “poner en tela de juicio la identificación de la sexualidad orgánica y la psicológica” (Zaretsky, 2012, p. 80), aunque siguió considerando a “la masculinidad y la feminidad como dos corrientes psicológicas diferenciadas<sup>59</sup>” (Zaretsky, 2012, p. 81).

Debido a que en el primero de sus *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905), Freud refiere a pasajes que indican una declaración pública de rechazo a la convicción reinante en su época sobre la homosexualidad, y niega enfáticamente las connotaciones de discapacidad, deterioro o desviación moral; se considera que fue promotor de un movimiento emancipatorio<sup>60</sup> de la sexualidad, que contribuyó a un efecto de des-naturalización de las identificaciones y prácticas sexuales. No obstante, es ampliamente reconocida la polémica contradicción existente entre el primer y el tercer ensayo de esta obra que, por una parte “contiene un planteo completamente revolucionario respecto al modo de pensar la sexualidad” y, por otra, sostiene “un planteo convencional, retrógrado y normativo” (Reitter, 2018, p. 24).

---

<sup>59</sup> En la conferencia N°33 La feminidad: “Uno tiene la impresión de que el amor del hombre y la mujer están separados por una diferencia de fase psicológica” (Freud, [1932-1933] 2001, p. 124).

<sup>60</sup> Siguiendo a Zaretsky: Hacia 1900, pues, Freud había roto con el paradigma conceptual de la sexología decimonónica. Los instintos sexuales ya no estaban sujetos a dos géneros concebidos como opuestos. La idea de que la masculinidad y la feminidad eran corrientes psicológicamente independientes había dado paso a la idea de una organización individual y psíquica de la sexualidad. Del mismo modo, la distinción entre propósito y objeto debilitó cualquier caracterización de las personas homosexuales desde el punto de vista de un conjunto de rasgos conductuales. Al poner en tela de juicio la noción de que los hombres homosexuales eran afeminados, o las mujeres homosexuales hombrunas, Freud fue mucho más allá que los sexólogos (Zaretsky, 2012, p. 87).

Asimismo, las teorizaciones finales sobre el complejo de Edipo, que incluyen los aspectos negativos del amor homosexual hacia los progenitores del mismo sexo, según Zaretsky (2012, p.96), acaban por resquebrajar “con eficacia el código de géneros de la cultura liberal del siglo XIX”. Así, el deseo “pasivo” en el hombre, o “activo” en la mujer, no los convertía en “invertidos” como la psicología de esa época lo afirmaba. Sino que pasividad y actividad, eran condiciones universales de la sexualidad, que, para el caso de ambos géneros, se entendían como “características de la psicología humana” (Zaretsky, 2012, p. 96). En consecuencia, la pasividad, condición atribuida por los victorianos a la mujer, a la clase trabajadora o las personas “inferiores”, “no eran problemas, sino más bien características eternas de la psicología humana”, por lo que “puede decirse que Freud sacó a la luz los deseos pasivos y dependientes del varón profesional blanco” (Zaretsky, 2012, p. 96).

Por otra parte, Pilar Errázuriz (2012) afirma que el psicoanálisis, en tanto ciencia de la subjetividad, lo es únicamente de una “cierta clase de individuos, en general, de clase acomodada” y que, “durante el siglo XX ha contribuido al discurso universalizante que reconoce en las construcciones humanas dos destinos según su sexo biológico: masculinidad y feminidad” (Errázuriz, 2012, p. 90). Incluso, aunque ambos destinos gocen de relativa independencia de las categorías de hombre y mujer, son “considerados universales para la construcción de las subjetividades de hombres y mujeres” (Errázuriz, 2012, p. 91). En un contexto cultural donde los efectos de la modernidad “habían traído consigo la muerte simbólica del padre”, Freud, “quizá involuntariamente” revivió los mitos patriarcales situando al padre y su ley “como pivote central de la construcción del sujeto y como organización de la familia” (Errázuriz, 2012, pp. 120-121). Por lo tanto, las formulaciones del complejo de Edipo “como organizador de la construcción de la subjetividad humana en el seno de una familia nuclear” y garante de la prohibición del incesto y

los intercambios exogámicos, no puede sino confirmar “que las mujeres son objetos a obsequiar, pues se trata de renunciar a las más cercanas para cedérselas a otros” (Errázuriz, 2012, p. 123).

Para Errázuriz, el complejo de Edipo y sus fundamentos antropológicos, Tótem y tabú, ilustran, en primer lugar, la modalidad erótica del lazo sexual del amor romántico que caracterizaba al hombre del siglo XIX, cuyo deseo inconsciente por la madre lo pondrá a rivalizar con el padre, confrontándolo a la problemática del objeto de amor inalcanzable. En segundo término, ilustra la puesta en marcha de “un mito de dominación masculina y de la subordinación femenina” (Errázuriz, 2012, p. 124). La condición universalista del Edipo, por su parte, refleja también, el “espíritu de la época”, en la medida en que “la cultura en su conjunto estaba atrapada en la agitación transcendental de la modernidad” (Zaretsky, 2012, p. 220). De este modo, el complejo de Edipo freudiano, “maquilla el mito”:

Aparece entonces el reino del patriarcado -afirma Bachofen-, el único que permite el advenimiento de una civilización del espíritu y el progreso. Gracias a la consumación final de su soberanía, se impone a los maleficios del orden materno. El padre se encarga de separar al hijo de la madre, a fin de asegurarle su independencia. Pero ese régimen patriarcal, tan necesario, sufre la amenaza constante de las reminiscencias, aunque parezca sólidamente establecido desde varios siglos atrás. Pues el recuerdo reprimido del patriarcado no deja de persistir en él a través de los mitos y las leyendas que acosa su memoria. Es preciso entonces, defenderlo y protegerlo de contra la irrupción de lo femenino. (Roudinesco, 2013, p. 46)

Para Errázuriz, la teoría de este complejo nuclear “que incluye la pasividad de la madre, el protagonismo del niño varón, la preponderancia de la Ley del Padre” y “la prohibición del incesto que da cuenta de las leyes patriarcales de la exogamia”, se impone con una argumentación que refuerza “el sistema sexo-género vigente” (Errázuriz, 2012, p. 128). En este sentido, concuerda con Roudinesco en el hecho de que la reinvención freudiana del complejo de Edipo vino a “responder de manera racional al terror ante la irrupción de lo femenino” y “la obsesión por la

borradura de la diferencia sexual que habían embargado a la sociedad europea de fines de siglo” (Errázuriz, 2012, p. 128).

Terror ampliamente teorizado y argumentado en el debate en torno al PaCS, a la vez que, situado como la problemática política más relevante de nuestra época. La feminización del Estado y sus políticas de maternaje, confirman el borramiento de la diferencia sexual. Asunto sobre el cual, como ya vimos, Schneider se pronunció ampliamente en su obra *Big Mother*. Las conclusiones extraídas de esta feminización del poder, tal como las revisamos anteriormente, implican una experiencia cultural determinada por la lógica subjetiva de lo igual; sin esto, no hubiera sido posible la demanda homosexual de reconocimiento jurídico. Frente a este escenario de igualdad, donde se presupone obliterada la alteridad que la diferencia sexual aseguraba, hay que localizar el autoerotismo de la frase “His majesty the baby” (Freud, 1914).

Así, frente a la promiscuidad generalizada de la madre y los hijos pre-genitales y homosexuales, que superan con creces, según los psicoanalistas lacanianos, los impasses civilizatorios de la doble moral victoriana; los tiempos actuales, liberados de todo control efectivo, si no reconocen en la inmutabilidad del orden simbólico su ley, están condenados al fracaso existencial. Para analizar con mayor precisión el desplazamiento que opera en este tipo de interpretaciones, que conlleva el pasaje de la norma y las problemáticas históricas de su acción a los asuntos de la Ley “como una esencia inalterable y separada, como si la norma tuviera un valor en sí que se pudiera medir al precio de una interpretación” (Macherey, 2011, p. 109), es necesario detenerse en algunos aspectos del proceso de aceptación y difusión de las ideas psicoanalíticas. Posteriormente, se pueden situar los alcances de la operación de interpretación laciana de la teoría de la sexualidad freudiana y su re-apropiación contemporánea, que enaltecerá la condición inmutable del orden simbólico como fundamento trascendental de la diferencia sexual.

Esto no quiere decir que los asuntos de la Ley no hayan estado presentes en la obra freudiana, bien se los registró y se da testimonio en los textos culturales y en la construcción del mito-científico, que dispone al poder del padre como un argumento pre-social que opera como fundamento de la ley y el origen de la cultura (De la Fabián, 2014), y que sostiene la universalidad del complejo de Edipo, a cuya existencia se confrontan los diversos fenómenos de la sexualidad. No obstante, en un plano más amplio, veremos cómo la teoría psicoanalítica freudiana se extiende, acompañada de nuevas interpretaciones, para instalarse en los distintos espacios de la cultura como un medio híbrido entre lo público y lo privado, que produce reglas de equivalencia y de traducibilidad entre distintos sistemas (Deleuze, 2008, citado en Donzelot, 2008).

Así, “por mucho que el psicoanálisis hable de la Ley, forma parte de otro régimen. No tiene la última palabra en lo social” (Deleuze, 2008 citado en Donzelot, 2008, p. 222). Sin embargo, el retorno violento y sintomático de las tensiones históricas del psicoanálisis freudiano, en la posición universalista-estructural, expresa más que un borramiento de la diferencia sexual, como los sostenedores de esta tesis lo proponen: corresponde al borramiento de la historia por la Ley. Y, sin duda, corresponde al deseo de los psicoanalistas en cuanto a que el psicoanálisis sea la última, o la primera, palabra en lo social.

Finalmente, para analizar este proceso, que conlleva a la continuidad del modelo familiar y sexual de la familia burguesa e incluso, a la administración religiosa de la moral familiar, debemos puntualizar dos aspectos cruciales. El primero, relativo a las relaciones entre el psicoanálisis y la familia burguesa, que hicieron posible la aceptación de la teoría del incesto. El segundo, implica la posterior proliferación de las ideas psicoanalíticas y su vinculación con la transformación de la estrategia familiarista, y la emergencia y consolidación de las nuevas tecnologías relacionales,

donde la familia, en la práctica, es siempre sospechosa, pero permanece en el horizonte de todas las trayectorias (Donzelot, 2008).

Todo lo anterior nos permitirá interpretar, con mayor precisión histórica, por qué la legalización de homosexualidad no ha dejado de ser interpretada por los psicoanalistas, como el reconocimiento jurídico de una anomalía que, una vez sancionada como legítima, hizo aparecer en el discurso psicoanalítico la problemática freudiana de la normalidad. Esta última entendida como un asunto de unificación pulsional que se afirma en la efectiva renuncia al autoerotismo y a la parcialidad de la sexualidad infantil, como un asunto de transgresión de los fundamentos naturales y religiosos de la diferencia sexual. Se evidencia, de tal modo, que ni el psicoanálisis ni los psicoanalistas, se han podido desentender de la problemática del pecado y su proyección sobre el organismo (Foucault, 2000).

### **6.3. El psicoanálisis, la familia burguesa y el dispositivo de la sexualidad.**

Para Alberti y Méndez (1993) la familia europea, monogámica, patriarcal y burguesa se estableció en la época de Freud, como una ficción hegemónica de evolución, desarrollo y civilización, determinada por el reemplazo del Dios Medieval por el principio universal de la Razón de la ciencia moderna (Alberti y Méndez, 1993 citado en Saubidet, 2018, p. 211). Así, la antropología evolucionista de Morgan y el complejo de Edipo freudiano caen presos del mismo prejuicio de la ciencia de su época, que tomó “a la cultura occidental como la forma más acabada, más evolucionada: el modelo para todas las culturas” (Alberti y Méndez, 1987 citado en Saubidet, 2018, p. 211). En este contexto, la familia monogámica patriarcal burguesa

es una ficción basada en la idea moderna de asociación libre de dos individuos por amor y para toda la vida [...] Así, el modelo de familia patriarcal moderna correspondiente originalmente a la cultura occidental europea, será tomado

como «El» modelo; siendo la diversidad cultural entendida como diferentes estadios de una misma línea de ‘evolución universal. (Alberti y Méndez 1987 en Saubidet, 2018, p. 211)

Por su parte, para Michel Foucault ([1977] 2007) la liberación de las costumbres y la moral represiva victoriana, que se le atribuye al psicoanálisis freudiano, está repleta de pudores, precauciones y discreciones. Así, la prudencia metódica de Freud, su búsqueda de una garantía científica denuncia su conformismo y da origen a las funciones de normalización del psicoanálisis.

El psicoanálisis, para Foucault, no solo desempeñó distintas funciones en el dispositivo de la sexualidad<sup>61</sup>, sino que participó como uno de los mecanismos que facilitó la articulación entre el dispositivo de alianza y sexualidad (Castro, 2011). En la medida que el psicoanálisis fue contemporáneo “de la articulación de una red administrativa y judicial contra las prácticas incestuosas”, el descubrimiento del complejo de Edipo se corresponde con la institución de las leyes “que organizan jurídicamente la declinación de la autoridad paterna” (Castro, 2011, p. 323). Así, su participación en el dispositivo de la sexualidad se produce por su oposición a la teoría de la degeneración, retomando el proyecto de una medicina del instinto sexual liberada de la herencia o eugenismo, por lo que su funcionamiento como “elemento diferenciador en la tecnología general

---

<sup>61</sup> Siguiendo la sistematización de la obra de Michel Foucault, realizada por Edgardo Castro (2011): Foucault reconoce y afirma que: “En todas las sociedades existen dispositivos de alianza que determinan los sistemas matrimoniales, el desarrollo de la paternidad, la transmisión del nombre y de los bienes. Las sociedades occidentales han inventado a partir del siglo XVIII el dispositivo de sexualidad. Ambos se articulan sobre la pareja, pero de maneras diferentes. Existiendo cuatro oposiciones fundamentales: 1) El dispositivo de alianza se articula en torno a un sistema de reglas que definen lo permitido y lo prohibido, lo lícito y lo ilícito; el dispositivo de sexualidad en cambio funciona mediante técnicas móviles, polimorfos y coyunturales de poder. 2) Uno de los principales objetivos del dispositivo de alianza es reproducir el juego de las relaciones y mantener la ley que las rige; el dispositivo de sexualidad extiende incesantemente su dominio y engendra nuevas formas de control. 3) El dispositivo de alianza gira en torno al nexo entre los miembros de la pareja, que poseen un estatuto definido; el dispositivo de sexualidad gira en torno a las sensaciones del cuerpo, la cualidad de los placeres, la naturaleza de las impresiones. 4) El dispositivo de alianza está fuertemente articulado por la economía; el dispositivo de la sexualidad está ligado a la economía, pero a través del cuerpo. Históricamente no se puede sostener la sustitución de uno por el otro, sino su superposición a través de la familia (Castro, 2011, p. 323).



del sexo” otorga un “nuevo sentido al antiguo procedimiento de la confesión<sup>62</sup>” (Castro, 2011, p. 323).

En 1975, en el contexto de su enseñanza en el Collège de France, Foucault analizó los motivos por los cuales la teoría psicoanalítica del incesto, con “el peligro proveniente del deseo del hijo” al centro, se tornó aceptable para la familia burguesa. Para comprender ese fenómeno de aceptación, es importante, afirma el autor, tener a la vista que durante el siglo XVIII la sexualidad del niño y el adolescente se plantean como un problema (Foucault, 2000, p. 245). Problema que, en sus inicios, no se formuló de un modo no relacional, sino que, en una primera instancia el problema fue el autoerotismo y la masturbación:

A partir de este momento, los cuerpos, los gestos, las actitudes, los semblantes, los rasgos del otro, la cama, la ropa interior, las manchas, todo esto se pone bajo vigilancia. Es necesario que los padres salgan a la casa de los olores, las huellas, los signos. Creo que allí tenemos la instauración, la puesta en vigor de una de las nuevas formas de las relaciones entre padres e hijos: comienza una especie de gran cuerpo a cuerpo padres-hijos, que me parece característico de la situación no de cualquier familia, sino de una forma determinada de familia de la época moderna. (Foucault, 2000, p. 245)

Desde aquí, la complejidad de la dirección de consciencia cristiana, articulada mediante “todo el discurso ambiguo y proliferante del pecado” es reducida a los asuntos del “diagnóstico de un peligro físico y todas las precauciones materiales para conjugarlo” (Foucault, 2000, p. 246). Es decir, “la sencilla pregunta [...] ¿Se tocan?” (Foucault, 2000, p. 246), implicó una transformación realizada a través de tres pasajes: la somatización de la carne al cuerpo físico; la infantilización, es decir, la preocupación por la sexualidad autoerótica infantil y la sexualidad adolescente; y la medicalización, “forma de control y racionalidad que se pide al saber y al poder médicos”

---

<sup>62</sup> En el Vol.1 de Historia de la sexualidad Foucault escribe: “Después de todo, somos la única civilización en la que ciertos encargados reciben retribución para escuchar a cada cual hacer confidencias sobre su sexo: como si el deseo de hablar de él y el interés que se espera hubiesen desbordado ampliamente las posibilidades de la escucha, algunos han puesto sus orejas en alquiler.” (Foucault, 2002, p. 13)

(Foucault, 2000, p. 246). En este desplazamiento de la problemática de la carne y el pecado al cuerpo físico y su diagnóstico, la persecución de la masturbación infantil fue el instrumento por el cual se conformó la unidad de la familia restringida y sustancial:

Uno de los medios para coagular la familia conyugal fue hacer de los padres responsables del cuerpo de sus hijos, de la vida y la muerte de sus hijos, por intermedio de un autoerotismo que en y por el discurso médico se había convertido en fabulosamente peligroso. (Foucault, 2000, p. 246)

Foucault, rechaza el esquema lineal habitualmente admitido, que afirma que la familia conyugal, por una serie de razones económicas, prohíbe en su interior la sexualidad que, posteriormente, retorna bajo la figura de la neurosis y que, desde ahí, conduce a la problematización de la sexualidad infantil. Al respecto, sostiene el autor que “deben admitirse toda una serie de elementos que están circularmente ligados y en los que encontramos la valoración del cuerpo del niño” (Foucault, 2000, p. 246). Se trata de una valoración económica y afectiva, que insta un temor sobre el cuerpo infantil, sobre la sexualidad como causa de peligros a los que está expuesto el niño y su cuerpo.

En consecuencia, se construye una “culpabilización y responsabilización simultánea de los padres y los hijos alrededor de ese mismo cuerpo” (Foucault, 2000, p. 247). A la vez que, se establece una “disposición de una proximidad obligatoria, estatutaria de los padres y los hijos; organización de un espacio familiar restringido y denso”, donde la sexualidad se infiltra a lo largo de todo ese espacio, sobre la cual se establecen los controles promovidos y sostenidos por la racionalidad médica (Foucault, 2000, p. 247). Es en torno a estos elementos que para Foucault se cristaliza la familia conyugal, restringida, y que caracteriza a una parte de nuestra sociedad (Foucault, 2000, p. 247), otorgando a las ideas psicoanalíticas aceptación y éxito. Así, la teoría psicoanalítica del incesto, más allá de las resistencias iniciales, pudo aceptarse.

Específicamente, fueron tres efectos los que Foucault identificó como esenciales: el primero relativo a la inversión de la relación de indiscreción incestuosa; mientras que el segundo, referido a una nueva pertenencia sobre el cuerpo de los hijos, que iba más allá de su responsabilidad de vigilancia, ya que, de aquí en adelante, el deseo de estos estaba dirigido a ellos. Finalmente, identifica el hecho de que los padres, al conocer el deseo de sus hijos tal como el psicoanálisis lo formulaba, es decir al saberse ellos objeto de deseo, asumían una condición de sujeto de saber que, por su parte, garantizaba la alianza entre la familia y el saber médico. Así, los padres, pudiendo contar con un saber científicamente autorizado, se convertían en agentes de normalización médica (Foucault, 2000).

Si en el siglo anterior se les había pedido a los padres que se acercaran a los hijos para vigilar los deseos y comportamientos sexuales de los niños; en adelante, se los eximirá de las responsabilidades sobre estos: “El incesto no va de ustedes a ellos, desde vuestra indiscreción [...] sino, en sentido contrario” (Foucault, 2000, p. 248). Son ellos, los niños, “quienes, desde el origen, comienzan a desearlos” (Foucault, 2000, p. 247). Para Foucault, esto configuró un primer beneficio moral de la teoría psicoanalítica del incesto, junto con permitir a los padres una “garantía complementaria”, es decir, el hecho de que el deseo de los hijos, en tanto se dirige a ellos, les pertenece.

En este punto, Foucault se interroga por la relación de este movimiento de reapropiación de la sexualidad del niño con los procesos de desposesión del cuerpo infantil, promovidos por el fenómeno de ampliación de la escolarización que se producen durante el siglo XIX, y que “separan aún más efectivamente al niño del medio familiar dentro del cual estaba inscrito” (Foucault, 2000, p. 248). Finalmente, los enunciados científicos sobre el complejo de Edipo y el deseo incestuoso del niño se presentaron con el valor de una evidencia que

fortalecía la posibilidad de que la tecnología médica tuviera un asidero en el haz de las relaciones familiares [...] Es que, al poner una infracción tan terrible en el corazón mismo de las relaciones padres-hijos, al hacer del incesto -crimen absoluto– el punto de origen de todas las pequeñas anomalías, se fortalecía la urgencia de una intervención exterior, de una especie de elemento mediador para, a la vez, analizar, controlar y corregir. (Foucault, 2000, p. 249)

Asimismo, la intervención del saber médico en los asuntos de la sexualidad infantil acabó por representar una “enorme gratificación para los padres”, quienes pasaron a ser objetos de un “deseo loco” a la vez que “por esa misma teoría descubren que ellos mismos pueden ser sujetos de un saber racional sobre sus relaciones con los hijos” (Foucault, 2000, p. 249). Las ideas psicoanalíticas desplazan a los padres desde el lugar del “criado dudoso” a un “agente de normalización”, respaldado por un saber científico:

En esas condiciones, se comprende cómo – desde el psicoanálisis, desde inicios del siglo XX- los padres pudieron convertirse (¡y con mucho gusto!) en los agentes a la vez afanosos, febriles y arrebatados de una nueva oleada de normalización médica de la familia. Creo, por lo tanto, que hay que volver a situar el funcionamiento del tema incestuoso en la práctica secular de la cruzada contra la masturbación. En el límite, es un episodio, en todo caso, un vuelco de ésta. (Foucault, 2000, p .249)

Foucault insistió en la necesidad de distinguir la existencia de “dos modos de sexualización de la familia o dos modos de familiarización de la sexualidad: dos espacios familiares de la sexualidad y de la prohibición sexual” (Foucault, 2000, p. 254). Por un lado, mientras a la familia burguesa se le dirigía el mensaje de la “cruzada antimasturbación”: “No tengan ninguna duda de que cuando se tocan, sus hijos piensan en ustedes” (Foucault, 2000, p.253); a la familia popular o proletaria se les pedía que se abstuvieran de tocar a sus hijos. Se trata, para el autor, de “dos formas de institucionalización del incesto<sup>63</sup> y los procesos para evitarlo y de teorización del incesto”

---

<sup>63</sup> Una, la teoría psicoanalítica, “que lo presenta justamente como fatalidad del deseo ligada a la formación del niño” [...] La otra, la teoría sociológica “que describe la prohibición del incesto como necesidad social” (Foucault, 2000, p.253).

(Foucault, 2000, p. 253). En este contexto, el psicoanálisis freudiano propiamente tal, se dirigía a la familia burguesa y sólo después, con su posterior difusión cultural e institucional, servirá para intervenir en las problemáticas de las familias proletarias. Como, por ejemplo, en el contexto de la sociedad francesa de mediados del siglo XX, su apropiación permitirá responder al siguiente problema: “¿Cómo evitar los niños no deseados?” (Donzelot, 2008).

Ahora bien, el engranaje psiquiátrico familiar construido desde el siglo XVIII en adelante, se consolidó a partir de un personaje cotidiano “el adolescente masturbador”, frente a lo que el autor se pregunta: “¿qué es lo que vemos aparecer en esa organización a partir de ese engranaje? En primer lugar, la relación de pertenencia entre la sexualidad y la enfermedad, específicamente, la masturbación a la etiología general de la enfermedad<sup>64</sup>” (Foucault, 2000, p. 255). Tal relación, entre la masturbación, la alteración del carácter y la enfermedad fue regulada por el saber médico y se apoya en un “elemento conceptual que se está elaborando en la época: la noción de inclinación o instinto sexual” (Foucault, 2000, p. 255), noción sobre la cual se estableció la problemática de su fragilidad o tendencia a escapar a la norma heterosexual y exogámica. Así, el poder psiquiátrico y el familiar se organizan en torno a la sexualidad y sus irregularidades, aspecto que permite las condiciones propicias para la aceptación de las ideas psicoanalíticas y su teoría del incesto. Estas, por su parte, llegaron para reafirmar la articulación entre el sistema de reglas que definen lo

---

<sup>64</sup> La relación de la masturbación con la formación del carácter y la enfermedad están presentes en la obra freudiana. Según afirma Pilar Palacios (2020): En 1915, Freud distingue tres fases de la masturbación infantil; la primera corresponde al *período de lactancia*; su no desaparición ocasiona perturbaciones. La segunda fase tiene lugar entre el *tercer y cuarto año de vida*, que puede continuar sin interrumpirse o ser sofocada. Es una actividad que deja huellas sustanciales en la memoria que serán importantes luego tanto en la vida ‘sana’ o en la enfermedad. La tercera fase, generalmente la más conocida, es la *masturbación en la etapa de la pubertad*.

En La moral sexual «cultural» moderna Freud (1908) escribe: Por otra parte, tampoco la masturbación responde a los requerimientos ideales de la moral sexual cultural, y por eso empuja a los jóvenes a los mismos conflictos con el ideal educativo de los que pretendían escapar mediante la abstinencia. Y ella *malacostumbra* y corrompe el carácter en más de un modo: en primer lugar, porque enseña a alcanzar una meta sin trabajo, por cómodos caminos, en vez de requerir una enérgica tensión de fuerzas; o sea, sigue el principio de lo sexual como *arquetipo*. Y, en segundo lugar, porque en las fantasías que acompañan a la satisfacción el objeto sexual es elevado hasta un grado de excelencia que no se hallará fácilmente en la realidad (Freud, [1906-1908] 2003, p. 178).

permitido y lo prohibido, lo lícito y lo ilícito, dispositivo de alianza y las “técnicas móviles, polimorfos y coyunturales de poder” que constituyen el dispositivo de la sexualidad (Castro, 2011, p. 323).

En este contexto, la teoría psicoanalítica del incesto y del complejo de Edipo, implicó la expresión y realización de una voluntad de saber que fue producción y reflejo de una experiencia cultural caracterizada por la aspiración de realización individual, en el marco de un proyecto personal extrafamiliar y del ideal utópico de trascendentalismo. Así, el psicoanálisis se acopló con los intereses científicos del momento, que se proponían investigar y establecer la relación entre la sexualidad y la enfermedad. Objetivos que, por su parte, entregaron una relativa independencia del género respecto del instinto sexual pero que, al mismo tiempo, sostuvieron que, para las construcciones humanas, lo masculino y lo femenino serían los únicos destinos universales posibles.

La teoría formulada por Freud sobre la experiencia personal de la sexualidad puso en el centro al deseo incestuoso del niño, articulando la historia particular de un individuo y su familia con la disposición universal del deseo edípico. Por consiguiente, los vínculos entre la pulsión sexual, sus fijaciones, la producción de síntomas y la elección de objeto, sostenida por el juego de las identificaciones, se transformó en un instrumento que ayudó a consolidar la articulación entre el dispositivo de alianza y sexualidad. De ese modo, se reformuló la problemática cristiana de la carne, originando una nueva versión del dispositivo de la confesión que, como veremos a continuación, implicó, durante el siglo XX, su ensamblaje con la técnica del peritaje.

Así, entre la madre, entendida como un agente primero de la sexualización<sup>65</sup>, y el padre, visto como rival y “salvador”, la sexualidad infantil y su deseo se desplazan desde el autoerotismo hacia la relación de objeto, inmerso en el drama de una pasión imposible que debe declinar. El guion edípico, que conlleva según Butler al tabú inconfesable de la homosexualidad, así como, al amor romántico del varón victoriano y al temor a la irrupción de lo femenino (Errázuriz, 2012; Roudinesco, 2013), se constituyó como un enunciado teórico privilegiado para comprender los vínculos entre la familia, el desarrollo individual y los síntomas o inhibiciones. Por más que, el triángulo edípico no revele “una verdad atemporal y tampoco una verdad profundamente histórica de nuestro deseo” (Foucault, 1984, p. 37), se expandió por los distintos espacios de la cultura, formalizando una manera de intervenir sobre la familia y la sexualidad.

De este modo, la investigación psicoanalítica sobre los orígenes psíquicos y sexuales del padecer corporal produjo una serie de teorías, categorías y conceptos sobre los mecanismos, operaciones y resultados del agenciamiento familiar de la sexualidad. Antecedida y justificada por la fragilidad del instinto sexual y su tendencia a la desviación, la teoría psicoanalítica freudiana participó, con su saber y su método, en el proceso de afianzamiento del poder médico respecto de la moral sexual y, también, en el proceso de consolidación de la familia como un agente normativo de la sexualidad.

En solidaridad con ese proceso, el psicoanálisis encontró su aceptación, y en la continuidad y profundización de su teoría de la sexualidad, su éxito y difusión. El inconsciente personal freudiano que recogió la experiencia individual de finales del siglo XIX resultó ser un instrumento

---

<sup>65</sup> En Tres ensayos de teoría sexual (1905/2003) Freud escribe: “El trato del niño con la persona que lo cuida es para él una fuente continua de excitación y satisfacción sexuales a partir de zonas erógenas, y tanto más por el hecho de que esa persona – por regla general, la madre- dirige sobre el niño sentimientos que brotan de su vida sexual, lo acaricia, lo besa y lo mece, y claramente lo toma como sustituto de un objeto sexual en pleno derecho.” (p. 203)

clave, durante el siglo XX, para el afianzamiento de una nueva estrategia de gobierno: el gobierno a través de la familia.



## CAPÍTULO 7

La difusión de las ideas psicoanalíticas: su participación en las tecnologías médicas de la sexualidad, la creación de las técnicas relacionales y la estrategia familiarista

¿Por qué la técnica analítica salió del limitado marco de su ejercicio, por qué su ritual explotó en una multitud de fragmentos, moldeados en las anfractuosidades de casi todas las instituciones?

JACQUES DONZELOT (2008).

La expansión de las ideas psicoanalíticas no puede ser dissociada del desplazamiento o sustitución de la administración religiosa de la sexualidad y de la moralidad familiar, por el advenimiento del poder médico y la estrategia de normalización de la sexualidad y la familia (Donzelot, 2008). Si, como lo señaló Foucault, el siglo XVII asistió al “nacimiento de las grandes prohibiciones” y la “valoración de la sexualidad adulta y matrimonial” como “imperativos de decencia”, el siglo XX se encuentra con el pasaje de las “prohibiciones sexuales apremiantes a una tolerancia relativa” sobre las uniones o acuerdos no-matrimoniales, la “descalificación del perverso” y los tabúes de la sexualidad infantil (Foucault [1976] 2008, pp. 110-111).

Se transitó, de ese modo, desde las “tecnologías de la carne” a la “tecnología del sexo” que, sin ser verdaderamente independiente de los asuntos del pecado, rehuía de la institución eclesiástica: “Por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía, [se] hizo del sexo no sólo un asunto laico, sino un asunto de Estado” (Foucault, [1976] 2008, pp. 112). Esta nueva tecnología, que, como ya apuntamos, tuvo sus inicios entre los siglos XVIII y XIX, se organizó para “responder a la institución médica y a la exigencia de normalidad” orientando su preocupación “al problema de la vida y la enfermedad” De aquí en adelante, “la carne es proyectada al organismo” (Foucault, [1976] 2008, p. 113).

En ese proceso de mutación de tecnologías de lo sexual, Foucault identificó una serie de transformaciones. Por una parte, la separación de los asuntos de la medicina general de aquellos referidos a una medicina del sexo, esto a través del aislamiento del instinto sexual como factor etiopatogénico no orgánico<sup>66</sup>. Por otra parte, la “responsabilidad biológica” vinculada a la herencia y a la especie, que explicaba las anomalías en las relaciones sexuales y las alianzas matrimoniales, así como las perversiones y las enfermedades venéreas, justificó la necesidad de investigación y control médico-estatal sobre los nacimientos, matrimonios, el sexo y la fecundidad. (Foucault, [1976] 2008). De este modo, “la medicina de las perversiones y los programas de eugenesia fueron en la tecnología del sexo las dos grandes invenciones de la segunda mitad del siglo XIX” (Foucault, [1976] 2008, p. 113).

Entre el factor etiopatogénico del instinto sexual y las teorías de la herencia, se consolidó el conjunto “perversión-herencia-degeneración” produciendo una circularidad argumentativa entre los tres campos:

[...] buscad en la genealogía de un exhibicionista o de un homosexual y encontraréis un antepasado hemipléjico, un padre tísico o un tío afectado de demencia senil. [...] también explicaba cómo una perversión sexual inducía un agotamiento de la descendencia – raquitismo infantil, esterilidad de las generaciones futuras [...]. (Foucault, [1976] 2008, p. 114)

Asimismo, Foucault subraya que el sistema “herencia-perversión” sostenido en la teoría de la degeneración, no se limitó a los enunciados médico-científicos, sino que “su superficie de difusión fue amplia, y profunda su implantación<sup>67</sup>” instituyendo “toda una práctica social” que “dio a la tecnología del sexo un poder temible y efectos duraderos” (Foucault, [1976] 2008, p. 114)

---

<sup>66</sup> En *Historia de la sexualidad* vol.1 (1976), así como en *Los anormales* (1975), Foucault localiza *La Psychopathia sexualis* de Heinrich Kaan (1846) como elemento indicador de esta variación.

<sup>67</sup> Puntualiza que la expansión se difundió en “Psiquiatría, jurisprudencia también, y medicina legal, instancias de control social, vigilancia de niños peligrosos o en peligro, funcionaron mucho tiempo con arreglo a la teoría de la degeneración, al sistema herencia-perversión” (Foucault, [1976] 2008, p. 114).

Tal como ya se mencionó, hacia finales del siglo XIX el psicoanálisis produjo una ruptura con las teorías de la degeneración, permitiendo el “proyecto de una tecnología médica del instinto sexual” aunque buscando liberarla de sus vínculos con la herencia, los racismos y el eugenismo (Foucault, [1976] 2008). No obstante, la voluntad normalizadora de Freud y de la institución psicoanalítica, participó de lo que Foucault ha denominado como la “gran familia de las tecnologías del sexo”, haciendo parte de la histórica y, además, “perpetua inventiva” de las técnicas que han estado al servicio de normar la sexualidad (Foucault, [1976] 2008).

Dicha inventiva, por su parte, se remonta a la antigua historia del “occidente cristiano”, aunque fue durante el siglo XIX el momento en que encuentra su reinención por la vía de la medicalización del sexo (Foucault, [1976] 2008, p. 114). De ahí, el interés de Foucault por rechazar y analizar críticamente el argumento de una gran fase represiva, que habría iniciado en la edad clásica, declinando en el siglo XX. Dado que, la genealogía de las técnicas de organización y producción de lo sexual enseña una “inventiva perpetua, una constante irradiación de métodos y procedimientos” donde destacan dos momentos prolíferos; “el desarrollo de los procedimientos de dirección y examen de consciencia” a mitad del siglo XVI y, “la aparición de las tecnologías médicas” a principios del siglo XIX (Foucault, [1976] 2008, p. 115).

El desplazamiento de las tecnologías de la carne hacia las del sexo, ha sido analizado por Jacques Donzelot (1979), desde una perspectiva que pone énfasis en el tránsito del gobierno de la familia al gobierno a través de la familia, lo que implicó que la familia dejara de ser “el sujeto político de su historia” para convertirse en “el objeto de una política” (Donzelot, 2008, p. 10). Así, del concepto de familia del Antiguo Régimen, que hacía de sus miembros un medio para la realización de la política, esta se convirtió, para sus miembros, en un medio para su propio desarrollo, de modo que “cada cual puede hacer valer el déficit de su desarrollo e imputárselo a su

familia” (Donzelot, 2008, p. 10). Esto, a condición de que “se apoye en un juez, en un trabajador social o en un terapeuta que lo ayude a identificar el origen de su malestar en las fallas de su familia pasada o presente, y a liberarse de él, por lo cual, “la familia contemporánea está tan controlada como liberada, ni más, ni menos” (Donzelot, 2008, p. 10)

Según Deleuze (2008), Donzelot comprendió que la historia y el poder del psicoanálisis no pueden replegarse a la mera consideración de un dispositivo de la intimidad que, posteriormente, encontró su lugar el espacio público e institucional, sino, por el contrario: “el psicoanálisis se estableció muy tempranamente como un medio híbrido entre lo público y lo privado”, aspecto que propició su éxito (Donzelot, 2008, p. 220). En un contexto en el cual aún existían “muchas tensiones entre el orden judicial y el orden psiquiátrico [y] muchas oposiciones entre los criterios del Estado y los criterios de la psiquiatría”, el psicoanálisis representó “un nuevo sistema de flotación creando los conceptos teóricos y prácticos necesarios para ese nuevo estado de cosas” (Deleuze, 2008, citado en Donzelot, 2008, p. 221).

De este modo, situar la función histórica de traducibilidad nos permite ampliar la mirada respecto a la trayectoria de circulación de las ideas psicoanalíticas en el contexto de la sociedad francesa y de su participación en las funciones de normalización; así, es posible interpretar con mayor precisión histórica el pronunciamiento de los psicoanalistas en la discusión sobre el PaCS. Nos ayuda a comprender, por lo tanto, por qué los psicoanalistas fueron convocados a los debates en torno al PaCS desde el primer momento, para pronunciarse sobre el orden simbólico y familiar. Nos permite comprender también, cómo el predominio de una posición de enunciación articulada sobre un poder médico y religioso, condujo a los psicoanalistas a sostener la necesidad de defender un orden trascendental de la familia *normal* y la sexualidad.

### **7.1. De la medicalización de la sexualidad y la familia hacia las tecnologías relacionales.**

En las siguientes líneas, analizaremos el proceso de difusión e impregnación del psicoanálisis en los procedimientos y mecanismos de regulación normativa de lo social. Acabamos de mencionar que el éxito del psicoanálisis estuvo ligado a su capacidad para producir un discurso capaz de aproximar al orden jurídico y médico. Debemos agregar que, en esa operación, se consolidó también un “enlace eficaz entre las aspiraciones individuales y las imposiciones sociales” (Donzelot, 2008, p. 8). El discurso sobre la familia propuesto por el psicoanálisis “fundaba en ella la comprensión tanto del psiquismo individual y de sus fallas como de las relaciones interpersonales y sus conflictos” haciendo de esta una “condición necesaria para el pleno desarrollo de cada individuo” (Donzelot, 2008, pp. 8-9), facilitando, además, la creación y multiplicación de los “consejeros conyugales” que se insertaron extensa y transversalmente en los distintos espacios institucionales de los sectores públicos y privados.

Ahora bien, para comprender la consolidación de estas nuevas formas de gobierno y su maquinaria técnico-científica, nos detendremos brevemente en ciertas descripciones de los procesos históricos que antecedieron y promovieron la creación y el establecimiento del gobierno a través de la familia. A través de ese ejercicio, se esclarecerán los posteriores efectos de participación y traducibilidad promovidos por los enunciados teórico-clínicos del psicoanálisis, que permitieron vínculos eficaces entre las aspiraciones individuales y las imposiciones sociales. Es decir, nos abocaremos principalmente al estudio realizado por Donzelot sobre la solución psicoanalítica que, bajo un nuevo principio económico de “flotación”, permitió una articulación flexible entre la familia tradicional y las imposiciones sociales, promoviendo la creación de tecnologías de relacionamiento que facilitaron un sistema de circulación entre el dispositivo de la confesión y el peritaje.

Como vimos, el tránsito de la tecnología de la carne a la del sexo, no desvinculó a las nuevas técnicas de la problemática histórica en torno al pecado, sino que implicó un momento prolífero y fecundo respecto de una nueva inventiva y tratamiento de lo sexual; esto, a su vez, impulsó una reconfiguración del dispositivo de alianza a partir de la producción del dispositivo de sexualidad. La administración de la sexualidad y la moralidad familiar, ejercida por el cura y el poder eclesiástico, garantizaba las uniones familiares mediante la distribución de los sacramentos, reforzando, con ello la hegemonía de la familia sobre sus miembros (Donzelot, 2008).

Frente a esta organización del poder, la medicina se mantuvo durante mucho tiempo a distancia. Así, aunque el cura y el médico se ocupaban de los cuerpos, ambos “lo hacían en dos registros claramente separados” (Donzelot, 2008, p. 159). En el siglo XVIII, si bien la medicina se interesó por la sexualidad, lo hizo “desde el punto de vista de los flujos específicamente corporales y no de los flujos sociales” (Donzelot, 2008, p. 159)<sup>68</sup>. Por tanto, la participación del médico en los asuntos domésticos de la familia se remitía a los asuntos de la higiene y a “consejos educativos” pero “sin interferir en el régimen de las alianzas” el poder sobre ese espacio continuaba siendo dominio de la Iglesia (Donzelot, 2008, p. 160)<sup>69</sup>.

Durante el siglo XIX esta distancia fue disminuyendo, lo que dio paso a la proliferación de obras médicas de tipo enciclopédico, dirigidas a la familia, donde se otorgaban consejos y sugerencias respecto de los comportamientos sexuales (Donzelot, 2008). En este contexto, no solo la lactancia y el onanismo ocuparon a la medicina, también el alcoholismo, las enfermedades

---

<sup>68</sup> Donzelot puntualiza que en esa época la medicina: “Atribuye gran importancia a la explicación de las enfermedades originadas en el incumplimiento de las funciones reproductoras. La retención de la leche materna, la negativa a amantar a los hijos, tan habitual en las mujeres acostumbradas a la artificialidad de la vida mundana, es designada como la causa de una serie de males. La disipación del esperma por el onanismo presenta inconvenientes similares para el hombre” (Donzelot, 2008, p. 159)

<sup>69</sup> Ejemplo de esto, fue la resistencia de los médicos franceses a aceptar, a finales del siglo XVIII, el desarrollo de vacunas antivenéreas, por concebir que, tal medida, podía dar rienda suelta a todos los abusos, lo cual implicaba “utilizar la medicina contra la moral, liberar las pasiones que entonces proliferarían a expensas de los intereses de la familia” (Donzelot, 2008, p. 160)

venéreas y la tuberculosis constituyeron las principales causas de la campaña de “higienización de la sexualidad” que tuvo lugar a finales del siglo XIX y comienzos del XX (Donzelot, 2008). Dicha campaña formó parte de “un dispositivo general de prevención de las enfermedades sociales” e implicó un tratamiento de la sexualidad como un asunto de Estado, razón por la cual la medicina comenzó a insertarse en la legislación de las uniones (Donzelot, 2008, p. 161).

Siguiendo a Donzelot, los higienistas se propusieron regular la “doble moral de las familias” por la cual se sostenían “elevados porcentajes de reproducción ilegítima”, asociado a la existencia de significativos factores de morbilidad y al “mantenimiento de una importante población de prostitutas que propagaban enfermedades venéreas” (Donzelot, 2008, p. 161). Esta doble moral familiar se sostenía por la regulación del dispositivo de alianza, que exigía a las mujeres una actitud de tolerancia y preservación, y que incitaba a los varones a experiencias prematrimoniales y a la realización de “hazañas amorosas”. La preservación sexual de la mujer estaba ligada a la moral familiar como una garantía del poder familiar, frente a las mujeres de otras familias y, por tanto, implicaba un signo moral de ennoblecimiento o degradación. Esta tensión entre dos modalidades de gestión de la sexualidad se sostendrá hasta el inicio del siglo XX:

Los primeros años del siglo XX se presentan como la última fase de enfrentamiento entre dos modalidades de gestión de la sexualidad: la del cura sobre la cual aún se basa el poder de las familias, y la del médico, que avanza en nombre de la higiene pública, del supremo interés de la sociedad. (Donzelot, 2008, p. 162)

Hay que destacar que esta reconfiguración del ejercicio del poder y la administración de la sexualidad, tal como lo señaló Foucault y que es retomada por Donzelot, no puede reducirse al mero enfrentamiento entre una antigua y una nueva forma o a una “guerra entre lo laico y lo confesional” (Donzelot, 2008, p. 162), sino que debe atender a las continuidades y discontinuidades que esta nueva inventiva representó en relación con la problemática del pecado

que, proyectada sobre el organismo situó el peligro del pecado en los cuerpos físicos y la salud corporal, aspectos que especifican a la tecnología del sexo y sus preocupaciones. Desde aquí, las anomalías que se atribuyen al instinto sexual obturan el desarrollo personal que la familia como medio, debe garantizar. De este modo, a contar de la mitad del siglo XIX en Francia, “en los ámbitos político-militar, institucional, sanitario y social” se “cristalizan una serie de desafíos que, por sus puntos de convergencias, más o menos claros, darán lugar a un enfrentamiento general entre dos grandes estrategias”: una nacionalista y familiarista; y la otra, socialista e individualista (Donzelot, 2008, p. 162).

La primera estrategia se estableció a partir de la inversión del discurso maltusiano que imperaba en la burguesía filantrópica de mediados del siglo XIX, que consideraba que la expansión demográfica de los sectores pobres era la principal causa de la miseria, y que representaba, además, un gasto estatal de asistencia elevado. Cuando, por razones de estabilidad en la seguridad interna y de avance económico del imperialismo colonial, la burguesía requirió de los sectores pobres para su expansión económica, se inició una campaña contra la infecundidad de las familias, subrayando “la despreocupación culpable de aquellos que se niegan a procrear” representando un riesgo para la nación (Donzelot, 2008, p. 162).

