

## SOBRE LA VALIDEZ DEL PSICOANÁLISIS PARA LA EMANCIPACIÓN FEMENINA

*Cristina Marqués Rodilla*

El psicoanálisis pasó de ser una práctica terapéutica a establecer una cosmovisión que, como tal, constituyó una teoría del sujeto. La pregunta de Freud “¿Qué quiere una mujer?” sigue abierta dentro y fuera del psicoanálisis. Las respuestas se suceden brindándonos un abanico epistemológico que excede el campo freudiano y que tiene repercusiones críticas en el feminismo.

La ortodoxia freudiana sostiene que los conflictos originados por la castración y la envidia del pene se resuelven con el hijo que vela la falta ontológica y viene a ocupar, significándolo, al falo simbólico. Así, la superación de la fase edípica exige para las mujeres la aceptación de su destino, destino marcado por la maternidad.

No parece, sin embargo, que esta inicial respuesta pueda ni deba ser mantenida en el siglo XXI. Además de que las tecnologías contraceptivas y reproductivas, junto con la libertad sexual, han transformado las relaciones de pareja hasta el punto de que el modelo freudiano de familia burguesa ha quedado obsoleto, sucede que, tanto la filosofía postmoderna como los movimientos feministas reclaman un discurso menos esencialista y más ágil a la hora de proporcionar herramientas que sirvan de instrumentos de análisis para irracionalizar el patriarcado.

¿Por qué numerosas feministas rechazan el psicoanálisis? Tres son las refutaciones fundamentales:

El *penisneid*: el hecho de que la niña sufra por la falta del pene coloca al psicoanálisis en una mala posición de salida. Parecería que lo único que la mujer puede colocar en el lugar de esa falta es el hijo. Así, el psicoanálisis ejerce como si fuera esencialista: la anatomía y la fisiología acaban siendo el destino de la mujer, imponiendo el masoquismo moral bajo el manto de la falacia naturalista.

El estructuralismo de Lévi-Strauss añadió los conceptos de don e intercambio de las mujeres. La exogamia femenina garantiza el cumplimiento del tabú del incesto. Aunque considerado fundante en la casi totalidad de las culturas, G. Rubin (1997) afirma que toda represión es derivada del tabú de la homosexualidad, que es anterior y fundante del tabú del incesto y de todos los demás.

La castración: la identificación por la que la niña adquiere la identidad femenina es tanto en Freud (represión primaria) como en Lacan (estadio del espejo) un posicionamiento respecto al falo. Hay que serlo o tenerlo. La mujer no lo tiene luego querrá serlo: sus posibilidades se reducen a los semblantes de mujer que la sociedad pone a su alcance.

Estos semblantes van desde el de abnegada madre hasta el de la terrible Medea, pasando por el de coqueta, puta, etc., pero en todos ellos se refleja el problema subyacente: *la gran dificultad para la construcción de una nueva subjetividad femenina estriba en el hecho de que cualquier producción cultural está construida sobre narrativas masculinas* que se fundan en el contrato heterosexual de la institución matrimonial.

Los nuevos semblantes de mujer, producto del capitalismo avanzado, son, igualmente, modelos masculinos que bajo nuevos disfraces perpetúan el sometimiento de la mujer en la sociedad patriarcal.

¿Ha sido el psicoanálisis una herramienta eficaz para la emancipación de la mujer? El psicoanálisis aporta las imprescindibles nociones de deseo y goce, que explican, entre otros, el fantasma del masoquismo femenino, pero lo que no toca es el reparto del poder. Lo que el feminismo echa en falta en el psicoanálisis es el planteamiento y el compromiso respecto de las relaciones de poder.