La estrategia familiarista demandaba la reproducción de la población como un medio para aumentar el poder militar e industrial (Donzelot, 2008). En consecuencia, se opuso a cualquier medida que fragilizara a la familia, divorcio, anticoncepción, aborto, emancipación de la mujer, etc. La segunda estrategia se enfrentó al nacionalismo del familiarismo, a partir de una interpretación distinta del discurso maltusiano<sup>70</sup> a la cual se añadió el saber médico sobre la concepción y la profilaxis social. De este modo, enfocó su lucha en la difusión de la

---

<sup>70</sup> Lo que se reconoce como neomalthusianismo.



anticoncepción, el aborto, la sindicalización de los trabajadores y la abolición del proletariado<sup>71</sup> (Donzelot, 2008).

El eje del debate [...] es, pues, la cuestión del derecho. La burguesía quiere preservar las estructuras jurídicas fuertes que garantizan sus privilegios, la propiedad, la herencia, el contrato de trabajo. La izquierda sindical y política discute ese derecho, pero se niega a su enmienda médico-social, pues borraría la nítida frontera que traza entre opresores y oprimidos. Las posturas más apasionadas van a tramarse en torno al estatuto jurídico de la familia. (Donzelot, 2008, p. 164)

El enfrentamiento de estas dos estrategias se expandió por todo el campo jurídico, a través de argumentos médicos que buscaron transformar, entre otras cosas, la relación entre el Estado y la familia, a partir de la creación de una nueva modalidad administrativa de gestión de los problemas. Según Donzelot, el neomalthusianismo, al elaborar una “teoría social y sexual de la profilaxis de las degeneraciones” se impuso como una estrategia más agresiva que instaló a la medicina como un instrumento privilegiado para la prevención y regulación de mal funcionamiento social causado por el alcoholismo y la sífilis (Donzelot, 2008, p. 169). Esto condujo al desarrollo de medidas de protección de la infancia y la familia, proporcionando un soporte tecnológico que fue interpelado por los familiaristas (Donzelot, 2008), quienes acusaron a los neomalthusianos de “arrebatar con excesiva facilidad a los niños de su entorno natural, de hospitalizarlos con cualquier pretexto”, lo que se consideraba “socialmente costoso y moralmente destructivo” (Donzelot, 2008, p. 170).

Suele decirse que toda la historia reciente consistiría en los avances y retrocesos de estas dos estrategias, en el enfrentamiento entre los defensores

---

<sup>71</sup> La estrategia socialista e individualista (neomalthusianismo) se abocó a la lucha política, propaganda, distribución de anticonceptivos, celebración de la unión libre, “huelga de los vientres”, etc. Además, contaron con la participación en sus filas de célebres médicos que se encargaron de la producción de artículos y revistas de información sexual, control de natalidad y aborto terapéutico. Estas publicaciones, producidas en el contexto de las guerras mundiales y en el período entreguerras, se pronunciaron sobre la destrucción de las familias por razones económicas y políticas, y destacaron la necesidad de la sobrevivencia de la madre y los hijos. Propusieron, por ejemplo, que se atribuyera el apellido materno a los hijos para solucionar la problemática de los hijos ilegítimos impulsando la idea de un feminismo de Estado, a través de una gestión médica de la sexualidad que buscaba liberar a la mujer y a los niños de la tutela patriarcal (Donzelot, 2008, p. 167).

del progreso, de la liberación del sexo, y los tradicionalistas, los hombres de iglesia, del ejército y los tribunales. Represión feroz en un primer tiempo, persecución de los precursores; pero luego una lenta evolución de las costumbres permitió flexibilizar un poco los usos y las prácticas. [...] Nadie puede resistirse por mucho tiempo al progreso, pero tampoco es posible imponerlo de una manera brutal. (Donzelot, 2008, p. 170)

Así, en ambas estrategias, la participación el discurso médico y su poder fue adquiriendo mayor injerencia en la gestión de la familia y la sexualidad. De este modo, la participación de los médicos permitía asegurar el objetivo de la reproducción y su calidad<sup>72</sup>, así como justificar la necesidad de la anticoncepción, el aborto y/o la separación de los niños de sus familias. No obstante, la aparente oposición de ambas estrategias no acaba sino por converger, para demostrar su solidaridad histórica respecto del ideal de la sexualidad y sus vínculos con la enfermedad.

La sexualidad, sostiene Donzelot, no fue siempre sinónimo de liberación para los neomalthusianos, pues estos también procuraron eliminar a la sexualidad no-reproductiva por considerarla causa de enfermedad y un obstáculo para la obtención de “un sexo sano, vigoroso y disciplinado” (Donzelot, 2008, p. 172). Así, cada una de estas estrategias encarna “un polo intervencionista, coercitivo, que las suelda una a la otra” (Donzelot, 2008, p. 173). Ambas, no solo permitieron la medicalización de la sexualidad y de la familia, sino que, transformaron la premisa por la cual se concebía que la promoción de la sexualidad destruiría a la familia, haciendo de la medicalización de la sexualidad un medio para el fortalecimiento de la familia (Donzelot, 2008, p. 173). Este proceso hizo emerger nuevas categorías, que relevaron al poder eclesiástico y médico en el dispositivo de la sexualidad: “consejeros y psicólogos, nuestros nuevos directores de consciencia” (Donzelot, 2008, p. 173).

---

<sup>72</sup> En 1900, el Dr. Cazalis en *La ciencia del matrimonio (La science du mariage)* afirmó: “Llegará el día en que las dos familias, antes de decir un matrimonio, pondrán en presencia a sus respectivos médicos, como ponen en presencia a sus dos notarios; llegará el día en que los médicos sean más importantes que los notarios” Agrega Donzelot: “A él le debemos la legislación sobre la consulta médica prenupcial” (Donzelot, 2008, p. 170)

## 7.2. La oferta de traducibilidad psicoanalítica y la estrategia familiarista.

El paso del tiempo evidenció el triunfo de la corriente familiarista. Así, la teoría psiquiátrica eugenista dio paso al psicoanálisis, que fue concebido como “el único discurso que fue capaz de plantear científicamente el problema de la sexualidad<sup>73</sup>” (Donzelot, 2008, p. 174). Durante la década de 1930, en continuidad con las preocupaciones de la estrategia familiarista aunque de un modo bastante “apolítico” se desarrolló, en Francia, un “proceso de difusión de la contracepción que articulaba técnicas filantrópicas de asistencia a los pobres, de distribución de anticonceptivos y consejos conyugales” (Donzelot, 2008, p. 174). Esta serie de medidas pretendía desarrollo de la familia a través del asesoramiento profesional, con el objetivo de promover una adecuada planificación familiar *-family planning-* y una vida “familiar feliz”. Paradójicamente, el familiarismo encontró su continuidad a través de la liberación sexual ejercida por los especialistas de la vida familiar.

En este contexto, donde prevalecía la preocupación por el aumento demográfico y la moralidad familiar, surgieron una serie de dispositivos que se apropiaron de las ideas psicoanalíticas como un recurso clave para dirigir sus intervenciones. Inicialmente, la planificación familiar, de origen anglosajón, la fundación de los Centros Médico-Psico Pedagógicos<sup>74</sup> y las

---

<sup>73</sup> Esta afirmación corresponde a una frase de Marie-Andrée Lagroua-Weill-Hallé, ginecóloga francesa promotora a mitad del siglo XX del Movimiento por la planificación familiar francés (Donzelot, 2008, p. 174).

<sup>74</sup> Los Centros Médico-Psico-Pedagógicos (CMPP) son servicios médico-sociales que ofrecen consultas, diagnósticos y atención ambulatoria a niños y adolescentes de 0 a 20 años. Los CMPP son consultados con frecuencia como primera línea de consulta en el contexto de trastornos psicológicos, con diversas manifestaciones sintomáticas, conductuales o instrumentales y para los que es difícil establecer una relación con la gravedad de la patología subyacente. Asimismo, los orígenes de los CMPP se vinculan a tres problemáticas que aparecieron a principios del siglo XX: hacer desaparecer la segregación, abolir el confinamiento y tener en cuenta la psique de los niños. Recuperado de: <https://annuaire.action-sociale.org/etablisements/jeunes-handicapes/centre-medico-psycho-pedagogique--c-m-p-p--189.html>

escuelas de Padres<sup>75</sup>, se establecieron como instrumentos privilegiados en la sociedad francesa para abordar las relaciones entre las familias, el desarrollo personal y la salud física y mental (Donzelot, 2008).

A partir de la gestión poblacional de las capas inferiores y de los problemas de aprendizaje del niño burgués, “el psicoanálisis realiza, sobre el plano de sus técnicas de modernización, esa unión sagrada por la familia que tanto anhelaba” (Donzelot, 2008, p. 177). De este modo, se convirtió en un recurso teórico utilizado por distintos saberes y especialidades, dando paso a un circuito que favoreció la elaboración de intervenciones y consejos sobre la vida familiar y sexual por parte de las distintas especialidades. Así, sirvió como un marco de comprensión general para la “etiología familiar de la delincuencia” y los “trastornos del carácter” y permitió sostener toda una serie de intervenciones que iban desde un problema escolar “hasta la toma en consideración del problema general de la vida familiar y la armonía conyugal” (Donzelot, 2008, p.178). Por lo que, del campo de las dificultades de adaptación infantil se llegó a los problemas de la pareja conyugal (Donzelot, 2008).

De este modo, las distintas especialidades implicadas en estos dispositivos institucionales de intervención comenzaron a escuchar una “nueva demanda”: la de los padres, que fue asumida por el psicoanálisis y la psiquiatría bajo la premisa de que los padres “utilizan a sus hijos como medio indirecto para hablar de sí mismos” (Donzelot, 2008, p. 178). Por su parte, en función de las diferencias de clase a las que las familias están sometidas, el psicoanálisis comenzaba a adjudicarse

---

<sup>75</sup> Según Cruz, Sánchez e Hidalgo (2018), en el Siglo XX la sociedad comienza a preocuparse especialmente por la atención a la infancia, por lo que concibe la educación como un aspecto formativo esencial. Para dar respuesta a estas necesidades formativas de la sociedad, se crean las escuelas de padres en Estados Unidos y Francia simultáneamente. En 1929, y bajo el lema: “Unirse, instruirse y servir”, Madame Vérine crea en París la primera escuela de padres cuya finalidad era la interacción entre personas que se preocupaban por la educación de la infancia. Esta escuela estaba formada por educadores, padres y especialistas en la materia de educación e infancia. Con el tiempo, las escuelas de padres se han caracterizado por la organización de charlas tipo taller sobre temas que interesan a los padres, dirigidas por personas que han preparado cada tema (Cruz, Sánchez e Hidalgo, 2018, p. 98).

una tarea que Freud<sup>76</sup> imaginó y esbozó, pero a la cual jamás se dedicó: la intervención institucional en las problemáticas de las familias proletarias y su sexualidad. Así, la proyección freudiana de la asistencia gratuita a las masas fue realizada sobre la distinción de infancia no deseada y el “niño accidente”. Por lo tanto, la teoría del incesto freudiana debió adaptarse y repensarse en función de las realidades familiares, convirtiéndose en un recurso útil para el trabajo institucional.

El modelo familiar burgués, en tanto, aunque en sí mismo presentaba la necesidad de corregir los asuntos de la sobreprotección materna y la insatisfacción sexual, quedó situado como un ideal de privacidad que contaba con la ventaja de cierta estabilidad en el ejercicio de las funciones materna y paterna para la representación de la diferencia sexual y la represión del deseo incestuoso. Con ello, quedaron establecidas dos problemáticas diferenciadas en materia de infancia: el niño-síntoma y el niño accidente. Por consiguiente, el niño burgués, o niño-síntoma, que asistía a las consultas médico-psicológicas de la década del cincuenta, enseñaba la problemática del hijo único, “objeto de atenciones exclusivas por parte de sus padres, y particularmente sobreprotegidos por la madre” (Donzelot, 2008, p. 178); sobreprotección que se interpretó como expresión sintomática de las angustias y frustraciones de la madre: ese niño está ahí “para compensar su propia insatisfacción [la de la madre] en una relación adulta, en la relación conyugal, donde no ha encontrado su plena realización sexual” (Donzelot, 2008, p. 178).

---

<sup>76</sup> En *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica* ([1918]1919) Freud escribe: “Por el momento nada podemos hacer en favor de las vastas capas populares cuyo sufrimiento neurótico es ampliamente más grave. Ahora supongamos que una organización cualquiera nos permitiese multiplicar nuestro número hasta el punto de poder tratar grandes masas de hombres. [...] Se crearán entonces sanatorios o lugares de consulta a los que se asignarán médicos de formación psicoanalítica, quienes, aplicando el análisis, volverán más capaces de resistencia y más productivos a hombres que de otro modo se entregarían a la bebida, a mujeres que corren peligro de caer quebrantadas bajo la carga de las privaciones, a niños a quienes solo les aguarda la opción entre el embrutecimiento y la neurosis. Estos tratamientos serán gratuitos. (Freud, [1917-1919] 2003, p. 162).

Al contrario, el niño proletario, que proliferaba en esa época en los dispositivos de atención neuropsiquiátricos o en los centros de observación de menores delincuentes, era el “niño no deseado” cuyo riesgo era un futuro de inadaptación social: se trata de “niños no queridos, y no queridos porque no fueron deseados” (Donzelot, 2008, p. 178).

Ya sea porque pertenecen a una familia demasiado numerosa y demasiado pobre para proporcionarles un afecto constante, o bien porque la madre los ha concebido sin amar a su compañero, o porque este último la abandonó dejándole su molesto obsequio”. (Donzelot, 2008, p. 178)

En esta doble perspectiva sobre el niño deseado, quedó establecida una crítica hacia ambos modelos familiares. En el caso de las familias pobres, su exceso de reproducción y su falta de recursos producía un déficit de afecto y deseo. De forma inversa, la familia media “por su egoísmo reproductivo y sus consecuencias patológicas sobre la madre y el niño” producía inhibiciones y síntomas escolares; así, los asuntos del deseo se configuraron como “un ámbito de intervención y de liberación” (Donzelot, 2008, p.179)

En este contexto, de intervenciones individuales y grupales sobre la familia y sus efectos en el desarrollo personal, la estrategia de planificación familiar se complementó con la creación, relativamente simultánea de los Centros de Consejeros Conyugales. Este dispositivo se originó en los círculos católicos de preparación para el matrimonio, que estaban dirigidos por el psicoanalista católico Jean-George Lemaire<sup>77</sup> (Donzelot, 2008). No obstante, su vinculación con la “tutela parroquial” prevaleció por sobre todos los esfuerzos de desvinculación realizados por sus líderes, quedando su importancia relativamente relegada en comparación con la buena reputación que los consejeros conyugales tuvieron en Estados Unidos e Inglaterra, lugares donde se instalaron a la

---

<sup>77</sup> Jean-Georges Lemaire es un psiquiatra y psicoanalista francés y profesor de Psicología clínica en la Universidad de París V René Descartes. Colaboró en el Centro Hospitalario de Versailles, fundó la revista *Dialogue* y es miembro de la Sociedad Psicoanalítica de París. Sus investigaciones se enfocan en las relaciones familiares y de pareja. Autor de *La pareja humana: su vida, su muerte. La estructuración de la pareja humana* (1986).

par de las modalidades terapéuticas existentes (Donzelot, 2008). Para Donzelot, en Francia, la ética católica “se replegaba en la celebración de la pareja”, mientras que en Estados Unidos e Inglaterra la ética protestante llevaba adelante el control de la natalidad y las consejerías (Donzelot, 2008, p. 180).

Sin embargo, hacia finales de los años sesenta “ambas corrientes van a operar en torno a la cuestión de la educación sexual”, que comenzó a imponerse como una estrategia profiláctica para tratar “los trastornos vinculados con los desacuerdos conyugales y la inadaptación escolar” (Donzelot, 2008, p. 181). Las Escuelas de Padres, el Planning familiar, y los Centros de consejeros familiares, entre otros, tomaron a cargo su implantación: “el mensaje siempre es el mismo: desarrollo psicosexual armonioso del niño, preparación para la vida adulta en sus aspectos individuales, conyugales y parentales; prevención de los trastornos mentales, por inadaptación escolar, etc.” (Donzelot, 2008, p. 181).

Hasta aquí, hemos descrito, sucintamente, el proceso de difusión de las ideas psicoanalíticas y su solidaridad con la triunfante política familiarista, que conquistó un dominio institucional transversal de transmisión e intervención, sobre la gestión familiar de la sexualidad y sus consecuencias en el desarrollo individual. En dicho proceso, la insatisfacción conyugal de la pareja burguesa, con especial y diferenciada atención sobre la insatisfacción sexual de la mujer, y la privación afectiva, en el caso de las familias pobres, con énfasis en las dificultades de la madre para lidiar con la cría, se instituyeron como factores etiológicos de las dificultades de adaptación y rendimiento escolar de los hijos y que, en última instancia, fueron leídos como signos de un deficitario ejercicio de la autoridad simbólica masculina y paterna.

Vemos aquí, en este breve recorrido, la circulación de las ideas psicoanalíticas y sus vínculos de intimidad con la ética católica en la sociedad francesa, y apreciamos entonces cómo el interés

por la moral familiar comienza a formularse en los términos del deseo y su estructuración. De este modo, el gesto psicoanalítico freudiano de liberación de la sexualidad que se inaugura con la invitación a hablar libremente como regla fundamental de un método de curación, resultó ser un instrumento discursivo capital para la instauración de nuevos procedimientos de control social. La disposición a hablar “abiertamente” sobre la sexualidad y la incitación a las familias a reapropiarse del sexo y convertirlo en una ventaja, fue un factor decisivo para el establecimiento de la continuidad de la estrategia familiarista por los caminos de la liberación.

Tal como lo señaló Foucault (2000), la teoría psicoanalítica del incesto des responsabilizó a la familia burguesa del origen de la sexualidad infantil a la vez que, convirtió a los padres en sujetos de un saber racional sobre la relación con sus hijos. Siendo, por estas razones que indujo a la convicción cultural sobre la necesidad de establecer espacios técnico-científicos de confianza, para hablar de la sexualidad sobre la base de la advertencia de no accionar la censura moral, que solo conducía a la hipocresía, como vía privilegiada para el tratamiento de las inhibiciones, síntomas o angustias que la represión de la sexualidad producía. Esta disposición, combinada con la evitación del diagnóstico y su valoración de la institución en el proceso formativo y civilizatorio del niño, permitió, por ejemplo, que el psicoanálisis ingresara rápidamente a la institución escolar como un marco general de comprensión para las problemáticas escolares (Donzelot, 2008).

Su introducción en este ámbito “aportará en el principio de una flexibilización de las nosografías psiquiátricas gracias a una flexibilización de las estructuras relacionales, un aflojamiento del cerco familiar” (Donzelot, 2008, p. 191). Lo que, por su parte, facilitó su ingreso en los distintos campos institucionales, como un modelo teórico-técnico cuya principal potencialidad fue promover el examen de sí mismo sin coacciones. Por consiguiente, el



psicoanálisis participó del dispositivo de la sexualidad facilitando la multiplicación de las técnicas relacionales, que permitieron

la implementación de un procedimiento de circularidad entre las prácticas del peritaje y la confesión [...] En términos generales, la co-presencia del peritaje y de la forma confesión se observa fácilmente entre todos los técnicos de la vida relacional, ya sea que ejerzan en consultorios muy privados, en edificios públicos o bien que se difundan por la radio. Entre los psicólogos, en sentido estricto, tenemos el doble juego de los test y de la anamnesis. Inventario-peritaje de las posibilidades individuales y relato confesión de la vida familiar. Entre los educadores sexuales, tenemos un juego de alternancia entre preguntas sobre la norma y preguntas que incitan a la implicación en la evaluación con su relación a la sexualidad. (Donzelot, 2008, p. 193)

Ahora bien, es preciso interrogarse sobre cuál es el poder de estas técnicas relacionales que desplazaron al nuevo poder médico y su anhelo de participación en la administración de la sexualidad familiar. Para Donzelot, la clave de la solución psicoanalítica fue transformar las resistencias del individuo y la familia a las normas, en una resistencia interna al análisis; así, al suspender los juicios a priori<sup>78</sup> se “crea una apertura por donde ha de transitar el relato-confesión” que se desliza a modo de testimonio y que requiere de una participación del sujeto del discurso para producir una “revelación a posteriori”. (Donzelot, 2008, p. 193). El valor de esta construcción a posteriori no se orienta a la confirmación de un a priori, puesto que no se trata de imponer “ni nuevas normas sociales, ni antiguas reglas morales”, sino de “dejarlas flotar hasta que encuentren su equilibrio” (Donzelot, 2008, p. 194). Se trata de un principio económico que, además, constituyó ventajas económicas específicas, rebajando costos administrativos y conflictivos.

---

<sup>78</sup> El método teórico-clínico freudiano se sostiene en la convicción de que la verdad histórica del sujeto y la cura de su padecer sintomático se aborda por un trabajo analítico que pone al centro las resistencias internas que han de afrontarse por las vías de la suspensión de la censura y las representaciones-meta. Estas consideraciones están desde *La Interpretación de los sueños* (1900) en adelante, pudiéndose apreciar su sistematización técnica en la serie de escritos freudianos desarrollados entre 1911 y 1913 nominados *Trabajos sobre técnica psicoanalítica*.

Para Donzelot, las tecnologías relacionales se organizaron en función de tres aspectos técnicos: desalentar la demanda de peritaje; mostrar la relación entre el problema evocado y una serie de déficit de comunicación entre los miembros del grupo concernido; y, la identificación de las causas de esos déficits a través del reconocimiento de las falsas percepciones o imágenes pantalla. Al desalentar, así, la demanda de peritaje se invita a los sujetos a hablar sobre la historia de sus vínculos afectivos y sexuales, con el objetivo de hallar en este relato las causas de los síntomas que motivan la consulta.

Una vez que este relato se desplegó, es posible encontrar las “frustraciones” silenciadas que sostienen los síntomas, para enmendarlas por la restitución de un habla que promueve la circulación en palabras de la actuación familiar de las represiones o inhibiciones de la sexualidad. Finalmente, esto permite el análisis de las representaciones o proyecciones, es decir, la toma de conciencia del engranaje de imágenes que organizan las modalidades de interacción y que conducen al sujeto que demanda a realizar, por él mismo, su propio peritaje: “Puesto que ya no es asunto de moral, de leyes o de méritos, de posible o imposible, sino que todo pasa por él, por su equilibrio relacional, su pleno desarrollo psíquico y sexual” (Donzelot, 2008, p. 195).

En definitiva, los enunciados teóricos del psicoanálisis ofrecieron “una fórmula flexible y útil para resolver los roces creados entre las estrategias sociales y las ambiciones familiares” (Donzelot, 2008, p. 198). El éxito social de las ideas psicoanalíticas estuvo dado por su capacidad para solucionar la tensión que existía entre “la rigidez jurídica de la familia y un imperialismo costoso y nivelador de las normas médicas” (Donzelot, 2008, p. 199). Esto pudo lograrse debido a que “el discurso sobre el rol socializador de las imágenes parentales” constituyó “un principio de reajuste automático de ambas instancias” (Donzelot, 2008, p. 199). Por ende, la teoría de la degeneración que sostenía el sistema “herencia- perversión” fue desplazada por los asuntos de la

estructuración, las imágenes y el deseo. De este modo, la familia se transformó en un medio para el desarrollo de sus miembros que, otorgando mayor o menor estructuración, facilita o inhibe los procesos de desarrollo y autonomía:

La maduración no implica la recepción de una herencia o destino, sino atenuación de la pregnancia familiar, sustracción a los deseos de la familia, liberación en relación con los deseos posesivos de los padres. La adecuada estructuración del niño supone, pues, la destrucción de la doble moral que falsea su percepción de los adultos y proporciona imágenes de estos últimos falseadas cargadas de duplicidad patógena. (Donzelot, 2008, p. 199)

En el juego permanente de desplazamientos y condensaciones, con el telón de fondo de la sexualidad infantil, su pasión imposible y las imágenes parentales, las ideas freudianas hicieron “flotar las normas públicas y los principios privados, los peritajes y las confesiones” (Deleuze, 2008, citado en Donzelot, 2008, p. 221). Permitieron, además, la continuidad de la estrategia familiarista en la conformación de un amplio campo de intervenciones que se ocuparon de administrar las problemáticas sociales de la inadaptación y el egoísmo en la reproducción y la crianza. Así, los consejeros familiares tomaron a cargo a través de las nuevas técnicas de relacionamiento “la resolución de los problemas de normalización social” (Donzelot, 2008, p. 183).

Para sintetizar, el freudismo consolidó un método para “inyectar la exigencia de las normas en el interior de la familia, dejándola siempre fundada en teoría y siempre sospechosa en la práctica”, con lo que se intensificó el registro familiar que “permanece en el horizonte de todas las trayectorias” (Donzelot, 2008, p. 212). De esta manera, las ideas freudianas se ofrecieron como una estrategia para equilibrar un proceso cultural que, orientado hacia la realización del proyecto personal extra-familiar, despertó las sospechas y el temor por la sobrevaloración de la autonomía individual, alertando sobre los posibles riesgos que tal autonomía podía representar para el tejido

social y la comunidad. De ahí, la analogía final propuesta por Donzelot entre los principios económicos de Keynes y Freud: si Keynes<sup>79</sup> separa el principio de la iniciativa privada del egoísmo individual; del mismo modo, Freud conserva la referencia familiar “sin la cual el individualismo posesivo no tiene posibilidad de funcionar” (Donzelot, 2008, p. 212).

En consecuencia, en la familia de origen, se disponen las causas de los malos funcionamientos a la vez que la proyecta “como un horizonte a conquistar para consolidar sus trayectorias e inscribir en ella sus resultados” (Donzelot, 2008, p. 212). La familia sigue siendo un regulador social, solo que, a partir de todo este proceso, comienza a ser responsable de las frustraciones de los individuos y también el lugar donde se “proyectan los sueños y se fijan las ambiciones” (Donzelot, 2008, p. 212); es decir, ambos aseguran el funcionamiento individual, pero en relación con un control o referencia que equilibre egoísmo y producción.

Por su parte, la inventiva perpetua de tecnologías para la regulación de la sexualidad, como lo subrayó Foucault, parece no poder desembarazarse de la problemática del pecado, que se desliza incesantemente a través de las distintas épocas y sus técnicas. De este modo, la teoría psicoanalítica del incesto y la diferencia sexual, aportaron las condiciones para continuar hablando de la familia como principio de todas las cosas. Aunque sin desprenderse verdaderamente de las

---

<sup>79</sup> Donzelot, destacó que la teoría económica de John Maynard Keynes se preocupó por encontrar mecanismos estatales de regulación que permitieran reactivar el consumo, estimular la producción y “conjurar tanto las crisis económicas como las heridas sociales que engendran” [...] “Logró ampliar la esfera de lo económico ahí mismo donde sus leyes parecían fallar frente al azar y dejar que ganaran terreno la despreocupación, el sufrimiento y la revuelta” (Donzelot, 2008, p. 211). En su obra, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (1936), Keynes afirma: “Por eso coincido con Gesell en que al llenar los vacíos de la teoría clásica no se echa por tierra el «sistema de Mánchester», sino que se indica la naturaleza del medio que requiere el libre juego de las fuerzas económicas para realizar al máximo toda la potencialidad de la producción. Los controles centrales necesarios para alcanzar la ocupación plena llevan consigo, por supuesto, una gran parte de las funciones tradicionales del gobierno. Además, la teoría clásica moderna ha llamado ella misma la atención sobre las variadas condiciones en que el libre juego de las fuerzas económicas puede necesitar que se las doble o guíe: pero todavía quedará amplio campo para el ejercicio de la iniciativa y la responsabilidad privadas. Dentro de ese campo seguirán siendo válidas aun las ventajas tradicionales del individualismo” (Keynes, [1936] 1943, p. 334).

representaciones religiosas, se presentó como un discurso adecuado para la administración estatal de la familia. Ofreciéndose como una ciencia que respeta los principios de laicidad republicanos, transformó los fundamentos religiosos en asuntos normativos y/o funciones estructurales. Sin embargo, el PaCS fue un revelador por excelencia de los vínculos históricos del psicoanálisis con el familiarismo donde toda circularidad o principio de flotación se detuvo haciendo emerger la perpetua presencia del catolicismo a través de la familia y las instituciones que la defiende:

Le catholicisme se perpétue à travers la famille et les institutions qui la défendent, l'Église elle-même, bien sûr, mais aussi la haute bourgeoisie catholique dans ses différentes composantes, notamment celles qui occupent les positions les plus élevées de l'État et de l'appareil économique [...] En refusant aux homosexuels le droit à fonder une famille, c'est la tradition familialiste - et les projets matériels et symboliques qui lui sont associés - que l'on perpétue.[El catolicismo se perpetúa a través de la familia y de las instituciones que la defienden, la propia Iglesia, por supuesto, pero también la alta burguesía católica en sus diversos componentes, especialmente los que ocupan los más altos cargos del Estado y del aparato económico [...] Al negar a los homosexuales el derecho a fundar una familia, se perpetúa la tradición familiarista – y los proyectos materiales y simbólicos asociados a esta]. (Lenoir, 2001, p. 59)

Al rechazar el derecho de los homosexuales a formar una familia, es la tradición familiarista -alojada en el corazón mismo del psicoanálisis- la que busca perpetuarse. Si bien, hacia el final de su libro Donzelot afirma que de aquí adelante, la familia pasó de ser, en estos discursos, un pilar de la sociedad y se transformó en “el lugar donde la sociedad corre el riesgo constante de desarticularse” (Donzelot, 2008, p. 200); en el proceso de discusión del PaCS observamos la revalorización psicoanalítica de la familia católica como pilar de la sociedad, así como el riesgo de la destrucción de la sociedad como consecuencia de la adjudicación del derecho de familia a la pareja homosexual. Más aún: apreciamos el tránsito de la no imposición que le valió al psicoanálisis su éxito, hacia la defensa acérrima de la familia y la sexualidad por el sometimiento a la Ley inmutable de la autoridad simbólica del Padre.

Como lo subrayan Deleuze y Guattari en *El Antiedipo* ([1972]2014), el principio trascendente de Edipo comulga con Dios: “Edipo nos dice, si no sigues las líneas de diferenciación papá-mamá-yo, y las exclusivas que las jalonan, caerás en la noche negra de lo indiferenciado” (Deleuze y Guattari, 2014, p. 87). Así, el recurrente terror a lo indiferenciado, que no cesó de argumentarse en torno al PaCS, reveló el inconsciente religioso y familiarista del psicoanálisis lacaniano. Esto porque, ante la supuesta laicidad del universal, emergió la religión paterna que se aloja, en el discurso psicoanalítico, como una tensión originaria que no cesa de retornar sintomáticamente, sujetando la atemporalidad del inconsciente a la existencia de una ley fuera del tiempo y sobre la cual el tiempo del inconsciente puede fundarse.

Hemos subrayado anteriormente, la tensión social y disciplinar entre el control y la liberación, en la que las ideas freudianas emergieron y circularon. La serie de transformaciones históricas que implicó la segunda revolución industrial demandó la necesidad de establecer un sistema de flexibilidad normativo que pudiera asumir, sin imponer, referencias regulatorias sobre los nuevos procesos de subjetivación modernos.

Así, por un lado, la teoría psicoanalítica participó de la nueva experiencia moderna de la sexualidad, desatando los lazos entre el impulso sexual y la herencia, ampliando el campo de comprensión de la sexualidad, exponiendo la variabilidad de su objeto y reservando el valor individual de lo sexual. Por otro lado, rescató la referencia familiar, situándola como un ámbito clave para el desarrollo personal, y permitiendo una nueva aproximación entre el ámbito médico y jurídico.

Facilitó, también, la proliferación de nuevas técnicas relacionales que invitaron a los sujetos a realizar su propio peritaje-confesional. Es decir, la teoría psicoanalítica permitió a los individuos

implicarse activamente en un trabajo reflexivo sobre su historia sexual y familiar con el objetivo de ampliar sus capacidades afectivas y relacionales. Ahora bien, en su relación con los desafíos que la época de origen imponía, el psicoanálisis freudiano contribuyó a la creación de una circularidad funcional entre la familia tradicional y las nuevas aspiraciones personales que, sin imponer o rechazar, orientó su método sobre la interpretación de los orígenes sexuales del padecer sintomático tratando de equilibrar, en cada biografía, egoísmo y productividad.

Hemos situado hasta aquí algunas de las principales coordenadas históricas y contextuales que antecedieron al pensamiento psicoanalítico freudiano, así como aspectos cruciales de la expresión cultural moderna en la que se instaló y difundió la teoría psicoanalítica de Freud. Enfatizamos en los usos que se realizaron de su teoría para la continuidad de una estrategia familiarista, en un contexto de transformaciones de lo familiar y lo sexual que cambió el juego de las relaciones de poder e hizo de la familia un medio a través del cual se ejerce el gobierno de los individuos.

Puntualizando en los intereses ya existentes sobre la infancia y la sexualidad, destacamos también de qué manera la teoría freudiana del incesto inauguró un nuevo sistema, que desplazó al de herencia-perversión y abrió paso a la problemática de la estructuración y el deseo. Afirmamos que, en sus fundamentos antropológicos del complejo de Edipo, Freud formuló un mito moderno de dominación patriarcal. A la vez que, sus enunciados teóricos sobre la sexualidad reflejaron las aspiraciones del proyecto personal de la segunda revolución industrial, promoviendo una relativa autonomía entre el sexo y el género, pero sin alterar los destinos universales de lo masculino y lo femenino. Situamos, así, el valor de su obra en la construcción de una circularidad funcional, que permitió un diálogo flexible entre el orden jurídico y médico, dejando a la familia anclada en el

horizonte de todas las trayectorias personales y facilitando la creación de técnicas relacionales orientadas a promover el desarrollo personal equilibrando egoísmo y productividad.

En resumen, establecimos, desde la perspectiva de Foucault, la función del psicoanálisis como instrumento crucial en el proceso de articulación del dispositivo de alianza y sexualidad. Señalamos, desde la perspectiva de Donzelot, su función en la creación de una circularidad entre el peritaje y la confesión a partir de las técnicas del relacionamiento. Establecimos, con Zaretsky, el interés freudiano por la experiencia individual del inconsciente. Y, subrayamos, desde la perspectiva feminista crítica, la problemática del mito patriarcal, la misoginia y la homofobia, presentes en la obra freudiana.

Finalmente, situamos las coordenadas históricas que nos permiten ampliar la mirada sobre la demanda inicial realizada a los psicoanalistas en el contexto de la discusión sobre el PaCS, para pronunciarse sobre el orden simbólico y el deseo homosexual. También, la relación histórica que se produjo en Francia entre psicoanálisis y familiarismo, que nos permite analizar con mayor precisión la ética católica de los psicoanalistas franceses y su apropiación de las ideas freudianas que, en el caso específico del PaCS, expresaron el impasse entre la condición supuestamente abstracta del universal y la religión paterna, a la cual los psicoanalistas lacanianos se acogen para situar la diferencia sexual y su “edipización” de la sexualidad.

Ante la posibilidad de legalización de las uniones homosexuales, el libre juego de los desplazamientos y las condensaciones, desde donde flotaban las normas públicas y los principios privados, se detuvo frente a la interpretación de una supuesta transgresión del tabú del incesto para



recordar su condición de “imperativo categórico”<sup>80</sup>. Por tanto, recuerda también su estatuto de ley universal y trascendente a la que se sujeta la productividad de la norma, advirtiéndolo, por supuesto, que la desmentida de esta ley es la muerte del deseo. En este contexto, el complejo de Edipo, que había quedado establecido como el núcleo de las neurosis y como el articulador principal de la sexualidad infantil responsable de instalar la imposibilidad de la pasión del deseo infantil y el sofocamiento de los fantasmas homosexuales, retornó como fundamento de la diferencia sexual y la unificación pulsional.

De este modo, la teoría freudiana del incesto y el complejo de Edipo se exponen como fundamento antropológico, cuyo propósito ya no es la operatoria de flexibilización y regulación de las normas por las cuales se equilibran las aspiraciones individuales y las exigencias sociales, sino el señalamiento del principio antropológico que sostiene la democracia. Por lo que, como lo vimos, los psicoanalistas no participaron de la discusión como ciudadanos sino como hombres de ciencia. De tal modo, desde su condición de expertos propusieron argumentos extra-políticos para fundamentar su posición en el debate. Frente a este tipo de intervenciones, el antropólogo Claude Lévi-Strauss manifestó su rechazo y discrepancia. En respuesta a una carta de Éric Fassin, escribió:

Cette familiarité acquise avec les usages les plus divers lui enseigne -au mieux- une certaine sagesse qui peut n’être pas inutile à ses contemporains; sans oublier toutefois que les choix de société n’appartiennent pas au savant en tant que tel, mais -et lui-même en est un - au citoyen [Esta familiaridad adquirida con los usos más diversos le enseña - en el mejor de los casos - cierta sabiduría que puede no ser inútil a sus contemporáneos; sin olvidar, sin embargo, que las opciones de sociedad no pertenecen al científico como tal, sino - y él mismo es uno - al ciudadano]. (Lévi-Strauss, 1999 citado en Borillo, 2001, p. 100)

---

<sup>80</sup> En *Tótem y Tabú*, Freud escribe: “[...] el tabú en verdad sigue existiendo entre nosotros; aunque en versión negativa y dirigido a contenidos diferentes, no es otra cosa por su naturaleza psicológica que el «imperativo categórico» de Kant, que pretende regir de una manera compulsiva y desautorizar cualquier motivación consciente” (Freud, [1913-1914] 2003, p. 8).

En el próximo capítulo, nos detendremos con mayor especificidad, en las consideraciones psicoanalíticas y los modos de apropiación y uso que se han realizado, en el contexto del psicoanálisis lacaniano, de la teoría freudiana del incesto y el complejo de Edipo. Por consiguiente, intentaremos analizar por qué si Lacan, de principio a fin, fue crítico respecto del complejo de Edipo freudiano y su pretensión universalista, su obra no dejó de exponerse como un argumento trascendental sobre la Ley de la diferencia sexual agenciada por el complejo de Edipo y la castración. Paradoja en la que, por su parte, se instaló a la familia conyugal burguesa como el modelo privilegiado de la sexualidad. Como pudimos apreciar en los argumentos presentados por los psicoanalistas en la discusión sobre el PaCS, los contenidos particulares de los tiempos freudianos retornaron haciendo del “modelo de familiar moderno, monogámico, patriarcal y burgués, el punto de referencia central para todo “el mundo” (Saubidet, 2018, p. 222).

## CAPÍTULO 8

### El inconsciente freudiano del estructuralismo

En 1938, en el famoso texto enciclopédico cuyo título quedó reducido a la expresión coloquial *La familia*<sup>81</sup>, Jacques Lacan se refirió a la condición histórica del complejo de Edipo, al afirmar que “las relaciones de la psicología del hombre moderno con la familia conyugal” constituyen el principal objeto de estudio del psicoanálisis (Lacan, [1938] 2012, p. 69). En ese sentido, remarcando la necesaria relación entre la cura y el conocimiento de la cultura, que impone a los individuos sus exigencias más elevadas produciendo sus angustias, afirmó que la gran neurosis contemporánea que afectaba a la familia conyugal se vinculaba con la declinación social de la *imago paterna*, cuyo papel en la sublimación y en el Ideal es capital (Lacan, [1938] 2012).

Desde allí, se derivan dos afirmaciones centrales, que pueden rastrearse a lo largo de su obra: primero, la no-universalidad del complejo de Edipo, aspecto que lo condujo a repensar constantemente el valor de los enunciados edípicos y su función en la cura; y, en segundo lugar, la declinación de la autoridad del padre, siempre humillado por un asunto de estructura, que, por su parte, lo llevó a formular distintas versiones del padre en el trayecto de su enseñanza.

Sin embargo, la crítica a la teoría universal del complejo de Edipo se inició de forma previa a Lacan y al estructuralismo; pues ya circulaba en 1920 de la mano de la antropología funcionalista, particularmente en los trabajos de Radcliffe Brown y Bronislaw Malinowski (Saubidet, 2018). Este último, fue citado expresamente en el ensayo de “Los complejos familiares”, para subrayar que, en ciertas culturas, la autoridad es conferida al tío materno y no al padre, como sucede en el

---

<sup>81</sup> Los complejos familiares en la formación del individuo. Ensayo de análisis de una función en psicología.

Edipo occidental (Lacan, [1938] 2012; Saubidet, 2018). Así, desde 1938 “Lacan sospecha que la pretendida universalización del complejo de Edipo es un problema dentro de la obra freudiana” (Saubidet, 2018, p. 222), razón por la cual, según Saubidet (2018), Lacan orientó su obra a pensar el complejo en su condición de mito para la cultura occidental, restándole valor universal y concentrándose en abrir camino para analizar “su particularidad y distinguirla nuevamente del plano de la singularidad” (Saubidet, 2018, p. 223).

En principio, las cosas serían bastante claras en lo que respecta a Lacan. Desde el inicio hasta el final, se habría encargado de aclarar la no universalidad del complejo formulado por Freud, poniendo de relieve sus efectos de estructura, que operan “a nivel de la gramática particular del síntoma en la neurosis” (Saubidet, 2018, p. 223). Para Saubidet (2018), Lacan intentó sortear el efecto imaginario del Edipo “de tres” -madre, padre, hijo-. apoyado en la función simbólica del “cuarto avuncular”<sup>82</sup>. Sostenido en la teoría de Lévi-Strauss desde 1953, esta perspectiva permanece como una línea de pensamiento continua y que, en su enseñanza final, se reflejó en “la conceptualización del analista *sinthome* como cuarto” (Schejtman, 2013, citado en Saubidet, 2018, p. 223). La pluralización de los nombres del Padre conduce a Lacan, finalmente, al “cuarto redondel” que reduce a la función paterna a la transmisión del síntoma y del goce<sup>83</sup>. Estos aspectos

---

<sup>82</sup> Siguiendo a Saubidet: Esta idea de cuarto, como equilibrio de la falla en la nomenclatura, está tomada de Lévi-Strauss, quien en 1945 afirmaba que una de las funciones del avuncular era equilibrar la falla de la nomenclatura paterna mediante el sistema de actitudes. Así, por ejemplo, si el padre es muy severo con el hijo, el tío materno tendrá un vínculo más permisivo. Lo cual le otorga cierto signo positivo y negativo a cada uno de los vínculos entre los elementos, son siempre pares de opuestos. Yendo más allá del parentesco, esto se trata de topología y de formas de enlace. (Saubidet, 2018, p. 224).

<sup>83</sup> Por ejemplo, en *La ley de la madre, Ensayos sobre el sinthome sexual* (2012), Geneviève Morel se detiene en el seminario RSI (1975): “En RSI, la función del padre está religada a aquella del síntoma: es, recordémoslo, gracias a la «perversión» del padre que se establece el síntoma de los hijos. Al final del seminario, luego de haber reducido la función del Nombre-del-Padre a la función de la nominación, Lacan se pregunta en qué consiste exactamente esta. En la Biblia, la nominación es distinguida de la creación ex nihilo que hace surgir de lo real lo simbólico. La nominación sería el momento en el cual la palabra se anuda a lo real: después de la creación, hay que nombrar las cosas creadas. [...] Finalmente, el Nombre-del-Padre sería, en sí mismo, el equivalente del anudamiento borromeo o, siguiendo a Freud, el cuarto redondel que anuda a los otros tres. [...] Pero Lacan opera una inversión final para afirmar la inutilidad de distinguirlo como cuarto redondel: debería situarse en lo simbólico mismo, estando implícito en lo simbólico y en el modo de anudamiento de los tres registros” (Morel, 2012, pp. 88-89).

implicarían una operación de vaciamiento, en apariencia radical, de las imágenes religiosas y las representaciones de dominación patriarcal.

En principio, Lacan parecería estar eximido de cualquier acusación sobre una conducción de la teoría psicoanalítica por los caminos del conservadurismo, siendo identificado más bien como un autor subversivo, que entregó al psicoanálisis un viraje crítico y aires de renovación. Sin embargo, hay autores que cuestionan esta supuesta neutralidad normativa de la teoría lacaniana.

En este sentido, por ejemplo, Jorge Reitter (2018) ha señalado que, a pesar de toda la crítica a los discursos moralizantes, es decir, la crítica a “la pastoral psicoanalítica” como la llamaba Lacan, las ideas lacanianas no lograron sortear los mecanismos de regulación heteronormativa, puesto que en ellas se perpetúan el complejo de Edipo y el complejo de castración, como articuladores normativos (Reitter, 2018, p. 26). Asimismo, Tort (2008, p. 15) propone pensar que, en el pasaje del “complejo” a la “función universal” del padre, “se encuentra el esquema de la Sagrada Familia donde el Padre hace la Ley a la Madre”. Con la correspondiente, y paradójica, advertencia de que, ni la función del padre ni la primacía fálica, guardan relación alguna con el dominio masculino al ser “un puro dato del inconsciente fuera de la historia” (Tort, 2008, p. 15).

Por ejemplo, en 1938 Lacan escribía: “no somos de aquellos que se afligen ante un supuesto relajamiento del vínculo familiar” (Lacan, [1938] 2012, p. 71). Afirmación que debería tender a producir, al menos, una leve sonrisa; ya que, a finales de la década del noventa, el pánico reinaba entre sus discípulos, quienes reclamaban la tradición y el orden patriarcal como antídoto para las herejías promovidas por el multiculturalismo y su perversión generalizada. Tal como lo establecimos anteriormente, la supuesta destrucción de la familia promovida, por las reivindicaciones homosexuales, implicaba toda una serie de peligros psicológicos y sociales. En

ese contexto, la preservación de la familia moderna se establecía como garantía simbólica para la correcta conservación de la prohibición del incesto y la organización social.

Sin embargo, no es tan sencillo concebir una separación clara, ni mucho menos una radical distancia, entre la obra lacaniana y sus usos y apropiaciones posteriores. Si bien, sería absurdo negar que a lo largo de su obra Lacan se propuso resituar a la teoría psicoanalítica de la sexualidad vinculada al complejo de Edipo, esto a través de una serie de operaciones de formalización donde se planteó superar la perspectiva de los contenidos a partir de una lógica de los lugares y/o posiciones, con el objetivo de sortear los impasses normativos freudianos. Su teoría convive permanentemente con una versión discursiva de la humillación paterna y la voracidad materna, que es recogida y exacerbada hacia finales de los noventa por sus discípulos.

En efecto, la retórica de la humillación paterna, como lo destaca Tort (2008), no cesa de estar presente en la obra lacaniana, cuestionando su supuesta ausencia de aflicción moral frente a las transformaciones culturales y la resignificación del campo familiar. Por lo cual, el modelo de familia patriarcal moderna, como ideal cultural, queda alojado como un resto conflictivo y sintomático de la teoría psicoanalítica, en el pasaje que va de Freud a Lacan, es decir, del complejo a la estructura. Ocurre también en las posteriores interpretaciones culturales promovidas desde las nuevas perspectivas lacanianas, a finales de la década del noventa, especialmente con la tesis de la declinación. En ella, la presencia implícita de este modelo se tornó visible, exponiendo los problemas que habían quedado contenidos en el ideal universal de la familia moderna a través del complejo de Edipo freudiano.

En este contexto, retornan también los asuntos del falso evolucionismo<sup>84</sup> cuestionados, anteriormente, por Lévi-Strauss. En su crítica, la consideración de la otredad como una expresión cultural inferior y la representación de las culturas matriarcales como estadios previos del desarrollo (primitivos o arcaicos), en comparación con la civilización europea y su modelo patriarcal, asumen un lugar principal. En ese sentido, vimos como el temor por el retorno a una cultura arcaica o al primitivismo del matriarcado proliferó entre los argumentos psicoanalíticos en la discusión sobre el PaCS.

Para Lévi-Strauss, este falso evolucionismo no es más que un supuesto gesto de reconocimiento de las diferencias, que no hace más que suprimirlas y reducirlas a un modelo que propone una identidad universal idéntica a sí misma y, por ende, necesariamente replicable en cada rincón del mundo (Lévi-Strauss, 1971). Así, el falso evolucionismo, heredado de la teoría freudiana y que soporta los enunciados edípicos sobre el espíritu trascendentalista de la época, replica, a través de sus aspiraciones científicas y metodológicas, la racionalidad de su tiempo, conteniendo en sí mismo la ficción de la familia moderna patriarcal y su ideal civilizatorio.

Modelo que recorre, transversalmente, la obra freudiana en mayor o menor medida e interpelado críticamente. Sin embargo, fue conservado como eje principal en la producción histórica de sus enunciados teóricos universalistas: el tratamiento cultural del incesto, sus relaciones con la personalidad, sus manifestaciones sintomáticas y los principios civilizatorios. Esto último conlleva, como dificultad inherente, la tendencia a confundir “lo

---

<sup>84</sup> En *Raza e Historia* (1971) Claude Lévi-Strauss escribe: “El término de *falso evolucionismo* es, sin duda, el más apto para caracterizarlas. ¿En qué consiste? Más exactamente se trata de una tentativa por suprimir la diversidad de las culturas aparentando reconocerla plenamente. Pues, si se tratan los diferentes estados en que se encuentran las sociedades humanas, antiguas y lejanas, como los *estadios* o las *etapas* de un desarrollo único que, partiendo del mismo punto, debe hacerlas converger hacia la misma meta, queda claro que la diversidad no es más que aparente. La humanidad deviene una e idéntica a sí misma; sólo que esta unidad y esta identidad no pueden realizarse sino progresivamente y la variedad de las culturas ilustra los momentos de un proceso que disimula una realidad más profunda o retarda su manifestación” (Lévi-Strauss, 1971, p. 75).

biológico/natural/universal, con lo particular de cada cultura” (Saubidet, 2018, p. 211). Asimismo, es un modelo combatido de forma paradójica por la enseñanza lacaniana, que pretendió, desde sus inicios, superar los efectos imaginarios que operan en la teoría de la sexualidad psicoanalítica y su familiarismo, pero que conservó para sí toda la gramática del padre humillado, la madre voraz y el riesgo del hijo feminizado.

De este modo, si entendemos lo particular en relación con las coordenadas espacio temporales históricas, podemos afirmar que el ideal científico civilizatorio de la sociedad patriarcal, remarcado por Freud con su expresión moral y sus fundamentos biológicos -que articularon la ficción moderna de la familia conyugal burguesa (mamá-papá-yo)- se transformó en el universal defendido por los psicoanalistas franceses a finales de la década del noventa. Operación de transformación que se apoyó en la antropología de los falsos evolucionismos y que negó lo histórico en nombre de los principios inmutables. De igual modo, el temor al poder político de la mujer y a la expresión legítima de las homosexualidades, lejos de ser tomados como tensiones originarias del psicoanálisis, vinculadas a las particularidades de sus orígenes, se establecieron como procesos condenados por su condición de transformación, específicamente, por alterar las metas civilizatorias de la pulsión sexual.

Así, bajo la forma de un estructuralismo a-histórico, retornó la universalidad del complejo de Edipo como un modelo donde lo biológico, lo natural y lo universal se mezclaron con lo particular de cada cultura, haciendo emerger el inconsciente freudiano del estructuralismo que concibe la ley del padre como el único mecanismo capaz de producir civilización. Impregnado de las problemáticas del pecado, el inconsciente freudiano del estructuralismo nos remonta, siguiendo a Foucault, bien lejos en la historia del occidente judeocristiano y sus tecnologías para normar la sexualidad.



### **8.1. La función simbólica y la presencia de Lévi-Strauss en el retorno a Freud.**

Si los asuntos de Edipo se expresan, hasta el día de hoy, como argumentos polémicos, despreciables o potencialmente reciclables, pero aún vigentes en el contexto de la discusión científico-académica, es posible suponer, al menos, la existencia de dos grandes razones y/o situaciones capaces de explicar esto.

En primer término, si, como se ha planteado, “la práctica de la diferencia de los sexos es «universal» [y], no hay sociedad que no la practique” (Cevasco, 2010, p. 31), la teoría psicoanalítica del complejo de Edipo continúa siendo una referencia para analizar la sexualidad desde una perspectiva que no la concibe como un dato de entrada, sino como una posición que se asume por identificaciones significantes y que desplaza el peso de la determinación de la naturaleza o la biología hacia el lenguaje y su estructura. Todos estos aspectos han sido ampliamente defendidos por los psicoanalistas de cara a las interpelaciones críticas de la filosofía y los estudios de género, reivindicando el esplendor del efecto de desnaturalización psicoanalítica sobre la sexualidad, que promovió una relativa independencia del género del sexo, conllevando, a su vez, a un quiebre con el modelo eugenista.

Ahora bien, ese anudamiento particular, realizado por Freud, que logró captar aspectos hegemónicos del discurso sexual sobre lo masculino y lo femenino, instituyéndolos como destinos universales para las construcciones humanas, dejó, como lo enunciamos, varios aspectos innanalizados y potencialmente contenidos, que dieron lugar a múltiples usos de sus ideas y a la creación de nuevas estrategias de intervención sobre la sexualidad. Principalmente, aquellos que se refieren al falso evolucionismo, sus modelos de civilización y familia patriarcal moderna, que fueron solidarios, como se mencionó anteriormente, con la continuidad de la estrategia familiarista,

incluyendo, de ese modo, todas las tensiones y ambigüedades sobre los fundamentos biológicos de la sexualidad, lo femenino y la homosexualidad.

No obstante, dichos particularismos del psicoanálisis freudiano fueron concebidos como superados por las operaciones de vaciamiento de la teoría de lacaniana de la sexuación y sus enunciados teóricos sobre el falo<sup>85</sup> como operador estructural de la diferencia sexual. Tal movimiento, configura la segunda razón que entrega “pertinencia” psicoanalítica a la polémica continuidad del complejo de Edipo y la teoría sexual psicoanalítica. En la medida en que el falo, «casilla vacía» del estructuralismo (Deleuze, 1972/2005), renueva y potencia las condiciones de la teoría psicoanalítica para su vigencia y continuidad. Por consiguiente, el pasaje del complejo a la estructura y sus lugares simbólicos fue concebido como una superación de las escenas imaginarias del Edipo freudiano; aquí, el complejo asume su justa posición, como una versión particular de una relación sexual que no existe, o más precisamente, que no puede escribirse (Lacan, 1973-1975).

De este modo, el psicoanálisis se libera de los impasses freudianos, en la medida en que se distancia del engaño de las imágenes que confundía órganos con significantes, desacralizando al padre y a la familia, a través de los lugares de la estructura y las funciones simbólicas. Así, el niño y su deseo inconsciente e incestuoso por la madre, comienza a pensarse, teóricamente, como un sujeto dividido y confrontado a la sexuación. Se cambian, así, roles por funciones, a través de una operación que se opone a una ontología sustancialista compuesta por entidades con existencia

---

<sup>85</sup> Desde la perspectiva señalada anteriormente, la función simbólica del cuarto avuncular, el falo se sitúa en la teoría lacaniana como un elemento simbólico presente desde el inicio como argumento que refuta la imaginarización ternaria del Edipo. En el Seminario libro 4, Lacan enuncia: “El señuelo en cuestión es muy manifiesto en las acciones e incluso en las actividades que observamos en el niño pequeño, por ejemplo, sus actividades de seducción destinadas a la madre. Cuando se exhibe, no es una pura y simple mostración, se muestra a sí mismo y por sí mismo a la madre, que existe como un tercero. A esto se añade lo que surge detrás de la madre, la buena fe que se le puede conceder a la madre por así decirlo. Aquí, ya se esboza toda una trinidad, **incluso una cuaternidad intersubjetiva**” (Lacan, [1956-1957] 2015, p. 203).

propia, por una ontología relacional o posicional; es decir, sin sustancia, pues lo que existe es sobre la base de posiciones relativas. Al decir, por ejemplo, “función paterna”, el estructuralismo considera estar construyendo una teoría no-normativa del Edipo, como si lo hubiera planteado Freud, pues una función puede, teóricamente, ser cumplida por cualquiera. De ahí, la popular afirmación que nos advierte que: el padre no es el padre.

Ahora bien, como lo señala la antropóloga Rita Segato (2003, p. 86) “la vuelta al supuesto legado de los padres fundadores de una disciplina” -que suele realizarse para velar la identidad disciplinar- que se percibe en riesgo y amenazada, termina por hacer que su método se vuelva “más a-histórico de lo que ya fue”. Dado que el interés particular que motiva tales “retornos” suele consistir en “pasar el recado de lo que quieren y dejar claro lo que no quieren” sin necesariamente hacer dialogar ese “conocimiento contundente” con las preguntas de la época (Segato, 2003, pp. 86-87). Es preciso analizar, entonces, los retornos que van de Lacan a Freud y, luego, de los poslacanianos a Lacan.

En Freud, el complejo<sup>86</sup> de Edipo tiene lugar en la fase fálica, implica una elevada excitación sexual vinculada a una primera experiencia de satisfacción “genital infantil”, confronta a niños y niñas con la diferencia sexual, involucra fantasías y angustias de castración, fija identificaciones relacionadas a la posición sexuada que definen una identidad de género y establece, a modo de soldadura, el horizonte sobre el que se proyecta la elección y relación de objeto. A la vez, consolida

---

<sup>86</sup> El término complejo es tomado por Freud de la escuela de Zurich (Bleuler, Jung). “Nos hemos habituado a denominar complejo a un contenido de representaciones capaz de influir de este modo en la respuesta a la palabra inductora” (Laplanche y Pontalis, 1967/2009, p.56). Se pueden distinguir en su empleo tres sentidos: el sentido original, “que designa una disposición relativamente fija de cadenas asociativas” (p.57). Un sentido general: “conjunto más o menos organizado de rasgos personales, haciendo recaer el acento fundamentalmente sobre las reacciones afectivas” (p.57). Un sentido más estricto, «complejo de Edipo» “que designa una estructura fundamental de las relaciones interpersonales y la forma en que la persona encuentra en ella su lugar y se la apropia” (p. 57).

la interiorización de la prohibición en la forma de una instancia psíquica, encontrando su declinación o sepultamiento por razones de “imposibilidad interna”.

Por su parte, esta experiencia de la sexualidad infantil acontece en función de una serie compuesta por tres posiciones (madre-padre-hijo/a) y se instituye bajo la duplicidad de una ligazón libidinal amorosa: heterosexual (positiva) y homosexual (negativa). Finalmente, la parcialidad de la sexualidad infantil es localizada, de forma inicial, por efecto de este complejo, fijando una modalidad de goce unificado y supeditado a la hegemonía fálica. Entonces, la sexualidad perversa y polimorfa de la infancia encuentra, en la fase fálica, un estadio de estructuración. Con el telón de fondo de la diferencia sexual, se imponen trayectos distintos para niño y niña. Está más que subrayado que el lugar de las mujeres y su relación a la sexualidad es, principalmente en la obra de Freud y a excepción de ciertas reflexiones<sup>87</sup>, una operación de inferencia a partir de los procesos masculinos.

Ahora bien, la interpretación lacaniana, como lo expresamos al inicio de este capítulo, impuso rápidamente sus reparos sobre la universalidad del complejo propuesto por Freud. En *Cosas de familia en el inconsciente* (2007) Jacques-Alain Miller (2007, p. 17) sostiene que el

---

<sup>87</sup> José Gutiérrez Terrazas en un seminario, dictado en el 2011, sobre “Pegan a un niño” señala la discrepancia que existe sobre la sexualidad femenina presentada en este texto y la versión oficial de la sexualidad femenina en Freud: “Ahora bien, la niña que Freud presenta en este texto de 1919 es bien distinta de la descrita en su tesis clásica, pues aquí aparece una niña amada por el padre («quien lo ha hecho todo para ganar su amor»), deseosa de su amor, que tiene el “presentimiento” de lo que ella espera y del lugar de la penetración (el trasero vagino- anal) y se confronta a la vez tanto con el desbordamiento pulsional como con las consecuencias de la competencia con la madre. De todo lo cual da como resultado en la niña una “conciencia de culpa -acaso más exigente en sí misma-”, de lo que da testimonio la importancia de las deformaciones y transformaciones que sufre o por las que pasa el núcleo inconsciente de la fantasía, que el propio Freud, en varios momentos de este texto vincula directamente con la relación incestuosa con el padre. Así, pues, la niña que es descrita por Freud en este trabajo de 1919, es muy distinta de la que describe en sus trabajos dedicados oficialmente a dar cuenta de la sexualidad femenina, pues en lugar de ignorar su sexo y de acudir al padre como a una tabla de salvación, siendo además el objeto principal de su represión las relaciones con la madre, aquí está en juego un padre penetrante (seductor), un cuerpo receptáculo y una conciencia de culpa torturante, por lo que el precio a pagar por ello es una represión de su sexualidad edípica o de sus “mociones incestuosas de amor” al padre, represión “en el conjunto... más radical” que la del varón” (Gutiérrez-Terrazas, 2011, p. 17).

psicoanálisis, hasta Lacan, contribuyó a “la familiarización del mundo, como si se hubiera dejado absorber por la neurosis”.

La genialidad del cristianismo [...] ha sido elevar la familia a lo divino. El psicoanálisis, como el cristianismo, también es solidario con la familia. Lacan dice que el psicoanálisis participa de la ideología edípica, que no es una subversión de la familia. Al contrario, los analistas pensaban en cierto modo consolidar la familia, y los valores que promovía el psicoanálisis, hasta Lacan, eran valores familiares; se veían ahí las profundas raíces de los judíos en los valores familiares, hasta tal punto que a los analistas norteamericanos les parecía que, al terminar su análisis, el analista tenía que estar casado y ser fiel a su pareja; eran como condiciones de final de análisis. (Miller, 2007, p. 16)

Entonces, podríamos decir que, para salir de los atolladeros de la familia y el familiarismo psicoanalítico, Lacan propuso, en primer lugar, la vía de la metáfora y la estructura. Así, la serie madre-padre-hijo/a se sustituye por, deseo de la madre, Nombre-del-Padre y los objetos a (Miller, 2007). Desde el psicoanálisis lacaniano, la familia no está unida por derechos u obligaciones, sino “por un secreto, por un no-dicho” que es siempre “un secreto sobre el goce: de qué gozan el padre y la madre” (Miller, 2007, p. 17). Claramente, Lacan no desconoce la función de la familia en la prohibición del incesto y se refiere a la familia como Otro de la Ley, que establece que el goce de la madre está prohibido, “por lo que se podría decir que el lugar del Otro es, según Lacan, la metáfora de la familia” (Miller, 2007, p. 19).

Para analizar la obra de Lacan, como suele ocurrir con las obras emblemáticas, esta debe dividirse en momentos, intereses e influencias. Más allá de los reduccionismos, siempre implicados en este tipo de operaciones, nos ceñiremos a ciertos comentarios que nos permiten plantear, en una suerte de cronología, las relaciones establecidas por Lacan con la obra de Sigmund

Freud, sus acuerdos y discrepancias, así como algunas de las referencias sobre las cuales Lacan sostuvo su famoso “retorno a Freud” y también, su crítica.

Markos Zafirooulos (2002), afirma que de 1938 a 1953 el pensamiento de Lacan estaba influenciado por la sociología de Emile Durkheim. En efecto, la tesis de la declinación de la *imago paterna*, planteada en 1938, se deduce de la ley de la contracción familiar de la sociología de Durkheim. En plena consonancia con esta, Lacan afirma: “el empobrecimiento del poder identificador de las familias y la degradación del complejo de Edipo, incapaz ya de asegurar la armoniosa maduración subjetiva y social de los hijos (y las hijas)” (Zafirooulos, 2002, p. 12). De ahí, como es sabido, la famosa afirmación de que esa “crisis psicológica es la causante del descubrimiento del psicoanálisis por un hijo del “patriarcado judío” (Zafirooulos, 2002, p. 12).

Por otra parte, la tesis aludida es perfectamente congruente con muchas descripciones sociológicas que invocan el debilitamiento generalizado de nuestros lazos sociales como causa: del agravamiento doloroso de la incertidumbre familiar y subjetiva; de la «lógica de la indiferencia»; de la proliferación de las toxicomanías y los estados depresivos; e incluso, más globalmente, del surgimiento de una «sociedad narcisista». (Zafirooulos, 2002, p. 16)

Sin embargo, en 1953, Lacan se desplaza desde la influencia de la sociología de Durkheim hacia la antropología estructuralista de Lévi-Strauss<sup>88</sup>. Así, a partir de ese año “su «opción durkheimiana» cede paso a los trabajos de Lévi-Strauss” e inaugura el “momento indicado por

---

<sup>88</sup> Segato (2003) señala que, los modelos teóricos de Freud y Durkheim, se publicaron con solo un año de diferencia: Tótem y Tabú y Las formas elementales de la vida religiosa, respectivamente-, “ambos utilizando las sociedades totémicas como clave para conjeturar acerca de las bases que hacen posible la convivencia humana y la organización societaria” (Segato, 2003, p.86). Lo que para la antropóloga no sería fruto de la casualidad, sino que sería consecuencia de las preguntas de la época ligadas a la intensa circulación de los conocimientos etnográficos. De igual modo, Tótem y Tabú será comentado críticamente por Lévi-Strauss hacia el final de *Las estructuras elementales del parentesco*.

Lacan como el de su “retorno a Freud” (Zafiroopoulos, 2002, p. 22). Desde aquí, se pone en juego una nueva concepción del padre y una nueva teoría del deseo y el inconsciente<sup>89</sup>.

Para Zafiroopoulos (2003), tal retorno<sup>90</sup> a Freud se realiza sobre la función simbólica de la antropología de Lévi-Strauss. Esto implicó una nueva lógica o “un momento de mutación o metáfora que hace prevalecer en la clínica de Lacan la versión levi-straussiana de las reglas de la función simbólica sobre la versión durkheimiana de la vida familiar” (Zafiroopoulos, 2003, p. 30). Sin embargo, entre 1953 y 1954, Lacan no asumió una postura verdaderamente freudiana, ya que continuó rechazando el universalismo edípico, inclinándose por la función simbólica sobre la cual establece sus enunciados sobre el Nombre-del-Padre (Zafiroopoulos, 2003). Recordemos que, para Freud, “las formaciones “originarias” del inconsciente (complejo de Edipo) como las primeras formaciones sociales “[...] son reactivas al parricidio originario” y “no son una variable dependiente de las condiciones sociales de la familia ya que, al contrario, estas se deducen de ellos” (Zafiroopoulos, 2002, p. 89).

De acuerdo con Zafiroopoulos, es en la introducción que realiza Lévi-Strauss al libro *Sociología y Antropología* de Marcel Mauss (1950), donde Lacan descubre “el operador teórico que recuperará bajo la especie del nombre del padre” (Zafiroopoulos, 2003, p. 59). Para este autor, si bien no es posible desconocer la influencia de la lingüística de Ferdinand de Saussure y de la filosofía de Hegel- a través de los seminarios de Alexandre Kojève impartidos entre 1934 y 1937- en el pensamiento de Lacan, su retorno a Freud se realizó por el camino de Lévi-Strauss. Por lo

---

<sup>89</sup> Tal como lo señala Zafiroopoulos, producciones capitales de este tiempo son la conferencia *El mito individual del neurótico* (1953) y *Función y campo de la palabra y del lenguaje en Psicoanálisis* (1953).

<sup>90</sup> Se consideran parte de este proceso los seminarios dictados por Jacques Lacan entre 1953 y 1963: (1) “Los escritos técnicos de Freud” (1953); (2) “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica” (1954); (3) “Las Psicosis” (1955); (4) “La relación de objeto” (1956); (5) “Las formaciones del inconsciente” (1957); (6) “El deseo y su interpretación” (1958); (7) “La ética del psicoanálisis” (1959); (8) “La transferencia” (1960); (9) “La identificación” (1961); y (10) “La angustia” (1962-63).

tanto, la invención lacaniana del Nombre-del-Padre se debe a su lectura de Lévi-Strauss (Zafiropoulos, 2003).

Esta noción viene a esclarecer la distinción entre los registros, con especial énfasis en la distinción entre lo imaginario y lo simbólico en relación con la transferencia y la posición del analista en la cura. En este contexto, el Nombre-del-Padre es planteado por Lacan como el soporte de la función simbólica, que debe “distinguirse rigurosamente de la persona que encarna esta función con la que el analizado puede haber tenido una relación real o narcisista” (Zafiropoulos, 2003, p. 163). Así, los enunciados lacanianos de esta época estuvieron especialmente dirigidos a resituar la teoría freudiana del Edipo, sobre la base de la estructura para diferenciar la “naturaleza” específica de los distintos registros y clarificar lugares, agentes y funciones.

Entre las principales tesis de ese momento estuvieron: la relación entre el Otro y el mensaje, donde el sujeto recibe su propio mensaje en forma invertida<sup>91</sup>; la teoría de la falta de objeto, como el resorte mismo de la relación del sujeto con el mundo y el don de lo que no se tiene como signo de amor<sup>92</sup>; la metáfora paterna y los desarrollos del Nombre-del-Padre como significante<sup>93</sup>; y la teorización sobre el significante como lo que representa al sujeto para otro significante<sup>94</sup>. Esta afirmación última representó un impasse para Lacan, puesto que las formaciones del inconsciente estructurado como un lenguaje no permitían que la “realidad sexual” del inconsciente fuera abordada con precisión, lo que lo impulsó a “formular la apertura de un nuevo campo, que llamará el campo lacaniano” abriendo así el espacio “de las elaboraciones sobre el goce, sobre el cuerpo, al desplazamiento de una lengua a lalange” (Cevasco, 2010, p. 64).

---

<sup>91</sup> Para ampliar referencia Clase XXII, Seminario 3: «Tú eres el que me seguirás» ([1955-1956] 2013).

<sup>92</sup> Seminario 4 “La Relación de Objeto” ([1956-1957] 2015).

<sup>93</sup> Seminario 5 “Las formaciones del Inconsciente” (1957-1958)

<sup>94</sup> Esta afirmación se establece de forma inicial en Subversión del sujeto y dialéctica del deseo (1960) y se continúa trabajando en los seminarios sobre “La Identificación” (1961) y “La Angustia” (1962-1963).



Ahora bien, su retorno a Freud, por los caminos de antropología de Lévi-Strauss, le permitieron afirmar que la práctica simbólica “da al psicoanálisis su lugar en el corazón del movimiento de reorganización de las ciencias”; no obstante, para asumir con precisión ese lugar “debe tomar a la lingüística como guía para su inclusión en la antropología contemporánea o en los descubrimientos que constituyen el punto de capitón entre, por ejemplo, la clínica freudiana del fort-da y la lingüística” (Zafirooulos, 2003, p. 169). Durante este tiempo, Lacan se ocupó de intentar resolver la relación no analizada por Freud en torno al Padre, que quedó instalada de forma sintomática en el corazón de su teoría. Así, en el seminario 4 afirmó:

Incluso podemos llegar a pensar que el gran problema personal del que partió es éste - ¿Qué es un padre? De esto no cabe la menor duda. Su biografía, sus cartas a Fliess, confirman sus preocupaciones y la presencia del complejo de Edipo desde el origen. Y solo muy tardíamente empezó a explicarse al respecto. (Lacan, [1956-1957] 2015)

Previamente, en el *Mito individual del neurótico* (1953) ya había planteado que “todo el esquema de Edipo debe criticarse” (Lacan, [1953] 2010, p. 46). En este texto están expresadas las inquietudes de la época, que nos permiten hoy apreciar cómo “donde Freud sostuvo universales, Lacan vio modalidades mitológicas y rituales, histórica y geográficamente diferenciadas, como Lévi-Strauss” (Zafirooulos, 2003, p. 215). Así, en este retorno a Freud sitúa “la función simbólica que está en el corazón de la obra freudiana”, pero al introducir a Levi-Strauss “modula la manera en que el mito freudiano y su rito edípico son asumidos por los vivos” (Zafirooulos, 2003, p. 215).

El mito es lo que da una fórmula discursiva a algo que no puede ser transmitido en la definición de la verdad, dado que la definición de la verdad solo puede apoyarse sobre ella misma, y que la palabra la constituye en la medida en que progresa. La palabra no puede captarse a sí misma, ni captar el movimiento de acceso a la verdad, como una verdad objetiva. Solo puede expresarla — y esto, de un modo mítico. En este sentido puede decirse que aquello en lo que

la teoría analítica concretiza la relación intersubjetiva, y que es el complejo de Edipo, tiene un valor de mito. (Lacan, [1953] 2010, p. 16)

Hacia el final de *Las estructuras elementales del parentesco* ([1949] 1969) Lévi-Strauss realiza un comentario sobre *Tótem y Tabú* donde sitúa al psicoanálisis como una ciencia social flotante “entre la tradición de una sociología histórica”, que rastrea la explicación de la actualidad en un pasado lejano, y “una actitud moderna y científicamente más sólida que espera, del análisis del presente el conocimiento de su futuro y su pasado” (Lévi-Strauss, [1949] 1969, p. 570). Subraya, además, una contradicción entre las direcciones del método clínico y el camino recorrido por Freud en *Tótem y Tabú*, al señalar que “en un caso, se va de la experiencia a los mitos y de los mitos a la estructura; en el otro, se inventa un mito para explicar los hechos: para decirlo todo, se procede como el enfermo en vez de interpretarlo (Lévi-Strauss, [1949] 1969, p. 570).

Sin embargo, si bien no se trata de hechos históricos consumados, como Freud sostuvo, el deseo por la madre o la hermana, así como el asesinato del padre y la culpa, y el arrepentimiento de los hijos, “traducen tal vez, de forma simbólica, un sueño a la vez perdurable y antiguo” (Lévi-Strauss, [1949] 1969, p. 569). De este modo, si bien Freud no logró explicar por qué el incesto es conscientemente condenado, si pudo establecer “cómo se lo desea inconscientemente” (Lévi-Strauss, [1949] 1969, p. 569).

Sobre las relaciones entre *Tótem y tabú* y *Las estructuras elementales del parentesco*, Carina Basualdo (2013) se interroga por la reducida presencia de los comentarios del antropólogo sobre el trabajo de Freud, cuya mención irrumpe hacia el final, sin referencias previas, lo que para la autora es llamativo si se considera que la tesis freudiana deriva directamente a la reflexión que ocupa a Lévi-Strauss en esta obra. En especial, porque los argumentos por los cuáles se rechazan

las tesis existentes sobre la prohibición del incesto<sup>95</sup> son en extremos similares a los entregados por Freud (Basualdo, 2013).

Dado que el problema acometido en esta obra es el de superar la división naturaleza-cultura, a la vez que emancipar a la disciplina antropológica del evolucionismo y su linealidad, las tesis que conciben la prohibición del incesto vinculada a causas naturales fueron criticadas por Lévi-Strauss. De igual modo, argumentos como los de Freud son considerados “altamente conjeturales en su realidad histórica” (Basualdo, 2013), por lo que, tal como ocurrió con Lacan, se rechaza su falso universalismo y su cientifismo evolutivo, pero se pondera su valor simbólico en relación con el mito. Basualdo establece que las críticas realizadas por el antropólogo a las teorías sobre la prohibición del incesto, cuyo origen reconoce como social, pueden extenderse a la obra de Freud ya que, como señala Lévi-Strauss, tales interpretaciones sociológicas intentan fundar un universal sobre elementos históricos particulares:

Todas las interpretaciones sociológicas, tanto la de Durkheim como la de McLennan, la de Spencer y la de Lubbock, presentan, en definitiva, un vicio común y fundamental. Intentan fundar un fenómeno universal sobre una secuencia histórica cuyo desarrollo no es en modo alguno inconcebible en un caso particular, pero cuyos episodios son tan contingentes que debe excluirse por completo la posibilidad de que se haya repetido sin cambio en todas las sociedades humanas. (Lévi-Strauss, [1949] 1969, p. 56)

La aproximación histórica, según Lévi-Strauss, suele apoyarse en explicaciones vagas y difusas que tropiezan con las diferencias culturales, los asuntos de lo heterogéneo y lo informe de cada civilización en su relación con la fundación de las instituciones. Por esto, más que intentar

---

<sup>95</sup> Lévi-Strauss recoge las tesis existentes sobre la prohibición del incesto donde reconoce tres posiciones distintas, las que conciben dicha prohibición como consecuencia de una reflexión social sobre un fenómeno natural (Morgan y Main), las que afirman que se trata de una proyección o reflejo sobre el plano social de tendencias o reflejos fisiológicos o psíquicos (Westermarck y Ellis) y finalmente las que sostienen que se trata de una regla de origen social cuya expresión biológica es accidental o secundaria (Mc Lennan, Spencer y Lubbok y Durkheim) (Basualdo, 2103, p. 224-226).

establecer un “esquema histórico vago o hipotético” el problema se plantea en conocer “las funciones siempre actuales y verificables por la experiencia”, a partir de las cuales la prohibición del incesto se realiza:

El problema consiste en preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos. Querer proceder de otra forma sería cometer el mismo error que el lingüista que creería agotar, por la historia del vocabulario, el conjunto de las leyes fonéticas o morfológicas que presiden desarrollo, de la lengua. (Lévi-Strauss, 1949/1969, p. 57)

Asimismo, Basualdo muestra la significativa influencia de *Tótem y tabú* en *Las estructurales elementales del parentesco*. La impresión es que la autora intenta revalorizar los principios estructurales propuestos por Freud, que fueron rechazados por el valor de su constatación universal sostenida por una hipótesis histórica demasiado conjetural. En este sentido comenta que, en el año 2002, tuvo la ocasión de entrevistarse con Lévi-Strauss y que al interrogarlo por la “discordancia” entre la ausencia de referencias a Freud durante los primeros capítulos y la inclusión de sus ideas al final del libro, el antropólogo respondió que fue algo que le había pasado, que no tenía prevista dicha inclusión. Así, escribe la autora, “esta respuesta confirmaba para mí la honda huella en el pensamiento del fundador de la antropología estructuralista, al igual que el reconocimiento indirecto, y a su pesar, de una relación de profunda ambivalencia con el psicoanálisis” (Basualdo, 2013, p. 237). Por su parte, en *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud*, Zafiropoulos (2003) cita una carta de Lacan, escrita en 1975, donde, según él, este levanta finalmente “el velo sobre esa fabulosa Gestalt que guio verdaderamente su retorno a Freud” (Zafiropoulos, 2003, p.177):

C'est l'histoire du message que chacun reçoit sous sa forme inversée. Je dis ça depuis très longtemps et ça a fait rigoler. A la vérité, c'est à Claude Lévi-Strauss que je le dois (Ns). Il s'est penché vers une de mes excellentes amies qui est sa femme, qui est Monique, pour l'appeler par son nom, et il lui a dit, à propos de ce que j'exprimais, que c'était ça, que chacun recevait son message sous une

forme inversée. Monique me l'a répété. Je ne pouvais pas trouver de formule plus heureuse pour ce que je voulais dire à ce moment-là. C'est quand même lui qui me l'a refilé. Vous voyez, je prends mon bien où je le trouve. [Es la historia del mensaje que cada uno recibe en forma invertida. Llevo mucho tiempo diciéndolo y me hace gracia. A decir verdad, se lo debo a Claude Lévi-Strauss (Ns). Se inclinó hacia una de mis excelentes amigas que es su esposa, que es Monique, para llamarla por su nombre, y le dijo, sobre lo que yo estaba expresando, que era eso, que todo el mundo recibe su mensaje de forma invertida. Monique me lo volvió a decir. No podía pensar en una fórmula más feliz para lo que quería decir en ese momento. De todos modos, me lo dio. Verás, yo tomo mi propiedad donde la encuentro]. (Zafirooulos, 2003, p. 177)

Así, del universalismo freudiano al estructuralismo de Lévi-Strauss, el psicoanálisis lacaniano retoma la apuesta, dejando atrás el ideal evolucionista de Charles Darwin y la sociología de Emile Durkheim, para adentrarse en los principios estructurales de la antropología y las leyes del lenguaje. La gran operación lacaniana fue disponer del lado de la subjetividad los contenidos discursivos y las imágenes, emplazando al sujeto como una posición en el discurso que, “situado en el plano de lo simbólico, de él puede decirse solamente dónde se encuentra cuando hace su acto de emergencia y desde qué lugar relativo, en la jerarquía de posiciones” (Segato, 2003, p. 94). Así, los principios de la estructura se transformaron en el nuevo universal del psicoanálisis.

Por consiguiente, el complejo de Edipo fue desplazado del mito a la estructura, quedando la diferencia sexual articulada por el operador fálico que responde a la lógica significante y circunscribe la experiencia sexual al goce siempre parcial, fijado por la vía del fantasma que, en tanto efecto de estructura, se presenta como una respuesta al significante de la falta en el Otro. Es decir, al hecho por el cual no hay Otro del Otro. He ahí, según Lacan, el gran secreto del psicoanálisis<sup>96</sup> con las consecuentes derivaciones sobre la imposibilidad de un goce absoluto, que el imaginario freudiano del padre y su mito de la horda vienen a recubrir.

---

<sup>96</sup> En el seminario 6 enuncia: “Ése es si me permiten, el gran secreto del psicoanálisis. El gran secreto es, no hay Otro del Otro” (Lacan, [1958-1959] 2014, p. 331).

## 8.2. La función simbólica y sus impasses

Ahora bien, antes del PaCS ya habían sido cuestionados los impasses de estas operaciones de vaciamiento significativo o estructural, puesto que, muy rápidamente, la versión lacaniana del padre humillado mostró una máxima proximidad con las afirmaciones populares de la declinación patriarcal y la nostalgia por tiempos en que la voluntad del padre dominaba la familia. De este modo, habían sido señalados los reduccionismos que plantea el pasaje que va de la simbolización al orden simbólico (Urribarri, 2009). Sobre este punto, Jean-Laplanche (1961), señaló “el deslizamiento de la propia teorización lacaniana hacia una lógica fálica/binaria y a una ideología paternalista” (Urribarri, 2009, p. 671). Por su parte, André Green (1973) reparó en las consecuencias clínicas que imprime sobre la técnica “el postulado de la “castración simbólica” como meta del análisis” que conduce a “la explotación de la transferencia idealizada en extravíos sadomasoquistas<sup>97</sup>” (Urribarri, 2009, p. 671).

Se critica este idealismo formalista que hace de “la falta” un concepto metafísico y no metapsicológico; que reduce toda simbolización de la diferencia a la “castración”, y hace del significante fálico su único operador conceptual, derivando en una exclusión de lo no-lenguajero y en una regentalización de la teoría y de la práctica. (Urribarri, 2009, p. 671)

Asimismo, a finales de la década del noventa, las formulaciones sobre el idealismo formalista de la falta tuvieron un impacto en la afirmación y producción de enunciados teóricos que, apoyados en la lógica de una antropología psicoanalítica (Legendre, Melman, Lebrun,

---

<sup>97</sup> Ver *Viajes por Translacania* (1981) de Perrier.

Anatrella), dieron lugar a una serie de publicaciones, libros y artículos, donde la tesis de la declinación fue sistematizada y difundida fuera de las fronteras nacionales francesas<sup>98</sup>.

En un segundo momento, se produjo una nueva apertura, como ya mencionamos, que permitió un espacio crítico de investigación historiográfica sobre las categorías psicoanalíticas. Si bien, ya establecimos qué aspectos enfatizaron ambas perspectivas, es preciso recordar que la versión dogmática del psicoanálisis lacaniano re-universalizó el complejo de Edipo, re-naturalizó la sexualidad y sacralizó la práctica clínica, convirtiéndola en un verdadero acto de evangelización. Por su parte, la perspectiva crítica, se ha interrogado, tal como hemos intentado hacerlo aquí, por las causas históricas de tales enunciados y por los riesgos del lugar de enunciación del psicoanálisis, especialmente respecto a los ideales que orientaran su discurso y las consecuencias clínicas y políticas que se implican en él.

Así, en este contexto, se instaló, como lo señala Michel Tort (2008), la pregunta por si la doctrina lacaniana “¿rompe o no con el discurso común de la declinación del padre?” (Tort, 2008, p. 150). De acuerdo con Zafirooulos (2003), en estricto rigor, no es posible atribuir ni a Freud ni a Lacan tal situación. No obstante, como lo señala Tort, Zafirooulos no puede sino concluir en la existencia de una “vena religiosa” presente en los escritos de Lacan sobre el padre (Tort, 2008). Por su parte, en *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud* (2003), Zafirooulos enuncia que, al momento de su “excomuniación”, “Lacan deja voluntariamente un agujero en el análisis freudiano del origen del psicoanálisis”, dejando entonces “la puerta abierta al eterno retorno del mito de la

---

<sup>98</sup> Sobre esto Zafirooulos destaca la responsabilidad de los discípulos de Lacan, específicamente de Charles Melman, por su posición de poder en la formación de analistas afirmando que; “es uno de los líderes del campo psicoanalítico, que fue muy cercano a Lacan y es necesario examinar de muy cerca sus textos porque él es una de las grandes voces del psicoanálisis contemporáneo, y está poderosamente enganchado en una lógica evolucionista y tiene importantes responsabilidades en la formación de analistas”(Zafirooulos, 2014, pp.158-159).

declinación del padre”, pues “No habiendo instalado, en 1964, el psicoanálisis sobre sus pies; no es sorprendente que lo reencontremos aún, en ocasiones, de cabeza” (Zafiroopoulos, 2003, p. 18).

En efecto, en los usos contemporáneos del discurso psicoanalítico, la distinción entre la función estructural, universal y supuestamente neutra en términos morales y respecto del rol social -históricamente situado y arbitrariamente sancionado- reina la contradicción y se despliegan las tensiones originarias del discurso psicoanalítico freudiano. Si la naturaleza humana es, precisamente, su falta de naturaleza, como lo afirmó Lévi-Strauss, el vaivén entre funciones estructurales y roles sociales produce la reactualización “de los presupuestos antropológicos hobbesianos” asumidos por Freud en su obra (De la Fabián, 2014, p. 16) y que conllevan la impronta del salvajismo en la tesis de la declinación.

No obstante, la supuesta neutralidad de los lugares estructurales que se opondría a los roles sociales y su arbitrariedad no puede ser tan rápidamente asumida como una oposición diferenciante clara y categórica. Especialmente, si los enunciados teóricos descansan en el uso de términos significantes como padre y madre, que se encuentran instalados en un campo de significaciones que excede cualquier capacidad del autor para modificar su significado. Por lo demás, retener esos significantes es mantener la inscripción de la teoría en el viejo campo de los complejos freudianos.

De este modo, en sus recurrentes enunciados sobre la voracidad materna, Lacan no cesó de transmitir, permanentemente, un mensaje de necesidad de domesticación de la mujer o más precisamente, de limitación del deseo y/o goce materno mediante la función simbólica del Nombre-del-Padre. Incluso, ya habiendo superado su fase de retorno a Freud, en su seminario “El reverso del psicoanálisis” escribió:



El papel de la madre es el deseo de la madre. Esto es capital. El deseo de la madre no es algo que pueda soportarse tal cual, que pueda resultarles indiferente. Siempre produce estragos. Es estar dentro de la boca de un cocodrilo, eso es la madre. No se sabe qué mosca puede llegar a picarle de repente y va y cierra la boca. Eso es el deseo de la madre [...] Hay un palo, de piedra, por supuesto, que está ahí, en potencia, en la boca, y eso la contiene, la traba. Es lo que se llama el falo [...] Del complejo de Edipo no hablé nunca más que de esta forma. (Lacan, [1969-1970] 2013, pp.118-119)

Entonces, si la metáfora paterna “redime” a Lacan de la moralidad edípica de la familia burguesa, su extenso discurso sobre el padre humillado y la voracidad materna, al menos, confunden. Respecto a este punto, Tort ha vinculado el discurso de la humillación paterna a una “operación de salvataje psicoanalítico del Santo Padre” (Tort, 2008, p. 152). Se detiene, así, en las relaciones entre Lacan y Paul Claudel, a propósito de *El padre humillado*<sup>99</sup>, obra escrita en Roma en 1916, señalando que, en ambos casos, se pone en marcha el deseo de salvar la autoridad del papa bajo un horizonte de reparación cuyo objetivo es rehacer al padre (Tort, 2008).

En consecuencia, “la teoría de lo simbólico está gobernada por una operación teológica-política ligada a la pérdida del poder temporal del papa” (Tort, 2008, p. 153). De este modo, para Tort el soporte antropológico del retorno a Freud no es argumento suficiente para concebir a la obra lacaniana libre de referencias religiosas. Es más, afirma que tal argumentación podría estar movilizadora por lo insoportable que llega a ser la continuidad operada desde el psicoanálisis lacaniano para sostener la autoridad religiosa: “hay que convocar a dos representantes cruciales de las ciencias sociales francesas (Durkheim y luego Lévi-Strauss) para limpiar la atmosfera de incienso” (Tort, 2008, p. 154). Tampoco, sostiene el autor, hay que olvidar que la Francia de Vichy

---

<sup>99</sup> Sobre esta relación Eribon afirma: “¡El padre humillado! Se trata de una referencia al título de una obra de Claudel, publicada en 1919. Lo cual inscribe a Lacan, de modo evidente, en el espacio político e intelectual de la derecha católica. Nunca, además, abandonará esta referencia, que encontramos en 1953 en su conferencia sobre el Mito individual del neurótico, y luego, en 1960-1961, en El Seminario VII, sobre La Transferencia, en donde el teatro de Claudel constituye, junto con Platón, uno de los dos puntos de apoyo de su teoría del amor” (Eribon, 2004, p. 260).

fue la de Lacan, cuyo proyecto fue liderado por patriotas franceses, en un tiempo donde la identidad y la tradición francesa se vio en riesgo por la influencia de la cultura alemana y en segundo término italiana. Esta última, fue mayormente preferida, como lo percibimos en Lacan a través de su relación con Roma.

De forma similar, Eribon (2001), sostiene que, el retorno a Freud que realiza Lacan no es un recorrido exento de la religión paterna, ni del ideal de la familia burguesa conyugal: “El proyecto de Lacan puede resumirse en términos bastantes sencillos: restablecer el orden: el orden masculino y heterosexual” (Eribon, 2001, p. 268). Subraya, en este sentido, la afinidad que tuvo Lacan en su juventud con la Acción francesa<sup>100</sup> de los años veinte. El autor aclara, sin embargo, que “un proyecto teórico, por supuesto, no está forzosamente vinculado de forma inmediata con el compromiso político de su autor”. No obstante, en el caso de Lacan, su “proyecto intelectual se presenta explícitamente como un proyecto político”, por lo que no es tan simple desconocer esta referencia (Eribon, 2004, p. 260)<sup>101</sup>.

En efecto, en 1938, mismo año de publicación del texto *Los complejos familiares*, una propaganda de la Acción francesa declaraba: “Orden, Rey, Paz y Patria”, consignas que retornaron con fuerza hacia finales de la década del noventa en la discusión en torno al PaCS. Asimismo, la

---

<sup>100</sup> Fue un movimiento de extrema derecha que apoyaba la restauración de la monarquía y posteriormente la restauración de catolicismo como religión oficial del Estado. La Acción francesa brindó su apoyo al Régimen de Vichy y al Mariscal Philippe Pétain. Luego de la caída del régimen de Vichy, su periódico fue prohibido y Maurras fue sentenciado a cadena perpetua. Sin embargo, el movimiento continuó existiendo debido a nuevas publicaciones y movimientos políticos.