Sabido es que el feminismo es un hijo no querido de la Ilustración que postuló la igualdad fundada en la Razón; fue la primera vez que se cuestionó el reparto de poder, pero una vez pasado el furor revolucionario las mujeres tuvieron que conformarse al modelo de familia que Freud analizaría un siglo después. Tampoco encontraron salvación las mujeres con el marxismo, que consideró que su emancipación

podía esperar porque la transformación dependía de la lucha de clases, y la “sub-clase” de género no se ajustaba a la dicotómica división proletariado-burguesía.

Bien es cierto que el freudomarxismo de los utópicos años sesenta prometía la liberación como efecto del levantamiento de la represión. Marcuse resignificó el concepto de represión, que constituye el inconsciente individual, para ponerlo al servicio de los ideales de una generación que luchaba por la libertad sexual y por unas condiciones sociales más justas.

Sin embargo, este intento de articulación de conceptos freudianos, represión sexual, y conceptos marxistas, revolución social, tampoco trajo grandes ventajas para las mujeres que continuaron en su ancestral situación de sometimiento.

“Lo personal es político” afirmaba en 1970 Kate Miller (*Política sexual*). Esta afirmación impulsa mi búsqueda. ¿Se trata sólo de luchas de poder? Sin duda la lucha de las sometidas es ineludible; si las mujeres quieren llegar a la igualdad fáctica, que la Ilustración puso sobre el tapete, y las legislaciones de los países occidentales contemplan mientras que la realidad cotidiana de las mujeres la desmiente, tendrán que aplicarse en la tarea. Pero, para ella son necesarios instrumentos de análisis, herramientas conceptuales que orienten la estrategia y proporcionen tácticas situacionales.

La cuestión que nos convoca es saber si el psicoanálisis del siglo XXI está en condiciones teóricas de contribuir a esta crucial tarea.

Los movimientos feministas adjetivados de la diferencia aparecen a finales de los ochenta y guardan relación teórica con la postmodernidad, o pensamiento débil, así como con los principios de acción y con las estrategias de la izquierda.

La práctica del psicoanálisis, la terapia psicoanalítica, cumple la tarea de mitigar el sufrimiento eliminando los síntomas, pero ¿es realmente subversiva? No vamos a investigar aquí si los resultados de la terapia en el diván son adaptativos, en cuyo caso la mujer ocuparía gustosa el lugar de sumisión que le ha sido encomendado, o si es realmente subversivo, y a través del “uno por uno” de la terapia psicoanalítica,

aunque sea muy lentamente, los cimientos de nuestra sociedad patriarcal están siendo eficazmente socavados.

Este artículo se escribe desde la filosofía y vamos a ocuparnos en discriminar en qué medida la teoría psicoanalítica, especialmente la obra de Lacan, ha contribuido a engrosar esa caja de herramientas conceptuales imprescindibles para irracionizar el discurso patriarcal. ¿La teoría de Lacan ha pertrechado a las mujeres para sus reivindicaciones de género?

Pasemos a analizarlo considerando el artificioso postulado de “No hay relación sexual” y algunas manifestaciones del feminismo de la diferencia cuyas raíces están en la filosofía postmoderna.

### **1. La letra $\mathfrak{A}$ minúscula y la carta de amor**

Con las fórmulas de la sexuación, Lacan traduce las diferencias sexuales y trata de delimitar la sexualidad femenina. Desde el afán de ser lógico que se revela en la noción de *matema* (lo que se transmite íntegramente) y en la de **nudo borromeo** (articulación topológica de real, simbólico, imaginario), Lacan (*Encore*, 1975) construyó la identidad sexual del sujeto para superar el falicismo freudiano y delimitar los campos masculino y femenino.

En *La cosa freudiana o Sentido del retomo a Freud*, de 1955, Lacan decide tomar Freud al completo para, a partir de él, buscar “un más allá” de las tesis freudianas. Uno de los puntos débiles era el de la sexualidad femenina. Más allá del principio del placer está la pulsión de muerte, pero ¿qué hay más allá de esa concepción freudiana que identifica mujer y madre? ¿Cabe reducir tan compleja cuestión al hecho de que la mujer se completa con un hijo que sustituye al pene que la biología le ha negado?