<sup>101</sup> Carta de Pampille a Charles Maurras (1924): “Un joven [...] que se llama Jacques Lacan [...] me pide desde hace varias semanas una entrevista con usted. Le he dado largas, porque se que está usted muy ocupado, y porque ese joven presuntuoso me ha dado la impresión de estar muy pagado de sí mismo: ha abrazado hace poco nuestras ideas y piensa, naturalmente, que su adhesión tiene gran importancia y que podía hacer mucho. En este mismo volumen figura una carta de Georges Durnezil, fechada el 18 de mayo de 1925 en la que pide ser recibido por Maurras para presentarle su «dimisión», lo que indica que aquel trabajó algún tiempo con este, seguramente como uno de sus secretarios” (Eribon, 2004, p. 269).

referencia al interés lacaniano de participar del proyecto político de la Acción francesa fue señalado en 1997 por Jacques-Alain Miller, quien entonces afirmó que no se puede desvincular la preocupación teórica por la función paterna, de las simpatías lacanianas por la Acción francesa<sup>102</sup> (Eribon, 2001).

Ahora bien, ni Tort ni Eribon, conciben que Lacan haya resignado verdaderamente la posición que tenía en 1938 sobre la declinación de la *imago paterna*, que, además, estaba ligada históricamente a las problemáticas de la identidad y el nacionalismo francés, así como a las continuidades teológicas de la autoridad religiosa. Más allá de su retorno antropológico a Freud, es posible percibir, a lo largo de su obra, un retorno sistemático hacia argumentos que sostienen la necesidad de la dominación patriarcal para el orden civilizatorio, aspecto que de algún modo se confirma en la voz de sus discípulos a finales de la década del noventa. Por consiguiente, el universalismo freudiano, al formularse sobre la base de los principios de la estructura, perpetúa la continuidad de los beneficios de la dominación masculina bajo los principios de la familia conyugal, como agente de la restricción del deseo de la madre por la autoridad, en teoría, metafórica del padre. En *Dos notas sobre el niño* (1969), Lacan escribe:

La función de residuo que sostiene (y a un tiempo mantiene) la familia conyugal en la evolución de las sociedades resalta lo irreductible de una transmisión - perteneciendo a un orden distinto al de la vida adecuada a la satisfacción de las necesidades— que es la de una constitución subjetiva, que implica la relación con un deseo que no sea anónimo. Las funciones del padre y de la madre se juzgan según una tal necesidad. La de la Madre: en tanto sus cuidados están signados por un interés particularizado, así sea por la vía de sus propias carencias. La del padre, en tanto que su nombre es el vector de una encarnación de la Ley en el deseo. (Lacan, [1969] 1998, pp. 56-57)

---

<sup>102</sup> La referencia citada por Eribon es el N° 37 de *La causa freudiana* de 1997, dedicado a “El inconsciente homosexual” (Eribon, 2001, p. 271)

De este modo, no es tan fácil afirmar, ni siquiera para Miller, que con Lacan se terminan las solidaridades del psicoanálisis con el familiarismo y, en particular, tal como como lo vimos, con la estrategia familiarista francesa sostenida en la ética católica. Así como tampoco, es tan fácil afirmar la superación lacaniana de los impasses freudianos en relación con los fundamentos religiosos y patriarcales. Si, como Lacan mismo lo señaló en 1938, Freud inventó el psicoanálisis a causa del declive de la autoridad paterna que se producía en Viena a finales del siglo XIX, su retorno, por la vía de la función simbólica y de las coordenadas históricas y particulares de su tiempo, aparece sujetado al trasfondo del patriotismo francés y su humillación.

De este modo, la problemática del padre y la declinación de su autoridad, continúan al interior del psicoanálisis, en la voz y en la pluma de sus maestros y discípulos. Lo cual, hacia finales de la década del noventa, redobló la ceguera del lacanismo, reafirmado los dogmatismos patrióticos enfrentados con la paridad y al PaCS. Segato (2003), en su análisis sobre “la célula violenta que Lacan no vio” establece que, en su teoría del orden simbólico, vuelve a fijar la naturaleza patriarcal de los significantes de la vida social:

Por otro lado, la perspectiva estructuralista, tal como fue formulada por Lévi-Strauss para la antropología y por Lacan para el psicoanálisis, es siempre, en última instancia, jerárquica. Puede contener la posibilidad de inversiones y permutas, pero nunca de simetrías. O sea que el orden «de lo simbólico —esto es, el orden de la estructura que organiza los significantes en la vida social- es de naturaleza patriarcal», y el orden patriarcal es, por definición, jerárquico y controlado por la presencia del poder simbólicamente encarnado en la figura del padre. (Brennan, 1997, citado en Segato, 2003, p. 57)

Sobre la relación entre el psicoanálisis y la antropología, que tanto dio que hablar hacia finales de la década del noventa en Francia, donde la apuesta lacaniana por la función simbólica como intento de redefinición capaz de garantizar la universalidad estructural del complejo de Edipo -para situarlo como una versión de la imposible relación sexual- retornó en la voz de sus

discípulos como la versión privilegiada de la relación sexual. Con ello, se redoblaron las tensiones originarias del psicoanálisis freudiano y su cientificismo evolucionista, pero ahora articuladas y reforzadas por el discurso del padre humillado y la necesidad de su autoridad simbólica para el orden social, bajo la forma de una ilusión antropológica que implicó la naturalización teológica de la ley natural (Fassin, 2010). Por consiguiente, es posible sostener que el supuesto éxito de la teoría lacaniana respecto de las operaciones estructurales que desplazan los particularismos de la empresa freudiana no sólo recoge los orígenes patriarcales del psicoanálisis, sino que impide “los esfuerzos por articular la parte fantasmática del orden del padre”, porque no cesa de restablecerse “el equívoco inmemorial del orden paterno” (Tort, 2008, p. 181).

Ya no se trata de la tensión social y disciplinar entre el control y la liberación, con el deseo incestuoso del niño al centro, sino de la inconsistencia estructural de la cultura (Otro barrado) que conlleva a la imposibilidad de un goce absoluto (padre muerto), cuya sanción simbólica es operada por la metáfora del Nombre-del-Padre. En este significante que releva y localiza el goce de la madre, el padre, se concibe como la encarnación de la Ley y, por tanto, la ilusión antropológica prevalece en el discurso psicoanalítico como una garantía sacralizada de la diferencia sexual. Veamos ahora, lo que sucede en relación con el retorno lacaniano y la discusión por la mujer y las homosexualidades, donde será posible apreciar cómo la retórica de la humillación no deja de parasitar la supuesta neutralidad del operador fálico.

### 8.3. La mujer y la homosexualidad en la obra de Lacan

Desde la “querella fálica”<sup>103</sup> hasta la actualidad, los movimientos feministas, al interior y exterior del psicoanálisis, han remarcado la reproducción psicoanalítica, de Freud a Lacan, del sistema patriarcal que “en en cada momento histórico como conviene a la organización política y cultural de la época” ha dispuesto lo femenino “siempre en clave de inferioridad y subordinación”, promoviendo una teorización de la “la feminidad de modo funcional a la dominación masculina” (Errázuriz, 2012, p. 101). Esta discusión instala la reactualización de las tensiones históricas sobre la misoginia y la homofobia en las interpretaciones psicoanalíticas, derivadas de su teoría de la sexualidad y que puso al complejo de Edipo y a sus funciones normativas como pieza central, con el telón de fondo, además, de la religión paternalista y la familia monogámica, patriarcal y burguesa como ideal.

Dentro de este marco general, es posible resaltar las siguientes críticas que valen en su extensión para ambos psicoanalistas: la asimilación de la sexualidad femenina a la masculina a través de la teoría de la pulsión sexual, que sostiene que la libido es una y masculina, por lo cual la mujer deviene femenina secundariamente. Teoría, por su parte, sostenida por la lógica de la

---

<sup>103</sup> Natividad Corral (2005) designa como “la querella fálica” y Fabienne Guillen (2012) la querella del falo<sup>103</sup> al debate teórico iniciado en los años veinte “sobre lo que la posición femenina y el cuerpo de las mujeres aporta y objeta a la teoría clásica” (Corral, 2005, p.27). Este debate, principalmente dado por mujeres, estuvo orientado a interpretar críticamente la subordinación de la sexualidad femenina a la lógica sexual masculina lo que implicó, por ejemplo, una revalorización de la sexualidad femenina y la existencia de un saber inconsciente sobre la vagina (Klein) la participación del cuerpo de la madre en la experiencia fantasmática infantil y en específico sus efectos en la sexualidad de la niña. En esta polémica, solo dos mujeres, Jeanne Lampl de Groot y Héléne Deutsch acabaron sosteniendo la primacía del falo formulada por Freud (Guillen, 2012). Esto empujará a Freud a reconocer su falta de atención sobre la importancia de la ligazón preedípica de la niña con la madre. No obstante, rechazará Karen Horney, Melanie Klein y Ernest Jones y continuará sosteniendo la tesis de una libido única cualquiera que sea el sexo (Guillen, 2012, p. 41). Puesto que, para Freud, “el antiguo deseo viril de poseer el falo sobrevive incluso cuando la feminidad está establecida luego de una evolución normal o, aún más, luego de un análisis logrado” (Guillen, 2012, p. 41).

percepción de lo visible, que se transforma en representación universal de la genitalidad masculina hasta la fase fálica, donde el cuerpo de la mujer-madre deviene en manifestación de la alteridad.

Sobre estos enunciados, Lacan regresó incansablemente para explicar la problemática histórica articulada por la necesidad de representar el genital femenino en los términos del “tener”. Asimismo, la asociación y/o determinación de lo femenino con la maternidad, donde el destino de la femineidad adulta y genital se confirma por la ecuación simbólica hijo=pene. Por consiguiente, se destaca la existencia de una sobreestimación de la envidia del pene como un efecto del falocentrismo y su normatividad. Esto se relaciona con una conceptualización que propone que la mujer, en tanto ubicada en el justo lugar del “ser”, encuentra, por el hecho mismo de ser amada por un hombre, su atributo fálico.

Finalmente, se interpelan las asociaciones que disponen a la mujer como una fuerza arcaica de naturaleza enigmática o poética que, desde las perspectivas psicoanalíticas evolucionistas, como lo vimos en los debates en torno al PaCS, se establece como un factor que remite a estadios anteriores que deben ser superados a través del poder masculino y restrictivo. Este poder, agenciado por la metáfora paterna, no puede disociarse de la identificación primera y no mediatizada al padre, cuya función de localización impide que la mujer y su potencia devoradora, obstaculicen el correcto desarrollo personal de los hijos y la sociedad. Para esto, la mujer-madre, su deseo -y principalmente su goce- deben modularse y someterse al imperativo de la autoridad simbólica, ejercida esta por un padre real que, paradójicamente, solo podrá existir eficazmente por la anterioridad de su internalización y su transmisión entre las generaciones. Por ello, por más humillado que se encuentre, el padre debe ser, mínimamente capaz, de agenciar la siguiente enunciación: “no reintegrarás tu producto!” (Lacan, 1957-1958).

Por su parte, otras perspectivas subrayan las condiciones emancipatorias y/o de apertura crítica del discurso psicoanalítico, aludiendo directamente al reduccionismo sobre el cual operan las críticas anteriores. Aquí se destaca, principalmente, la condición subversiva de la noción misma de inconsciente, en relación con la modernidad y su racionalidad a la vez que se subraya el carácter más conservador de la obra de Freud en comparación con las interpretaciones críticas de Lacan. No obstante, esto también varía<sup>104</sup>.

Respecto a Freud, se considera que sus enunciados sobre la sexualidad femenina dieron lugar a una teorización de lo femenino que no existía con anterioridad, afirmando que previamente “no había ningún saber elaborado [rigurosamente] sobre la sexualidad femenina” (Cevasco, 2010, p. 39). Asimismo, Freud propuso concebir la problemática de la actividad-pasividad como un asunto de naturaleza pulsional y no de identidad sexual o de género (Cevasco, 2010). Sin embargo, en sus argumentaciones clínicas es posible encontrar una serie de efectos de sentido donde se invierte esa afirmación (Cevasco, 2010).

Desde el campo específico del psicoanálisis, la réplica a los movimientos feminista y a los estudios de género, consiste en mostrar que sexuación e identidad sexual no son lo mismo, y que la identidad sexual se entiende “como el fracaso de toda identidad y de toda igualdad” (Corral, 2005, p. 24). En este contexto, se trata de un sujeto que, estando concernido desde el comienzo de la vida por la sexualidad, no hereda una identidad, sino que asume una posición simbólica de identificación con los significantes que la cultura ofrece históricamente: hombre o mujer, por avatares contingentes, singulares e inconscientes para nada accionados por la voluntad, pero sí supeditados a los principios estructurales de la prohibición del incesto.

---

<sup>104</sup> Ejemplo de esto es la posición de Tort en *El fin del dogma paterno* (2008).



En este contexto, donde se discute la normatividad de la teoría edípica en psicoanálisis y sus sesgos biologicistas, autoras como Cevasco sostienen que, Lacan se interesó menos por la versión imaginarizada del Edipo freudiano, que por extraer de su complejo de castración toda la potencia simbólica implicada en éste, especialmente en relación con su función y acción sobre lo real del síntoma como respuesta a un imposible. Para no extendernos, podemos resumir uno de los principales contraargumentos de la perspectiva lacaniana, que toma como referencia principal las teorizaciones sobre el goce y las fórmulas de la sexuación, en la siguiente cita:

Se trata de un axioma que es formulado en términos de la negatividad. Ese «no hay relación sexual» no prescribe nada sobre lo que tendría que ser una relación sexual; en ese sentido es totalmente subversivo. Si la relación heterosexual es la normalizadora en cierto tipo de cultura, no es para el psicoanálisis un dato de estructura; el dato de estructura es de negatividad; es el dato de una imposibilidad. Y además toda la estructura, incluso la clínica analítica en los últimos años de Lacan está orientada a partir de este axioma. El concepto de «sinthome» tal como lo elaborará Lacan toma la dimensión de «respuesta», solución a esa imposibilidad de escribir la relación sexual. (Cevasco, 2010, p. 72)

Por su parte, para Natividad Corral (2005) el retorno de Lacan a Freud que se ubica en las postrimerías de la querrela fálica implicó un retorno al falocentrismo freudiano “que olvida otras vías –también freudianas- indagadas por otros postfreudianos y reduce considerablemente algunas aún por explorar” (Corral, 2005, p. 164). De manera similar, Guillen (2012) ha destacado que la función fálica lacaniana presenta dos desviaciones localizables por las cuales se reactiva la querrela fálica: la tendencia a hacer del Nombre-del-Padre una nostalgia y, en segundo lugar, “la tendencia a hacer del goce no-todo un goce primario” (Guillen, 2012, p. 90).

A partir de estas tendencias, podríamos afirmar que se vuelve a instituir el universalismo fálico freudiano, tan ampliamente superado, según los lacanianos, por el orden simbólico y su operador fálico. Sin embargo, como la diferencia sexual en psicoanálisis continúa respondiendo a

la Ley del Padre, no es tan llamativo que el falo acabe, de acuerdo con Corral, como el emblema universal de la diferencia y “no como modesto instrumento de transmisión del falicismo neurótico presente en la clínica” (Corral, 2005, p.164). En consecuencia, para esta autora “se establece como un denegador de la alteridad” (Corral, 2005, p. 164).

Ciertamente, fue por los caminos de la negatividad de la estructura y del operador fálico que la teoría lacaniana asumió su potencial liberador o, más precisamente, su horizonte de vaciamiento de los efectos de sentido solidarios a la dominación patriarcal y su sistema de normativización heterosexual. No obstante, el ideal de vaciamiento estructuralista no escapa de las vicisitudes de los tiempos, ni de los efectos de la historia, incluso cuando esta se formula sobre las problemáticas del a-historicismo (Aceituno, 1999).

Tal aspecto no es menor, ya que enseña las fragilidades permanentes del ideal científico de neutralidad, operado desde los principios universales de la estructura y sus funciones antropológicas. Por ello, cuando el psicoanálisis se encuentra convencido de haber superado los particularismos históricos, los fundamentos religiosos y patriarcales de su teoría de la sexualidad, acaban por promover su continuidad sobre la versión teológica a través de su retorno al principio apriorístico del Nombre-del-Padre.

Ahora bien, se pregunta Eribon: ¿quién humilla al padre? De la boca de Lacan, sostiene, la respuesta es, en distintas ocasiones, “la protesta viril de las mujeres” (Eribon, 2001, p. 261). Así, en defensa de los lugares tradicionales de la familia napoleónica, Lacan puso al centro la autoridad del padre, necesaria para el adecuado desarrollo de los niños. Nos advierte, por supuesto, de las inhibiciones que, por ejemplo, el modelo del padre kafkiano y su paternalismo han provocado. No obstante, como es habitual por su versión del padre separador (Tort, 2008), el exceso de afecto

materno o su crueldad producen “una fijación mucho más profunda de la libido” (Eribon, 2001, p. 262).

De este modo, la inversión psicológica del sujeto masculino tendrá su explicación etiológica en los excesos de la madre. Eribon reconstruye, así, los argumentos lacanianos de 1938 que, como vimos, no se superaron tan decididamente, ni en su transición a la antropología levistraussiana, ni en sus posteriores formalizaciones lógicas borromeas. Al contrario, permanecieron como un fondo histórico de enunciación por el cual la versión del padre humillado regresó, olvidando su condición de estructura e irrumpiendo como una narrativa nostálgica de la religión patriarcal.

Por otro lado, Eribon regresa a las atipias señaladas por Lacan en 1938, donde la neurosis parental, “reducida a la forma global del desequilibrio”, permite constatar clínicamente la relación que existe entre “ciertos afectos constantes con una atipia de la situación familiar” (Lacan, [1938] 2012, p. 90). El sociólogo se detiene en la explicación dada a la homosexualidad masculina, destacando el triple mecanismo que opera para la producción de esta: fijación afectiva en la madre, ambivalencia narcisista e identificación con la madre, identificación del objeto de amor con su propia imagen especular, y finalmente, la intervención castradora de la madre por su reivindicación viril (Lacan, [1938] 2012, p. 94).

Así pues, un homosexual es, para Lacan, un hombre que ha amado demasiado a su madre y no puede amar a otra mujer; o bien alguien que se ha identificado con su madre y sólo puede, por tanto, amar a los hombres, fulguración teórica que debemos al don de Lacan para la «intuición poética»; o alguien cuyo psiquismo ha sido literalmente feminizado por una madre viril. (Eribon, 2001, p. 263)

En efecto, como lo habíamos establecido con anterioridad, se produce una circularidad argumentativa entre la mujer-madre y su posición viril, y la homosexualidad masculina que, en

ambos casos, confirma la ausencia de una regulación efectiva de la autoridad paterna, y la expansión de fenómenos preocupantes y riesgosos para el adecuado desarrollo psicológico y social. Así, la emancipación de la mujer de la tutela ancestral del *pater familias* “amenaza el equilibrio de la familia y la tipicidad de la pareja”, a la vez que masifica la inversión masculina (Eribon, 2001, p. 263). Todo esto, en un contexto en el cual, como nos recuerda Eribon, con Gide y Proust, la homosexualidad afirmaba su presencia en la ciudad.

Asimismo, décadas antes, los efectos de la segunda revolución industrial y luego, de la Primera Guerra Mundial, facilitaron el acceso de las mujeres al trabajo. Como consecuencia de ese proceso, durante 1938 ya se discutía en el Parlamento el derecho a voto de las mujeres. Fue aprobado ese mismo año, pero rápidamente rechazado por la oposición católica, para finalmente ser aprobado como derecho en 1945. En este escenario, los argumentos lacanianos de 1938 pueden leerse, según el sociólogo, del siguiente modo:

«No somos maricas», afirma en este texto, pero por desgracia, todos nuestros hijos están destinados a serlo, más o menos, y siempre demasiado, si las mujeres persisten en querer imponer su «utopía» y si los hombres en el poder se lo consienten. (Eribon, 2001, p. 263)

¡Voilà: el PaCS! Resumamos entonces las principales críticas que se efectúan al psicoanálisis en materia de homosexualidad. Mencionamos ya, los argumentos de Judith Butler (2007), sobre el tabú de la homosexualidad a partir del cual se sostiene la versión psicoanalítica del tabú del incesto y su complejo de Edipo. De ello, se desprende la tendencia a la homologación “de lo Otro” a “lo hetero” (Reitter, 2018, p. 37), y la reducción de los destinos de la sexualidad y la vida erótica a la máquina edípica (mamá-papá-yo) y sus enunciados heteronormativos. Donde se perpetua la patologización de los destinos homosexuales arraigados a los fantasmas de la feminización masculina y falicización femenina (Butler, 2007).

Finalmente, la gran crítica radica en la expresión y el sostenimiento de la existencia de una ley trascendente de la diferencia sexual, que mantiene a la homosexualidad reducida a una expresión defectuosa, patológica o perversa. O, como le reprochaba Foucault al psicoanálisis “el haber prolongado a su manera el gran mito de los orígenes, al relacionarlo con la ley misma y constituir a esta como una esencia inalterable y separada” (Macherey, 2011, p. 109). Así, para Butler, el simbólico psicoanalítico heteronormativo, que se fortifica con la propuesta lacaniana de las posiciones sexuales –“ser” o “tener” el falo- cita y hace valer en la potencia de su repetición, una ley que sanciona la existencia de dos cuerpos posibles y de una forma de deseo legítima. Recordemos, en ese sentido, la inadmisibilidad parlamentaria y psicoanalítica invocada hasta el final del PaCS. De este modo, “de la radicalidad con la que Lacan adopta el falocentrismo freudiano pueden extraerse las consecuencias y los riesgos implicados en éste” (Corral, 2005, p. 165). ¡Tolerar es una cosa, institucionalizar es otra!

Entonces, sostenida en los fundamentos antropológicos de Lévi-Strauss, la teoría lacaniana, recurre a mecanismos a-históricos para fundamentar la universalidad de la diferencia sexual que, traducida al lenguaje de la función y el orden simbólico redobla el ideal de neutralidad científica que animó a Freud<sup>105</sup>. Asimismo, argumentando su consciencia, declara hacerse cargo de los efectos de sentido que perturban el análisis, invitando a la clarificación de la obra freudiana para extraer de esta lo que ningún psicoanalista ha comprendido verdaderamente. Sin embargo, retorna a la narrativa de la familia burguesa y patriarcal, al no poder desprenderse de los ecos de la

---

<sup>105</sup> Sobre este punto Errázuriz afirma: Por más que el psicoanálisis, nueva ciencia emergente en manos de Freud y su grupo de colegas, instala como premisa fundadora la existencia de una realidad inconsciente en el aparato psíquico, y la estudia a fondo, tanto en sus pacientes como en ellos mismos, no parece dudar en ningún momento de la neutralidad de las construcciones culturales humanas y del sentido de la historia en la conformación de las subjetividades. No se cuestiona críticamente el sentido político de los discursos de la época, ni la ideología que los atraviesa, fuese esta consciente o inconsciente, voluntaria o involuntaria. Se limita a una «lectura» de la subjetividad humana desde una distancia científica sin preocuparle en absoluto el lugar del sujeto de la investigación y del objeto investigado. (Errázuriz, 2012, p.116).

humillación del padre rechazando a la vez, la ampliación del poder “viril” la mujer y el derecho a la sexualidad homosexual (Orden, Rey, Paz y Patria). De este modo, el retorno de Lacan a Freud, y posteriormente, el retorno de sus discípulos a Lacan opera bajo la intensificación del orden patriarcal a través del Nombre-del-padre y su palabra, el que, en teoría se encuentra antropológicamente “analizado” y, sin embargo, sintomáticamente necesitado.

Así, la declinación paterna que habría dado origen al discurso psicoanalítico y su método se transforma, en la actualidad, en una catástrofe cuya narrativa de entonación nostálgica remarca que la ausencia de su autoridad implica la pérdida de las garantías civilizatorias. Reivindicando la normativa edípica como la medida necesaria para el agenciamiento adecuado del deseo y la sexualidad. Entre la misoginia, que desencadenó la paridad y la homofobia que se activó con el PaCS se produjo el retorno violento, por las vías de la tesis de la declinación, de la posición de enunciación sacerdotal de los psicoanalistas. Esta, en la década del setenta, ya había sido señalada y ampliamente analizada por la filosofía de Gilles de Deleuze y Félix Guattari.

En efecto, las tensiones originarias del psicoanálisis: el ideal trascendental, la misoginia y la homofobia, activaron la emergencia de la religión paternalista y la estrategia familiarista recubierta, una vez más, por los efectos “científicos” de los enunciados edípicos. En el siguiente capítulo, retomaremos esta crítica que fue formulada específicamente en *El Anti-Edipo* (1972) y que se orientó a mostrar los efectos de a-historicidad del psicoanálisis por la vía de la perpetuación del familiarismo edípico. Para así, posteriormente, retomar las tensiones entre los estudios de género y el psicoanálisis, en el contexto de la nueva política lacaniana y el debate legislativo sobre el PaCS. Donde veremos cómo el formalismo de la estructura no preserva al psicoanálisis de los efectos de la naturaleza.

## CAPÍTULO 9

La posición de enunciación sacerdotal de los psicoanalistas, el formalismo de la estructura y sus efectos de naturaleza: dos críticas filosóficas a la teoría del deseo en psicoanálisis

### **9.1. Las máquinas deseantes y la representación soberana y centralizadora de Edipo: el gobierno desde el deseo.**

El ideal trascendental que animó a Freud y que retornó como Ley en la voz de los discípulos de Jacques Lacan, bajo los principios estructurales de la diferencia sexual, volvió a poner en el centro de la discusión psicoanalítica la pregunta por la “naturaleza del deseo” y las modalidades históricas de su comprensión. La máquina deseante del Edipo fue, una vez más, enaltecida y destronada. Frente al temor de los flujos capitalistas y sus producciones deseantes, la vertiente religiosa del psicoanálisis sostuvo, el poder restrictivo de la Ley, con el telón de fondo del deseo como carencia. De este modo, quedaron evidenciados los fundamentos religiosos del psicoanálisis: la sagrada familia y la posición sacerdotal de enunciación, que caracterizó la participación inicial de los psicoanalistas en el debate sobre el PaCS.

En este contexto, primó una defensa de la estrategia católica familiarista en concordancia, como lo señaló Lenoir (2001), con los intereses de la alta burguesía católica en sus diversos componentes, especialmente los que ocupan los más altos cargos del Estado y del aparato económico. La tendencia psicoanalítica a la sacralización de su propio discurso, las solidaridades de éste con la perspectiva de la economía liberal clásica y, por ende, su defensa de la propiedad privada, son aspectos que ya habían sido señalados, en 1972 por, Deleuze y Guattari. Quienes afirmaron que el Edipo psicoanalítico opera como una representación centralizadora y soberana,

que gobierna sobre el mismo deseo y captura las fuerzas inconscientes en un dispositivo de poder, reduciéndolas a la normatividad del poder patriarcal (Deleuze y Guattari, [1972] 2014).

Dentro de las críticas formuladas por estos autores al psicoanálisis en el Anti-Edipo, encontramos la inscripción del deseo en la ley negativa de la carencia. Para Deleuze y Guattari, el deseo no carece de nada, ni está supeditado a ninguna trascendencia, es más bien una potencia productiva de la vida. En consecuencia, se acusa al psicoanálisis de “haber inventado nuevos medios para inscribir el deseo en la ley negativa de la carencia, la regla extrínseca y la idea del ideal trascendente” (Deleuze y Guattari, [1980] 2015, p. 159). Desde esta perspectiva filosófica, se cuestiona el sometimiento del inconsciente y su multiplicidad a una ley trascendente, que subyuga las series disyuntivas a la lógica de las exclusiones. Así, a través de la máquina edípica y su lógica significante, se establece la continuidad religiosa y despótica que subrayamos en los capítulos anteriores:

Los tres errores sobre el deseo se llaman la carencia, la ley y el significante. Es un único y mismo error, idealismo que se forma una piadosa concepción del inconsciente. Y por más que interpretemos estas nociones en términos de una combinatoria que convierte la carencia en un lugar vacío y no en una privación, a la ley en una regla de juego, y no en un mandato, al significante en un distribuidor y no en un sentido, no podemos impedir que arrastren tras de sí su cortejo teológico, insuficiencia de ser, culpabilidad, significación. (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p. 120)

Si bien, Freud descubrió en el inconsciente la máquina deseante, no pudo sino transformarla en un teatro burgués de la representación, supeditando su existencia al poder del padre y a los asuntos de la familia, por lo que de Freud a Lacan “el psicoanálisis apoya el uso trascendente que por todas partes introduce las exclusiones” (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p. 87). De este modo, el complejo de Edipo exige la diferenciación sobre la amenaza de lo indiferenciado, pero “este indiferenciado lo crea como el reverso de las diferenciaciones que crea” (Deleuze y Guattari,



[1972] 2014, pp. 87-88). Por ello, siempre se trata de Edipo y su resolución, es decir, de su interiorización en términos de autoridad y transmisión. Incluso, cuando lo que media la operación sea el significante y la estructura, el psicoanálisis no logra desprenderse de las vertientes teológicas o de los eternos patriotismos que se imponen perpetuamente en sus versiones de la sexualidad y sus posibles agenciamientos; allí donde el ideal de vaciamiento significativo no se libra de las significaciones religiosas ni de los sentidos del padre

La interpretación estructural rechaza toda creencia, se eleva por encima de las imágenes, no retiene del padre y de la madre más que funciones, define lo prohibido y la transgresión como operadores de la estructura: ¿pero qué agua limpiará estos conceptos de su segundo plano, de sus mundos traseros, la religiosidad? El conocimiento científico como increencia es verdaderamente el último refugio de la creencia, y como dice Nietzsche, siempre hubo una sola psicología, la del sacerdote. (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p. 120)

Ambos autores coinciden con Foucault al afirmar “el incurable” familiarismo del psicoanálisis que, reduciendo el inconsciente a Edipo acaba por obligar al paciente a consumir siempre papá y mamá (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p. 102). Bajo ese postulado, la psiquiatría del siglo XIX logra realizar sus propósitos<sup>106</sup>, es decir, “unir la locura a un complejo parental, vincularla a la dialéctica semi-real, semi-imaginaria de la familia” (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p.102). Como vimos anteriormente con Donzelot, más allá del valor que asumen al “interior” de la transferencia en cada cura, las ideas psicoanalíticas facilitaron la traducibilidad entre los distintos ordenes de la sociedad, justamente por ofrecer un simbólico que hacía de las resistencias un asunto interno, es decir, una resistencia individual al análisis. Por ello, se traducían una dificultad personal para identificar los efectos de la referencia familiar en los síntomas o inhibiciones del momento actual del consultante.

---

<sup>106</sup> Deleuze y Guattari se refieren aquí a la *Historia de la locura en la época clásica* (1961) de Foucault.

Entonces, la invitación psicoanalítica para hablar libremente facilitó las condiciones para la creación de un auto-peritaje de las representaciones reprimidas. Así, reconociendo la resistencia como un derecho, se instaló el tiempo de cada quién para asumir sus identificaciones, vencer sus inhibiciones y desligar al síntoma del campo familiar, resolución del Edipo infantil, y apertura del campo al proyecto propio y diferenciado. Nos consta por Freud, que la dificultad para amar o desear un objeto exogámico se debe a la imposibilidad de renunciar a los lazos libidinales establecidos con los primeros objetos de amor y que, por su parte, esa renuncia liberadora se puede establecer por la vía de la transferencia, cuya erotización el analista debe saber interpretar como la expresión mayor de la resistencia que el amor incestuoso infantil imprime a la cura<sup>107</sup>. Todo este andamiaje, tal y como lo hemos señalado, ligó íntimamente la enfermedad con el campo familiar, a la vez que estableció esa relación como la base de la transferencia.

Sobre esto último, Deleuze y Guattari plantean que “al envolver la enfermedad en un complejo familiar interior al paciente, y luego el complejo familiar mismo en la transferencia o en la relación paciente-médico, el psicoanalista freudiano hacía de la familia un cierto uso intensivo” (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p. 102). Si bien, reconocen el valor de estos enunciados como máquina deseante, critican el reduccionismo operado por Freud y Lacan sobre el descubrimiento psicoanalítico del inconsciente en los asuntos familiares y a la determinación lingüística y sus juegos de palabra y silencio. Reducción de las máquinas deseantes a “papá y mamá” o a los efectos del significante y su estructura donde se reactualiza el deseo-carencia con todo su idealismo. Así, el psicoanálisis no logra desvincularse de las problemáticas de la creencia; malinterpretando el

---

<sup>107</sup> La referencia al amor incestuoso como barrera para la elección de un nuevo objeto de amor puede encontrarse en el tercer ensayo de teoría sexual (1905). La erotización de la transferencia como resistencia puede encontrarse en Sobre la dinámica de la transferencia (1912) y Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (1914).

mensaje nietzscheano<sup>108</sup> en honor a la atemporalidad del inconsciente, continúa afirmando las consecuencias de la muerte del padre, haciendo del Edipo un testimonio de su creencia.

Resumiendo, si bien los autores “elogian a Freud por la teoría de la libido que libera las fuerzas inconscientes de la consciencia”, sostienen que “esa liberación será compensada por una re-territorialización: el complejo de Edipo” (Navarro-Fuentes, 2020, p. 3). De este modo, ante la posibilidad de pensar la libido como “un campo inmanente productivo de las multiplicidades heterogéneas” –la orfandad del inconsciente-, la teoría libidinal queda sometida a “una explicación fuera de sí misma y de la producción”: el complejo de Edipo y su teatro representacional de “mamá-papá-yo” (Navarro-Fuentes, 2020, p.3). En efecto, “de la misma manera en que un déspota captura las fuerzas sociales de un imperio, Edipo es impuesto: es un dispositivo de poder que captura las fuerzas inconscientes” (Navarro-Fuentes, 2020, p.3).

De lo que se trata, para ambos autores, es de defender la concepción de un límite, de equilibrar, como planteaba Donzelot, al individualismo a partir de una referencia de control para poder salvaguardar al primero y sus principios –Freud y Keynes<sup>109</sup>. Solo que este límite, acaba por convertirse en el único posible, erigiéndose, de ese modo, una representación soberana capaz de salvaguardar la legitimidad exclusiva de la normatividad del deseo heterosexual y monogámico,

---

<sup>108</sup> El mensaje no es la muerte de Dios, sino la ausencia de toda consecuencia ya que se trata desde siempre de la afirmación de una creencia.

<sup>109</sup> En su obra, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (1936), Keynes afirma: “Por eso coincido con Gesell en que al llenar los vacíos de la teoría clásica no se echa por tierra el «sistema de Mánchester», sino que se indica la naturaleza del medio que requiere el libre juego de las fuerzas económicas para realizar al máximo toda la potencialidad de la producción. Los controles centrales necesarios para alcanzar la ocupación plena llevan consigo, por supuesto, una gran parte de las funciones tradicionales del gobierno. Además, la teoría clásica moderna ha llamado ella misma la atención sobre las variadas condiciones en que el libre juego de las fuerzas económicas puede necesitar que se las doble o guíe: pero todavía **quedará amplio campo para el ejercicio de la iniciativa y la responsabilidad privadas**. Dentro de ese campo seguirán siendo válidas aun las ventajas tradicionales del individualismo” (Keynes, [1936] 1943, p. 334).

que instituye la garantía civilizatoria para las sociedades y los individuos. A causa de esto, Edipo en Freud y también en Lacan, significa para los autores:

[...] un límite que tiene su primera labor con la aparición del Estado despótico que es un tipo de representación centralizadora y soberana, pero presenta variaciones y solo se infiltra en la sociedad cuando se interioriza o gobierna desde el mismo deseo. (Navarro-Fuentes, 2020, p.3)

Definición, consideramos, precisa para analizar la voz de los psicoanalistas en el PaCS, donde el límite estaba dado por Edipo, funcionando “como una representación centralizadora y soberana” que, “gobierna desde el mismo deseo” (Navarro-Fuentes, 2020, p. 3). Recordemos el recorrido realizado por Donzelot que establece cómo las ideas psicoanalíticas, al menos en Francia, operaron bajo la forma de la estructuración del deseo, entre el exceso y déficit. Donde las ideas freudianas permitieron considerar que la sexualidad infantil era determinante en la conformación de la personalidad, sirviendo al desarrollo de tecnologías relacionales, verdaderas máquinas de circularidad, que masificaron una forma de comprender las dificultades psicológicas y los padecimientos corporales como exceso o déficit de deseo. Principalmente, de deseo materno, por cierto, por carencia de padre, pero finalmente por responsabilidad y/o culpa de la mujer-madre su insatisfacción y su deseo de reivindicación viril. Lacan con Durkheim en 1938. Lo cual, como se estableció, también explicaba la inversión psíquica masculina. Así, Edipo y la declinación de la autoridad paterna se consolidaron como “una representación centralizadora y soberana” gobernando en nombre del deseo y por el deseo. Representación, además, vinculada a una concepción del deseo como carencia que, según Deleuze, implica una visión de la vida teñida por el idealismo platónico.

En efecto, vimos cómo las imágenes de Eva, Adán y del santísimo matrimonio, circularon metonímicamente con las del triángulo edípico mamá-papá-yo, para sostener “la regla externa” que fija el placer en función del ideal trascendente: “El chantaje freudiano consiste en esto: o bien reconoces el carácter edípico de la sexualidad infantil, o bien debes abandonar toda posición sobre la sexualidad” (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p. 109). Con esto, nos empuja a creer en el movimiento siempre regresivo e imposible de su satisfacción, que se realiza sobre el fondo profundo de negatividad producido por la fórmula carencia-castración. Así, el deseo es “traicionado, maldecido, arrancado de su campo de inmanencia” (Deleuze y Guattari, [1980] 2015, p. 159). Detrás del deseo-carencia, afirman, siempre se encuentra al sacerdote proclamando que “el goce es imposible, pero el imposible goce está inscrito en el deseo” (Deleuze y Guattari, 1980/2015, p. 160).

Por consiguiente, las figuras más recientes del sacerdocio son los psicoanalistas con “sus tres principios Placer, Muerte y Realidad” (Deleuze y Guattari, [1980] 2015, p. 160). Entonces, afirmar el deseo en la carencia, implica el riesgo de caer en una posición moralista, tradicional y religiosa; sin embargo, para estos autores “no hay nada que juzgar en el deseo, él mismo es el juez completamente saturado de deseo. La justicia solo es un proceso, un desarrollo inmanente del deseo [...] La justicia es este continuo del deseo, con límites móviles siempre desplazados” (Deleuze y Guattari, [1975] 1978, p. 77).

Ahora bien, si, como dijimos, Edipo es un límite, este asume una condición particular a partir del capitalismo, pues a diferencia de las máquinas anteriores, el capitalismo requiere, para axiomatizar los flujos un “límite interior desplazado o interiorizado” pero cuyo pasaje se realice al interior de la producción social, es decir, entre la reproducción social y familiar, para de este modo

re-territorializar los flujos descodificados; así “El triángulo edípico es la territorialidad íntima y privada que corresponde a todos los esfuerzos de re-territorialización social del capitalismo” (Deleuze y Guattari, 1972/2014, p.282). De este modo, los autores afirman que Edipo se completa y se efectúa “convirtiéndose en el Edipo imaginario de la máquina capitalista” (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p. 282).

Si en estados anteriores, como en las amplias familias de las formaciones primitivas y las familias monárquicas, el límite edípico pasó de estar inocuado a estar simbólicamente ocupado, en la familia capitalista está concretamente ocupado, habitado y vivido. Esto implica aseverar que en el Edipo freudiano se condensan la máquina territorial, despótica y capitalista, pues “todo se recobra en el Edipo que es el resultado de la historia universal, pero en el sentido singular en el que ya está el capitalismo” (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p. 283). Cabe recordar aquí al inconsciente personal del cual nos hablaba Zaretsky, tan íntimamente ligado a una experiencia sexual promovida por las promesas emancipadoras de la modernidad y el capitalismo de masas:

Edipo no sería nada si la posición simbólica de un objeto de las alturas, en la máquina despótica, no hiciese posible, en primer lugar, las operaciones de plegado y de proyección o volcado que lo constituyeron en el campo moderno: la causa de su triangulación [...] Una vez más aún, no es el psicoanálisis el que inventa a Edipo: solo le proporciona una última territorialidad, el diván, como una última ley, el analista déspota y recaudador de dinero. Pero la madre como territorialidad y el padre como simulacro de ley despótica, con el yo cortado, escindido, castrado, son los productos del capitalismo en tanto que prepara una operación que no tiene equivalente en las otras formaciones sociales. (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p. 284-285)

Sobre esta última afirmación se sostiene la crítica a Freud, justamente, al señalar una ausencia de crítica sobre los fundamentos capitalistas y despóticos de su teoría sobre Edipo y su método de cura. Así, lo que en su pensamiento tendía a liberarse, el deseo, se confinó a la familia como “como última territorialidad del hombre privado” (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p. 286).

En ese mismo sentido, afirman: “Parece como si Freud quisiese que se le perdonase su profundo descubrimiento de la sexualidad diciéndonos: ¡al menos ello no saldrá de la familia!” (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p. 286). Finalmente, sostienen que:

Freud es el Lutero y el Adam Smith de la psiquiatría. Moviliza todos los recursos del mito, de la tragedia, del sueño, para volver a encadenar el deseo, esta vez en el interior: un teatro íntimo. Sí, Edipo es lo universal del deseo, el producto de la historia universal; pero con una condición que no es cumplida por Freud: que Edipo sea capaz, al menos, hasta un cierto punto, de realizar su autocrítica. La historia universal no es más que una teología sino conquista las condiciones de su contingencia, de su singularidad, de su ironía y de su propia autocrítica [...] Descubrir bajo la proyección familiar la naturaleza de las catexias sociales del inconsciente. Descubrir bajo el fantasma individual la naturaleza de los fantasmas de grupo [...] Volver a verter el teatro de la representación en el orden de la producción deseante. (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p. 287)

Esta crítica no pasó inadvertida; produjo un sinnúmero de efectos y respuestas dentro del campo de la filosofía y el psicoanálisis, algunas de las cuales consideraremos en el presente análisis. La teoría del deseo, como producción, constituye un resorte clave para los estudios de género contemporáneos, como lo divisaremos hacia el final de este capítulo. El análisis del límite edípico “como una representación centralizadora y soberana” que “gobierna desde el mismo deseo” y que tiene su origen en la máquina despótica, completándose efectivamente con la axiomática capitalista que resucita al *Urstaat*<sup>110</sup>, haciendo del déspota una de sus imágenes; nos

---

<sup>110</sup> María Alejandra Pagotto (2013) afirma: “el *Urstaat* ubica al Estado despótico en una situación especial como «origen», olvido y retorno. Esta situación especial como origen, fuera de cualquier línea temporal, conduce a los autores a indicar que el Estado no se formó progresivamente, sino que surgió ya armado. Es decir, la formación asiática —con el Estado que la expresa: el despótico— no es, para los autores, una formación social más entre otras, sino que está en el horizonte de toda la historia: es la formación de base, y sobre este origen pesa un olvido y su reactivación. El *Urstaat*, el Estado despótico como categoría, funciona como el modelo de lo que todo Estado quiere o desea ser. El Estado como categoría prepara el terreno para la primera tesis del párrafo: el Estado despótico es el origen, sobre él pesa el olvido y su retorno (latencia), siendo un solo Estado. La segunda tesis del párrafo indica que el Estado es deseo de Estado. La conexión entre ambas tesis se sostiene en la operación teórica de colocar en primer plano que «no hay más que el deseo y lo social» (Deleuze y Guattari, 2005, p. 190) y el deseo forma parte de la infraestructura social. En el campo del deseo la antiproducción es el correlato de la producción. El deseo inviste el campo social, de modo mediatizado por una instancia sociolibidinal de antiproducción denominada *socius*. Esta instancia de antiproducción, investida como cuerpo pleno o superficies de registro, se analiza en *El Anti-Edipo* bajo las figuras de la Tierra, el

permite afirmar la validez de esta crítica en relación con la posición sacerdotal de los psicoanalistas, que durante todo el debate sobre el PaCS no cesaron de preguntarse por: ¿Dónde están los padres?

Por otro lado, esta crítica también nos permite situar cómo desde el “mismo” psicoanálisis se planteó, retomando la crítica de los filósofos que “el inconsciente no plantea ningún problema de sentido sino únicamente problemas de uso” (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p. 118). En este sentido, la omisión crítica de la dimensión histórica y sus falsos evolucionismos hace retornar la voz del sacerdote que nos recuerda que, para no caer en lo indiferenciado, debemos retener que el mensaje de Edipo es la carencia de gozar, que se impone por el ideal trascendente de la Ley de la castración.

### *Efectos y respuestas*

Según Monique David-Ménard (2010) los hechos permiten pensar que ni para Lacan ni para Foucault, *El Anti-Edipo* pasó desapercibido. Tampoco, en el contexto del PaCS, para los restauradores de la tesis de la declinación paterna dado que no faltan en sus textos los señalamientos sobre las consecuencias catastróficas de estas perspectivas filosóficas en nuestro presente. Sin embargo, en lo que remite al tiempo de su publicación<sup>111</sup> y a los efectos sobre la teoría edípica en psicoanálisis y filosofía, la autora destaca tres posiciones fundamentales dentro del contexto histórico de los intelectuales franceses: Jacques Lacan, Michel Foucault y Wladimir Granoff (David-Ménard, 2010).