El falo es el único símbolo del psicoanálisis lo que lo convierte en un obstáculo<sup>1</sup> para la relación sexual; es necesario que tanto el hombre como la mujer se sitúen respecto a él, teniendo en cuenta que el símbolo fálico no es el pene y que los llamados caracteres sexuales secundarios nada tienen que ver con la consideración lógico-topológica del falo y que éste se reduce a ser un significante que carece de significado. Si el significante fálico es ausencia de significado, lo que hace es señalar un agujero, significar una falta de identidad tanto para el hombre como para la mujer. Dado el agujero y la necesidad de velarlo, Lacan recurre a la noción de semblante<sup>2</sup>. Los semblantes son simbólicos, son formas de comportarse “como un hombre” o “como una mujer”. La sexualidad no se reduce a la biología sino que se construye en una cultura; cultura que nos muestra los caminos por los que el lenguaje ha conducido a la libido, única, para lograr su satisfacción. La satisfacción de la pulsión, el goce sexual, está constreñido por los desfiladeros del significante por los que tiene que discurrir la pulsión.

Uno de los objetivos de Lacan fue el de dotar de un fundamento epistemológico a lo que en Freud se reducía a una visión positivista de un conjunto de casos clínicos. La noción de un sujeto del psicoanálisis se hacía imprescindible, pero Lacan no gustaba de la metafísica y, aunque frecuentó a los filósofos, eligió el magisterio de los matemáticos, del grupo Bourbaki, pero también de aquellos filósofos, como Peirce, que no aceptaban una teoría que no albergara un *matema* en su corazón. Sabido es que Peirce exigía una nueva clasificación de las ciencias donde la filosofía estuviese bajo el control de las matemáticas y Lacan, que leyó trozos de *Escritos sobre*

---

<sup>1</sup> “Cela n'est pas du manque de signifiant qu'il s'agit mais de l'obstacle fait à un rapport” (Lacan, 1971, en *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, seminario inédito, sesión del 17 de febrero).

<sup>2</sup> “Ce n'est que de l'habillement de l'image de soi qui vient envelopper l'objet cause de désir, que se soutient le plus souvent –c'est l'articulation même de l'analyse– le rapport objectal. L'affinité de a à son enveloppe est un de ses joints majeurs à avoir été avancés par la psychanalyse. C'est pour nous le point de suspicion qu'elle introduit essentiellement” (Lacan, 1975: 85).

*el signo* en sus Seminarios públicos, utilizó su cuadrángulo en *Encore*<sup>3</sup> para escribir las fórmulas de la sexuación, especialmente las del lado femenino.

Lo primero que hay que deslindar, siguiendo a Lacan, son los registros simbólico e imaginario. La exigencia lógico-formal de Lacan le lleva a “un más allá” del mito freudiano del padre. Lacan afirma que Freud fabuló el último mito al imaginar al antropoide que goza de todas las mujeres. El arbitrario padre de la horda sería el único no-castrado. La lógica sirve a Lacan para llevar la castración más allá del registro imaginario. No se trata, pues, de la posesión del pene: los hijos lo tienen, pero es el tótem el único que vive fuera del lenguaje. El tótem pertenece al tercer registro, el de lo real. Lacan define lo real como lo imposible; para que hubiera una entidad fálica, un ser garante de la relación sexual, sería necesario que al menos el Uno no estuviera castrado simbólicamente. Ese Uno es el padre real, el tótem que ex-siste más allá del significante, fuera del límite del lenguaje. Su función consiste en cerrar el conjunto formado por todos los iguales ante la ley. En la página 7 de *L'Étourdit* (1973) Lacan pone un punto de exclusión para el sentido: “No hay (enunciado) universal que pueda sostenerse sin una existencia que lo niegue”.