---

Déspota y el Capital. Estos tres elementos de tres máquinas sociales diferentes trabajan en el corazón del inconsciente. La producción social y la producción deseante se articulan en distintos tipos de aparatos históricos de socialización del deseo (Pagotto, 2013, pp. 88-89).

<sup>111</sup> Además, no hay que olvidar que el clima político francés reciente había estado marcado por el cuestionamiento de las autoridades y las instituciones que fueron interpeladas por distintas consignas de libertad, entre ellas la sexual, señalando de forma transversal el poder represivo y su opresión



Como una síntesis inicial, podemos subrayar que en la obra de Lacan la problemática de lo contingente gana, en función de esta crítica, mayor relevancia. Por su parte, Foucault presenta una lectura del Edipo vinculada a la producción de la verdad y las formas jurídicas, destacando que el valor del Anti-Edipo radica, principalmente, en la crítica política que este nos presenta. Desde otra perspectiva, Granoff analiza el complejo de Edipo como una resistencia de los psicoanalistas a asumir la teoría de la bisexualidad freudiana, idea que liga con las consecuencias que la singularidad de la relación de Freud con su padre representó para la teoría psicoanalítica y sus efectos en los vínculos transferenciales entre el maestro y sus discípulos (David-Ménard, 2010).

De este modo, percibimos el impacto de esta obra, que no solo interpela hasta la actualidad los fundamentos despóticos y religiosos del psicoanálisis en su teoría del deseo y su aproximación clínica, sino que también alerta sobre el anti-historicismo que acecha en su teoría condicionando su método. Ahora bien, situar las respuestas críticas a esta obra no solo adquiere relevancia en tanto un asunto de reconstrucción disciplinar, que nos permite continuar con el trabajo de análisis de la relación entre los distintos contextos históricos y la producción de sentidos psicoanalíticos. También, es preciso añadir que esta obra nos permite analizar los desafíos actuales que el psicoanálisis tiene por acometer, a través de las dimensiones que delimitan y especifican el territorio transferencial sobre el que opera; allí, se articulan los alcances universalistas de su teoría, lo particular de su tiempo y la singularidad de cada cura.

Se trata, entonces, de mostrar los efectos productivos movilizados por esta obra y que condujeron a la interrogación sobre lo contingente del deseo y la crítica al universalismo psicoanalítico, removiendo los cimientos teóricos y obligando al psicoanálisis a repensar sus relaciones con lo singular de su historia y los límites del universal, así como a reafirmar su

concepción de lo negativo, defendiendo su posición epistemológica y clínica en lo que concierne al dispositivo de la cura y su trabajo con la destructividad del deseo.

*Jacques Lacan: lenguaje-(lalangue)*

En los años setenta, el pensamiento lacaniano se caracterizó por la interpretación crítica de la teoría del padre y su reevaluación en términos lógicos, topológicos y matemáticos. En años anteriores, Lacan ya había introducido la clave marxista para establecer su teoría de los discursos y había dejado, como lo planteó Zafiropoulos (2003), ese agujero enigmático sobre los nombres del padre que se recubrió con el misticismo de su excomuniación y la formación de “su pueblo” como lo propone Tort (2008). Entre 1973 y 1974<sup>112</sup>, critica sus propias formulaciones del complejo de Edipo, creando su teoría de la sexuación donde la dimensión de lo contingente se presenta como aquello que no cesa de no escribirse; es decir, de no inscribirse (David-Ménard, 2010). Por su parte, el complejo de Edipo queda relegado a una versión o, más precisamente, a una de las articulaciones posibles entre lo real, lo simbólico y lo imaginario, que le permitirían a un sujeto, principalmente, no ser psicótico (David-Ménard, 2010).

Sobre su teoría de la sexuación, Lacan afirmó que -en relación con las fórmulas que definen lo masculino y que aluden a las dimensiones de lo necesario lo posible y el universal- “hasta ahora hemos seguido a Freud sin más en lo que de la función sexual se enuncia como un *paratodo*” (Lacan, [1974] 2012, p. 487). Tal como nos recuerda Cevasco (2010) es en el lado que corresponde a la posición femenina, donde se encuentra su innovación. En este sentido, una de las principales

---

<sup>112</sup> En 1974 se publica L’Etourdit que en español se traduce como El atolondradicho. Durante 1972-1973 imparte su seminario Aún donde presenta su elaboración sobre las fórmulas de la sexuación. En 1973 dicta el seminario Les Non-Dupes Errent que en español se tradujo como Los no incautos yerran o Los desengañados erran. Haciendo uso de la homofonía, fiel a su estilo, el nombre de este seminario evoca aquel jamás dictado en 1963, del cual solo se realizó una única clase.

afirmaciones es que no todo goce está concernido por la castración, donde si bien, esta lógica no todo caracteriza la posición femenina, no se reduce ni se iguala a la mujer.

Así, esta posición se presenta en los términos de la imposibilidad y la contingencia. Sin embargo, como no se trata de una escisión entre los lados sino de una teorización sobre la experiencia sexual humana, en los términos del deseo y el goce, la imposibilidad y la contingencia no se reducen al lado femenino, sino que soportan y determinan los caminos de la sexuación para ambas modalidades. Así, el goce del cuerpo, en este seminario, se plantea como asexuado y marcado por la imposibilidad de establecer el Uno entre los dos cuerpos (Lacan, 1972). De allí deriva que el cuerpo sexuado es secundario. Si bien, esta es una premisa inicial en psicoanálisis, pues está también presente en Freud, la novedad lacaniana es el desplazamiento del falo hacia un origen contingente:

Con ello, la aparente necesidad de la función fálica se descubre no ser más que contingencia. Cesa de no escribirse en tanto que modo de la contingencia. La contingencia es aquello en que se resume lo que somete la relación sexual a no ser, para el ser que habla, más que el régimen del encuentro. (Lacan, 1973, p. 114)

Sostenido por la imposibilidad de la relación sexual y el traumatismo que de esto deriva, asegura que Uno inventa lo que puede, por supuesto (Lacan, 1974/2008). En la última clase de este seminario y en consonancia con esta última afirmación, Lacan se pronunciará sobre el pasaje del lenguaje a *lalengua*:

El lenguaje sin duda está hecho de lalengua. Es una elucubración de saber sobre lalengua. Pero el inconsciente es un saber, una habilidad, un *savoir-faire* con lalengua. Y lo que se sabe hacer con lalengua rebasa con mucho aquello de que puede darse cuenta en nombre del lenguaje. Lalengua nos afecta primero por todos los efectos que encierra y que son afectos. (Lacan, [1974] 2008, pp.167-168)

Sobre esto, Miller sostiene que Lacan cambió su referencia del inconsciente estructurado como un lenguaje al lenguaje como elucubración de saber sobre el traumatismo y la pasión de *lalengua* y sus afectos enigmáticos sobre el cuerpo (Miller, 2013). Asimismo, Slavoj Žižek (2020, p. 465) en *El sexo y el fracaso del absoluto* destaca que “en la medida en que *lalengua* no sirva a nada, se limita a generar goce-sentido absurdo como objetivo propio, como rendimiento inmanente a su funcionamiento”. Por su parte, Jean Claude Milner sostiene que “*lalangue* es intimamente positiva y afirmativa” (Milner, 2017, citado en Žižek, 2020, p. 469). En comparación con las relaciones negativas del lenguaje, Milner analiza ambos términos en la lógica de la sexuación en la que se inscriben y afirma que “la *lalangue* no es un todo, es un *pastout*. No hay una *x* que no pertenezca a *lalangue*, mientras que existe al menos una que no pertenece a la *langue*” (Milner, 2017, citado en Žižek, 2020, p. 469). Para Žižek, esta afirmación es problemática puesto que *lalengua* se establece como un signo +, “una adición caótica inconsciente”:

Parece mucho más apropiado centrarse en la propia brecha que separa lenguaje de *lalangue*, y concebir esta brecha («castración simbólica») como anterior a los dos términos de la oposición. Más exactamente, los dos términos no operan en el mismo nivel: la oposición básica se da entre el lenguaje y lo que falta en el lenguaje (la falta constitutiva del lenguaje) y *lalangue* viene en un segundo lugar, salva la brecha de esta falta. Si designamos esta carencia como [...] la pareja no es lenguaje- *lalangue*, sino lenguaje-(*lalangue*). (Žižek, 2020, p. 471)

Ahora bien, si desde aquí *lalangue* “es el «material base» substancial del lenguaje”, una dimensión positiva y productiva donde no falta nada, “como tal, intenta ocultar la brecha abierta por el lenguaje” (Žižek, 2020, p. 474).

A partir de estos breves comentarios sobre las reformulaciones realizadas por Lacan, nos interesa destacar la aparición, en su teoría, de las problemáticas de lo contingente y lo inmanente. Su emergencia no parece casual; más bien se trata de un aire de aparición sorpresiva, que constituye, como lo señaló David-Ménard, una toma de posición frente a las interpelaciones

recibidas: “¿Responde Lacan al Anti-Edipo?” (David-Ménard, 2010, p. 203). Si bien, no existen suficientes referencias explícitas para confirmarlo, en *El atolondradicho* (1974) Lacan concluye “que hay malentendido/maldón en alguna parte. El Edipo es lo que yo digo, no lo que se cree” (Lacan, [1974] 2012, p. 486). Es decir, “La simultaneidad de las publicaciones es instructiva por sí misma”, en palabras de David-Ménard (2010, p. 203).

Por su parte, Elena Bisso en su libro *Deleuze, Lacan y lalangue* (2014) aborda la discusión entre el filósofo y el analista, mostrando las distintas interpelaciones que se realizan mutuamente a partir de los últimos años de la década del sesenta y que se inician con la crítica de Deleuze en la *Lógica del sentido* (1969), a la teoría del significante en Lacan y su interpretación del proceso primario<sup>113</sup>. Para la autora el filósofo se equivoca en lo que atañe a la comprensión propiamente psicoanalítica de la teoría del significante, proponiendo que se trata de una conjetura errónea sobre la asociación libre que Deleuze comprende como sometida a la lógica de lo unívoco y que, por su parte, migró sin ser cuestionada como fundamento de la crítica que sostiene y desarrolla junto a Félix Guattari<sup>114</sup> en *El Anti-Edipo*. Por siguiente, en esa obra leemos “la asociación libre en vez de abrirse sobre las conexiones polívocas, se encierra en un callejón sin salida de univocidad” (Deleuze y Guattari, [1972] 2014, p. 62). Dado que la asociación “libre” es la metodología de trabajo para la neurosis, presupone en términos lacanianos al objeto *a* operando como función. En

---

<sup>113</sup> Deleuze ([1969]2011): “No podemos seguir aquí la tesis de Jacques Lacan, al menos tal y como la conocemos referida por Laplanche y Leclair en «L’Inconscient» (*Temps Modernes*, 07/1961, pp. 111 y sigs.) A partir de esta tesis, el orden primario del lenguaje se definiría por un deslizamiento perpetuo del significante sobre el significado, suponiendo que cada palabra no tenga sino un solo sentido y remita a las otras palabras por una serie de equivalentes que este sentido le abre. [...] Es, entonces, la univocidad lo que definiría lo primario, y la equivocidad la posibilidad de lo secundario (p. 112). [...] Nos parece, por el contrario, que la equivocidad caracteriza propiamente a la voz en el proceso primario; de haber una relación esencial entre sexualidad y la equivocidad, habrá de ser bajo la forma de este límite en lo equívoco, de esta totalización que hará posible lo unívoco como verdadero carácter de la organización secundaria del inconsciente” (p. 291).

<sup>114</sup> Quien, por su parte, según lo señala Bisso (2014) se acerca de Deleuze a causa de esa misma crítica.

consecuencia, la equívocidad estaría dada y la libertad de la asociación restringida<sup>115</sup> por el *objeto causa* que vela fantasmáticamente lo real, remitiendo al *a* en tanto multiplicidad (Bisso, 2014). Sin embargo, Deleuze, de acuerdo con Bisso, nunca aceptó la lógica del significante de Lacan tal como este la planteaba.

David-Ménard (2005)<sup>116</sup> ha calificado la relación entre psicoanálisis y filosofía a través del término “chicane”<sup>117</sup>. Según el diccionario de la lengua francesa, este término puede definir una querrela de mala fe, un procedimiento con sutilezas en la interpretación de las leyes, así como también, una serie de obstáculos dispuestos sobre una carretera para imponer un recorrido en zigzag. Cada una de estas definiciones nos permite pensar sobre las tensiones y malentendidos que se producen en el contexto de esta relación. Si el filósofo puede “reprochar al psicoanálisis no justificar lo que fundamenta su práctica”, el psicoanálisis “desconfía de la sistematicidad de la filosofía que le impediría pensar la vida sexual en su especificidad” (David-Ménard, 2005, p. 19).

Sin embargo, la tensión entre ambos campos no ha dejado de ser productiva ni de promover un ejercicio crítico que favorece la invención creativa. La crítica filosófica que considera los límites del psicoanálisis no tiene que ser desestimada, su impacto productivo ha hecho operar distintas revisiones críticas sobre las tensiones originarias que acechan al psicoanálisis, relanzando

---

<sup>115</sup> En El Seminario, libro 9, clase del 27 de junio de 1962, previo a desarrollar conceptualmente el objeto *a*, Lacan escribe: Toda metáfora, incluida la del síntoma, busca hacer salir este objeto en la significación, pero toda la pululación de sentidos que puede engendrar no llega a taponar aquello de lo que se trata en ese agujero de una pérdida central. (Lacan, 1962) Citado por Bisso (2017) en una conferencia sobre Deleuze, Lacan y *lalangue*.

<sup>116</sup> En su libro *Deleuze y el psicoanálisis* (2005), la autora analiza en detenimiento la crítica de Deleuze al psicoanálisis y responde a esta a través de su doble filiación: filosófica y psicoanalítica. Reflexiona críticamente sobre la teoría del inconsciente filosófico en Deleuze, como una versión filosóficamente esquizofrénica del inconsciente. Afirma que, sostenido por una metafísica de lo infinito propone una comprensión de la repetición que entra en conflicto con la teoría psicoanalítica y la problemática de la destructividad. Por lo que, se hace necesario distinguir la comprensión y los usos de la negatividad y la relación del psicoanálisis a la invención y la alteridad tan cuestionada por ambos filósofos. Por su parte, criticará la comprensión filosófica de Kant efectuada por Deleuze bajo la premisa del establecimiento de una falsa continuidad entre Kant y Hegel en la cual, además, arrastra sin mediaciones, al psicoanálisis. Por consiguiente, ni el lugar de la teoría, ni la función de lo negativo son idénticos en ambos campos y Deleuze reduce los alcances de la clínica psicoanalítica a través de una crítica apresurada donde por los usos ideológicos del psicoanálisis su teoría de la repetición y sus vínculos con lo disyuntivo.

<sup>117</sup> Expresión que traduciremos como relación conflictiva.

de forma inventiva la teoría. Como contrapartida, el psicoanálisis impacta sobre el campo de la filosofía de una manera que no es posible desestimar, nos alcanza con remitirnos en la actualidad a los estudios de género y a una de sus principales representantes en el campo de la filosofía: Judith Butler. De este modo, la filosofía, como teoría del pensamiento, y el psicoanálisis, como una práctica que requiere de una teoría del pensamiento (David-Ménard 2005) dialogan, acuerdan y se enfrentan.

En el contexto de este debate, el modelo de las psicosis es tomado por la filosofía de Deleuze y Guattari como expresión de las líneas de fuga<sup>118</sup>, como una matriz de lo irreductible y sus flujos heterogéneos, el lugar donde el flujo esquizofrénico encarna el potencial revolucionario<sup>119</sup>. Es sobre ese modelo, que se concibieron las máquinas deseantes y la teoría del deseo como productor o producción (David-Ménard, 2010). Desde ahí, se cuestiona y rechaza la teoría del deseo en psicoanálisis, porque en ella se encuentra la causa que somete al psicoanálisis a la religiosidad y a la reducción de la multiplicidad de lo inconsciente. No obstante, para David-Ménard (2005), reivindicar la repetición como pura inventiva puede ser un proyecto filosófico, pero transformar esta premisa en un objetivo psicoanalítico implicaría desconocer, deliberada y peligrosamente, la dimensión por la cual la transferencia se ofrece a la invención, a partir de un trabajo de localización de la dimensión destructiva del deseo. Tal dimensión, no pretende dejar al sujeto preso de los ideales “familiares” que lo encierran, se ofrece más bien, como territorio para transformar los “actos automáticos de la compulsión a la repetición en acontecimientos que

---

<sup>118</sup> Punto de discrepancia que es señalado como una interpretación errónea y precipitada por parte de Deleuze: “La relación analítica con un paciente para el que lo imposible está desnudo” considera producir engranajes y/o circuitos donde “las locuras de los deseos” puedan producirse siguiendo nuevas vías y no analizándose (David-Ménard, 2010, p. 204). Desde la perspectiva clínica favorecer la multiplicación de las líneas de fuga que desde ambos autores es concebido como un acto auténtico y revolucionario, se valora desde aquí como un efecto contraproducente para el sujeto. La discusión está abierta. La autora sostiene que es discutible interpretar eso como un acto ideológico de sometimiento.

<sup>119</sup> Belén Castellano Rodríguez (2011, p. 96) señala que para Deleuze la “esquizofrenia [opera como modelo] como modo de captación del suceder real de la materia y de la desterritorialización de flujos en el capitalismo postfordista.

inventan una singularidad” (David-Ménard, 2020, p. 65). De ahí, que el psicoanálisis no pueda constituirse como una filosofía del devenir impersonal basada en una metafísica de lo heterogéneo.

Sin embargo, no es posible desconocer que la crítica deleuziana empujó a Lacan a repensar su teoría del significante y a desplazarse hacia el territorio de lo contingente, situando incluso, a la función fálica dentro de esta perspectiva y reorganizando los enunciados psicoanalíticos sobre lo universal y sus límites. En síntesis, la crítica a la noción de deseo como carencia, empujó a la consideración de un plano de inmanencia donde nada falta, y que viene a responder a las acusaciones sobre la trascendencia y el idealismo en psicoanálisis. Ambos, aspectos que se ligan íntimamente con la posición sacerdotal de enunciación de los psicoanalistas.

En la actualidad, impresiona aún la vigencia del discurso de la humillación paterna que usa al Edipo como representación soberana y centralizadora, perpetuando la estrategia familiarista. En ese contexto, la retórica religiosa que atraviesa la obra de Lacan, aunque sus conceptos (conscientes) la rechacen, se desliza por entre sus grillas teóricas, bajo la figura de metáforas o incluso, por el hecho mismo de retener para el discurso psicoanalítico los significantes “padre”, “madre”, “falo”; que, siendo criticados por el autor en sus significados tradicionales, no cesan de reenviarnos al convencionalismo de sus sentidos. Ese es el inconsciente freudiano en el estructuralismo, siempre tan próximo a constituirse en una ideología trascendental del padre y su ley.

### *Foucault: una vida anti-fascista*

Retomemos ahora los efectos de esta obra en su contexto. Entre el 21 y 25 de mayo de 1973, Foucault dictó cinco conferencias, donde presentó su lectura sobre Edipo Rey. Las mismas se publicaron en Francia al año siguiente. Sus conferencias parten con un comentario sobre *El Anti-*



*Edipo* y el proyecto crítico de los autores que argumentan la inexistencia de una verdad de naturaleza implicada en Edipo, presentándolo como “un instrumento de limitación y coacción que los psicoanalistas, a partir de Freud, utilizan para contar el deseo y hacerlo entrar en la estructura familiar” (Foucault, [1973] 1978, p. 37).

Ahora bien, su interés no se sitúa ahí, sino en cómo la tragedia de Edipo fue representativa e instauradora de un tipo determinado de relación entre poder y saber: “La tragedia de Edipo es, por tanto, la historia de una investigación de la verdad: es un procedimiento de investigación de la verdad” (Foucault, [1973] 1978, p. 39). Retomando su interés por el secreto, en lugar del inconsciente como móvil para pensar el poder, sostiene que no existe “Edipo-incestuoso, ni Edipo-parricida, pero sí, Edipo-rey o Edipo-Tirano” (David-Ménard, 2010, p. 206). Plantea, entonces, a los asuntos de la verdad como un juego de mitades, en el pasaje que va de la confesión al testimonio, realizando una genealogía de la verdad y las formas jurídicas. Nos consta, por él mismo, que su objetivo siempre ha estado orientado al análisis de la relación poder-saber, por lo que Edipo está al servicio tal interés.

Entre 1979 y 1980, retomó estos asuntos en un curso titulado “Del gobierno de los vivos”, donde profundizó en los argumentos establecidos a principios de la década del setenta. Para Foucault, en el Edipo de Sófocles se instaló la problemática del “decir veraz” como medio de autentificación de la verdad: “soy yo quien posee la verdad y soy yo quien posee la verdad porque la he visto y, habiéndola visto, la digo” (Foucault, [1980] 2014, p. 67). Así:

Esta identificación del decir veraz y del haber visto la verdad, esta identificación entre quien habla y la fuente, el origen, la raíz de la verdad, es sin duda un proceso múltiple y complejo que fue capital para la historia de la verdad en nuestras sociedades. (Foucault, [1980] 2014, p. 67)

Para Foucault los asuntos de Edipo no están en el “saber no-sabido” o en la ignorancia que comanda sus actos, sino en los procedimientos que comienzan a instalarse, bajo la forma de un

nuevo régimen, para decir la verdad: “Edipo es un asunto de medicina y derecho” (Foucault, [1980] 2014, p. 78). Así, sostiene que

En consecuencia, lo que Edipo está poniendo en juego es una práctica médica: descubrir, frente a la enfermedad de la ciudad, los signos, elementos, indicios, síntomas a través de los cuales pueda encontrarse la causa misma de esa enfermedad. Verán en ello una imbricación que ya es en el siglo V a.C. griego, y será para toda la civilización occidental, la imbricación esencial y fundamental: la medicina y el derecho. (Foucault, [1980] 2014, p. 78)

Entonces, del presente al pasado, del pasado al presente, de la presencia a la ausencia y, de la ausencia a la presencia, se establecen las cuatro direcciones por las cuales Edipo “se va a transformar de quien no sabe en quien sabe” (Foucault, [1980] 2014, p. 79). Por lo tanto, Edipo, para Foucault, pone en marcha un poder que se vuelve contra él a causa del uso tiránico que él le da:

La tiranía fue un modelo constante y ambiguo para el pensamiento político griego lo que la revolución fue para el pensamiento político moderno: el elemento con respecto al cual, en definitiva, siempre hay que situarse, y lo que hay que pensar tal vez como transición, fundación o trastruque. (Foucault, [1980] 2014, p. 85)

A causa de esto, *El Anti-Edipo* asume para Foucault su justo valor: el de una obra “útil políticamente y confusa filosóficamente” (David-Ménard, 2010, p. 207). En 1977, cuando el filósofo escribió el prefacio para la edición americana que titula *El Anti-Edipo: Introducción a la vida no fascista*, identificó a los tres adversarios de esta obra: los ascetas políticos o terroristas de la teoría; los lamentables técnicos del deseo -los psicoanalistas- y el fascismo histórico e interno dejando, entre otras, el siguiente interrogante: “¿Cómo librar del fascismo nuestro discurso y nuestros actos, nuestro corazón y nuestros placeres?”:

Haced que la acción, el pensamiento y los deseos crezcan por proliferación. yuxtaposición y disyunción, no por subdivisión o jerarquización piramidal. Libraos de las viejas categorías de lo Negativo (la ley, el límite la castración, la falta la laguna) que el pensamiento occidental ha sostenido como sagradas durante tan largo tiempo en tanto forma de poder y modo de acceso a la

realidad. Preferid lo positivo y lo múltiple, la diferencia a la uniformidad los flujos a las unidades, los ordenamientos múltiples a los sistemas. Considerad que lo productivo no es sedentario sino nómada (Foucault, [1977] 1994, p. 3).

*Granoff: el padre, el maestro y la homosexualidad de los analistas.*

Si *El Anti-Edipo* empujó a Lacan a responder que el lenguaje es una estructura de saber producida sobre un plano de inmanencia, donde nada falta y, sin embargo, tal plano en tanto es agujereado por el lenguaje permite la producción de ese Uno que inventa lo que puede.

Para Wladimir Granoff (1974) el *Anti-Edipo* pareciera haber representado la ocasión para analizar las singularidades históricas de la vida de Freud, que atraviesan la relación entre los analistas hombres en sus transferencias homosexuales. Y que instalan en las asociaciones psicoanalíticas, la confusión entre analista y maestro. Esto, por su parte, asume una condición de advertencia, respecto al momento histórico en el cual se escriben e inscriben sus ideas (David-Ménard, 2010; Prokhoris, 2014). En este momento, las transferencias hacia la persona de Lacan ya lo han ubicado como un “nuevo padre”<sup>120</sup> y, por su parte, ensaya su apuesta topológica y matemática de localización de la sexualidad y el pensamiento.

Sobre ambos procesos, la institución de un “nuevo padre” y la matematización de la sexualidad, Granoff señaló los riesgos de repetición de lo sucedido con Freud y la primera generación de analistas: la forclusión de la sexualización del saber a través de la “hipóstasis” del saber universal (David-Ménard, 2010).

Asimismo, la forclusión de la “puesta sexual”, que para Granoff entraña la verdad histórica del Edipo psicoanalítico, sostiene la confusión que impera en las sociedades psicoanalíticas entre

---

<sup>120</sup> No hay que olvidar que Wladimir Granoff participó del proceso de negociaciones con la Asociación Internacional de Psicoanálisis para permitir el reconocimiento de la nueva Sociedad Francesa de Psicoanálisis que incluía a Jacques Lacan. Como es de público conocimiento esto finaliza con la famosa “excomunió” donde François Perrier y Serge Leclair optan por acompañar a Lacan y Granoff permanece en la IPA.

analista y maestro, y torna sintomáticos los liderazgos psicoanalíticos. La apuesta de Granoff es mostrar cómo la resistencia a analizar los orígenes singulares del psicoanálisis acabó por elevar un universalismo dogmático, sostenido por las transferencias homosexuales de los primeros discípulos a la persona de Freud y el rechazo a saber sobre los modos por los cuales cada analista resiste a la doctrina freudiana.

En su seminario de 1974, “Filiación. El futuro del complejo de Edipo”, Granoff sostuvo que: “el complejo de Edipo en psicoanálisis concierne a la manera en que cada analista resiste a la «doctrina» de Freud sobre la bisexualidad y la diferencia de los sexos” (David-Ménard, 2010, p. 212). En efecto, añade, “el complejo de Edipo como verdad universal sirve a los discípulos de Freud para ignorar su bisexualidad, es decir la homosexualidad de su transferencia en la persona de Freud” (David-Ménard, 2010, p. 208). De este modo, ocupado por las singularidades históricas de los orígenes del psicoanálisis y sus repercusiones teóricas y transferenciales -que desde su perspectiva no pueden disociarse- Granoff estableció cómo la historia de Freud con su padre y, posteriormente, las relaciones con sus discípulos promovieron la creación de una pretensión universalista de la transmisión del psicoanálisis. Allí, habría primado una actitud doctrinal que hizo del psicoanálisis un cuerpo de verdades completo y, en consecuencia, no revisable: “Una forma de discurso que tiene por objetivo principal reunir a aquellos a quienes se transmite”, a través de una enseñanza positiva que apoyada en una “glosa interpretativa revela cada vez más profundamente la verdad oculta al común de los mortales” (Prokhoris, 2014, p. 81). En este contexto Granoff comenta:

Dégager l’analyse de ses sources, à moins de la dégager du complexe d’Œdipe aussi bien (ce qui est tout à fait possible et cohérent dans une certaine perspective, un ouvrage publié l’année dernière, L’Anti-Œdipe, l’a illustré) serait à notre époque quelque chose comme tuer un mort [Liberar el análisis de sus fuentes, a menos que lo liberemos del complejo de Edipo también (lo que es totalmente posible y coherente en una cierta perspectiva, un libro

publicado el año pasado, *El Anti-Edipo*, lo ilustró) sería en nuestra época algo así como matar a un muerto]. (Granoff en David-Ménard, 2010, p. 212)

Una de las ideas principales de Granoff es que el desconocimiento de la singularidad<sup>121</sup> de la relación de Freud con su padre Jakob, rige la historia de las sociedades analíticas “quedando los analistas como tributarios de este origen «impuro» y empírico” (Granoff, 1974, citado en David-Ménard, 2010, p. 208). Además, insiste en mostrar de qué manera, en el complejo de Edipo, se juega la dificultad de los psicoanalistas para analizar sus transferencias homosexuales, primero a Freud, en lo que atañe a la primera generación de analistas y, posteriormente, a Lacan y su escuela, lo cual queda principalmente sugerido. El carácter de esta transferencia se transforma en doctrina cuando reduce la investigación clínica de la bisexualidad a un asunto de transferencia al maestro, como sucedió, según Granoff, en la relación entre Freud y Ferenczi.

Este último, a diferencia de Abraham interpeló directamente a Freud como paciente y como analista. Desde la posición de paciente, le reprochó no haberle permitido analizar la transferencia negativa vinculada al deseo de Ferenczi, de localizar en Freud lo maternal y dejar de encontrar solamente un padre en la transferencia. Ante esto “Freud responde que el analista es el Otro y no sólo el padre o la madre”, afirmando que el Otro de la transferencia es un extranjero (David-Ménard, 2010, p. 208). Esa extrañeza que Ferenczi no pudo tolerar, según Granoff, y sobre la cual pedía a Freud que volviera. Extrañeza que Freud convirtió “en los restos de una realidad forcluída” y que dio paso a la reflexión sobre los límites de la cura analítica, en 1937 (David-Ménard, 2010, p. 208). En tanto analista, cuestionó la doctrina modificando la técnica y buscando hacer del analista otra cosa que un padre (David-Ménard, 2010, p. 209). En consecuencia, para Granoff, la

---

<sup>121</sup> La publicación de la biografía de Freud por su médico Max Shur, *Living and Dying*, se produce en 1972 con lo cual el conocimiento documentado sobre la vida de Freud es inminente y permite establecer las primeras hipótesis sobre la singularidad de su vida y la teoría que desarrolla.

violencia que no pudo expresarse entre Ferenczi y Freud “testimonia la manera en que la sexualidad coloniza las cuestiones teóricas” (David-Ménard, 2010, p. 209).

La bisexualidad, es decir, en este caso la homosexualidad en la transferencia a Freud es un «elemento de doctrina» precisamente porque toma su alcance cuando la angustia de un analista invierte este tema de investigación clínica aceptando vincularlo a su propia transferencia a Freud [...] La verdad del Edipo no está en la aceptación irénica de un contenido de saber sino en la apuesta sexuada de las transferencias al primer analista. (David-Ménard, 2010, p. 209)

La interpelación de Ferenczi a Freud se realizó sobre si Freud era capaz o no salir de una posición paterna (David-Ménard, 2010, p. 209). En 1931, cuando Ferenczi le escribe a Freud enviándole una copia del trabajo que iba a leer en el próximo congreso sobre el sueño y su relación con las experiencias traumáticas, Freud respondió rechazando categóricamente sus ideas. Enuncia, en un primer momento, que esas eran, desde hace ya mucho tiempo, sus ideas. Seguidamente, aborda el hecho de que Ferenczi besa y se deja besar por sus pacientes. Puntualiza, así, una serie de consecuencias que esa acción puede acarrear: “pronto veremos, la aceptación, en la técnica psicoanalítica de todas las formas vigentes de juegos en el mundo de la semi- virginidad y las caricias” (Jones, 1970, p. 200). Continúa:

Y Dios-padre -Ferenczi, contemplando este animado cuadro que él mismo ha creado se diga a sí mismo, después de todo yo debía haberme detenido tal vez, en mi técnica del cariño maternal, antes de llegar al beso [...] Pero ya que a usted le agrada despeñar el papel de madre cariñosa con los demás, tal vez pueda hacerlo otro tanto consigo mismo. En este caso, usted no tendrá más remedio que escuchar una admonición brutalmente paterna [...] Pero por mi parte, he hecho todo lo que pude en mi rol paterno. Ahora, le toca a usted seguir adelante. (Jones, 1970, pp. 200-201)

Así, “como el origen de la invención hace de Freud un maestro al cual todo analista se ve confrontado”, la investigación se invalida frente a los retos de un padre que no admite la distancia teórica ni la interrogación de su doctrina (Granoff, 1974, citado en David-Ménard, 2010, p. 212).

De este modo, dos trayectorias de singularidad se ponen en juego en los avatares del complejo de Edipo psicoanalítico, la historia de las transferencias homosexuales, de las cuales la versión universal del complejo defiende a los analistas del amor homosexual por su maestro. Así como, la singularidad de la historia de Freud con su padre Jakob, sobre la cual descansa una teoría de la paternidad planteada en los términos de una función universal. Aquí, el objeto de Granoff, como lo destaca Prokhoris (2014), es la historia del movimiento analítico, entendida como “la historia de una relación compleja entre un discurso a tomar en las condiciones de su aparición y los individuos a considerar en las condiciones de su relación con este discurso” (Granoff, 1974, citado en Prokhoris, 2014, p.206). Por otro lado, la autora señala que se trata de una respuesta a Lacan “que se posa como emperador, o papa, del «regreso a Freud»” (Prokhoris, 2014, p. 206). Asimismo, sugiere una relación posible entre el peso de las singularidades, analizadas por Granoff, como una forma de respuesta a la fantasía lacaniana de filiación parental. Aquella que este último planteaba en el seminario sobre “Las Psicosis” del siguiente modo:

Únicamente a partir del momento en que buscamos inscribir la descendencia en función de los varones hay una innovación en la estructura. Únicamente a partir del momento en que hablamos de descendencia de varón a varón se introduce un corte, que es la diferencia de generaciones. La introducción del significante del padre introduce de entrada una ordenación en el linaje, la serie de generaciones. (Lacan [1955-1956] 2013, p. 455)

Por su parte, Granoff destaca que Jakob Freud fue para su hijo “una figura admirada e inquietante, vividor, arruinado, inestable, gran amante de las mujeres con quienes se casaba y a quienes le hacía hijos” (Granoff, 1974, citado en David-Ménard, 2010, p. 209). Respecto a Jakob, sus mujeres e hijos, cifras y fechas no coinciden, al parecer incluso el origen mismo de Freud posee

algo de difuso<sup>122</sup>. Situación, que le permite a Granoff especular sobre la admiración de Freud a Fliess y su teoría de las cifras en las neurosis nasales. En la figura del padre, se mezclan las generaciones a causa de su pasión y Freud se debate en un ejercicio de pensamiento sobre cómo pensar a su padre, cuya muerte activa “su genio teórico” que lo hace circular entre la perversidad del padre, los fantasmas de seducción o “el deseo del padre como fantasma” (David-Ménard, 2010, p. 210).

Le père qui a toutes les femmes, qui ne connaît pas la barrière des générations ni l'interdit de l'inceste, père d'une normalité antérieure à la prise sur l'homme d'une loi morale que Freud fait surgir plus tard dans l'Histoire [Un padre que tiene todas las mujeres, no conoce la barrera de las generaciones ni la prohibición del incesto, padre de una normalidad anterior a la conquista del hombre de una ley moral que Freud hace surgir más tarde en la Historia]. (Granoff en David-Ménard, 2010, p. 209)

Así, diversos momentos en la vida de Freud lo conducen a pensar sus identificaciones hacia las figuras femeninas, como Rebecca la prometida abandonada y la exclusiva mención a su “joven madre” cuando, desde su ciudad natal, le solicitaron redactar un texto<sup>123</sup> para su inscripción y reconocimiento donde la referencia a su padre es completamente omitida. En estos cruces de singularidad, se ponen en juego para, Granoff, los desafíos para el futuro del complejo de Edipo,

---

<sup>122</sup> Según Alfredo Cimiano: Cuando el Comité de ciudadanos, formado para realizar los preparativos para colocar la placa conmemorativa, consultaron en el libro de actas del Registro Civil, se encontraron con que en la anotación del mes de nacimiento de Freud más bien parecía escrito el mes de marzo que el de mayo. Al parecer, el empleado checo que escribió en el Registro —y que no dominaba el alemán— usó en vez de *Mai* la forma más anticuada *Mäi*, que en escritura gótica resulta parecida a *März* (marzo). Cuando le preguntaron a Freud sobre este asunto parece ser que mostró indiferencia, aunque le molestó que alguien hubiese intentado hacerle dos meses más viejo, afirmó que la fecha de su nacimiento (el 6 de mayo) la había sabido por su madre, quien, al fin y al cabo, debía saberla mejor que nadie. Este equívoco en el mes de su nacimiento ha dado origen a que tanto Granoff (1975) como Marie Balmory (1997) elucubrarán acerca de un posible embarazo prematrimonial de Amalia Nathansohn, que Jakob Freud, su marido, habría ocultado anotando en la Biblia familiar el 6 de mayo —en vez del 6 de marzo— como el día de nacimiento de su hijo Sigismund, con el propósito de que así cuadrara como concebido dentro del matrimonio. Marie Balmory, va aún mucho más lejos en su elucubración mental: según ella, además de que Amalia estaba ya encinta cuando se casó, este embarazo fue producto de un adulterio porque Jakob Freud aún estaba casado con la tal Rebekka, su segunda esposa, quien, al enterarse de ello y no pudiéndolo soportar, se habría suicidado. Para esta autora la culpa del padre, mantenida en secreto, habría marcado de una forma fundamental la vida y la obra de Sigmund Freud. Recuperado de: <https://psicoanalistalfredocimiano.es/noticias/semblanza-biografica-freud-en-freiberg-pribor>

<sup>123</sup> Freud (1931) escribe: “Pero de algo sí puedo estar seguro: hundido muy en lo profundo, sobrevive todavía en mí el feliz niño de Freiberg, el hijo primogénito de una madre juvenil, que en esos aires y en ese suelo recibió las primeras e inextinguibles impresiones”.



vinculados al “destino de la cuestión de la homosexualidad y de la feminidad de los hombres analistas topes que Freud mencionó en 1937 en uno de sus últimos textos” (David-Ménard, 2010, p. 210). Figura del resto o de la imposibilidad <sup>124</sup> en el contexto de la cura y, también, un punto de enfrentamiento con Ferenczi. Finalmente, David-Ménard insiste, al igual que Prokhoris, en que el discurso de Granoff se dirige a lo que él evalúa como riesgo en la transmisión del psicoanálisis, en el contexto de la Escuela Freudiana de París y la formalización de la enseñanza lacaniana por la vía de las matemáticas: “La idea de que el psicoanálisis podría transmitirse gracias a las matemáticas de la sexuación, equivale a pasar por alto esta sexualización del conocimiento en psicoanálisis” (David-Ménard, 2010, p. 209)

Hasta aquí, hemos visto cómo respondieron Lacan, Foucault y Granoff a lo que David-Ménard calificó como “un libro incendiario”: *El AntiEdipo*. La discusión producida por esta obra impulsó a la consideración de la dimensión contingente y sus vínculos con el deseo como productividad. Así como también, al análisis de los trazos singulares e históricos que determinan la producción de los enunciados psicoanalíticos, considerando en dicho ejercicio la historia de su fundador y la relativa a las relaciones entre el maestro y sus discípulos. También, observamos, desde la perspectiva filosófica, la resignificación de Edipo como un procedimiento médico y legal, que instala un nuevo régimen para decir la verdad. Con esto, se amplía el campo para analizar las implicancias de la normatividad edípica que empujan a los psicoanalistas a transformarse en sacerdotes o en técnicos del deseo.

---

<sup>124</sup> Freud (1937) Análisis terminable e interminable: “En ningún momento del trabajo analítico se padece más bajo el sentimiento opresivo de un empeño que se repite infructuosamente, bajo la sospecha de predicar en el vacío, que cuando se quiere mover a las mujeres a resignar su deseo del pene por irrealizable, y cuando se pretende convencer a los hombres de que una actitud pasiva frente al varón no siempre tiene el significado de una castración y es indispensable en muchos vínculos de la vida”(Freud, [1937] 2004, p.253).

Aunque, previamente, Deleuze había establecido su posición crítica hacia Hegel, por lo que no debería extrañar su toma de posición frente a Lacan, su teoría de la negatividad y el deseo como carencia (David-Ménard, 2010), fue en el *Anti-Edipo* donde Deleuze y Guattari atacaron frontalmente al complejo de Edipo, por encontrar allí “una metafísica del deseo que es también una teoría de la historia y una antropología de nuestra civilización” (David-Ménard, 2010, p. 206). En la medida en que, lo impersonal, lo irreductible y el acontecimiento ya eran asuntos que ocupaban a Deleuze -quien tomó prestado de Kant la noción de “juicios disyuntivos”, para desplazarla al campo de la síntesis– su filosofía se desarrolló siempre atenta a la ligazón de los elementos heterogéneos y sus efectos de producción. Estos fueron retomados y puestos juntos, de una manera que inauguró un pensamiento, produciendo con ello una forma nueva de existencia, que combinó elementos que no son homogéneos y que no pueden reducirse a una medida común (David-Ménard, 2005). Quizá, como un eco de aquello que Baudelaire sostenía como característica del arte moderno, en tanto orientado a la búsqueda de lo efímero, como lo que se opone a lo inmutable.

Según David-Ménard, Deleuze fue más unilateral en su aproximación al caos, la que vinculó a una concepción de la repetición como inventiva. Su proyecto considera una metafísica de lo heterogéneo, que se argumenta por una teoría de las relaciones, sin modelos a priori orientados por la razón contingente y sus acontecimientos incorpóreos (David-Ménard, 2005). No obstante, el psicoanálisis no puede tomar la repetición como mera invención, debe considerar su “cara sombría”, que es la destrucción del deseo: esto, no por causas biológicas sino por el exceso que se manifiesta a través de actos paradójales, que comportan los riesgos de aparecer como banales a cualquier reconocimiento (David-Ménard, 2005). Sin embargo, el deseo como límite de la repetición mortífera y fuerza vital de circulación no ha de sujetarse necesariamente a un

fundamento del deseo heterosexual como ideal civilizatorio. Tampoco, tendría por qué disponer, para el psicoanalista, una posición especial de poder basada en la atribución de una verdad sobre la justa medida de los goces que debe operar como discurso hegemónico en nombre del destino de la sociedad. Sin embargo, en la medida en que la teoría de lo inconsciente y la sexualidad es usada en ese sentido, se reafirma la necesidad de la advertencia para una vida anti-fascista. Advertencia sobre el hecho de que la normativa edípica no puede desvincularse de la tiranía de Edipo, como procedimiento de verdad que hace dialogar a la medicina, el derecho y la religión.

La interpelación a la posición de enunciación de la posición sacerdotal de los psicoanalistas, a partir de la interrogación crítica, formulada a principios de la década del setenta, especialmente sobre su teoría de la sexualidad y el deseo, produjo una serie de efectos que conllevaron a repensar las tensiones originarias del psicoanálisis. El ideal de trascendencia fue revisado, en el pasaje que va de la negatividad lenguaje a la positividad de *lalangue*. La misógina y/o la reducción de lo femenino a lo masculino, se resignificó a partir del reconocimiento de un más allá de lo fálico, que, no siendo exclusivo de la mujer, le atribuye a lo femenino una caracterización no sometida a lo fálico reconociéndose la existencia de otra modalidad de satisfacción.

La homofobia y los liderazgos sintomáticos de los hombres analistas fueron leídos como resistencia masculina a la homosexualidad de las transferencias entre Freud y sus discípulos, y a la relación de este último con su padre. Sin embargo, la continuidad retórica de la humillación paterna y su necesidad de salvaguardar el esquema de la diferencia sexual, como un asunto heterosexual capaz de reconocer a las homosexualidades como “legítimas” a condición de ser privadas, promueven la redición de la sospecha y el relanzamiento de la crítica, en el contexto de

los estudios de género. En términos de esta investigación, esta crítica nos remite al proceso que va desde finales de la década del noventa hasta nuestros días.

## **9.2. El formalismo de la estructura no libera de la naturaleza: la crítica de Judith Butler a Jacques Lacan**

Durante los años noventa, en Francia, existió una marcada resistencia a la introducción de las ideas de Judith Butler en el espacio público. La amenaza del multiculturalismo fue el principal argumento, por lo que la recepción de su obra era interpretada como un “peligro” para la ideología universalista francesa (Fassin, 2008). Así, en la última década del siglo XX el pensamiento de Butler era impensable en Francia (Fassin, 2008). Su obra no tenía lugar en el marco de la discusión pública sobre la inclusión de las minorías, que se llevó a cabo bajo la lógica de la igualdad e intentando preservar, como lo vimos, lo más intacta posible la “diferencia sexual”. La introducción de sus ideas en este momento en particular, habría permitido pensar una política de lo minoritario no sostenida en el comunitarismo, lo que hubiera puesto en entredicho o, al menos interrogado, la estrategia argumentativa del universal republicano como modelo político (Fassin, 2008).

No fue entonces en el contexto de la discusión sobre el PaCS o la paridad sino a partir de los efectos paradójales de tales reformas, que su obra comenzó a introducirse. La legalización de las uniones homosexuales preservó a la sociedad francesa de las “subversiones transgresivas”, pero, a la vez, con “la apertura del matrimonio y la familia a las parejas del mismo sexo ya se trata reconocimiento y no sólo de tolerancia” (Fassin, 2008, p.220). Fue entonces, cuando “la política de la igualdad comienza a tener efecto sobre las normas”, que su obra adquiere sentido (Fassin, 2008, p. 220). De este modo, la apertura a su recepción va de la mano con la posibilidad de analizar

el orden simbólico, que en el momento del PaCS se defendía como incuestionable y para cuya defensa los psicoanalistas fueron convocados.