Y las mujeres, ¿qué pasa con las mujeres? Las mujeres no están castradas por carecer de pene, sino por su insuficiente sometimiento al lenguaje. El verdadero padre es el significante, las pasiones y sus goces tienen que ceñirse al desfiladero significante. El tótem es mítico porque vive fuera del lenguaje, fuera del pacto social y no es más que un orangután. Las mujeres y los hombres tienen su origen excéntrico en el significante que es origen de la ley, pero las mujeres están menos sometidas a él; lo que implica que están castradas, como los hombres, pero tienen un goce suplementario<sup>4</sup> que no está

---

<sup>3</sup> El título de este epígrafe *La letra a minúscula y la carta de amor* se refiere íntegramente al capítulo de *Encore* (1975) titulado *Une lettre d'amour*. Hay que señalar que en francés carta y letra se escriben igual, “malentendido” con el que juega Lacan. Hay que añadir que la letra se escribe y que la palabra se dice. El discurso psicoanalítico es sin palabras, se escribe con cuatro letras que constituyen una expresión algebraica. Es un enunciado formal.

<sup>4</sup> “Il n'en reste pas moins que si elle est exclue par la nature des choses qui est la nature des mots, c'est justement de ceci que, d'être pas toute, elle a, par rapport à ce que désigne de jouissance la fonction phallique, une jouissance supplémentaire”.

legislado por el padre simbólico. Así, las mujeres tienen un plus, además del goce fálico, disfrutan de un goce más allá de la frontera gramatical: tienen un goce sin palabras, un goce semejante al de los místicos, inefable.

Lacan distribuye en dos mitades, lado hombre y lado mujer, los dos polos de la imposible relación sexual. No hay un significante que dé cuenta de la simetría sexual. La sexualidad humana es asimétrica porque no hay un significante cuyo significado diga qué es ser hombre; lo mismo cabe decir en el caso de la mujer. El tercer lugar es el falo, significante sin significado al que tanto el hombre como la mujer tienen que referirse para adquirir cierta identificación sexual. No hay correlación sexual: a cierto hombre no le corresponde necesariamente una cierta mujer porque no hay dos identidades complementarias, sólo identificaciones que no tienen por qué coincidir con los caracteres sexuales secundarios. El conjunto formado por las mujeres y el conjunto formado por los hombres no permite establecer una correspondencia biunívoca al estilo del andrógino de Platón; lo que hemos perdido no es nuestra “media naranja” sino la esencia con la que sustantivar una cierta identificación simbólica e imaginaria. Todos nos abrimos a la sexualidad del lado masculino porque la libido es única y Freud la califica de masculina por ser activa en la búsqueda de la satisfacción. Todos, hombres y mujeres, estamos determinados por un cierto objeto de goce (objeto *a* minúscula)<sup>5</sup>, pero también todos podríamos estar del lado femenino en ese “más allá” del goce y acceder a ese plus que Lacan compara con el goce místico, y que es el goce estrictamente femenino.

---

Vous remarquerez que j'ai dit *supplémentaire*. Si j'avais dit *complémentaire*, où en serions-nous! **On retomberait sur le tout!**” (Lacan, 1975: 68). La negrita es mía.

<sup>5</sup> El objeto *a* minúscula es un resto pulsional que no puede simbolizarse y que al quedar fuera del significante funciona como un síntoma que “no cesa de escribirse”. Así se explica que una mujer pueda ser el síntoma de un hombre cuando ella se convierte, en un encuentro contingente, en “su complemento” sexual. Hay que entender que se trata de la parte hombre y de la parte mujer del hablante, lo que permite al mismo individuo ubicarse en ambas posiciones subjetivas. Cualquier hombre podría acceder, además, al goce suplementario que Lacan califica de específicamente femenino.

El lado mujer es ilimitado porque el conjunto formado por las mujeres no tiene una excepción que lo cierre: no hay un significante que desde el límite haga ex-sistir a La Mujer, dotando de complementario al conjunto cerrado por la excepción que denominamos El Hombre; ¿cómo es esto posible? Porque el registro simbólico constituido por el tesoro significante es un espacio topológico abierto que no se deja reducir a un todo constituido por dos partes complementarias; el conjunto de los significantes es finito y abierto y los parlantes se reparten como miembros del conjunto cerrado “hombres” o como elementos de alguno de sus recubrimientos abiertos, “una mujer”, “otra mujer”, etc.

El imaginario freudiano acuñó la pulsión genital y los poetas exaltan la pasión que impulsa a la fusión de los amantes, pero Lacan buscó las condiciones de posibilidad lógico-topológicas de la complementariedad sexual; estas condiciones son imposibles<sup>6</sup>: no hay relación sexual aunque hombres y mujeres sigan buscando paliar esta falta mediante la escenificación de diversas ficciones, “culebrones” repetitivos de la tragicomedia humana.

Nos serviremos de los cuantificadores lógicos para leer la escritura lógica de los argumentos expuestos. Lacan utiliza la lógica aristotélica para subvertirla, dado que de aceptarla sus proposiciones serían inconsistentes. No ocurre así en la lógica intuicionista que, al no excluir el tercer lugar, pone de relieve la pura contingencia del encuentro sexual que viene exigida por el “no-toda” de la castración femenina.

A partir del rectángulo de Apuleyo, Lacan propone cuatro proposiciones modales que lo modifican; para hacerlo utiliza el cuadrángulo de Peirce. Las dos proposiciones correspondientes al lado masculino: “Es posible que todos los hombres estén castrados” ( $\forall x \Phi x$ ), “pero es necesario que haya uno que no lo esté” ( $\exists x \overline{\Phi x}$ ), resumen la posición freudiana que considera a la libido, única y masculina. Esta

---

<sup>6</sup> "C'est en quoi les mathèmes dont se formule en impasses le mathématisable... sont de nature à se coordonner à cette absence (celle du mathème du rapport sexuel) prise au réel" (Lacan, 1973: 35).



posición es fiel al fantasma del Uno, esfera parmenídea retomada por Platón para asegurar la complementariedad y el rechazo de la castración.

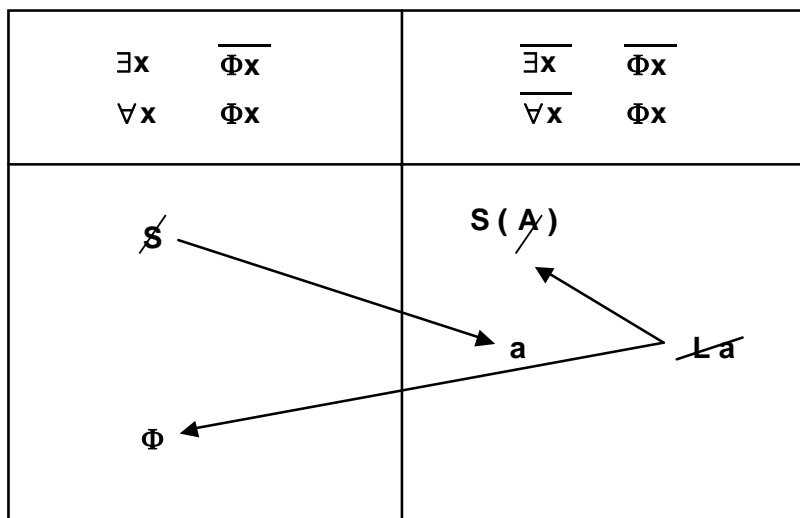


Figura 1. *Una carta de amor*<sup>7</sup>. Lacan, 1975.