Judith Butler extiende su crítica al psicoanálisis, enfatizando en la concepción negativa del deseo, la ley simbólica y la diferencia sexual, para señalar que la perspectiva psicoanalítica “sirve para excluir ciertas posiciones sociales del dominio de la inteligibilidad” (Suniga, Lizza y Gabriel, 2014, p. 8). Si bien existe un acuerdo, entre la filosofía de Butler y el psicoanálisis, respecto al hecho de que la simbolización opera por exclusión; para la filósofa, lo excluido no puede formularse en los términos de lo a-histórico o lo pre-social, sino que debe concebirse como una construcción histórica, política, social y, en consecuencia, variable. En la medida en que su proyecto filosófico está determinado por el objetivo de entregar un potencial subversivo a lo excluido, capaz de promover la transformación social, la relación del psicoanálisis a la ley simbólica y sus efectos de naturalización de la diferencia sexual en términos heteronormativos es un punto medular de su discusión y crítica.

En ese sentido, el psicoanálisis es mencionado en varios de sus libros, para dar cuenta cómo ha operado discursivamente la naturalización de la diferencia sexual y el deseo heterosexual. Con anterioridad, vimos su crítica sobre el tabú de la homosexualidad como prohibición encubierta y sostenedora del tabú del incesto. Desde su perspectiva, se trata de identificar en los distintos discursos sociales cómo opera la referencia a la naturaleza o a la necesidad estructural para reproducir la matriz heteronormada como estrategia hegemónica de la dominación masculina y patriarcal, que presenta a la sexualidad como un fenómeno ligado a la biología y a la procreación. Para David-Ménard (2017) lo que caracteriza la filosofía de Butler “es la manera en que radicaliza la deconstrucción” (David-Ménard, 2010, p. 36). Así, para Butler, se trata de mostrar que la

sexualidad es instituida, es decir, que no tiene “ningún privilegio de verdad o esencia” (David-Ménard, 2017, p. 38).

En este contexto, las discrepancias con Lacan se establecen a partir del carácter de la prohibición y la Ley. Para Butler, la obra del psicoanalista presupone una concepción de la prohibición productora del límite, que está amarrada a la existencia de un real que se excluye por una operación de forclusión entendida como “unitaria, universal y a-histórica” (Suniga, Luzzza y Gabriel, 2014, p. 7). Desde esta perspectiva, lo real y la ley simbólica suponen “concebir [una] relación primaria con el cuerpo materno como una economía libidinal anterior a la prohibición que la excluye” (Suniga, Luzzza y Gabriel, 2014, p. 8).

Por consiguiente, para Lacan, el deseo está siempre vinculado con un proyecto de recuperación imposible, que busca recobrar tanto el campo libidinal reprimido constitutivo de lo inconsciente como el «objeto perdido», la madre preedípica. (Butler, 2012, p. 272)

La interpretación del real lacaniano como pre-simbólico, es un argumento discutible desde los desarrollos mismos del psicoanalista, puesto que esta concepción fue superada y/o abandonada por el propio autor conforme avanzó su obra. Sin embargo, es posible reconocer en su “retorno a Freud” una concepción de lo real ligada al “cuerpo biológico maternal pre-lingüístico que es excluido del ordenamiento simbólico para que el sujeto tenga su lugar” (Suniga, Luzzza y Gabriel, 2014, p. 7); posteriormente lo real depende de la inscripción del significante como resto insimbolizable que produce “innombrables”, por el efecto de la clausura del orden significante (Suniga, Luzzza y Gabriel, 2014, p. 7).

No obstante, la crítica de Butler subraya una concepción de la ley que operó privilegiadamente en el debate sobre el PaCS, que se desentiende de su anclaje histórico y social, enseñándonos el permanente deslizamiento del inconsciente freudiano en el estructuralismo. Tal aspecto nos reenvía a esa dimensión que excede al trabajo conceptual realizado por Lacan, quien

buscó por la vía de la formalización la inmunización de los contenidos particulares, a través de la operatoria de la función y la teoría topológica de los nudos, que retornan, no obstante, en la retórica de la humillación paterna y la voracidad materna que menoscaba la ley simbólica y su institución.

Así, al proponerse como un universal que regla un estado pre-social, bajo la premisa de la necesidad de la existencia de un movimiento constitutivo de renuncia a un estado de naturaleza - economía libidinal anterior a la prohibición- se sostiene que es por causa de la ley simbólica que lo pre-social se localiza, estableciéndose a partir de esto las condiciones de posibilidad para la producción y/o emergencia del sujeto. Posteriormente, esta ley regresó a su propia narrativa para fundamentarse<sup>125</sup>, lo que le permite a la filósofa sostener que ni el cuerpo pre-lingüístico de la madre, ni el sujeto como falta-en-ser, sean causa o fundamento, sino discurso, es decir, construcción social, incluso “producto de la discusión democrática sobre los significantes” que “oscurecen los orígenes históricamente contingentes” (Suniga, Luzzo y Gabriel, 2014, p. 8). Para Lacan, afirma la filósofa, “aparentemente, el deseo sigue en busca de lo Absoluto, pero el deseo se ha especificado como deseo masculino, y lo Absoluto, como la fantasía de satisfacción materna que las mujeres están obligadas a representar” (Butler, 2012, p. 285).

En efecto, Butler se ha dedicado a mostrar “cómo la antropología estructural, debido a la fijeza de las funciones formales que designa al repartirlas según los géneros, se desprende con dificultad de un pensamiento naturalista” (David-Ménard, 2017, p. 36). Analizando la influencia de lo visible como norma para comprender la diferencia sexual, Butler confirma que la indebida naturalización de los cuerpos está presente en el psicoanálisis desde sus orígenes. Se refiere especialmente al psicoanálisis lacaniano en su versión antropológica, pero también apunta a su

---

<sup>125</sup> En el Género en disputa afirma: La autojustificación de una ley represiva o subordinadora casi siempre se fundamenta en un relato que narra cómo eran las cosas *antes* de la constitución de la ley, y cómo surgió la ley en su forma actual y necesaria (Butler, [1990] 2007, p. 102).

origen en Freud “mediante el privilegio que da al pene y al falo como modelo mismo de la erogeneidad” donde “encerraría la cuestión de la diferencia de los sexos en la de la forma del órgano” (David-Ménard, 2017, p .36).

¿Es el psicoanálisis una investigación antifundacionista que establece el tipo de complejidad sexual que efectivamente desreglamenta los códigos sexuales jerárquicos y rígidos, o bien propugna una serie de suposiciones no asumidas respecto de las bases de la identidad que funcionan en favor de esas mismas jerarquías? (Butler, [1990] 2007, p. 40)

Es claro hacia dónde se inclina la autora que, además, critica la antropología de Lévi-Strauss, que presume en la creación del pensamiento simbólico una “historia necesaria”, sostenida en el intercambio de las mujeres. Tal como lo vimos anteriormente, Lévi-Strauss confirma el acierto de Freud, al establecer el deseo de la madre, el asesinato del padre y el arrepentimiento de los hijos como una fantasía antigua y perdurable. Así, para Butler, Lévi-Strauss ratifica este “antiguo sueño” afirmando que “el tabú contra el incesto heterosexual entre hijo y madre, así como esa fantasía incestuosa, se funda como verdad universal en la cultura” (Butler, [1990] 2007, p. 113). Entonces, lo que este marco estructuralista supone, pero jamás explica, es “cómo se crea la heterosexualidad incestuosa como la matriz presuntamente natural y preartificial del deseo”, así como la generación del deseo “como un privilegio masculino heterosexual” (Butler, [1990] 2007, p. 113).

Asimismo, su crítica a Lacan se orienta sobre su versión estructuralista del regreso a Freud, refiriéndose a la prohibición del incesto y la exogamia, la que, de acuerdo con la autora, “se entiende principalmente como una serie de estructuras y significaciones lingüísticas” donde la Ley que prohíbe la relación incestuosa entre niño y madre “origina las estructuras del parentesco, una sucesión de desplazamientos muy regulados que se da a través del lenguaje” (Butler, [1990] 2007, p.114). En efecto, si Lacan reconoce que las leyes del lenguaje poseen “cierta integridad ontológica



con independencia de los diferentes agentes hablantes a través de quienes operan, la Ley se confirma e individualiza dentro de los términos de cada ingreso infantil a la cultura” (Butler, [1990] 2007, p. 114). Por su parte, como lo señala Paula Gruman<sup>126</sup> (2020), Lacan no concede al falo y a la castración un estatuto meramente simbólico; punto crítico y ampliamente discutido al interior del psicoanálisis y también por los saberes que dialogan con él, como lo hemos ido estableciendo. Por ejemplo, en la clase del 8 de abril de 1959 Lacan señaló:

El falo es eso que se sacrifica del organismo, de la vida, del empuje vital, y que resulta simbolizado [...] La turgencia vital, eso enigmático, universal, más macho que hembra, y en cuyo símbolo la hembra misma puede no obstante convertirse: he aquí lo que está en juego en el falo. (Lacan, [1958-1959] 2014, pp. 332-333)

Sin embargo, como lo recuerda David-Ménard, la diferencia de los sexos para Lacan es a-ontológica lo que por su parte implica “una crítica a toda ontología del género”. Esto es así porque no existe nada antes del orden simbólico capaz de crear la diferencia sexual, que se determina, en efecto, por el significante (David-Ménard, 2017, p. 38).

Pero como nada más es pensable sino este orden diferenciado, el psicoanálisis lacaniano reproduce, al igual que la antropología estructural, una naturalización de los géneros a través de una estructura que se presenta como a-temporal. Decir que la diferencia de los sexos está instituida no es solamente caracterizarla como pura posición, sino también descubrir en la fijeza de la diferencia de las posiciones “hombre” y “mujer” una restricción de las posibilidades en materia de sexuación. (David-Ménard, 2017, p. 39)

En efecto, la a-ontología de la propuesta lacaniana sobre la sexualidad, se sostiene sobre la base de la imposibilidad de una esencia que atribuya a la diferencia sexual una garantía de definición de su existencia. No hay posición sino es por identificación al significante, es decir, por efecto de lo simbólico que se instala por prohibición. Y es solo a partir de la acción de lo simbólico,

---

<sup>126</sup> Gruman quien sigue la pista de esa cita la siguiente versión: “One could also say that, by virtue of its turgidity, it is the image of the vital flow as it is transmitted in generation” (Lacan, 1958, p. 581). En la revisión de la traducción al español en su versión oficial y crítica no se encontró la correspondencia directa, pero es viable estimar que podría vincularse a la frase aquí expuesta.

que asume por identificación una posición sexuada. Ahora bien, la performatividad simbólica se niega a sí misma por la fijeza que imprimen “posiciones radicalmente distintas que giran en torno a la ausencia” (David-Ménard, 2017, p. 39).

De este modo, el psicoanálisis no logra desprenderse de la ficción necesaria de hombre y mujer. Y, como lo vimos en la posición de los analistas en el PaCS, cuando se perfila en el horizonte la posibilidad de establecer y/o de incluir dentro de lo necesario las “identidades” homosexuales, la a-ontología sexual de la teoría se satura del discurso necesario de la tradición heteronormada de la diferencia sexual. Recordemos las palabras -citadas en la primera parte- pronunciadas por el psicoanalista Charles Melman en la Asamblea Nacional en el 2006: “y en virtud de una autoridad de la cual lo ignoramos todo, unió a un hombre y una mujer para que mantuvieran juntos una relación estable con el fin de engendrar y criar hijos”

Para Butler, llevar a Lacan más allá de “la comedia de la ontología sexual”, implica reflexionar críticamente sobre la ontología del género capaz de interpelar los juegos del Ser y el Tener que, planteados como posiciones imposibles, igual reenvían al “deseo del Otro” masculino y heterosexualizado, donde se exige a las “mujeres que reflejen ese poder masculino y que confirmen en todas partes la realidad de la autonomía ilusoria de ese poder” (Butler, [1990] 2007, p. 117).

Esta estructura de tragedia religiosa lacaniana socava, en efecto, cualquier estrategia de política cultural de crear un imaginario diferente para el juego de los deseos. Si lo simbólico asegura el fracaso de las tareas que impone, quizá sus objetivos, al igual que los del Dios del Antiguo Testamento, sean completamente no ideológicos, sino la obediencia y el padecimiento para exigir el sentido de limitación del «sujeto ante la ley». Obviamente, hay una faceta cómica en este drama que se manifiesta al descubrir la imposibilidad perpetua de la realización de la identidad. Pero incluso esta comedia es la expresión inversa de una esclavización ante el Dios del que se afirma que no se puede vencer. (Butler, [1990] 2007, p. 136)

De este modo, tal como se expresó en el PaCS, el psicoanálisis lacaniano con sus múltiples intentos de formalización -gestos de neutralización de la moral victoriana y de la familia burguesa, intentos de superación de los falsos evolucionismo y del ideal trascendentalista- retornó a los fundamentos religiosos y a las tensiones originarias, que la obra de Freud dejó dispuestas como problemáticas potenciales. Se pronunció, además, en nombre de la antropología, por lo que se quiso encontrar un espacio reservado de la historia, un principio necesario y productor de la historicidad, que contiene la adecuada versión del origen, la clave prohibitiva y universal que opera como soporte adecuado para la civilización.

Para David-Ménard, el método deconstructivo de Butler parece estar íntimamente relacionado con la arqueología de Foucault, cuyo proyecto es mostrar la relación que existe entre los saberes y la contingencia, por lo general oculta, que promueve la institución de sus objetos. Parecía ser esa también la apuesta de Granoff, movilizada en parte por *El Anti-Edipo*. Dado que, no solo se trataba de lo que la perspectiva filosófica en cuestión movilizaba, sino de la posición y la intención lacaniana de des-sexualizar la relación con el conocimiento, que en última instancia constituía para Granoff la trama por la cual, a partir de la singularidad histórica de Freud con su padre y posteriormente con sus discípulos, el Edipo se había transformado en verdad.

Nuevamente, fue en la dimensión política-discursiva, donde el Edipo manifestó sus filiaciones secretas con la naturaleza y la moral religiosa. Es decir, fue desde la perspectiva de sus usos, dimensión destinada a exceder la precisión conceptual de la intención consciente que su autor se propuso, que la singularidad histórica se transformó en verdad en universal. Finalmente, fue porque “los saberes no están indemnes de una dimensión de institución de sus objetos que presenta una contingencia rara vez explícita” que ellos no son una mera contemplación sino la creación de normas (David-Ménard, 2017, p. 39).

Ahora bien, reencontramos en Butler la crítica formulada en *El Anti-Edipo* respecto a la reproducción ideológica del sistema de dominación patriarcal en psicoanálisis y sus lazos con el poder sacerdotal. En la misma línea, la autora revisa críticamente la teoría del deseo y la conceptualización psicoanalítica de la Ley, que presupone, a su entender, una existencia universal y un actuar al margen de la historia, donde “hay una experiencia original de placer que está prohibida y reprimida, lo cual da origen al deseo como falta” (Butler, 2012, p. 286).

En esta perpetua inventiva de la cual nos hablaba Foucault, sería posible pensar que, si la teoría fisiológica del instinto sexual proyectó la carne y su pecado en el organismo, la teoría psicoanalítica del complejo de Edipo y su “traducción” antropológica proyectó esa relación en la estructura lingüística y su función simbólica. Quizá, como lo enunciaba Lacan, en 1964, porque “Dios es inconsciente”. De este modo, ambas críticas filosóficas le demandaron al psicoanálisis des-territorializar el deseo de Dios.

Deleuze y Guattari, por su parte, sostuvieron que la interpretación estructural que procuró elevarse por encima del padre y la madre, para retener de éstos solo funciones que definen lo prohibido y su transgresión, se encuentra permanentemente acechada por el idealismo y la creencia, sosteniendo la posición de enunciación sacerdotal del psicoanálisis. Por su parte, Butler confirma que el formalismo de la estructura no exime a esta última de los efectos de naturaleza. Por consiguiente, la antropología lacaniana se retrotrae permanentemente, haciendo gala de falsos evolucionismos que capturan al deseo en la naturaleza. Además, parecería ser que no ha alcanzado lo suficiente el correr del caudal de agua, como para limpiar los “mundos traseros” de la religiosidad.

Entonces, la potencial performatividad de la ley simbólica acaba por sucumbir a la Ley del Padre y la demanda de orden, cuando otro imaginario posible se despliega. Así, el *para todos* se

transforma en una amenaza que afirma y hace tambalear al padre como fantasma del psicoanálisis. Si fue por la política de la igualdad y sus efectos en las normas, que la obra de Butler encontró su lugar en Francia y, en consecuencia, en el psicoanálisis francés -como estrategia para volver a pensar el más acá de la Ley y el Orden Simbólico en los términos de la familia legítima y su normatividad- esto no sucedió sin que las tensiones originarias del psicoanálisis -misoginia, homofobia e ideal trascendental- se saturaran hasta el colmo por los caminos de la a-historicidad.

Así, las problemáticas de lo histórico regresaron al psicoanálisis, instalándose como un desafío que impulsa al trabajo de deconstrucción de sus categorías, donde los deseos disidentes ponen en tensión la estrategia universal-estructuralista y su teoría de la diferencia sexual.

## DISCUSIÓN

### Los deseos disidentes y la estrategia universal-estructuralista: los desafíos epocales del psicoanálisis en el siglo XXI

“Soy un monstruo, decís. No, soy el pueblo. ¿Soy una excepción? No, soy todo el mundo. La excepción sois vosotros. Vosotros sois la quimera y yo soy la realidad”. Con esa cita de Víctor Hugo, Paul Preciado inició la publicación oficial de su discurso frente a la Escuela de la Causa Freudiana en París, instancia en la que, en 2019, se dirigió “al psicoanálisis como un hombre-trans de cuerpo no-binario.

Así, durante su alocución, menciona la histórica solidaridad del psicoanálisis y los psicoanalistas, con la norma heterosexual del deseo, sostenida por el régimen de la diferencia sexual y su vasta proliferación diagnóstica, frente a lo que podríamos llamar “los deseos disidentes”. Las “máquinas” de Deleuze y Guattari fueron el medio para explicar su experiencia de transición y su conceptualización sobre la misma. Una transición de género “es inventar un agenciamiento maquínico con la hormona o con algún otro código vivo [...] Es despertar una revolución” (Preciado, 2020, p. 45). Debido a que detenta una mirada principalmente normativa sobre este tipo de procesos; hasta ese momento el psicoanálisis no había hecho otra cosa que buscar en la historia familiar las hipótesis etiológicas de semejante desviación. Es decir, “dar con el trauma que desata la inversión, la transición o la deriva” (Preciado, 2020, p. 40).

Lejos de ser individuales, las observaciones sobre mi cuerpo y mis vicisitudes personales describen modos políticos de normalizar o de deconstruir el género, el sexo y la sexualidad, y por ello pueden ser de interés para la constitución de un saber disidente frente a los lenguajes hegemónicos de la psicología, el psicoanálisis y la neurociencia. Les hablo de esto públicamente

porque es crucial que la palabra de los subalternos sexuales, de género y raciales, la palabra de los monstruos, no sea confiscada por el discurso de la diferencia sexual. (Preciado, 2020, p. 51)

Sin desviarnos de tema, es preciso situar las relaciones entre un momento histórico determinado, marcado por el telón de fondo de una transformación en la relación entre la política y la sexualidad –*lo personal es político*- que se jugaba en el marco de un debate legislativo y la producción de sentidos psicoanalíticos sobre el sujeto y la cultura. Este ejercicio nos permite analizar el retorno violento de las tensiones originarias del discurso psicoanalítico en relación con el ideal trascendental, la misoginia y la homofobia.

En este contexto, lo impensable de ayer se volvió pensable, tensionando hasta el extremo la abstracción universal que, en sus intentos por acoger las demandas políticas de las “minorías” dentro un marco lo suficientemente “neutro” y privado, intentó frenar los procesos de politización de la sexualidad, bajo el argumento del temor al desenfreno del multiculturalismo. Oponiendo, además, la política universalista de la diferencia sexual y la igualdad como estrategia suficiente para equilibrar las dimensiones de lo individual y lo colectivo, se efectuó una reflexión sobre el pasaje de la familia normal a la legítima. Es decir, sobre la apertura del derecho a filiación para parejas homosexuales y el reconocimiento moral sin sanción de otro tipo de formas, por ejemplo, de aquellas que se vinculan a la fecundación asistida en modelos monoparentales. Convocado a reflexionar sobre esto desde una perspectiva universalista, el psicoanálisis se hizo partícipe. El discurso del derecho y la tradición se fundió, entonces, con las voces de los psicoanalistas y en nombre de lo universal y lo simbólico, ambos significativamente distantes de cualquier neutralidad o laicidad, se expuso el inconsciente homofóbico del psicoanálisis (Eribon, 2001).

Desde sus inicios, el psicoanálisis mantuvo la referencia familiar y aportó desde ahí a la articulación de los dispositivos de alianza y sexualidad. En la medida en que la familia se

transformó en un medio para el desarrollo individual, la clave de las inhibiciones y síntomas pudo rastrearse entre la experiencia del “vivenciar efectivo” del individuo en su familia y las fantasías edípicas que se tornaron una referencia de reflexividad para dar cuenta de la experiencia individual. Asimismo, los dispositivos públicos y privados tomaron como base la teoría de la sexualidad psicoanalítica, que facilitó la creación de técnicas relacionales, promoviendo el peritaje de sí mismo y transformando las resistencias a las normas en una modalidad personal de resistir al análisis.

Por consiguiente, la perspectiva psicoanalítica a través del operador normativo del complejo de Edipo y los fundamentos anatómicos de la diferencia sexual, se extendió al campo de la cultura como una referencia comprensiva, para abordar los síntomas e inhibiciones que obstaculizan el “adecuado” desarrollo personal. Desde ahí, como lo señala Preciado, las miradas normativas del campo “psi”, se orientaron a la búsqueda del traumatismo para restituir la funcionalidad. No obstante, la inversión de la cuestión homosexual, como lo propone Fassin, rechaza este tipo de perspectivas, denunciando sus límites e interpelando los fundamentos disciplinares que hacen de los deseos disidentes fenómenos psicopatológicos.

En *El sexo prescrito* (2002), Prokhoris cuestiona la percepción sobre la cual se ha sostenido la teoría psicoanalítica de la diferencia sexual, como una experiencia escópica de ausencia o presencia. Dicha percepción, no puede reducirse a la mecánica de la luz y la formación de imágenes dado que, ésta se produce por “todo un trabajo psíquico en favor del cual surgirá esta figura conceptual, producto a fin de cuentas de cómo se habrá negociado lo que la experiencia encuentra” (Prokhoris, 2002, citado en Santos, 2017, p. 140). Esa “diferencia” que vemos es una “solución de pensamiento que se habrá preferido a otras para dar cuenta de un estado de cosas” (Prokhoris, 2002, citado en Santos, 2017, p.140); por lo tanto, el pensamiento ordena lo que encuentra y no al



revés (Prokhoris, 2002, citado en Santos, 2017, p.140). De ese modo, apunta Beatriz Santos (2017), la problemática de la diferencia sexual participa en las discusiones actuales.

En el contexto de las nuevas parentalidades, “entre dos padres que comparten la misma identidad de género no se puede afirmar que no exista diferencia” (Santos, 2017, p. 140). Aquí, la autora, siguiendo a Lacan, afirma que “la forma en que cada uno de estos padres ha sido capaz de orientarse frente al sexo no puede definirse exclusivamente en términos de asociación a un género, y mucho menos a un sexo biológico” (Santos, 2017, p. 141). Desconocer esto último, implicaría olvidar la concepción a-ontológica de la sexualidad, sobre la cual se apoya el psicoanálisis. Así, tomando como referencia el pensamiento de Ken Corbett, la autora considera que para que los enunciados edípicos continúen configurándose como una orientación clínica, es necesario operar un cambio simbólico que se focalice menos en las figuras parentales, y más en el “interés en cómo los padres funcionan juntos”; es decir en “cómo organizan entre ellos las fuerzas psicológicas, simbólicas, culturales, materiales y políticas necesarias para la construcción de lo que se reconoce como una familia” (Santos, 2017, p. 141).

En este contexto de desnaturalización de la diferencia sexual y de reconsideración del deseo heterosexual como norma e ideal, es necesario poder distinguir en la psicopatología de la vida social y política, la presencia del padre como fantasma neurótico del psicoanálisis, parafrasearlo, una vez más, para situarlo como una elucubración, como una huella, entre otras; en definitiva, como nombre de un relato que se inventa sobre un orden y no simplemente el modelo que transforma al psicoanálisis en quimera.

En 1981, Christie V. McDonald le pregunta a Jacques Derrida: “¿Qué ocasión, según usted, se nos ofrece y «quiénes» somos sexualmente?” A lo que el filósofo responde:

Siempre me ha parecido, en los alrededores de esta penumbra, que la voz misma debía dividirse para decir lo que se da a pensar o a decir [...] Más

directamente: cierta disimetría es sin duda la ley de la diferencia sexual y de la relación con el otro en general (digo esto contra cierta violencia del aplanamiento “democrático”, de la homogeneidad, en cualquier caso de cierta ideología democrática), pero la disimetría a la que hago alusión es además, no digamos a su vez simétrica, lo cual podría parecer absurdo, sino doblemente, bilateralmente desmesurada, como una suerte de desmesura recíproca, respectiva y respetuosa. Puede ser que esta doble disimetría desborde las marcas conocidas, digamos metafóricamente la gramática y la ortografía de la sexualidad. (Derrida, [1981] 2008, p. 171)

Las coreografías de las disimetrías no-simétricas, de lo desmesurado ¿Caracterizan a nuestro tiempo en lo que en tiene de moderno? Para Foucault, una época se define en función del saber o los saberes que le son inmanentes y “de las formaciones discursivas y no-discursivas que la determinan y la hacen ser” (Murillo, 2018, p. 27), es decir, las maneras por las cuales en un tiempo determinado se habla y se ve de cierta forma algo. En este sentido, la problemática de la autodeterminación, la inventiva de las normas que regulan el juego de las democracias, las tensiones del reconocimiento y las problemáticas de la representación se especifican, hoy, por el cuestionamiento a la lógica binaria y su normatividad, bajo la expresión de una subjetividad trans que nos reenvía a la lógica de la des-territorialización del deseo y los agenciamientos maquínicos de enunciación con la hormona, o con algún cuerpo vivo. O bien, a la parodia de los géneros y su potencial subversivo, que hace emerger a ese fondo espectral de la población, con sus coreografías disimétricas y desmesuradas. La crítica formulada por Butler al ideal universalista sitúa el remanente espectral que dicho ideal produce como ley. En ese fondo espectral habitan aquellos que forman el borroso fondo humano de algo llamado “la población”. Esa población subalterna que Preciado hace hablar, interpelando en nombre de los monstruos al universalismo de la diferencia sexual.

Las nociones de simulación, ostentación y acentuación se afirman en la actualidad como claves para situar la dimensión productiva del deseo, que busca desbordar la metafísica de la

profundidad y la carencia, con el objetivo de hacer resonar los márgenes de ambigüedad y disonancia, y la impureza de la diferencia sexual. Desbordar los binarismos, diluirlos, diseminarlos parece ser el horizonte de aquello que se ve y se habla catalizándose a través de las figuras de lo queer. Desafío para el psicoanálisis, que ha encontrado defensa y consuelo en las formas puras, en el orden claro, en las analogías que reducen la historia a la oposición entre ayer y hoy.

Es en este punto donde es posible advertir que “la clave analítica del inconsciente que habla de una escena fundante (originaria) sigue manejándose con una teoría de lo oculto basada en el trauma a confesar, el secreto a revelar”; así, las subjetividades trans en su proyecto de emancipación política “acentúan el irrealismo en los juegos de la simulación y la ostentación”, donde “más que esconder o disimular [el travesti] simula y ostenta la mentira de la simulación. Acentúa el irrealismo de la copia para lucir la maestría de su arte del doblaje en el amaneramiento de la pose” (Richard, 2018, p. 51). Este proceso, Fassín lo describe desde una perspectiva sociológica, como la politización de la sexualidad y la sexualización de la política.

En efecto, Lacan desde sus inicios, relativizó al complejo de Edipo para después transformarlo, por la lógica de la antropología estructural y su teoría del significante, y finalmente reducirlo a un síntoma o a una función nominativa entre otras. Desarrolló, en ese proceso, una teoría a-ontológica de la sexualidad, que sitúa al lenguaje y a lo universal como elucubraciones de saber sostenidas sobre un fondo de inmanencia, atravesadas por la imposibilidad que hace de lo Uno un conjunto abierto. Sin embargo, más allá de sus operaciones de vaciamiento, los efectos de sentido colman la casilla vacía del estructuralismo y hacen retornar a la religiosidad del padre y su autoridad, a través de la retórica de la humillación paterna. Lo que nos reenvía al discurso de Preciado, además de fundamentar el interés de este estudio por tomar como punto de partida la discusión en torno al PaCS, sus efectos y su historia.

En la reconstrucción de las distintas discusiones disciplinares, quedaron explicitadas las dificultades epistemológicas que se desprenden de este tipo de versiones psicoanalíticas y sus consecuencias políticas de dominación y exclusión. Por ello, parece oportuno retomar la pregunta por la problemática del universal en psicoanálisis. La tesis psicoanalítica de la declinación, extensamente expuesta durante el PaCS, se apoyó en un universal metapsicológico y sostuvo una versión anatómico-religiosa de la diferencia sexual, que, afirmada en la ilusión antropológica, hizo retornar la conceptualización universalista freudiana del complejo de Edipo, a través de un relato familiarista que defendía el ideal de la ética católica y de las costumbres burguesas.

Tzvetan Todorov ([1991] 2007) en su libro *Nosotros y los Otros*, dedica la primera parte de este texto a reconstruir las distintas posiciones sobre el universalismo y el relativismo en el pensamiento francés desde Hyppolite Taine hasta Lévi-Strauss. Lo hace en función de dos interrogantes:

¿existen valores universales y, en consecuencia, la posibilidad de llevar los juicios más allá de las fronteras, o bien, todos los valores son relativos (de un lugar, de un momento, de la historia, incluso de la identidad de los individuos)? Y, en el caso en el caso en que se admitiera la existencia de una escala de valor universal, ¿cuál es su extensión, qué abarca, qué excluye? (Todorov, 2007, p. 21)

Su primer comentario, remite al espíritu clásico, donde vincula lo universal con el etnocentrismo: “El etnocentrismo es la caricatura natural del universalista” (Todorov, 2007, p. 23), que cuando aspira a lo universal, lo hace a partir de la generalización de lo particular de los valores de su cultura. En el siglo XVIII, cuando el etnocentrismo empieza a ser criticado en nombre de la diferencia de los pueblos y sus costumbres, aparece el temor a desembocar en un relativismo puro (Todorov, 2007). En ese contexto, para Todorov, quién logra formular una crítica universalista al etnocentrismo, es Rousseau:

Sacudir el yugo de los prejuicios nacionales, aprender a conocer a los hombres por sus semejanzas y diferencias y adquirir aquellos conocimientos universales que no son ni los de un siglo ni los de un país exclusivamente, sino que, al pertenecer a todos los tiempos y todos los lugares, son, por así decirlo, la ciencia común de los sabios. (Rousseau, 1749, citado en Todorov, 2007, p. 31)

Asimismo, Denis Diderot, contemporáneo a Rousseau, introdujo el universalismo en el científicismo, fundamentando el comportamiento humano en la naturaleza y remitiendo a las reglas particulares de la conducta a esta: “La buena ley es aquella que sigue a la naturaleza, la ley religiosa pasa a ser quizá superflua [...] y la ley civil no debe ser más que la enunciación de la ley de la naturaleza” (Diderot, 1772, citado en Todorov, 2007, p.38). Para Diderot, “se puede escoger entre la hipocresía, la desventura, la estupidez y la anormalidad; pero no es en la heterogeneidad que se puede vivir felizmente” (Diderot, 1772, citado en Todorov, 2007, p.39). Si estas tres leyes – las de la naturaleza, la religión y la civil- no coinciden, “el hombre se ve obligado a someterse a varios amos, sin poder someterse íntegramente a ninguno” (Todorov, 2007, p. 39).

Encontramos aquí, quizá, un antecedente discursivo de la ilusión antropológica que sostuvieron los psicoanalistas y las ciencias sociales durante la discusión en torno al PaCS. Entre Rousseau y Diderot, se discute el estatuto de la libertad y las posibilidades del hombre para manejar su destino. Diderot cree en un determinismo integral y Rousseau si bien no niega la existencia de un determinismo físico o social, “reconoce en sus extremos a la libertad y hace de ésta el rango distintivo de la humanidad” (Todorov, 2007, p. 43).

En ese sentido, Auguste Comte, consideró que la tarea del positivismo “única doctrina verdaderamente universal”, era la de ayudar a los hombres a avanzar en el camino de la unificación no sólo por ser deseable sino porque esa es la dirección en la que evoluciona la humanidad (Todorov, 2007, p. 47). Las leyes fundamentales de la evolución humana que constituyen la base

filosófica del régimen final convienen necesariamente a todos los climas y a todas las razas, salvo simples desigualdades en cuanto a rapidez (Comte, 1844, citado en Todorov, 2007, p. 47).

Para Todorov, el etnocentrismo y el cientificismo constituyen dos figuras perversas del universalismo. Las doctrinas relativistas vinieron a rivalizar con la disposición universal. En el análisis de Montaigne<sup>127</sup>, sobre las costumbres, se encuentra el argumento empirista que alude a la diversidad de lo vivido. La crítica de Montaigne se dirige al derecho natural, sosteniendo la diversidad en la que se asientan las costumbres y las leyes que, según su posición, se fundan en la tradición y lo arbitrario: “Es creíble que haya leyes naturales en otras criaturas; pero en nosotros se han perdido” (Montaigne, 1580-1588, citado en Todorov, 2007, p. 57). El empirismo radical de su perspectiva lo llevó a considerar que no existe lo que no se ve, haciendo prevalecer la diferencia cultural sobre la identidad natural. Ahora bien, su radical relativismo sobre “la ausencia de todo fundamento natural de las leyes”, que podría suponer una disposición inmanente a los cambios, lo empuja al conservadurismo de lo existente (Todorov, 2007, p. 58).

La ley que existe y que es histórica, es mejor a cualquiera que esté por venir: “Lo peor que encuentro en nuestro estado, es la inestabilidad y que nuestras leyes, tanto como nuestros vestidos, no puedan tomar ninguna forma estática” (Montaigne, 1580-1588, citado en Todorov, 2007, p. 58). Esto se debe a que, el cambio implica violencia y eso va contra el consenso, remarcando lo injusto de someter las constituciones a la “inestabilidad de una fantasía privada” (Montaigne, 1580-1588, citado en Todorov, 2007, p. 58). Según Todorov, Montaigne es un universalista sin saberlo y su ignorancia es decisiva, puesto que el universalista consciente “debe aclarar cuáles son los criterios de juicio que cree universales y tratar de justificarlos” (Todorov, 2007, p. 63). No está

---

<sup>127</sup> Para Todorov una reflexión sobre las doctrinas relativistas en Francia debe comenzar por Montaigne.

autorizado a, simplemente, declarar sus valores y creencias personales como universales y, por tanto, se anticipa a las objeciones.

Sin embargo, el universalista inconsciente, como lo llama Todorov, es inatacable: “Pretende ser relativista, pero esto no le impide emitir juicios sobre los otros, e imponerles su ideal” (Todorov, 2007, p. 63). El recorrido continúa, guiado por las preguntas que lo orientan desde el comienzo, hasta la antropología estructural de Lévi-Strauss, quien “afirma la vocación universalista de la etnología” (Todorov, 2007, p. 83). De lo que se trata, es de alcanzar las formas universales a partir del conocimiento de las diferencias (Todorov, 2007).

Desde esta perspectiva, “lo particular se comprende pasando por lo general” (Todorov, 2007, p. 84). Comenzamos enunciando de qué maneras el esquema general que hace pasar lo particular de la diferencia sexual es, desde hace décadas, cuestionado en su versión psicoanalítica, por reducir la sexualidad a un marco universalista, que acaba por ser solidario con una teoría esencialista y moralmente discriminatoria. Ahora bien, para Lévi-Strauss, la primera universalidad a la cual hay que renunciar es la del juicio moral ya que “conservar el inventario de propiedades abstractas común a todas las culturas”, no equivale a admitir la posibilidad de formas universales de la moralidad por las cuales se podrían “emitir juicios comparativos sobre cada una de las culturas” (Todorov, 2007, p. 85). Para evitar las tendencias evolucionistas y sus interpretaciones culturales, en términos de superioridad e inferioridad, “el programa universalista general se afirma portador de un relativismo ético radical” (Todorov, 2007, p.85), con lo cual, no hay verdad en términos de esencia ni identidad sino puntos de vista e interpretaciones.

Por consiguiente, esta perspectiva queda sujeta a un relativismo cognoscitivo, que es “a la vez asumido y condenado” (Todorov, 2007, p. 105). ¿Cuál es la distancia, respecto de la sociedad de origen, que se precisa para alcanzar, para captar o hacer emerger las diferencias existentes en

otras sociedades? De qué maneras es posible sumergirse en lo extranjero y después, cómo se regresa a la sociedad de origen, las paradojas del desapego en Lévi-Strauss y los diálogos con la extranjería interior: el yo es otro (Todorov, 2007, p. 106). Por medio de estos interrogantes, lo que se busca es hacer inteligible ese sentido común: el horizonte de la universalidad, pero sin elevar un dogma como principio sino a través de la comparación y las formas de transacción entre culturas diferentes.

Esta breve síntesis del recorrido de Todorov tiene aquí la finalidad de retratar las tensiones, para nada ajenas al campo del psicoanálisis y que nos reenvían a la pregunta por las relaciones entre lo universal y lo particular, a propósito de la interpelación a los enunciados psicoanalíticos y su potencial, para acoger y analizar las diferencias que el género hace intervenir, en relación con la teoría clásica de la diferencia sexual, su binarismo y su metafísica de la profundidad.

La contingencia del objeto y la a-ontología de la posición sexuada, parecen diluirse sobre el fondo de universalismo que, reivindicado por algunos e ignorado por otros, resiste de acuerdo con Montaigne, a las transformaciones de las leyes históricas en nombre de la infamia de las fantasías privadas. O bien, concibe, en consonancia con Diderot, la necesidad de servir íntegramente a un único amo bajo la consideración de que “no es en la heterogeneidad que se puede vivir felizmente” (Diderot, 1772, citado en Todorov, 2007, p. 39).

La cuestión, ahora punzante, pasa por saber si los esfuerzos realizados por Lacan -donde lo universal asume la necesidad de un desapego de uno mismo, siguiendo a Lévi-Strauss, la fuerza de la no-comprensión que permite poner a distancia la singularidad de una persona y los particularismos de su cultura que obstaculizan el análisis de las diferencias- son suficientes para no acusarlo de ser solidario con los falsos evolucionismos y su linealidad. O, como lo sugiere, Fassin, solidario del etnocentrismo, que irrumpe como defensa cuando la identidad nacional se



percibe amenazada. Lacan intentó separar al psicoanálisis del fantasma freudiano del padre y de los avatares del cientificismo evolucionista de su tiempo, porque esa referencia ensimismada representaba un impasse teórico-clínico que dejaba al psicoanálisis capturado en la problemática neurótica del padre que lo empujaba a imaginar un padre de la Historia. Para esto, condujo a la teoría psicoanalítica por los caminos de la formalización, proponiendo que dicho padre de la Historia, anhelado por Freud, no era sino un sueño neurótico, versión imaginaria de un padre al que nada le falta.

Sin embargo, en su retórica de la humillación paterna, la autoridad simbólica del padre se enfrenta al exceso de sentidos sobre el cual retorna la narrativa del Padre de la Historia por la vía de su declinación. Dicha humillación, recuperada discursivamente por sus discípulos en la discusión sobre el PaCS, transformó al padre en un principio apriorístico de la civilización, sacralizando la diferencia sexual. Posteriormente, para promover la apertura de un universal sacralizado, el psicoanálisis recurrió a la investigación histórica y crítica de sus categorías, para evitar los riesgos que implica disponer a la ley fuera de la historia.

En *Las construcciones de lo universal* (2009), David-Ménard retomó estos asuntos, interrogándose por la cualidad y los efectos de lo universal en psicoanálisis:

¿Se puede vivir sin referirse a un valor incondicionado, es decir, a un imperativo más poderoso que todo interés y todo deseo de valor sólo relativo?  
¿Es en relación a esa opción, que distingue radicalmente a un absoluto de todo el resto de nuestros objetivos en la existencia, que definimos nuestras vidas de mujeres y de hombres? [...] ¿Hay que alinearse verdaderamente tras el “para todo hombre” y anunciarlo en voz bien alta a sus congéneres para hacer elecciones en la vida? (David-Ménard, [2009] 2016, pp. 5-10)

La autora retoma aquí el objetivo de volver a pensar la teoría del deseo en psicoanálisis, tratando de articular, a través de la noción freudiana de sustitución de los objetos pulsionales, una aproximación que libere a la concepción del deseo de los amarres a una teoría de lo incondicionado

y lo universal. Sus esfuerzos se dirigen a mostrar que perder un objeto no implica que “ese imperativo se erija en norma incondicionada que juzga y sacrifica las demás elecciones posibles para poder ponerlas a distancia” (David-Ménard, [2009] 2016, p. 6). Con lo cual, no solo cuestiona a las filosofías morales contemporáneas sino también a “los esquemas muchas veces estereotipados en psicoanálisis cuando privilegian esquemas de pérdida completamente armados en la cabeza de los analistas y por lo tanto demasiado próximos al sacrificio de lo sensible en nombre de un incondicionado transformado en «simbolización»” (David-Ménard, [2009] 2016, p. 7).

En este movimiento, la autora plantea que cuando “el universal unifica los campos de la experiencia el precio a pagar es alto”, porque representa puntos de ceguera y detenimiento del pensamiento (David-Ménard, 2009, p. 136). En su recorrido, nos enseña cómo Lacan, a partir de las fórmulas de la sexuación, vinculó lo necesario con lo imposible, para abordar la problemática de lo universal. Asimismo, después de plantear que la función fálica formaliza lo necesario para las dos posiciones, afirma su contingencia. De este modo, “la contingencia es lo que trabaja lo necesario desde el momento en que lo universal no es todo” (David-Ménard, 2012, p. 94). Sin embargo, muy rápidamente, en *El Atolondradicho* aquello que, de la mano de Frege y su lógica, le había “permitido romper con la ontología aristotélica y radicalizar su propuesta” (David-Ménard, 2009, p. 141), retorna bajo la forma de “dos universales, dos todos suficientemente consistentes” (Lacan, 2012, p. 480), donde se totalizan cada una de sus formas. En efecto, analizar “la no-complementariedad de las posiciones sexuadas podría ser objeto de una teoría del malentendido sin que los sexos sean teóricamente separados en dos todos” (David-Ménard, 2009, p. 153).

Frente a las tensiones de lo universal y lo incondicionado, la autora opta por la vía freudiana de la sustitución y contingencia del objeto, punto de apertura para el psicoanálisis frente a la sexualidad y el deseo, que estuvo estrechamente vinculado a una forma de pensar la homosexualidad y a lo que esta expresaba de la experiencia humana en tanto que sexual:

La insistencia sobre el concepto de sustitución permite abordar la sexuación de una nueva manera: si no se quiere hacer del femenino y del masculino entidades dependientes de una esencia de los sexos que es inhallable, si no se quiere pensar los sexos ni como independientes uno del otro, ni como definidos en su diferencia por la única relación diferencial con el falo o con un término cualquiera tomado como criterio único de distinción, se podrá decir que es la manera de negociar la pérdida de objetos y las separaciones que tiene como resultado, no que un tal sujeto “se ubique” del lado hombre o del lado mujer, sino que es ese el terreno sobre el cual se inventan las identificaciones sexuadas (David-Ménard, 2016, p. 8).

La psicoanalista refiere, junto a Freud, que el psicoanálisis no brinda ni pretende brindar la verdadera definición de lo masculino y lo femenino, sino que recoge tales determinaciones en el modo por el cual quien consulta las ha recibido, fantaseado y elaborado. Es decir, por las modalidades a través de las cuáles un sujeto se ha visto afectado: desde ahí, el trabajo comienza. Esto implica la posibilidad en análisis, de establecer “la relación entre las identificaciones sexuadas y las experiencias de separación y de pérdida que estructuran los síntomas, los sueños, las formaciones del inconsciente” (David-Ménard, 2016, p. 8). Así, considerando que no hay determinación esencial ni de lo femenino, ni de lo masculino, ni de la relación que se establece entre ellos y a la vez sin desconocer que “es en esas experiencias que se forma la configuración para cada sujeto”, el análisis de las determinaciones, identificaciones y repeticiones puede enlazarse (David-Ménard, [2009] 2016, p. 8).

Es por eso que hablo a menudo de los deseos de algunas mujeres o de algunos hombres para quienes lo que rige las transformaciones pulsionales tiene una

configuración diferente de los esquemas que se describen clásicamente. El empirismo aparente de esas formulaciones es la única manera de ser rigurosa en una teoría de la clínica que no restituye a la formación de las identidades sexuadas el carácter de materiales que se confrontan a una Ley incondicionada. (David-Ménard, [2009] 2016, p. 8)

La autora vuelve, entonces, al punto de partida, pero desde la perspectiva de la transición como vía alternativa al principio incondicionado. Con esto, lo masculino y lo femenino no tienen por qué asumirse como destinos universales, pudiendo tomarse en su dimensión provisoria y a la vez ineliminable. De este modo, se puede retomar la condición contingente de la sustitución en las relaciones que se establecen entre pulsiones y objetos, referenciándolas con los marcos existentes de lo masculino y lo femenino, pero desde un enfoque que busca aquello que en función de esos marcos se enuncia y se elabora desde una condición productiva; esto, se presenta como una alternativa que intenta superar la metafísica de la profundidad de una identidad oculta. Desde aquí, la autora asume el desafío de volver a pensar la teoría del deseo en psicoanálisis, en un recorrido que analiza los desplazamientos de la ley incondicionada de Kant a Lacan, pero asumiendo la interpelación que se realiza en nombre de la población, de ese fondo espectral que lo universal excluye y margina.