El lado femenino es subsidiario del punto de vista intuicionista y el falo se destaca como tercer elemento ante el que tendrán que situarse tanto el hombre como la mujer; en *Encore* la contingencia es el “irregular” no-todo de la castración femenina ( $\overline{\forall x} \Phi x$ ). Del lado masculino, el Hombre es un conjunto cerrado por la excepción mitológica del tótem; el padre de la horda, freudiano, no está castrado. Las mujeres están castradas, sin excepción, pero no del todo: la sumisión de la mujer al significante, verdadero padre, no es total y ellas disfrutaban de un goce (suplementario) que no es legislado por el Nombre del Padre.

¿Existiría una mujer sin castrar? Es imposible que exista una mujer sin castrar simbólicamente ( $\overline{\exists x} \overline{\Phi x}$ ) dado que, aunque haya algo en ellas que escapa a la sujeción

<sup>7</sup> En francés *lettre* significa tanto carta como letra: el objeto a minúscula.

significante, están sometidas al lenguaje. El goce fálico, que de darse la correlación sexual<sup>8</sup> ocasionaría el goce complementario entre hombres y mujeres, se queda sin fundamento lógico y se reduce a pura contingencia. Solo en algunas ocasiones, y por un breve tiempo, se produce el encuentro pasional, pero la fusión en Uno de los amantes es lógicamente imposible.

El universal La Mujer no existe, de ahí la barra que tacha el artículo, y el conjunto de las mujeres permanece abierto porque no hay excepción que lo cierre: La Una = Madre = Naturaleza no existe como complemento armonioso para los hablantes. El hombre tiene limitado el acceso al goce fálico por un objeto “que no cesa de escribirse” (objeto *a* minúscula), pero el acceso de cada mujer a la función fálica es sin límite, lo que le da un más allá del goce fálico que no es simbólico.

El falo es el símbolo único del psicoanálisis<sup>9</sup>, su tercer lugar, y las posiciones masculina y femenina, semblantes simbólicos, exigen de la mujer que **lo sea**<sup>10</sup> y del hombre que **lo tenga**. Ser el falo es colocarse como objeto *a* minúscula para un hombre, es decir, hacer semblante de mujer; comportarse como hombre es tener el falo presentando semblante masculino para una mujer. El *matema S(A)*<sup>11</sup> señala la falta del falo, es decir, el agujero, ¿ontológico?<sup>12</sup>, que da significado al deseo: pasión de significante, metonimia de objetos con qué dar sentido al déficit que hace imposible la

---

<sup>8</sup> “Mais *l'être*, c'est la jouissance du corps comme tel, c'est-à-dire comme *a-sexué*, puisque ce qu'on appelle la jouissance sexuelle est marqué, dominé, par la impossibilité d'établir comme tel, nulle part dans l'énonçable, ce seul Un qui nous intéresse, l'Un de la relation rapport sexuel” (Lacan, 1975: 12-13). La negrita es mía y trata de señalar cómo el objeto *a* minúscula es el ser del sujeto. Atisbo de propuesta ontológica que hace que la división por géneros sea irrelevante para el goce sexual que es *a-sexuado*.

<sup>9</sup> “Être ou avoir le phallus est la fonction qui supplée au rapport sexuel” (Lacan, 1973: 14).

<sup>10</sup> “C'est l'absence de pénis de la femme qui la fait phallus, objet du désir” (Lacan, 1966: 825).

<sup>11</sup> “D'autre part, *S(A)*, qu'est-ce d'autre que l'impossibilité de dire tout le vrai, dont je parlais tout à l'heure? Enfin, le symbolique, à se diriger vers le réel, nous démontre la vraie nature de l'objet *a*. Si je l'ai tout à l'heure qualifié de semblant d'être, c'est parce qu'il semble nous donner le support de l'être. Dans tout ce qui s'est élaboré de l'être et même de l'essence, chez Aristote par exemple, nous pouvons voir, à le lire à partir de l'expérience analytique, qu'il s'agit de l'objet *a*. La contemplation, par exemple aristotélicienne, est le fait de ce regard tel que je l'ai défini... comme un des quatre supports qui font la cause du désir” (Lacan, 1973: 87).

<sup>12</sup> “L'objet *a* est le résidu corporel qui incarne le *Dasein*” (Lacan, 1986: 58).

correlación sexual. Si para Peirce el tercero origina el continuo, para Lacan es el obstáculo que impide la complementariedad entre los sexos. **No hay relación sexual** ( $x \mathbf{R} y$ ) porque no hay dos conjuntos entre cuyos elementos pueda establecerse una correspondencia biunívoca.

## **2. La inexistencia de dos sexos**

El psicoanálisis separó desde sus inicios el sexo biológico, que se manifestaría como instinto, de la pulsión que Freud definió como concepto metapsicológico, como límite entre lo somático y lo psíquico, considerando que las pulsiones son reversibles y sus destinos dependientes de los avatares subjetivos. La teoría lacaniana radicaliza esta distinción conduciendo definitivamente la sexualidad hacia la cultura. Las pulsiones tienen que pasar por el desfiladero significante y, para el hablante, el soporte biológico de la sexualidad queda estructuralmente modificado.

Lacan busca primero en la lingüística, y después en la topología, los conceptos que le permitan construir una teoría del sujeto, consolidando así la distancia entre naturaleza, sexo, y cultura, género. Tal como hemos visto en el epígrafe anterior, la lógica de la sexuación de Lacan (1975)<sup>13</sup> es una explicación simbólica del funcionamiento de la sexualidad humana.

Como nuestro objetivo consiste en articular esta sofisticada explicación con el deseo de emancipación femenino, tendremos que intentar articular estas fórmulas con algunas de las estrategias propuestas para terminar con el sometimiento de género.

Me voy a referir con especial detenimiento a las propuestas de S. Firestone, que utiliza tanto conceptos freudomarxistas como la reciente tecnología reproductiva, para ofrecer nuevas tácticas de lucha para la liberación femenina. Firestone se sirve fundamentalmente de los conceptos freudomarxistas de W. Reich y de H. Marcuse.

---

<sup>13</sup> Especialmente el capítulo nº VII, titulado “Une lettre d'amour”. Véase también mi libro *El sujeto tachado* (2001), y mis artículos sobre sexuación, erotismo, ética e internet.

También nos detendremos en la poética de los monstruos, cuyo emblema es el coyote, pero un coyote cibernético, el *cyborg*, que revoluciona nuestra dicotómica división entre naturaleza y cultura. Esta división va a quedar superada porque la naturaleza es fagocitada por las tecnologías de información. La teoría informacional convierte a la naturaleza en virtual y a los códigos binarios de la computación en los amos del juego.

Lo que las mujeres desean es la emancipación pero hasta el momento, por lo menos hasta que Firestone cae en la cuenta de que, para conseguirlo, es imprescindible subvertir las categorías marxistas para fundar una dialéctica de los sexos, no se ha encontrado la estrategia eficaz. Ésta provendrá de resituar la infraestructura, que colocará no en la economía sino en la reproducción sexuada. Firestone va a hacer una analogía entre las clases sociales y la familia, y va a poner el efecto como causa y viceversa: la dominación de la burguesía es efecto y no causa de la opresión-explotación del hombre por la mujer. *La lucha de clases es originariamente la dialéctica entre los sexos que no ha alcanzado su punto revolucionario*. Pero ya hay condiciones para la crisis revolucionaria: las nuevas tecnologías reproductivas van a permitir que se den las condiciones materiales que las feministas, identificadas con la izquierda socialista, deberán aprovechar para alcanzar los ideales utópicos establecidos por el freudomarxismo.