Todo lo anterior, en un gesto que afirma como siendo, aquel que realiza una mujer -puntualizamos, no-esencializada-, con ello, expresa sus filiaciones a los estudios de género, pero también a la posición subjetiva y sexuada desde la cual habla. Bajo este reconocimiento, vuelve a ese punto de des-naturalización freudiano, pero teniendo a la vista la sexualización del pensamiento sobre la que toda idea emerge. Justamente, porque el pensamiento es sexuado, se puede concebir que para que este se formule como universal debe borrar sus huellas contingentes. Por consiguiente, todo pensamiento “se elabora partir de una posición subjetiva y se desplaza de ella, siendo este desplazamiento una modalidad de transición” (David-Ménard, 2009, p. 169). El

fantasma que, siempre se evidencia en un texto, porque la escritura se lee y se interpreta, “crea el carácter injustificable de un sistema de pensamiento y su fecundidad” (David-Ménard, 2009, p. 172).

En la medida en que la determinación de un pensamiento como universal implica la tachadura del fantasma, justamente, porque para concebirlo como universal no se lo puede asumir relacionado a su autor; por ello, debe borrar el proceso mismo de su producción. Ese gesto que borra la contingencia no equivale a considerar lo universal como una falsedad; no obstante, cuando se repara “en las transiciones entre fantasmas y conceptos [...] la universalidad autoproclamada del edificio teórico aparece como una construcción donde la pertinencia es solidaria de algunos puntos ciegos en el orden conceptual” (David-Ménard, 2009, p. 170).

De este modo, el fantasma entrega la coherencia y a la vez lo injustificable de un sistema de pensamiento: “La sexuación del pensador determina la elección de los puntos de contingencia en un sistema y en el modo de su recubrimiento parcial por la sistematización de la construcción” (David-Ménard, 2009, p. 172). Bajo estas condiciones es que la teoría de la sexuación afirma un dispositivo conceptual que borra su condición de construcción (David-Ménard, 2009, p. 171).

Entonces, aquella relativa independencia del género respecto del instinto sexual, que acabó por sostener, para las construcciones humanas, lo masculino y lo femenino como los únicos destinos universales posibles, es también aquello por lo cual hoy, a través de la inversión de la cuestión homosexual (Fassin, 2008), el psicoanálisis es interpelado y desafiado por la época, a volver a pensar su teoría sexual. Sin olvidar que el padre, como fantasma psicoanalítico, hace desaparecer las marcas contingentes e históricas, obturando la posibilidad de analizar: “¿Cómo el género fue deseado, y cómo el género desea en esta historia?” (Corbette, 2008, citado en Santos, 2017, p. 142).

## CONCLUSIONES

La decisión de reconstruir la participación de los psicoanalistas en los debates en torno al PaCS, nos permitió considerar su relación con la producción de sentidos psicoanalíticos, en el contexto de un proceso cultural de politización de la sexualidad y sexualización de la política, atravesado por la inversión de la cuestión homosexual (Fassin, 2008). Allí, donde la tensión entre una versión discursiva apoyada en un universal metapsicológico que sacralizó la diferencia sexual, y una perspectiva crítica que evidenció sus fundamentos religiosos, sus enunciados homofóbicos y los a-historicismo del estructuralismo, se interpelaron mutuamente, re-definiendo las formas y usos de la teoría psicoanalítica en función de la tradición y la necesidad de su superación.

Con esto a la vista, fue posible identificar algunas de las tensiones originarias del psicoanálisis (ideal trascendental, misoginia y homofobia), lo que permitió visualizar y analizar la posición sacerdotal de enunciación, donde la ilusión antropológica defendió el ideal de familia monogámica, patriarcal y burguesa. Ante esto, la respuesta crítica que emergió, como alternativa a la tesis de la declinación, subrayó la necesidad de deconstrucción de las categorías psicoanalíticas, desde una perspectiva que asumió la posición de afirmar el carácter producido e histórico de las mismas.

En el PaCS se discutió y negoció, socialmente, la invención de nuevo *para todos*, que consideró el pasaje de la “familia normal” a la “legítima”. La participación de los psicoanalistas y su movimiento inicial de defensa del orden simbólico como inmutable, volvió a poner al psicoanálisis bajo sospecha. La retórica de la humillación paterna se transformó en un discurso sobre la necesidad de su ley, descubriendo el inconsciente freudiano del estructuralismo, que establecía como superados los contenidos particulares del freudismo: la universalidad del complejo de Edipo y su teoría anatómica de la diferencia sexual, con los sesgos de su falso evolucionismo.

Sin embargo, antes de que la *inversión de la cuestión homosexual* se instalase con la propiedad que asumió a finales del siglo XX, los psicoanalistas ya habían sido interpelados en su calidad de heraldos de un orden simbólico que perpetuaba los fundamentos religiosos de la ley y del deseo, convirtiéndolos en los nuevos sacerdotes o, en su versión estatal: técnicos del deseo y su estructuración.

En ese contexto, la crítica formulada en *El Anti-Edipo* operó como una verdadera explosión. Si la teoría filosófica que allí se trazó ha sido objetada, respecto de una precisa comprensión de los enunciados psicoanalíticos; en nuestro caso, tal aspecto no fue tan relevante. Puesto que la retórica de la humillación paterna, por su cualidad político-discursiva, excede la dimensión formal de las conceptualizaciones lacanianas y sus operaciones de vaciamiento respecto de los efectos de sentido que maniobran en las categorías utilizadas (padre, madre, falo, femenino-masculino). Tal retórica promovió que la teoría psicoanalítica del deseo, concebida como liberada de los significados de la tradición por la supuesta interioridad de su universo conceptual, fuera usada para garantizar los principios apriorísticos de la ley del padre, como mecanismo de institución y conservación de la cultura. Esto ha suscitado la sujeción de sus enunciados a los impasses de un estructuralismo a-histórico.

En consecuencia, la crítica política que ambos autores le dirigieron al psicoanálisis continúa siendo una interpelación vigente y necesaria de recordar. Recordemos que, como lo planteó Foucault, se trataba, principalmente, de *una introducción a la vida no-fascista*. Por consiguiente, el análisis de la posición de enunciación del psicoanalista en su vínculo con el sacerdote, desde el PaCS, se evaluó como implacable. Así, más allá de las históricas diferencias que puedan rastrearse en relación con la posición de los psicoanalistas, este es un asunto que concierne al psicoanálisis en tanto discurso. De este modo, la sospecha que recae sobre él se dirige a las filiaciones secretas

que mantiene con los fundamentos religiosos, donde las problemáticas de la carne y el pecado son proyectadas en la estructura lingüística y su función simbólica.

Asimismo, es posible considerar que la resistencia a asumir el origen histórico-cultural de la ley, con sus radicales efectos de desnaturalización, se estableció con mayor fuerza en la medida que la aceptación de ese enunciado impactó en la transformación del orden simbólico, modificando el campo de las relaciones e interacciones sociales, en lo que tradicionalmente ha sido entendido por matrimonio y familia. Se ratifica, así, la crítica sostenida por Foucault, Deleuze, Guattari, Errázuriz y Butler, entre otros autores que analizamos, sobre la necesidad psicoanalítica de afirmar a la ley desde el exterior, revalorizando los mitos patriarcales y la estrategia de dominación masculina a partir del complejo de Edipo como dispositivo de poder que gobierna desde el deseo.

Lacan se diferenció de Freud, al afirmar la imposible existencia de un padre de lo real. Sin embargo, al no abandonar la retórica de la humillación paterna, que concierne al padre real, sostuvo la continuidad que, años más tarde, encumbró los patriotismos que antepusieron al padre, otra vez, como causa y fundamento. Con ello, se afirmó la tendencia psicoanalítica a sostener una narrativa histórica que nos reenvía, permanentemente, a los orígenes paternos de la civilización, ya sea por la vía del mito científico o por la metáfora y la función simbólica del Nombre-del-Padre: “¿Los nombres de la historia se derivan del nombre del padre y las razas, las culturas, los continentes de los sustitutos del papá-mamá, de las dependencias de la genealogía edípica?” Entonces: “¿Es que la historia tiene por significante al padre muerto?” (Deleuze & Guattari, [1972] 2014, p. 98).

En efecto, en el curso de esta investigación mostramos cómo, para sortear los impasses de un estructuralismo ahistoricista, los psicoanalistas recurrieron a la estrategia de la deconstrucción, asumiendo las problemáticas de lo histórico en psicoanálisis. Las cuales se expresaron en dos niveles: el que concierne a la condición históricamente producida de sus categorías y el que nos



remite a la relación del psicoanálisis con sus procesos de historicidad. Así, Tort, nos remontó al pasado cristiano, del cual hablaba Foucault, para mostrarnos a los padres del Antiguo y el Nuevo testamento, hablando a través de los maestros. Por su parte, Granoff propuso considerar cómo la singular relación de Freud con su padre operó en la producción de los enunciados freudianos sobre el padre de la historia. De igual modo, analizó la continuidad de las marcas históricas de las transferencias homosexuales de los discípulos de la primera generación de analistas con Freud, como causa de la continua confusión entre las figuras del maestro y el analista en las asociaciones psicoanalíticas.

De Freud a Lacan, la problemática histórica del padre se relanzó y reformuló. Este recorrido va desde la perspectiva del ideal trascendental, que propone al esquema del complejo de Edipo como un modelo universal, hacia el universal “vacío” de la estructura, donde la formalización teórica del padre y su reducción, lo destinan a la condición de una presencia fantasmática, que se desliza, principalmente y de forma problemática, en la retórica de su humillación. Por consiguiente, en la escena psicoanalítica de la declinación, el padre operó como fantasma, borrando de los procesos teóricos de producción de las categorías psicoanalíticas, su historicidad. Con ello, se facilitan las condiciones para el uso dogmático e ideológico de la teoría estructural psicoanalítica, que acabó por universalizar el síntoma que transmite atribuyéndole al padre *un sentido histórico monumental*<sup>128</sup>, donde la historia se presentó “como un remedio ante la resignación” (Nietzsche, [1873-1876] 2016, p. 713).

En este contexto, se afirmó el sentido histórico monumental cuya condición, descrita por Nietzsche se caracteriza por buscar la referencia en el pasado. A la vez que, se afirma sobre la convicción de “que lo supremo de tal momento, caducado hace ya mucho tiempo, continúa siendo

---

<sup>128</sup> En sus Segundas consideraciones intempestivas Nietzsche (1873-1876) establece tres sentidos históricos: monumental (activo y aspira), anticuario (preserva y venera) y crítico (sufre y necesita liberación).

[...] algo vivo, claro y grande” (Nietzsche, [1873-1876] 2016, p. 713). De esto se depende su cuantía, que reside en la posibilidad de proporcionar ejemplos de un valor eterno, donde el cambio asume la forma de una protesta de las generaciones y su transitoriedad:

¡Cuánta diferencia tiene que ser pasada por alto para que pueda surtir ese efecto tonificante, con qué violencia hay que meter la individualidad de lo pasado en una forma general y quebrar en aras de la concordancia todas sus agudas líneas y aristas! (Nietzsche, [1873-1876] 2016, p. 714)

Por consiguiente, la historia monumental, “engaña por analogías, con seductoras similitudes y tienta al valiente a la temeridad y al entusiasta al fanatismo” (Nietzsche, 1873-1876/2016, p.716). Vimos, en ese sentido, como el psicoanálisis manifestó su rechazo contra las uniones homosexuales, leyendo su demanda como un capricho de las nuevas generaciones que estarían empeñadas en debilitar los monumentos del pasado que posicionaron, en su justo lugar, la sexualidad. Incrementando, con ello, el deterioro que la ciencia, introducida masivamente en los distintos órdenes de la sociedad, ya había iniciado. Por esto, frente a la protesta de las nuevas generaciones y su transitoriedad, la autoridad del padre, que es también su amor, la violencia del límite que se impone en nombre del Bien debía ser restaurada. Pasamos aquí, de la mitología del padre a su ideología radicalizada, el inconsciente freudiano del estructuralismo, donde el sentido monumental del pasado se quiso imponer.

¿Qué se demanda entonces al psicoanálisis, cuando se exhiben sus a-historicismos? En términos de Derrida, la respuesta es una implicación orientada a la justicia y no al derecho. Es decir, su deconstrucción. ¿Qué se espera al decir esto? La revisión de sus textos, el análisis atento de sus enunciados, a través del cual, sea pensada críticamente su posición de enunciación en función de los efectos de poder que desde ésta se derivan. Además, se espera la realización de un movimiento que declare y demuestre su intención por vincular tal lugar con sus dichos, narrando la historia de sus orígenes en un ejercicio analítico y político. Que sea necesario preguntarse: ¿Qué

Otro? ¿Cuáles máquinas? ¿La genealogía de las singularidades y el impacto de las contingencias que son borradas por la historia universal? ¿La sustitución permanente de los semblantes y sus estrategias de dominación? ¿La historia de su imposibilidad como semblantes? Por su parte, es posible considerar que estos registros no sólo constituyen al discurso psicoanalítico, sino que, los discursos psicoanalíticos se producen a partir de tales dimensiones con variaciones en los grados de consciencia e incluso sin ésta. Sin embargo, cuando la posibilidad de narrar una historia es abolida por la Ley que funda la historia es cuando se demanda al psicoanálisis su deconstrucción.

Como lo vimos, el psicoanálisis se instaló muy tempranamente como un medio híbrido entre lo público y lo privado. Particularmente, en Francia, se tornó una referencia extendida para considerar y abordar la experiencia individual de manera reflexiva. Por lo tanto, su discurso fue evocado y usado de múltiples formas por otros saberes que lo confrontaron a experiencias disímiles, pero que también se apoyaron en él para pensar la relación entre el individuo y la cultura; la dominación y la emancipación; la locura y la normalidad; la ley y el deseo.

Hemos visto cómo, a partir de esos usos, se interpela al psicoanálisis, se “malinterpreta” su teoría y se lo desafía productivamente. En ese trayecto encontramos, en múltiples ocasiones, distintas referencias que objetaron sus teorías por su ideal trascendental, que acabó por solidarizar con la dominación patriarcal que rechaza a las mujeres virilmente emancipadas por producir hijos homosexuales. Por tanto, el atuendo sacerdotal de los psicoanalistas rinde homenaje al padre como monumento.

Freud nos indicó que la historia hace síntoma, específicamente, la historia de la sexualidad. Por su parte, Lacan precisó que esa historia no se funda en el mito-científico del padre, sino que éste es un fantasma que se inventa para arreglárselas con lo imposible de la relación sexual. O, como decía la psicoanalista Francesca Lombardo, un mito que abriga ante lo real. Así, a partir de

lo imposible se produce el deseo como posibilidad o la posibilidad de desear. Ahora, en ese juego entre lo imposible y la posibilidad, está el padre. Pero, asumir que el padre es una formación histórica que puede declinar, como ha dicho Tort, expresa la imposibilidad que tienen los analistas de “desarrollar una representación más prosaica del psicoanálisis” (Tort, 2008, p. 542).

De acuerdo con Deleuze y Guattari, sería posible hacer declinar de su discurso la dimensión de la creencia que lo amarra al sacerdocio. Lo cual, paradójicamente, concluye en la afirmación de Dios como El Semblante. Al final de su obra, Lacan intentó situar al padre apoyado en un sentido histórico crítico, es decir, orientado por la necesidad de liberar al psicoanálisis de lo que lo hacía sufrir. Al mismo tiempo, parece haberlo atesorado en el sentido del “anticuario”, “promoviendo un sencillo valor de arraigo” que a la vez preservó y veneró “las condiciones en que él nació, para los que han de nacer después de él” (Nietzsche, [1873-1876] 2016, p. 717). Pero, “el riesgo de que algo se haya convertido en antiguo produce entonces la exigencia de que tenga que ser inmortal”:

Lo pequeño, lo limitado, lo decrepito y anticuado recibe dignidad e inviolabilidad propias en virtud de las circunstancias de que el alma preservadora y reverente del ser humano anticuario se aloja en estas cosas y en ellas se prepara una morada íntima [...] Entonces, no hay para las cosas del pasado diferencias de valor ni proporciones que las establezcan verdaderamente en su justo valor una respecto con respecto a otras; sino siempre y tan solo dimensiones y proporciones con referencia al individuo o pueblo que mira hacia atrás de manera anticuaria. (Nietzsche, [1873-1876] 2016, p. 719)

Cada individuo y cada pueblo requieren, según el filósofo, conforme a sus metas, fuerzas y necesidades “cierto conocimiento del pasado bien sea como historia monumental, como historia anticuaria o como historia crítica” (Nietzsche, [1873-1876] 2016, p. 721). Sin embargo, nos advierte que:

[...] pero no como una cohorte de pensadores puros que se limitan al papel de observadores de la vida, no como individuos ávidos de saber a quienes únicamente el saber puede satisfacer y para los cuales el aumento de conocimiento es la meta en sí misma, sino siempre y tan sólo para los fines de la vida”. (Nietzsche, [1873-1876] 2016, p. 721)

Es ante este tipo de situaciones que, la historia crítica viene a remediar los excesos que se ocasionan cuando, en cualquiera de sus formas, los sentidos de los histórico “sobrepasan la necesidad real que se proponen satisfacer”, suplantando la realidad de una necesidad por una abstracción (Nietzsche, [1873-1876] 2016, p. 721).

En este contexto, no suplantar la realidad de una necesidad por una abstracción, fue lo que hizo Lévi-Strauss al distinguir la categoría del “ciudadano” del “científico” y exponer, así, la importancia de la primera para el debate democrático. O, la afirmación de Deleuze en la cual se subraya que el psicoanálisis no tiene la última palabra sobre lo social. También, la posición de Tort, quien fue enfático al recordar que el psicoanálisis analiza los efectos del orden simbólico, pero no así lo instituye. Así, el conocimiento del pasado se desea en todos los tiempos, pero sólo si está al servicio de la vida y no debilita el presente (Nietzsche, [1873-1876] 2016).

Como la teoría psicoanalítica requiere de la ley como restricción para explicar el deseo, vimos cómo no puede hacerlo sino a partir de ésta y de qué manera ha sido criticada por ello. Siendo así, no topamos aquí con un aspecto conflictivo: ¿qué hay de variable y qué de inmutable, según el psicoanálisis, en esa relación de dependencia entre la ley y la producción del deseo? ¿qué es lo histórico y lo a-histórico ahí? Que la ley opere como un imperativo de restricción y prohibición del incesto y que, como un acto performativo, produce la falta-en-ser que constituye esa no-esencia que es el deseo, aparece como una invariante de su discurso. Podríamos decir, su axiomática de la negatividad que tan cuestionada fue por Deleuze y Guattari y, en la actualidad, por Judith Butler. Sin embargo, vimos el problema que representa para el psicoanálisis la

metafísica de la heterogeneidad y las velocidades infinitas. En la medida en que, tanto en Freud como en Lacan, la ley a la vez que produce el deseo está habitada por la tiranía de la máquina superyoica que manda gozar y que empuja a la disolución, el psicoanálisis no puede concebir la pura productividad del deseo. Puede sí, pensarlo como producido y productivo, pero no hay una ontología de la vitalidad en psicoanálisis que se capaz de sostener la univocidad del ser.

Ahora bien, que la ley sea histórica y no divina, es una situación que no alcanza a ser suficientemente justificada por la intimidad productiva que existe entre la ley y el deseo. De ahí que el padre sea uno de los nombres de lo real que lo recubre y localiza, haciendo emerger desde su dominio, los significantes que comandan en un tiempo dado la producción hegemónica de sentidos. Asimismo, lo real constituye el fondo histórico e inmanente que nunca llega a ser aprehendido por la enunciación nominativa que en un tiempo dado comanda la producción hegemónica de sentidos. Sin embargo, es en ese punto que la historia se transforma en *una obra patriótica* cuyo sentido es monumental.

Por consiguiente, la performatividad de la ley simbólica pierde su potencia de reconocimiento, rechazando la posibilidad de transformar la ficción de la sexualidad heterosexual e impidiendo que una nueva gramática simbólica encuentre un lugar. Es en la medida en que el padre es ocupado como agente de la ley, en su extremo asimilado a la ley misma, y vinculado a la narrativa religiosa, que la legalización de las homosexualidades es rechazada. Puesto que, sancionarlas jurídicamente y, entonces, hacerlas parte del discurso que en nuestras sociedades cataliza las fuerzas simbólicas que atribuyen y distribuyen la posibilidad de las identidades, implicaba, a la vez, la producción de una nueva relación entre símbolos e imágenes, excediendo al dominio hegemónico de la familia monogámica, patriarcal y burguesa y desnaturalizando tales formas históricas.

Frente a este proceso, el psicoanálisis cedió a la “tentación totalitaria” y, en nombre de la intimidad entre la ley y el deseo, sustrajo a la ley de la historia. El psicoanálisis transforma al antiguo sueño, como lo pensaba Lévi-Strauss, el mito que abriga en un recurso ideológico que hace uso del inconsciente y su atemporalidad para imponer las virtudes cristianas, restituyendo en la discusión democrática los asuntos de la carne y el pecado. Frente a estas situaciones, señala Roberto Aceituno (2010), aparece la necesidad histórica de interrogarse sobre cómo “tales funciones (edípicas, paternas, prohibitivas o apaciguadoras) han sido construidas históricamente y cómo requerirían del tiempo ahí donde las quietas estructuras quedan fijadas como defensa y como consuelo” (Aceituno, 2010, p. 170).

Teniendo a la vista este escenario discursivo y político, donde las tensiones originarias del psicoanálisis retornaron con especial violencia, afirmamos que la revalorización de los mitos patriarcales, la retórica de la humillación paterna y la tesis de la declinación, instituyeron al padre como una problemática psicoanalítica. Identificamos aquí tres dimensiones problemáticas del padre: histórica, clínica y política; todas ellas, estando íntimamente relacionadas, pueden concebirse como registros diferenciados para caracterizar y analizar dicha problemática.

**La dimensión histórica**, concierne al hecho por el cual, el psicoanálisis “tiene una historia. Esa historia es un síntoma. Y el síntoma, es eso que se transmite” (Vincent, 1996, p. 27). También a los sentidos históricos que aquí vinculamos al pensamiento de Nietzsche (monumental, anticuario y crítico). En lo que atañe al primer punto, situamos las historias de las transferencias, la historia de las singularidades y de los amores homosexuales, como lo quería Granoff. También, la historia del padre del psicoanálisis con su propio padre que, años más tarde, lo empujó a poner un Padre al comienzo de la Historia. De igual modo, señalamos la relación de Lacan con la Francia de Vichy, sus sostenidas referencias a la obra de Paul Claudel y su juventud de ideales

monárquicos. Entre el ideal trascendentalista de Freud y sus falsos evolucionismos, y la antropología lacaniana de la función paterna, el padre del origen y la retórica de su humillación se transmitieron sintomáticamente.

Con ello, la ideología paterna expresó su captura en el juego de las analogías, reemplazando la necesidad de una realidad por una abstracción. Tal reemplazo no permite, en el presente, seguir creando nuevas normas orientadas a la salud y la vida. Al contrario, el exceso de sentido histórico enferma, por los caminos de la abstracción, la posibilidad de un presente capaz de atender a las necesidades de su realidad. Por su parte, tal exceso sostiene la representación que afirma en nuestros tiempos que el padre es “rebajado” al goce homosexual, emanando el grito desesperado por el cual se suplica que papá no sea penetrado ¡dos papás! ¿Y la mujer de papá? ¿dónde está?! Pobres niños...

Pero también, esta dimensión considera a la historia de lo problemático, aquello que existe “en la relación misma del sujeto con las diferencias sancionadas como Ley, o como destino” (Aceituno, 2010, p. 184). Historia de esa figura problemática que opera “como índice de lo que hay de histórico y cultural en el lugar del psicoanálisis mismo” (Aceituno, 2010, pp. 183-184). También historia de la necesidad mítica del origen y de su imposibilidad. Y, a la vez, historia como relato e historicidad de los relatos por los cuales se construye lo olvidado, ficcionando aquello imposible de recuperar: “La historia es una de las versiones de lo real del psicoanálisis” así “lo real toma la forma de un origen y en ello es histórico” (Aceituno, 2006, p. 39).

Jacques Rancière propuso que el objeto de la historia es “siempre un objeto a punto de desaparecer” y, de algún modo, “la tarea de la escritura consiste en atestar ese objeto y también en inscribirlo en una historicidad bien particular” (Rancière, 2017, p.69-70). Esta es la apuesta crítica y deconstructiva del psicoanálisis, cuyo objetivo es inscribir al objeto-padre en una historicidad



particular, para correr así los controversiales velos de la historia en psicoanálisis. Inscrito en una historicidad particular, el objeto-padre deja de ser el significante privilegiado de la historia y el semblante “inconscientemente” preferido por los analistas, remediando el sentido monumental que hace del Padre la única referencia. A su vez, procura sopesar los excesos que el sentido anticuario transfiere al padre en lo que tiene de pequeño y decrepito y que, sin embargo, por ser atesorado, es signado como inviolable, sin ser evaluado en su justo valor respecto de las otras cosas.

**La dimensión clínica** incumbe a los asuntos de la normatividad edípica como modelo universal y heterosexual del deseo y la diferencia sexual. Ese punto, en el cual se articula el trayecto singular de cada individuo en la trama de sus vínculos familiares, con la universalidad del complejo de Edipo y la ficción del padre originario o la metáfora de su nombre. Donde la autoridad simbólica se confunde con las vestimentas de una garantía civilizatoria masculina y paternal que recae, finalmente, sobre el hombre heterosexual como agente de la ley que pacífica. De la cual depende la prohibición del incesto, que se enuncia en el plano conceptual como prohibición-vacía, pero que se pronuncia políticamente como varón. Asimismo, esta narrativa se instituye como Ideal. En este contexto, asumir la ley del padre muerto, prohibición-vacía y a la vez colmada, aunque esa asunción se sostenga, sintomáticamente, por el mecanismo de la negación, testimonia la acción efectiva de la falta-en-ser. Dicha acción y su resultado se asocian a una saludable, aunque neurótica separación de los niños del goce materno, con lo cual se proyecta la representación de una salud mental más estable y menos disruptiva en comparación con las restantes posibilidades. Incluso cuando su padecer y sus síntomas puedan ser prolíferos y graves, su unificación yoica, su domeñamiento de la pulsión, sus circuitos y mecanismos para el agenciamiento del deseo, y su respuesta fantasmática, suelen ser pensados como modelos civilizatorios óptimos. El ideal de la

familia católica y burguesa. Siendo esta narrativa argumental interpelada por psicopatologizar la expresión de los “deseos disidentes” de la población.

Dicho cuestionamiento alertó sobre los límites que la teoría imprime a las realidades clínicas actuales e instaló una reflexión al respecto. En tanto, la novela psicoanalítica que parecía estar construida por la narrativa conceptual y fantasmática del padre fue considerada como limitada en su capacidad de escuchar las transformaciones en el campo de la sexualidad y las identidades. Con esto, el psicoanálisis se encuentra en un movimiento de reconsideración de las formas por las cuales piensa la relación entre las fantasías infantiles y el vivenciar efectivo. Relación que preocupó a Freud profundamente.

Si bien Freud se inclinaba por afirmar que las fantasías prevalecen sobre el vivenciar efectivo y se expresan de forma universal, no dejó de cuestionarse por el papel de la realidad efectiva en la producción de fantasías universales. Estas fueron problemáticas que atravesaron su obra “conduciéndolo a reflexionar sobre los “recuerdos encubridores”, las “fantasías primordiales” y la interrogación sobre los vínculos entre las fantasías mitológicas y la verdad histórica posible que anida detrás” (Strachey, 1955, citado en Freud, [1909] 2003, p. 163). Hacia el final de su obra parece primar la idea de que la herencia ha triunfado sobre la experiencia accidental.

De igual modo, sabemos por Freud, que el neurótico construye su novela enaltecendo sus orígenes, al igual que Tito Livio con la historia de Roma, como comenta Jean Laplanche (1981). La obra patriótica o el fantasma del padre articula su novela y ficciona sus orígenes, así como también los del psicoanálisis. Entonces, la problemática clínica que el padre representa, desde hace ya varias décadas, es aquella por la cual, en función de él, en tanto ideal y a través del valor de su tradición, se soporta una teoría que se aboca a considerar “solo tres modalidades de articulación del sujeto al Otro” (Aceituno, 2010, p. 160). Anulando, de ese modo, “cualquier posibilidad crítica

al remitir las vicisitudes históricas de la clínica a un formalismo que cierra posibilidades” (Aceituno, 2010, p. 160). Deslizándose a través de la teoría del significante y las fórmulas de la sexuación; la normatividad edípica, el valor de su tradición y los temores de contradecir al analista-padre: la creencia en su amor.

Por su parte, André Green, establece que la concepción psicoanalítica de la sexualidad se diferencia de otras por “abarcar las formas no aparentes, inconscientes, reprimidas, disfrazadas o transformadas, de una sexualidad mucho más amplia que sus manifestaciones observables” (Green, 1997, p. 16). Desde esta perspectiva, el psicoanálisis se orienta a explicar no sólo la diversidad de las formas comunes y socialmente aceptadas, sino también sus expresiones marginales, socialmente reprobadas o incluso elevadas y vinculadas a lo divino o sobrenatural, así como también sus formas recubiertas por el arte y la religión (Green, 1997, p. 16).

En este contexto, “la clínica fuerza a admitir que la complejidad de lo que en ella se observa se deja circunscribir mal por un único punto de vista, incluso el que se sostiene en las teorías más elaboradas” (Green, 1997, p. 17). Teniendo esto a la vista, junto a Green, nos interrogamos: “¿No implica esto reconocer que, si la sexualidad es primero una experiencia, tampoco la teoría psicoanalítica podría ser independiente de la experiencia en la que echa sus raíces?” (Green, 1997, p. 17). Asimismo, Jean-Laplanche escribió:

[...] el sujeto de la historia universal ha muerto. De modo que la única historia verdaderamente historizante, la única unidad de la que se puede en verdad hacer historia es la que hace por sí misma su historia, es decir una vida humana. (Laplanche, 1981, p. 160)

Si el gran secreto del psicoanálisis es que no hay Otro del Otro y, por tanto, Uno inventa lo que puede sobre un fondo de inmanencia: ¿por qué imponer sobre la escucha la restricción por la cual se afirma y se defiende la existencia única de tres modalidades estructurales? ¿por qué insistir en que la historia universal y singular asumen un adecuado agenciamiento de la sexualidad y sus

fantasmas solo a condición de remitir el *cuarto nudo* a las genealogías edípicas del Nombre-del-Padre? ¿O disponer en este, prejuiciadamente, la condición de *sinthome* remitiendo los deseos disidentes a la locura y al desamparo del padre?

El fantasma del padre sostiene una narrativa de sentido monumental, que interpreta los cambios como protesta generacional e impone la tradición sobre la irrupción de las diferencias. La dimensión clínica de este problema implica la reducción de los lazos sociales a tres modalidades reconocidas como legítimas, con lo cual los deseos disidentes quedan, principalmente, relegados a categorías de riesgo psíquico y social. Tal inmutabilidad del orden simbólico restringe la escucha clínica a una normatividad del deseo heterosexual trasladando la violencia histórica de las exclusiones a una problemática psíquica del individuo y su familia.

Finalmente, **la dimensión política** pone en juego en psicoanálisis, al menos, dos aspectos. El primero tiene que ver con las relaciones políticas que se instituyen al “interior” de las asociaciones y que determinan las vías principales de transmisión de su discurso. Tal aspecto, considera la historia de las transferencias y la histórica confusión entre maestro y analista. Nos remite, a su vez, a los dogmatismos que defienden las distintas escuelas en sus versiones oficiales y a las rivalidades y hostilidades existentes entre los distintos psicoanálisis. Quizá, como decía Green, porque se trata de un duelo melancólico e interminable por la muerte de Freud.

Un segundo aspecto, que vimos en el PaCS, corresponde a las posiciones del psicoanálisis frente la política en su expresión nacional y/o mundial, en el contexto de las últimas décadas global. Donde, por ejemplo, la tesis de la declinación argumenta que la perspectiva psicoanalítica de la ley del padre muerto debería de ser el fundamento de la política mundial como antídoto al multiculturalismo. Entendiendo por esta última, el modo en que se ejerce la autoridad determinando la atribución y distribución del poder con los consecuentes efectos civilizatorios.

Siendo esta ley, además, el principio universal capaz de producir una historia civilizada de la humanidad: los fundamentos religiosos del psicoanálisis y el etnocentrismo vinculado al universalismo.

Cuando esto no sucede, nos encontramos con todas esas fallidas paternidades políticas que Schneider analizó, señalando la urgente necesidad de su corrección para preservar al Estado de su decadente feminización. No obstante, el padre se constituye como una problemática política en psicoanálisis, paradójicamente, por impulsarlo a pronunciarse como *pater familia* en relación con los fenómenos sociales. Es decir, esto ocurre cuando deja de analizar para imponer su orden y pretende tener la última palabra sobre lo social. Lo que nos regresa de inmediato a la problemática sobre los efectos de des-naturalización de la sexualidad en las sociedades y la re-naturalización del deseo por los psicoanalistas.

Hacia el final, resta recordar uno de los motivos principales que impulsó este recorrido: la necesidad de pensar críticamente las transferencias de formación. Se podría objetar aquí el trabajo emprendido por intentar comprender exhaustivamente, más allá de lo alcanzado, la “realidad francesa”, por disponer tanto esfuerzo en vincular los antecedentes, describir los debates y presentar las posiciones participantes y resultantes de este proceso “francés”. No obstante, negar la influencia del pensamiento francés, no solo en el campo específico del psicoanálisis, sino en nuestras reflexiones sobre *la libertad, la igualdad y la fraternidad* sería negar absurdamente la condición subalterna que nos recorre históricamente.

Sin embargo, es notorio que la reflexión sobre los mestizajes y las huellas de nuestro pasado no europeo no fue abordada en esta investigación. Constituye, por lo tanto, un desafío para nuevas investigaciones, que aporten al conocimiento de las modalidades de circulación de las ideas psicoanalíticas, trabajadas en esta investigación, pero en nuestros contextos. Para de este modo,

poder reflexionar sobre las repeticiones y las diferencias. Pero también, sobre las preguntas e inquietudes que nos conmueven como sociedades y las modalidades a través de las cuáles el psicoanálisis es utilizado para responderlas. También, sobre los fundamentos históricos de nuestros enunciados prohibitivos y productivos, y sobre las estrategias de enfrentamiento que desarrollamos en el contexto del proceso global de sexualización de la política y politización de la sexualidad.

Para finalizar, habiendo partido desde la pregunta por los efectos de des-naturalización y re-naturalización de la sexualidad, hemos intentado mostrar de qué manera el padre opera como fantasma del psicoanálisis y cómo a través de su exceso de sentido monumental *enferma* nuestro presente, suplantando la necesidad de una realidad por abstracción. Ahí donde lo universal y el padre se funden, en el temor a la infelicidad que produce lo heterogéneo, es importante recordar que “la sexuación se inscribe en el pensamiento conceptual como la necesidad de una contingencia” (David-Ménard, 2009, p. 172) Por su parte, la actualidad contiene, potencial e inmanentemente, el pasado de esa necesidad y sus huellas contingentes. La historia de lo universal y lo incondicionado, que es también la historia del psicoanálisis, continúa siendo el síntoma que se transmite.

## APÉNDICE

### Debate parlamentario

Il est 17h 10 et le président Laurent Fabius annonce que «l'ordre du jour appelle la discussion de la proposition de loi relative au pacte civil de solidarité», puis, il prévient: «Nous allons commencer l'examen d'un texte qui, je le sais, est controversé. Je souhaite vivement qu'au cours des débats, le respect mutuel l'emporte et que notre assemblée montre le maximum de dignité» Précaution aussi inutile que vaine. [Son las 17.10 horas y el presidente Laurent Fabius anuncia que el orden del día prevé la discusión del proyecto de ley sobre el pacto de solidaridad civil, y advierte: «Vamos a empezar a examinar un texto que, lo sé, es controversial. Espero sinceramente que en el curso de los debates prevalezca el respeto mutuo y que nuestra asamblea muestre la máxima dignidad». Una precaución tan inútil como vana]. (Bloche, et. al., 2019, p. 197)

El martes 3 de noviembre de 1998<sup>129</sup> se inició en la Cámara de diputados la discusión del proyecto de ley correspondiente al PaCS. El presidente de la comisión de leyes y la ministra de Justicia presentan la nueva proposición de ley (Bloche et al., 2019). Es Christine Boutin<sup>130</sup> quien toma inmediatamente la palabra para defender la excepción de inadmisibilidad, antes presentada

---

<sup>129</sup> El proyecto de ley fue presentado en la Asamblea Nacional en junio de 1998. Según L'Express (1998) como reacción, el presidente Jacques Chirac declaró que el Pacto de Solidaridad Civil corría el riesgo de "distorsionar" y "trivializar" el derecho a casarse. Por su parte, la Iglesia Católica también dio a conocer su firme oposición a lo que consideraba un ataque a la familia. Deseando tranquilizar a los grupos más reticentes, la Ministra de Justicia Élisabeth Guigou insistió entonces en que el Pacs "no abrirá la posibilidad de que los homosexuales adopten niños o utilicen la procreación médicamente asistida". El 6 de octubre, el diputado del RPR Pierre Lellouche declaró que "PACS será el Vietnam de Lionel Jospin". De hecho, la derecha, que ha planeado no menos de 900 enmiendas para desentrañar el proyecto de ley, es casi unánime en su condena del Pacs. Tres días más tarde, el 9 de octubre de 1998, los miembros de la derecha de la Asamblea Nacional, a pesar de ser minoría, lograron votar una moción de inadmisibilidad contra el texto, aprovechando la altísima tasa de ausentismo de los miembros de la izquierda (260, en total). Para el periodista Christophe Barbier, esta humillante derrota de la izquierda pluralista es sobre todo la del Primer Ministro Lionel Jospin, que apoyó laxamente el texto y dejó la iniciativa a los parlamentarios en lugar de implicar más estrechamente al gobierno en su elaboración. También muestra la división entre una "izquierda urbana" que está bastante abierta a las parejas del mismo sexo y una "izquierda provinciana" que es mucho más reticente a lo que percibe como un "lobby homosexual".

<sup>130</sup> Diputada católica que encarna la oposición al reconocimiento de las parejas del mismo sexo en 1998-1999.

por su grupo (Unión de la Democracia Francesa) expresando enfáticamente su rechazo radical ante esta legislación. En su largo discurso de cinco horas y media<sup>131</sup> afirmó que “el PACS hace de la homosexualidad la norma”<sup>132</sup> y puntualizó que “no hay vacío legal para los homosexuales”<sup>133</sup>. Agregando que, “el PACS contribuiría inevitablemente a la mercantilización del niño, sujeto al placer de los adultos”<sup>134</sup>. Cerca de las 3:30 am se realiza la votación, de 532 votantes, 233 están a favor de la adopción y 299 se oponen (Bloche et al, 2019, p. 200) lo que implica que la moción de inadmisibilidad, esa vez, fue rechazada.

Volverán a reunirse el sábado 7 y el domingo 8 de noviembre donde debatirán por más de doce y trece horas por cada día respectivamente (Bloche et al, 2019). Siguiendo a Bloche et al (2019) la jornada del sábado estuvo marcada por tres eventos. Roselyne Bachelot, diputada de la derecha, declara su apoyo al PaCS. Es la única diputada de la derecha que lo hace. Inmediatamente después, muchos de sus colegas parlamentarios de la oposición dejan el hemiciclo para unirse a una manifestación organizada por un colectivo a favor del matrimonio y en contra del PaCS. (Bloche et al., 2009, p. 201) Varias decenas de miles de personas desfilan en el 7º distrito<sup>135</sup> de Paris prediciendo el fin del mundo o casi. (Bloche et al, 2009, p. 201) En su participación Roselyne Bachelot enuncia: "ellos y ellas [los homosexuales] no quieren ni la repugnancia de los santos detractores ni la conmiseración de las patronas". A lo que, el presidente de la sesión Raymond Forni –diputado por el Partido Socialista– se autoriza a un comentario: “No es tradición de la Presidencia romper su neutralidad, Sra. Bachelot, pero usted ha dicho recientemente que le hubiera

---

<sup>131</sup> Según Bloche et al, 2009, p.199: Este record promoverá un año más tarde la modificación del reglamento de la Asamblea Nacional donde se limitará la duración de las presentaciones de una moción a un máximo de una hora y media.

<sup>132</sup> Grossjean y Perrignon (1998).

<sup>133</sup> Grossjean y Perrignon (05/11/1998).

<sup>134</sup> Assemblée nationale: «Compte rendu analytique officiel - Session ordinaire de 1998-1999 -22e jour de séance, 57e séance -3e Séance du Mardi 3 novembre 1998 - Présidence de M. Arthur Paecht, vice-président».

<sup>135</sup> Arrondissement.



gustado, estar aquí, en el pasado para votar ciertas leyes; yo, por mi parte, estoy encantado de estar en el lugar donde estoy hoy.” (Bloche et al, 2009, p.201) Para finalizar, Laurent Fabius detiene el discurso de casi tres horas y media de Jean Claude Lenoir – diputado por la Unión de la Democracia Francesa- enunciado que la Asamblea Nacional en virtud del artículo 54 del reglamento se encuentra suficientemente informada, lo que no impide el enojo de Pierre Lellouche – diputado de derecha perteneciente al partido *Rassemblement pour la République*– quien interpela a Fabius: “¿Ud quiere limitar la democracia?” (Bloche et al., 2009, p.203).

La discusión parlamentaria fue retomada el 1º de diciembre, estableciendo un nuevo record de duración de 21:00 a 7:00 horas de la mañana (Bloche et al., 2009). Entre el 1º y el 2 de diciembre, después de 24 horas de debate, fueron examinados y adoptados los primeros siete artículos. (Bloche et al., 2009, p. 205) La oposición sostendrá activamente sus intervenciones sobre el rechazo a la filiación y los aspectos financieros vinculados al PACS afirmando que los recursos económicos destinados a este proyecto deberían asignarse a las familias que están construyendo Francia: “Son las madres solteras con hijos las que pagarán los beneficios fiscales de los PACS” (Accoyer, diputado de la RPR por la Alta Saboya, *Libération*, 03/12/1998). El argumento básico contra este punto se basa en los recursos económicos que serán asignados y “que deberían ir más bien a las familias que están construyendo Francia” (Estrosi, RPR, Alpes-Maritimos, *Libération*, 03/12/1998; Grosjean y Perrignon, 1998).

La sesión del miércoles 2 de diciembre fue perturbada por un incidente. En respuesta a una intervención de Renaud Muselier –diputado de *Rassemblement pour la République*- el primer ministro Lionel Jospin criticará a la oposición haciendo alusión directa a Christine Boutin “El retraso en el debate se explica esencialmente por la obstinación en la obstrucción y por la elección de la oposición de confiar la exposición de su visión a una diputada marginal y escandalosa en su

discurso” (Bloche et al., 2009, p. 205) La respuesta de la diputada es consignada por los distintos medios como teatral. Christine Boutin derramó lágrimas en el hemiciclo del PaCS. Ellas eran “parecidas a las de los cocodrilos” (Bloche et al., 2009) Entre insultos y gestos de contención hubo más apoyo viril para las lágrimas de Christine Boutin que para las derramadas por Roselyne Bachelot durante su intervención pro- PaCS en noviembre. (Grosjean y Perrignon, 1998). Luego de este incidente, el debate continúa y también las resistencias de la derecha. No obstante, se votaron nuevos artículos, relativos a los derechos de herencia y a la obtención de permisos de residencia para el caso de los extranjeros que optan por este contrato.

En el contexto de la discusión parlamentaria, marcada por fuertes enfrentamientos entre los partidarios y los oponentes, múltiples fueron las injurias proferidas (Bloche et al, 2009). Para el diputado Renaud Dutreil -Democracia Liberal-, el PaCS era “una especie de maíz transgénico en materia de relaciones humanas” (Bloche et al, 2009, p. 207) Mientras que Dominique Dord –diputada RPR– propuso que el PACS sea asignado a la Dirección de servicios veterinarios (Bloche et al, 2009, p. 207) Otros se muestran obsesionados por la situación de los extranjeros. Para Thierry Mariani –diputada de RPR– el PaCS oficia de “coche-escoba<sup>136</sup> para las regularizaciones de los migrantes indocumentados” (Bloche et al, 2009, p. 207). En la misma línea, Bernard Accoyer –diputado RPR– afirma que, “el PACS es un estímulo migratorio” (Bloche et al, 2009, p. 207). Para Jacques Myard -diputado RPR- “la verdadera finalidad del PACS es conceder a las parejas homosexuales un reclamo a la sociedad sin pedirles ningún tipo de contrapartida” (Bloche et al, 2009, p. 207). Charles de Courson – diputado Unión por la Democracia Francesa- interroga “¿quién se beneficiará del PACS? ¿Cuál es el costo del PACS? ¿Quién financiará el PACS? Concluyendo que se trata de un proyecto injusto” (Bloche et al., 2009, p. 208). Agregando que, se

---

<sup>136</sup> voiture-balai.

beneficiará de los ricos y será un fraude. Philippe Le Jolis de Vieller de Saintignon, diputado de la UDF-, afirmará, “vuestra innovación del PACS es simplemente el retorno a la barbarie” (Bloche et al., 2009, p. 208).

Por su parte, los diputados de la izquierda defenderán la necesidad de entregar derechos y garantías a las parejas homosexuales. George Sarre - diputado por el Partido Socialista –, explica que es necesario “poner a esas parejas al abrigo de situaciones inextricables y garantizar una seguridad jurídica, para la vivienda, impuestos, en caso de deceso de uno de los cohabitantes. Hacer esto, señores y señoras de la minoría (diputados de la derecha) no es reducir la familia, es lo contrario, reforzarla” (Bloche et al., 2009, p. 209). Monique Collange – diputada del Partido Socialista–, señala la mediocridad del debate: “Estoy cansada de oír todas las tonterías sobre el PACS, cansada de esta pretensión santurrón y moralista de la derecha de que el matrimonio sería la seguridad de la mujer y el niño. Porque, al final, ¿cuántos hombres casados han abandonado a sus esposas e hijos para ir a otro lugar a contar sus historias?” (Bloche et al., 2009, p.209) Jean-Marie Le Guen –diputado del PS- se sorprende de que la oposición considere que “creamos inestabilidad al conceder el estatus a los que no lo tienen.” Y concluye: “No veo en que la precariedad y el no derecho serían las garantías del orden” (Bloche et al., 2009, p. 209). Nicole Bricq – diputado del PS-, se inquieta ante las lecturas de Christine Boutin: “Sin duda, ella no ha leído el artículo de la filósofa Sabine Prokhoris en el diario Le Monde del 3 de noviembre. Es verdad que la lectura de ese artículo requiere un esfuerzo intelectual.

Sabine Prokhoris recuerda una evidencia: no hay familia ideal. Es una idea muy original: la sociedad inventa siempre nuevas formas de vida y no por eso deja de haber orden” (Bloche et al., 2009, p.209-210). El diputado Bernard Birsinger –Partido Comunista Francés–afirmó que este texto aporta la prueba de “que una sociedad en su conjunto puede progresar estando a la escucha

de los sin-derechos” (Bloche et al., 2009, p. 210). René Dosière, diputado del PS- denuncia las imposturas de Christine Boutin: “En un estado laico, no es el papel de los políticos ser portavoces de los obispos [...] Los homosexuales no necesitan de vuestra caridad, señora, ellos quieren simplemente la justicia” (Bloche et al., 2009, p. 210). Marie-Françoise Clergeau –diputada PS-, rechaza los múltiples procesos falsos intentados contra el PACS: “¿Dónde está el insulto a la naturaleza? ¿Dónde el mal golpe a la familia? ¿Dónde el crimen contra la sociedad? Si el PACS encuentra sus orígenes a finales de los años 80, en las reivindicaciones de la comunidad homosexual, diezmado por la epidemia del sida, no por ello deja de tener un alcance universal” (Bloche et al., 2009, p. 210).

Bernard Roman –diputado del PS– enunció: “Hay todo, en este texto, que nos enorgullece a los republicanos de izquierda: laicidad, libertad del Estado, libertad del individuo y solidaridad. Ya que hablamos de la libertad individual, que es uno de nuestros bienes más preciados, quiero expresar nuestro orgullo por apoyar esta propuesta de leyes que permitirá en última instancia sacar a la homosexualidad del gueto en el que la ausencia del marco jurídico la ha colocado” (Bloche et al., 2009, p. 210).

La Asamblea Nacional completa la primera lectura del texto, después de sesenta y cuatro horas y treinta y cuatro minutos de debate (Bloche et al., 2009, p. 210). El proyecto de ley fue aprobado por 316 votos contra 249 en la Asamblea Nacional el 9 de diciembre de 1998. Sin embargo, la batalla parlamentaria no ha terminado: ahora le toca al Senado dar su opinión sobre el texto.

La primera lectura del senado tuvo lugar durante los días 17 y 18<sup>137</sup> de marzo de 1999. En su paso por el senado, el texto de ley será, desde un inicio, brutalmente rechazado y enmendado para su posterior rediscusión en la Asamblea Nacional. El 23 de marzo, el senado modificó el proyecto de ley aprobado por la Asamblea Nacional en primera lectura:

Après le refus brutal et vain d'examiner le texte à l'Assemblée nationale, le Sénat entreprend de le vider de son contenu et de le substituer un étonnant concubinage. En matière de monstre juridique, l'affaire se pose là: les sénateurs ont réussi à créer une union libre pas tout à fait libre et une union civile pas complètement civile! [ "Tras la brutal y vana negativa a examinar el texto en la Asamblea Nacional, el senado se compromete a vaciarlo de su contenido y a sustituirlo por un sorprendente concubinato. En materia del monstruo jurídico, el caso se plantea ahí: los senadores han logrado crear una unión libre, no del todo libre y una unión civil que no es completamente civil"]. (Bloche et al, 2009, p. 220)

La mayoría del senado estaba compuesta por miembros de partidos pertenecientes a la derecha por lo que la discusión del proyecto no fue menos polémica encontrándose ahí la división ya expresada en el debate parlamentario. Patrice Gérald –senador de RPF– afirmará en una entrevista televisiva que “cuando hablamos de alguien gay, hablamos de alguien que no se puede adaptar. Aquí, es al revés, somos nosotros que nos adaptamos y es la Asamblea Nacional que ha

---

<sup>137</sup> Previo a sesionar serán convocadas distintas asociaciones e intelectuales para debatir sobre el proyecto de ley y sus implicancias. El miércoles 27 de enero, en la comisión de leyes del senado se reúnen una serie de asociaciones y de expertos por y en contra de la proposición. En este contexto, Denis Quinqueton - activista del PACS desde 1992, ex presidente de HES-Socialistes LGBT –relata su experiencia del día 27 de enero en la audición de la comisión de leyes: Debo confesar que me sorprendió un poco al principio de mi audiencia el interrogatorio de un honorable miembro de la prestigiosa comisión de leyes, un senador de figura generosa, tez resplandeciente y ojos brillantes por el alcohol, que preguntó a sus colegas - para aligerar el ambiente, por supuesto - si sabían la diferencia entre los pechos de una mujer y un tren miniatura. Sin siquiera esperar una respuesta, el senador, que ahora se estaba volviendo púrpura, se soltó, su cuerpo se sacudió con una fuerte risa: ¡Ninguna! Los dos son hechos para los niños y son los papás los que juegan con ellos. Recuerdo haber pensado, un poco desilusionado, sin duda: ¿es esto un senador? Respondiendo a las preguntas de los representantes elegidos, apoyo claramente el texto adoptado por la asamblea nacional. ¡Yo era el único! Todas las demás personas entrevistadas encontraron que la ocasión era una oportunidad perfecta para detallar sus críticas al PACS, desde la atención a los detalles hasta la oposición frontal. El representante de Act Up-Paris consideró que el PACS no mejoraba la vida de las personas con SIDA y señaló las insuficiencias de la ayuda. Jean Hauser<sup>137</sup> insistió en los posibles litigios y Guy Coq denunció el futuro matrimonio por todo lo que el PACS haría inevitable. Si el jurista se equivocaba fuertemente, el filósofo no se quedaba atrás de la pre-ciencia. Su solo error habrá sido ver ahí una amenaza mientras que esas dos grandes reformas intervenidas con quince años de distancias, se afirman soluciones y no problemas para millones parejas (Bloche et al., 2009, p.213).

propuesto algo irrealista e irrealizable.”<sup>138</sup> La posición del senado frente al proyecto será reforzar el concubinato, más específicamente reducirlo a esto. (Bloche et al, 2009) En ese escenario, Jean Chérioux –RPR– afirmará que, la contrapropuesta de la derecha implica “legalizar una perversión de la naturaleza”<sup>139</sup>. Bernard Seillier – MPF–, considera que en el PaCS se expresa la “patética búsqueda de los homosexuales por el matrimonio” y considera que “precipitará a la sociedad hacia un empeoramiento de sus patologías, ya perceptibles a través de las drogas y los suicidios”<sup>140</sup>.

Finalmente, después de dos días de debate, el 23 de marzo se realizó la votación del proyecto con las respectivas enmiendas que rechazan el PaCS proponiendo su sustitución por la figura del concubinato. A favor de esta modificación votaran 195 senadores y 116 en contra<sup>141</sup>. En su retorno a la Asamblea Nacional, esta elegirá “el PACS y el concubinato, la unión civil y la unión libre” (Bloche et al., 2009, p. 220). El 7 de abril, la Asamblea Nacional votará por el proyecto el pacto de unión civil y el concubinato, estarán a favor 300 parlamentario contra 253. El proyecto retorna al senado. El 5 de mayo, el senado reafirmará su profundo desacuerdo con el proyecto recibido decidiendo retomar su posición y regresar al texto previamente enviado. El 11 de mayo 214 senadores votan su posición previa contra 98, la proposición de ley es rechazada (Bloche et al., 2009, p.221) Dados los desencuentros entre ambas instancias se deriva a la comisión mixta paritaria con el objetivo de encontrar o no un posible entendimiento entre las dos asambleas (Bloche et al, 2009) La presidencia de la comisión estará a cargo de Catherine Tasca. La Comisión nombró entonces al Sr. Jean-Pierre Michel, diputado, y al Sr. Patrice Gélard, senador, como

---

<sup>138</sup> Recuperado de: [https://www.youtube.com/watch?v=B85FBVfII\\_E](https://www.youtube.com/watch?v=B85FBVfII_E)

<sup>139</sup> Grosjean, *Libération*, 03/09/1999.

<sup>140</sup> Grosjean, *Libération*, 18/03/1999.

<sup>141</sup> Recuperado de: <http://www.senat.fr/seances/s199903/s19990323/sc19990323004.html>

ponentes de la Asamblea Nacional y del Senado respectivamente. En su reunión del 18 de mayo los participantes afirman su desencuentro, la comisión conjunta fracasa<sup>142</sup>.

Luego de esto, solo restará una única lectura en cada asamblea. Lo que se impone aquí es el apremio y la incertidumbre por saber si el PaCS alcanzará a finalizar su recorrido antes del 30 de junio, fecha en que inicia el receso legislativo. En consecuencia, el 27 de mayo la comisión de leyes de la Asamblea Nacional decide no modificar el texto votado el 7 de abril para acelerar el proceso, el mismo texto que había sido rechazado en bloque por el senado. (Bloche et al., 2009) El 15 de junio la Asamblea adopta el PaCS entre 300 contra 243 votos. El 23 de junio la comisión de leyes del senado vuelve a rechazar el texto presentando por la Asamblea Nacional.

La mañana del 30 el senado debe sesionar, no obstante, el texto fue revisado en la tarde por lo cual el proceso de sanción definitiva deberá esperar hasta octubre. Una última vez, el senado rechaza el proyecto. Ahora, el proceso quedó librado al “poder de la última palabra” que está del lado de la Asamblea Nacional. Finalmente, el texto definitivo es aprobado el 13 de octubre y la publicación de la ley tiene lugar el 16 de noviembre de 1999.

---

<sup>142</sup> <http://www.senat.fr/seances/s199903/s19990323/sc19990323004.html>

## BIBLIOGRAFÍA

- Aceituno, R. (2006). *Los retornos de Freud*. Palinodia.
- Aceituno, R. (2010). *Futuro Anterior. Historia, clínica, subjetividades*. Editorial Universitaria.
- Aïn, J., y Carrefours y Médiations (Association) (Eds.). (2008). *Familles, explosion ou évolution*. Erès.
- Amossé, T. (Ed.). (2011). *Les individus font-ils bon ménage?* Ed. La Découverte.
- Anheim, É. (2011). L'historien et la psychanalyste. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 58 (4), pp. 134-159. <https://doi.org/10.3917/rhmc.584.0134>
- Antonio, J. (2005). Relaciones Laborales. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 22.
- Araujo, K., Prieto, M., y FLACSO (Organization) (Eds.). (2008). *Estudios sobre sexualidades en América Latina* (1a ed). FLACSO-Ecuador.
- Arnoux, D. (1987). *Abordajes topológicos*. Torre Abolida.
- Arreguy, M. (2019). L'autorité contaminée. *Analyse Freudienne Presse*, 26 (1), pp. 127-138. <https://doi.org/10.3917/afp.026.0127>
- Assoun, P. L. (2011). Inconscient anthropologique et anthropologie de l'inconscient. Freud anthropologue. *Revue du MAUSS*, 37 (1), pp. 71-118. <https://doi.org/10.3917/rdm.037.0071>
- ATEM. Association de théologiens pour l'étude de la morale (Ed.). (2010). *La loi naturelle: [Le retour d'un concept en miettes. Actes du colloque organisé par l'association de théologiens pour l'étude de la morale, ATEM, à Tours en septembre 2009]*. Cerf.
- Ayouch, T. (2014.). Psychanalyse et mauvais genre: la tentation de l'ontologie. En *L'Harmattan. Masquereading: comment faire des études-genre avec de la littérature*. L'Harmattan, pp. 89-102,
- Ayouch, T. (2015). *Géneros, cuerpos, placeres. Perversiones psicoanalíticas con Michel Foucault*. Letra Viva.
- Basaure, M. (2011). *Foucault y el psicoanálisis. Gramática de un malentendido*. Editorial Cuarto Propio.
- Baudelaire, C. (2000). *El pintor de la vida moderna*. Artes Gráficas Soler.
- Benjamin, W. (2009). *Estética y política*. Las cuarenta.



- Berenstein, I. (2004). *Devenir otro con otro(s): Ajenidad, presencia, interferencia*. Paidós.
- Berenstein, I. (2012). *Familia y enfermedad mental*. Paidós.
- Berger, A.E. (2016). *El gran teatro del género. Identidades, sexualidades y feminismos*. Mardulce.
- Bernardo Fuks, B. (2016). Psychanalyse, xénophobie: Quelques réflexions. *Insistance*, 12 (2), pp. 117-130. <https://doi.org/10.3917/insi.012.0117>
- Betancourt, F. (2004). De ausencias y retornos: historiografía y psicoanálisis en la obra de Michel de Certeau. *Cuicuilco*, 11 (30), pp. 1-27. <https://www.redalyc.org/pdf/351/35103006.pdf>
- Bisso, E. (2014/2015). *Acerca de la recepción lacaniana de Lógica del sentido de Gilles Deleuze: un antecedente de la lengua*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- Blais, M. C. (2018). Réinventer la paternité? *Le Débat*, 200 (3), pp. 190-308. <https://doi.org/10.3917/deba.200.0190>
- Blanco, D., y Fierro, O. (2014). *Psicoanálisis en Chile. Construcciones y relatos*. Pólvora Editorial.
- Bleichmar, S. (2020). *El psicoanálisis en debate. Diálogos con la historia, el lenguaje y la biología*. Paidós PSI.
- Bloche, P., y Michel, J. P. y. Quinqueton, D. (2019). *L'incroyable histoire du PACS*. Kero.
- Borderías, C. (2006). *Joan Scott y las políticas de la historia*. Icaria Editorial.
- Borillo, D. y Lascombes, P. (2002). *Amours égales? Le Pacs, les homosexuels et la gauche*. Éditions La Découverte.
- Borillo, D. y Fassin, É. (2001). *Au-delà du PaCS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*. Presses Universitaires de France.
- Botella, C. (2001). Figurabilité et régrédience. *Revue française de psychanalyse*, 65 (4), pp. 1149-1239. <https://doi.org/10.3917/rfp.654.1149>
- Botella, C. (2008). Édipe et Don Juan. À propos de l'image du père chez quelques fils célèbres. En D. Cupa, *Image du père dans la culture contemporaine*. Presses Universitaires de France, pp. 396-406. <https://doi.org/10.3917/puf.cupa.2008.01.0396>
- Botella, C. (2015). Préhistoire et psychanalyse. Quelle rencontre? En *Le meurtre fondateur*. Presses Universitaires de France, pp. 75-79. <https://doi.org/10.3917/puf.cherv.2015.03.0075>
- Bourdieu, P. (1993). À propos de la famille comme catégorie réalisée. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 100(1), 32-36. <https://doi.org/10.3406/arss.1993.3070>

- Bourdieu, P. (2010). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Bourdieu, P., y García Inda, A. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer.
- Bourseul, V. (2016). *Le sexe réinventé par le genre. Une construction psychanalytique*. Édition érès.
- Brunetti-pons, C. (2004). L'exercice de l'autorité parentale face au pluralisme familial. *Dialogue*, 165 (3), pp. 7-22. <https://doi.org/10.3917/dia.165.0007>
- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Amorrortu editores.
- Butler, J. (2005). *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*. La Découverte/Poche.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Cuerpos que importan Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós.
- Butler, J., Laclau, E. y Zizek, S. (2011). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Cabrillac, R. (2009). El derecho civil francés desde el código civil. *Revista de derecho (Valdivia)*, 22 (2), pp. 65-73. <https://doi.org/10.4067/S0718-09502009000200004>
- Castel, R. (1980). *El psicoanálisis. El orden psicoanalítico y el poder*. Siglo XII Editores.
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI.
- Cevasco, R. (2010). *La discordancia de los sexos*. Psicolibro ediciones.
- Cheng, F. (2013). *El diálogo*. Pre-Texto.
- Corral, N. (. (2005). *Feminidades. Mujer y psicoanálisis: una aproximación crítica desde la clínica*. Ediciones de Intervención cultural.
- Corvalán Rivera, C. (2014). *La función simbólica, la eficacia simbólica y el uso simbólico del Derecho: Delimitación conceptual y metodológica*. Tesis para optar al grado de Máster Oficial en Estudios Avanzados en Derechos Humanos de la Universidad Carlos III de Madrid.
- Croix, L., y Pommier, G. (2017). *Pour un regard neuf de la psychanalyse sur le genre et les parentalités*. Érès.

- Dagfal, A. (2015). La psychanalyse en Argentine: Histoire et perspectives. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 20 (2), pp. 57-76. <https://doi.org/10.3917/nrp.020.0057>
- Damet, A. (2010). Le tyran œdipisé: La projection fantasmatique des désirs dans le rêve platonicien. *Hypothèses*, 13 (1), pp. 285-294. <https://doi.org/10.3917/hyp.091.0285>
- David, P. (2010). La question de la paternité à la lumière des écrits de pierre legendre: Aspects mythologiques, juridiques et symboliques. *Recherches familiales*, 7 (1), pp. 77-83. <https://doi.org/10.3917/rf.007.0077>
- David-Ménard, M. (2005). *Delueze et la psychanalyse*. Press Universitaires de France.
- David-Ménard, M. (2006). Un vrai débat concernant la psychanalyse: Sur le livre de Michel Tort: Fin du dogme paternel. *Les Temps Modernes*, 635-636 (1), pp. 337-347. <https://doi.org/10.3917/ltm.635.0337>
- David-Ménard, M. (2009). *Les constructions de l'universel*. Presses Universitaires de France.
- David-Ménard, M. (1974/2010). Autour de L'Anti-Œdipe. *Recherches en psychanalyse*, 2 (2), pp. 202-212. <https://doi.org/10.3917/rep.010.0202>
- David-Ménard, M. (2011/2020). *Elogio del azar en la vida sexual*. Siglo Veintiuno editores.
- David-Ménard, M. (2017). La institución de los cuerpos vivientes según Judith Butler. *Acta Poética*, 38, pp. 35-52.
- David-Ménard, M. (2016). Prólogo a Las construcciones de lo universal. *aesthetika. Revista internacional de estudio e investigación interdisciplinaria sobre subjetividad, política y arte*, 12 (1), pp. 5-11.
- Delaisi de Parseval, G. (2004). Les vecteurs corporels du lien filial. *Le Divan familial*, 13 (2), pp. 71-81. <https://doi.org/10.3917/difa.013.0071>
- Delaisi de Parseval, G. (2005). Qu'est-ce qu'un parent suffisamment bon? *Enfances y Psy*, 29 (4), pp. 153-160. <https://doi.org/10.3917/ep.029.0153>
- Delaisi de Parseval, G. (2006a). Le sexuel et le parental. En D. Coum, *La famille change-t-elle ?*, pp. 99-110. ERES. <https://doi.org/10.3917/eres.coum.2006.01.0099>
- Delaisi de Parseval, G. (2006b). Pour introduire le débat. À propos d'une histoire d'adoption homoparentale. *Dialogue*, 173(3), pp. 13-20. <https://doi.org/10.3917/dia.173.0013>
- Delcourt, T. (2016). Trans, dys, switch: Le sexe en abîme. *Insistance*, 12 (2), pp. 83-94. <https://doi.org/10.3917/insi.012.0083>
- Deleuze, G. (1969/2011). *Lógica del sentido*. Paidós.

- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos*. Pre-Textos.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1980/2015). *Mil mesetas Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2013). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Della Sudda, M. (2016). Par-delà le bien et le mal, la morale sexuelle en question chez les femmes catholiques. *Nouvelles Questions Féministes*, 35 (1), pp. 82-101. <https://doi.org/10.3917/nqf.351.0082>
- Demailly, L. (2018). Que faire des embarras de la psychanalyse avec le politique?: Éléments de débat sur la politique de la psychanalyse. *Le Coq-héron*, 233 (2), pp. 48-59. <https://doi.org/10.3917/cohe.233.0048>
- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. Éditions du Seuil.
- Derrida, J. (1995). *Dar el tiempo*. Paidós.
- Derrida, J. (2010). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Tecnos.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*. Vol. I. Bordes Manantial.
- Derrida, J. (2017). *Psyché. Inventiones del otro*. Ediciones La Cebra.
- Derrida, J., y McDonald, C. V. (2008). Coreografías. *Lectora*, 14, pp. 157-172.
- Donzelot, J. (2008). *La policía de las familias. Familia, sociedad y poder*. Nueva visión.
- Dortier, J. F. (2002). *Familles: Permanences et métamorphoses; histoire, recomposition, parenté, transmission*. Ed. Sciences Humaines.
- Drescher, J. (2016). Destins de l'homosexualité dans le mouvement psychanalytique. *Insistance*, 12 (2), pp. 29-50. <https://doi.org/10.3917/insi.012.0029>
- Eribon, D. (2000). *Identidades sobre la cuestión gay*. Ediciones Bellaterra.
- Eribon, D. (2001). *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet*. Anagrama.
- Eribon, D. (2002). Comment on s'arrange: Les homosexuels, le couple, la psychanalyse. *Cliniques méditerranéennes*, 65 (1), pp. 203-219. <https://doi.org/10.3917/cm.065.0203>
- Errázuriz, P. (2012). *Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina*. Prensa Universitaria de Zaragoza.

- Fassin, E. (1994). Political correctness en version originale et en version française. Un malentendu révélateur. *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 43 (1), pp. 30-42. <https://doi.org/10.3406/xxs.1994.3071>
- Fassin, É. (1997). Du multiculturalisme à la discrimination. *Le Débat*, 97 (5), pp. 131-136. <https://doi.org/10.3917/deba.097.0131>
- Fassin, E. (2002). La parité sans théorie: Retour sur un débat. *Politix*, 15 (60), pp. 19-32. <https://doi.org/10.3406/polix.2002.1239>
- Fassin, É. (2003). L'inversion de la question homosexuelle. *Revue française de psychanalyse*, 67 (1), pp. 263-284. <https://doi.org/10.3917/rfp.671.0263>
- Fassin, É. (2004). Lieux d'invention: L'amitié, le mariage et la famille. *Vacarme*, 29 (4), pp. 120-123. <https://doi.org/10.3917/vaca.029.0120>
- Fassin, É. (2006). La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations. *Multitudes*, 26 (3), pp. 123-131. <https://doi.org/10.3917/mult.026.0123>
- Fassin, É. (2008). *L'Inversion de la question homosexuelle*. Édition Augmentée.
- Fassin, É. (2009a). Entre famille et nation: La filiation naturalisée. *Droit et société*, 72 (2), pp. 373-382. <https://doi.org/10.3917/drs.072.0373>
- Fassin, É. (2009b). La démocratie sexuelle contre elle-même: Les contradictions de la politique d'«immigration subie». *Vacarme*, 48 (3), (pp. 48-50). <https://doi.org/10.3917/vaca.048.0048>
- Fassin, É. (2010). Les «forêts tropicales» du mariage hétérosexuel: Loi naturelle et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 261 (HS), pp. 201-222. <https://doi.org/10.3917/retm.261.0201>
- Fassin, É. (2012). Las “selvas tropicales” del matrimonio heterosexual. Ley natural y leyes de la naturaleza en la teología actual del Vaticano. *Revista Trace*, 61, pp. 15-27. <https://doi.org/10.22134/trace.61.2012.434>
- Fassin, É. (2015). Matrimonio del mismo sexo, nación y raza: Lógica y retórica política en Francia. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 1 (1), pp. 76-97. <https://doi.org/10.24201/eg.v1i1.18>
- Favier, Y., y Rebourg, M. (2010). Introduction. «La réforme du droit de la filiation: 2005-2009». *Recherches familiales*, 7 (1), pp. 3-5. <https://doi.org/10.3917/rf.007.0003>
- Ford, H. (1924). *Mi vida, mi obra*. Orbis.
- Foucault, M. (1985). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.

- Foucault, M. (1999/2000). *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad, Vol 1 La voluntad de saber*. Siglo Veintiuno editores.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2015). *Historia de la sexualidad. Vol.3. La inquietud de sí*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2016). *Historia de la sexualidad. Vol.2 El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Freud, S. (1893-1895/2003). *Obras Completas, Vol. II*. Amorrortu.
- Freud, S. (1901-1905/2003). *Obras Completas, Vol. VII*. Amorrortu.
- Freud, S. (1906-1908/2003). *Obras Completas, Vol. IX*. Amorrortu.
- Freud, S. (1909/2003). *Obras Completas, Vol. X*. Amorrortu.
- Freud, S. (1910/2003). *Obras Completas, Vol. XI*. Amorrortu.
- Freud, S. (1911-1913/2004). *Obras Completas, Vol. XII*. Amorrortu.
- Freud, S. (1913-1914/2003). *Obras Completas, Vol. XIII*. Amorrortu.
- Freud, S. (1916-1917/2004). *Obras Completas, Vol. XVI*. Amorrortu.
- Freud, S. (1923-1925/2003). *Obras Completas, Vol. XIX*. Amorrortu.
- Freud, S. (1925-1926/2001). *Obras Completas, Vol. XX*. Amorrortu.
- Freud, S. (1932-1936/2001). *Obras Completas, Vol. XXII*. Amorrortu.
- Freud, S. (2003). *Obras Completas, Vol. XV*. Amorrortu.
- Freud, S. (1917-1919/2003). *Obras Completas, Vol. XVII*. Amorrortu.
- Freud, S. (1937-1939/2004). *Obras Completas, Vol. XXIII*. Amorrortu.
- Godelier, M. (2008). Freud et l'anthropologie: Inspiration ou prétexte ? *L'Autre, Volume. 9 (2)*, pp. 255-270. <https://doi.org/10.3917/lautr.026.0255>
- Goussault, B. (2000). Le Pacs et les représentations de la famille. *Espaces Temps, 74 (1)*, pp. 78-90. <https://doi.org/10.3406/espac.2000.4090>

- Gross, M., y Association des parents et futurs parents gays et lesbiens (Eds.). (2005). *Homoparentalités, état des lieux* (Nouv. éd. rev. et augm). Erès.
- Gruman, P. (2020). One-sex model, phallic norm and the abjection of the woman in Freud and Lacan. *Recherches en psychanalyse*, 29 (1), pp. 74-83.
- Hassoun, J. (2009). *Jacques Hassoun: Extraits d'une oeuvre*. L'Harmattan.
- Héritier, F. (2005). 7. La valence différentielle des sexes: En *Femmes, genre et sociétés*. La Découverte, pp. 52-56. <https://doi.org/10.3917/dec.marua.2005.01.0052>
- Héritier, F. (2013). Peut-on penser une éthique à valeur universelle? En *Consultatif national d'éthique, La bioéthique, pour quoi faire?* (pp. 23-29). Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.ccne.2013.01.0023>
- Hubert-Barthélémy, A. (2019). Comment l'État s'empare-t-il aujourd'hui... de la vérité scientifique pour imposer une pensée unique? *Analyse Freudienne Presse*, 26 (1), pp. 123-126.
- Hurstel, F. (2001). Les fonctions du père dans la société contemporaine postindustrielle: Enjeux anthropologiques et subjectifs: En *La problématique paternelle* (pp. 61-74). Érès. <https://doi.org/10.3917/eres.zaouc.2001.01.0061>
- Indermuhle, C. (2010). L'histoire comme « opération », « deuil » et « meurtre ». Notes sur Michel de Certeau et les « arts de mourir ». *A contrario*, 14(2), pp. 39-48. <https://doi.org/10.3917/aco.102.0039>
- Juranville, A. (2003). Inconscient et justice. *Cités*, 16 (4), pp. 87-102. <https://doi.org/10.3917/cite.016.0087>
- Keynes, J. M. (1936/1943). *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Fondo de Cultura Económica.
- Knibiehler, Y. (2001). Les figures du père: En *La problématique paternelle* (pp. 49-60). Érès. <https://doi.org/10.3917/eres.zaouc.2001.01.0049>
- Korff-Sausse, S. (2006). Où est passé le sacré ? : Désacralisation et résurgences du sacré chez les bébés. *Spirale*, 40 (4), pp. 13-26. <https://doi.org/10.3917/spi.040.0013>
- Korff-Sausse, S. (2010). Des gender studies aux disability studies: Repenser les catégories. *Champ psy*, 58(2), pp. 37-52. <https://doi.org/10.3917/cpsy.058.0037>
- Kristeva, J. (1995). *Las nuevas enfermedades del alma*. Ediciones Cátedra.
- Lacan, J. (1975/1999). *Encore*. Essais.

- Lacan, J. (2012). *Otros Escritos*. Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El Seminario, Libro 20 Aún (1972-1973)*. Paidós.
- Lacan, J. (2009). *El Seminario, Libro 10 La Angustia (1962-1963)*. Paidós.
- Lacan, J. (2010). *El mito individual del neurótico*. Paidós.
- Lacan, J. (2010). *Escritos 1*. Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2011). *El Seminario, Libro 11 Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis (1964)*. Paidós.
- Lacan, J. (2011). *El Seminario, Libro 7 La Ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Paidós.
- Lacan, J. (2013). *El Seminario, Libro 17 El reverso del Psicoanálisis (1969-1970)*. Paidós.
- Lacan, J. (2013). *El Seminario, Libro 3 Las psicosis (1955-1956)*. Paidós.
- Lacan, J. (2013). *El Seminario, Libro 8 La Transferencia (1960-1961)*. Paidós.
- Lacan, J. (2013). *Escritos 2*. Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2014). *El Seminario, Libro 6 El deseo y su interpretación (1958-1959)*. Paidós.
- Lacan, J. (2015). *El Seminario, Libro 4 La relación de objeto (1956-1957)*. Paidós.
- Lacan, J. (2019). *El Seminario, Libro 5: Las formaciones del Inconsciente (1957-1958)*. Paidós.
- Lacan, J. (1969/1988). *Dos notas sobre el niño*. Manantial.
- Laplanche, J. (1981). El psicoanálisis ¿historia o arqueología? *Conferencia pronunciada en el Centro de Beaunois de Estudios Históricos*, (pp. 143-163). Beaune.
- Le Beuf, D. (1998). *Construire l'histoire*. PUF.
- Le Corre, L. (2017). *L'homosexualité de Freud*. Presses Universitaire de France.
- Le psychanalyste dans le monde d'aujourd'hui*. (2016). École de psychanalyse des forums du champ lacanien, France.
- Lebrun, J. P. (2003). *Un mundo sin límites Ensayos para una clínica psicoanalítica de lo social*. Ediciones del Serbal.
- Lebrun, J.-P. (2010). La famille humanise-t-elle toujours? *Journal français de psychiatrie*, 37 (2), pp. 18-20. <https://doi.org/10.3917/jfp.037.0018>



- Legendre, P. (1991). Qu'est-ce donc que la religion? *Le Débat*, 66 (4), pp. 33-39. <https://doi.org/10.3917/deba.066.0033>
- Legendre, P. (1993). Ce que nous appelons le droit: Entretien avec Pierre Legendre. *Le Débat*, 74 (2), pp. 98-111. <https://doi.org/10.3917/deba.074.0098>
- Legendre, P., Dayan, D., y Ferry, J. M. (1989). Droit, communication et politique. *Hermès*, 5-6 (2), pp. 21-32. <https://doi.org/10.4267/2042/15114>
- Leroy-Forgeot, F. y Mérary, C. (2001). *Le couple homosexuel et le droit*. Editions Odile Jacob.
- Levallois, A. (1998). *Psychanalyse et histoire: Le règne éphémère de la psychohistoire et l'avènement de la biographie historique en France*. En Diane Le Beuf, R. Perron, y G. Pragier, *Construire l'histoire* (pp. 77-96). Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.lheur.1998.01.0077>
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Antropología Estructural*. Editorial Universitaria.
- Levy-Strauss. C. (1969). *Estructuras elementales del parentesco*. Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (2011). *La antropología frente a los problemas del mundo moderno*. Libros del Zorzal.
- Lévy, R. (2019). Qu'est-ce que l'Autorité? *Analyse Freudienne Presse*, 26 (1), pp. 107-121. <https://doi.org/10.3917/afp.026.0107>
- Lèzè, S. (2010). *L'autorité des psychanalyste*. Presses Universitaires de France.
- Macchioli, F. A. (2009). "El complejo de Edipo es producto de la influencia familiar". *Aportes de Jorge García Badaracco para una historia de la terapia familiar en la Argentina (1960-1979)*. I Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVI Jornadas de Investigación Quinto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR (pp. 420-423). Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.
- Macherey, P. (2011). *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Amorrortu.
- Makari, G. (2012). *Revolución en mente. La creación del psicoanálisis*. Sexto Piso.
- Marchant, P. (2009). *Sobre Árboles y Madres*. La Cebra.
- Martín Sánchez, M. (2011). Aproximación histórica al tratamiento jurídico y social dado a la homosexualidad en Europa. *Estudios constitucionales*, 9 (1), pp. 245-276. <https://doi.org/10.4067/S0718-52002011000100009>

- Martínez Ruiz, R. (2010). Memoria y psique freudiana en el juego de la fantología. *Andamios, Revista de Investigación Social*, 7 (14), pp. 201-224. <https://doi.org/10.29092/uacm.v7i14.106>
- Masotta, O. (2015). *Lecturas de psicoanálisis. Freud, Lacan*. Paidós.
- Matíz, J. L. (2003). Determinismo—Transmisión—Tradición. *Revista Universidad EAFIT*, 39 (130), pp. 9-17.
- Mauger, G. (2017). Bourdieu et la psychanalyse. *Politiques de communication*, N° 8(1), 49. <https://doi.org/10.3917/pdc.008.0049>
- Mazeaud, P. (2004). Le code civil et la conscience collective française. *Pouvoirs*, 110(3), 152. <https://doi.org/10.3917/pouv.110.0152>
- Melman, C. (2009). *La nouvelle économie psychique La façon de penser et de jouir aujourd'hui*. Erès.
- Melman, C. (2009). *Para introducir al psicoanálisis hoy en día*. Letra Viva.
- Merea, C. (2005). *Familia, psicoanálisis y sociedad. El sujeto y la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Mestre, C., y Moro, M. R. (2012). L'intime et le politique: Projet pour une ethnopsychanalyse critique. *L'Autre*, 13(3), pp. 263-272. <https://doi.org/10.3917/autr.039.0263>
- Micheli-Rechtman, V. (2007). L'efficacité de la psychanalyse: Une question épistémologique. *Figures de la psychanalyse*, 15(1), 167. <https://doi.org/10.3917/fp.015.0167>
- Micolta, A. (2008). Apuntes históricos de la paternidad y la maternidad. *Revista de Trabajo Social e Intervención Social*, 13, pp. 89-121.
- Millard, E. (2008). La paridad en Francia: Concepción y puesta en marcha. *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época*, 9, pp.431-460.
- Miller, J. A. (2007). *Cosas de familia en el inconsciente*. Escuela de Orientación Lacaniana.
- Miller, J. A. (2018). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Paidós.
- Mitchell, J. (1982). *Psicoanálisis y feminismo*. Editorial Anagrama.
- Montgobert, C. (2016). De la souffrance en question. *Champ lacanien*, 18 (1), pp. 123-130. <https://doi.org/10.3917/chla.018.0123>
- Morel, G. (2012). *La ley de la madre. Ensayo sobre el sinthome sexual*. Fondo de Cultura Económica.

- Murillo, M. (2010). *Deleuze y Guattari. El deseo y lo social*. Editorial Brueghel.
- Murillo, M. (2018). *¿Qué es la época? Psicoanálisis, historia y subjetividad*. Entre Ríos.
- Nicoló, A. M. (2014). *Psicoanálisis y Familia*. Herder.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras Completas, Vol.1 (1870-1873)*. Tecnos.
- Paturet, J.-B. (2007). Nostalgie du Père «grandiose» dans L'utopie de Thomas More. *Psychanalyse*, 8 (1), pp. 119-132. <https://doi.org/10.3917/psy.008.0119>
- Pérez Bueno, L. C. (2016). *Derechos humanos y discapacidad: Informe España 2015*. Cinca.
- Perreau, B. (2003a). Faut-il brûler Legendre?: La fable du péril symbolique et de la police familiale. *Vacarme*, 25 (4), pp. 62-68. <https://doi.org/10.3917/vaca.025.0062>
- Perreau, B. (2003b). L'égalité inavouable. Homosexualité et adoption en France: Une politique publique jurisprudentielle. *Nouvelles Questions Féministes*, 22 (3), pp. 32-46. <https://doi.org/10.3917/nqf.223.0032>
- Perreau, B. (2004). L'invention républicaine: Éléments d'une herméneutique minoritaire. *Pouvoirs*, 111 (4), pp. 41-53. <https://doi.org/10.3917/pouv.111.0041>
- Perreau, B., y Scott, J. W. (2017b). Transformer la République: En *Les défis de la République* (pp. 13-32). Presses de Sciences Po. <https://doi.org/10.3917/scpo.perre.2017.01.0013>
- Perreau, B., y Scott, J. W. (Eds.). (2017a). *Les défis de la République: Genre, territoires, citoyenneté*. Presses de Sciences Po.
- Picq, F. (1995). «Le personnel est politique» féminisme et for intérieur. En *Le For intérieur*, P.U.F, pp. 341-352.
- Pierre, B., y Guillen, F. (2012). *Falo y función fálica*. Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan.
- Porge, E. (1997). *Les noms du père chez Jacques Lacan. Ponctuations et problematiques*. Editions Erès.
- Preciado, P. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla*. Anagrama.
- Prokhoris, S. (2011). Un événement inachevé: Notes pour une histoire critique de la psychanalyse. *Cliniques méditerranéennes*, 83 (1), pp. 83-94. <https://doi.org/10.3917/cm.083.0083>
- Quinet, A. (2016). Homo et Hétéro chez Lacan. *Insistance*, 12 (2), pp. 61-66. <https://doi.org/10.3917/insi.012.0061>

- Radiszcz, E. (2016). *Malestar y destinos del malestar*. Social Ediciones.
- Rancière, J. (2017). *Historia y relato*. Catálogo.
- Rappin, B. (2019). Pierre Legendre ou le droit du point de vue de l'anthropologie dogmatique. *Droit et société*, N° 102(2), pp. 397-411. <https://doi.org/10.3917/drs1.102.0397>
- Reitter, J. (2018). *Edipo Gay. Heteronormatividad y psicoanálisis*. Letra Viva.
- Richard, N. (2018). *Abismos temporales Feminismo, estéticas travestis y teoría queer*. Metales pesados.
- Ricoeur, P. (2000/2013). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica.
- Rigliano, P., Graglia, M. y Guzzi, S. (2012). *L'homosexualité dans les psychothérapies. Histoire, enjeux et perspectives*. De boeck.
- Rodulfo, R. (2012). *El psicoanálisis de nuevo*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Rosental, P. A. (2001). Les liens familiaux, forme historique ? *Annales de démographie historique*, 2000 (2), pp. 49-81. <https://doi.org/10.3406/adh.2001.1975>
- Roudinesco, É. (2000). La Invención Del Psicoanálisis. En *Freud en Su Tiempo y en El Nuestro*. Debate.
- Roudinesco, É. (2002). Psychanalyse et homosexualité: Réflexions sur le désir pervers, l'injure et la fonction paternelle. *Cliniques méditerranéennes*, 65 (1), pp. 7-34. <https://doi.org/10.3917/cm.065.0007>
- Roudinesco, É. (2011). *Lacan, envers et contre tout*. Éditions du Seuil.
- Roudinesco, É. (2013). *La familia en desorden*. Fondo de Cultura Económica.
- Roudinesco, É. (2016). La psychanalyse à l'épreuve de l'homosexualité: Pour Marco Antonio Coutinho Jorge, 2012. *Insistance*, 12 (2), pp. 15-28. <https://doi.org/10.3917/insi.012.0015>
- Roudinesco, É. (2018). *Diccionario amoroso del psicoanálisis*. Debate.
- Roudinesco, E., y Pons, H. (2005). *La familia en desorden*. Fondo de Cultura Económica.
- Ruz Lártiga, G. (2017). La evolución de la autoridad parental en Francia y su incidencia en las facultades y deberes del progenitor no custodio. *Revista de derecho (Valdivia)*, 30(2), pp. 133-157. <https://doi.org/10.4067/S0718-09502017000200006>
- Schneider, M. (2002a). *Big Mother. Psychopathologie de la vie politique*. Éditions Odile Jacob.

- Schneider, M. (2002b). Mère, délivre-nous du sexe. *Champ psychosomatique*, 27 (3), pp. 13-32. <https://doi.org/10.3917/cpsy.027.0013>
- Schneider, M. (2003). L'État comme semblant. *Cités*, 16 (4), pp. 43-54. <https://doi.org/10.3917/cite.016.0043>
- Schneider, M. (2010). Le psychanalyste appliqué. *Revue française de psychanalyse*, 74 (2), pp. 339-350. <https://doi.org/10.3917/rfp.742.0339>
- Scott, J. (2002). L'énigme de l'égalité. *Cahiers du Genre*, 33 (2), pp. 17-41. <https://doi.org/10.3917/cdge.033.0017>
- Scott, J. (2012). *Parité!* Fondo de Cultura Económica.
- Scubla, L. (2011). Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan. *Revue du MAUSS*, 37 (1), 253-269. <https://doi.org/10.3917/rdm.037.0253>
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre el género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (1a. ed.). Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo.
- Segré, I., Guillibert, P., Izambert, C., y Martin, J. (2016). Une politique de la phrase: Entretien avec Ivan Segré. *Vacarme*, 77 (4), pp. 98-110. <https://doi.org/10.3917/vaca.077.0098>
- Sibony, D. (2015). Placements et déplacements de la psychanalyse. *Nouvelle revue de psychosociologie*, N° 20(2), pp. 25-42. <https://doi.org/10.3917/nrp.020.0025>
- Singer, F. (2019). *La teoría y su noche*. Psicolibros/Waslala.
- Soler, C. (1994). *¿Qué Psicoanálisis?* Escuela de la Orientación Lacaniana.
- Soler, C. (2016). Le malaise vu de la psychanalyse. *Champ lacanien*, 18 (1), pp. 19-29. <https://doi.org/10.3917/chla.018.0019>
- Suniga, N., y Luzza Rodriguez, P. G. (2014). Judith Butler, lectora crítica de Jacques Lacan. *VIII Jornadas de Sociología de la UNLP*, 3 al 5 de diciembre de 2014. [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.4646/ev.4646.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4646/ev.4646.pdf)
- Tazdaït, T. (2020). Lacan et la connaissance commune: «l'énigme des trois prisonniers». En *Réel de la science. Réel de la psychanalyse* (pp. 229-246). Érès. <https://doi.org/10.3917/eres.cathe.2020.01.0229>
- Todorov, T. (2007). *Nosotros y los Otros*. Siglo Veintiuno editores.

- Tort, M. (2008). *Fin del dogma paterno*. Paidós.
- Tousseul, S. (2016). Petite histoire conceptuelle de l'homosexualité. *Psychologie clinique et projective*, 22(1), 47. <https://doi.org/10.3917/pcp.022.0047>
- Urribarri, F. (2008). Après Lacan: Père, pacte fraternel et filiation analytique chez André Green. En D. Cupa, *Image du père dans la culture contemporaine* (p. 51-63). Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.cupa.2008.01.0051>
- Urribarri, F. (2009). Después de Lacan: Del poslacanismo al psicoanálisis contemporáneo. *Revista de Psicoanálisis*, 66 (4), pp. 665-686.
- Urribarri, F. (2008). Las Prácticas Actuales y el Paradigma Contemporáneo1 Las tres concepciones de la contra-transferencia y el trabajo psíquico del analista. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 106, pp. 76-109.
- Verdo, G. (2012). Le multiculturalisme «au concret»: Un modèle latino-américain? Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2011,462 p. *Critique internationale*, 57 (4), pp. 177-181. <https://doi.org/10.3917/crui.057.0177>
- Vincent, T. (1996). Psychanalyse, histoire e transmission. *Apertura*, 13, pp. 27-40.
- Winter, J. P., y Levy, D. (2019). *L'Avenir du père : Réinventer sa place?* Albin Michel. [Kindle]
- Zafiropoulos, M. (2002). *Lacan y las Ciencias Sociales. La declinación del padre (1938-1953)*. Nueva Visión.
- Zafiropoulos, M. (2003). *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*. Presses Universitaires de France.
- Zafiropoulos, M. (2014). *Du Père mort au déclin du père de famille*. Presses Universitaires de France.
- Zafiropoulos, M. (2015). *Le symptôme et l'esprit du temps*. Presses Universitaires de France.
- Zaretsky, E. (2012). *Secretos del alma. Historia social y cultural del psicoanálisis*. Siglo XXI.
- Zaretsky, E. (2017). *Freud: una historia política del siglo XX*. Paidós.
- Zizek, S. (2020). *El sexo y el fracaso del absoluto*. Paidós.