En *Dialéctica del sexo* (1976), Firestone argumenta como la familia biológica es la causa de una distribución del poder intrínsecamente desigual. Así, toda forma de distribución sexual del trabajo viene necesariamente condicionada por las funciones biológicas reproductivas. Pero, aunque las máquinas reproductivas puedan sustituir a la mujer, no va a resolverse el problema. Se trata de un problema político, de un problema de relaciones de poder, de que la inercia social que prima los privilegios de los hombres exige tácticas de lucha para arrebatarlos. Y aquí aparecen en escena los conceptos freudianos pasados por el tamiz de la lucha social.

El liberalismo económico prima los principios de rendimiento y productividad. Sobre estos principios carga Marcuse. Están funcionando como principios de realidad, *ergo* represivos del deseo. La distinción que hizo Freud entre principio del placer y

principio de realidad es extrapolada por Marcuse que la lleva al terreno político. *La represión se encarga de mantenernos en el principio de realidad establecido como rendimiento en el trabajo para satisfacer los niveles de producción.* Producción que para Firestone es básicamente procreación en el seno de la familia biológica. El producto máspreciado es el de la mano de obra: la tasa de natalidad que nutre la tasa de reposición de los trabajadores en tanto que tales.

Marcuse propone la identificación de trabajo y juego dado que las condiciones técnicas permiten abolir el trabajo enajenante. La sociedad capitalista avanzada puede, pues, regirse por el principio del placer, principio por el que se rigen nuestros deseos, y que exige levantar la tapa de la represión. *La liberación sexual, tan cara a los movimientos que culminaron en el mayo parisino del 68, está fundada en la sustitución del principio de realidad burgués por el levantamiento de la represión y el libre curso de los deseos. La extrapolación de Firestone es fácil de realizar: son las trabajadoras reproductivas de la humanidad las que tienen que luchar,* medición hecha de las técnicas de reproducción artificial, para desublimar la maternidad y escuchar sus más, hasta ahora reprimidos, íntimos deseos.

Más adelante nos encargaremos de analizar el planteamiento “apolítico” de Lacan. El psicoanálisis y las transformaciones que de él se deriven serán “uno por uno”, lo que hace inviable la utilización de los conceptos psicoanalíticos en las colectividades y en los movimientos sociales. Ya se encargó Freud de combatir el inconsciente colectivo. La represión que constituye el inconsciente, así como su levantamiento, son estrictamente individuales y producto del trabajo de transferencia llevado a cabo desde el diván.

Firestone mantiene la dialéctica entre los sexos mientras que Lacan los neutraliza conceptualmente al reducirlos a las pulsiones y al englobar a éstas en un objeto topológico. Lacan apuesta por la primacía del lenguaje frente a la biología. El estructuralismo pone, pues, la primera piedra en la construcción del edificio formalista e informacional en el que nos encontramos cada vez con menos capacidad de movimiento para reivindicar una materialidad que no sea puramente textual. Lacan es formalista,

prioriza la lógica matemática de corte topológico, neutraliza los sexos, o si se quiere, los reduce a algo de sexualidad donde ya no se puede hablar de masculino-femenino sino de pulsiones a-sexuadas; pero no contempla el primado de las máquinas, ni la sociedad informacional regida por las computadoras. Su rechazo de las prótesis de goce es nítida.

Desde la perspectiva lógico-formal en que Lacan se coloca, o lo que es lo mismo, contemplados los sujetos desde la topología, somos a-sexuados. ¿Qué significa esto? Que el objeto a minúscula, que es el sujeto construido en la clínica psicoanalítica, es el verdadero *complemento* sexual, el verdadero *partenaire* del sujeto, sea éste hombre o mujer desde la biología, y haya, o no haya, asumido psíquica y socialmente los semblantes masculino o femenino.

Que el objeto a minúscula es la verdadera aportación de Lacan, la originalidad que en el campo psicoanalítico Lacan aporta, parece aceptado. Antes de la torsión lógico-topológica que Lacan inicia en el año 1962, Lacan se movía en el campo freudiano: una vuelta a todo Freud que le retuvo en una relectura creadora del deseo freudiano, pero el campo estrictamente lacaniano es el de la pulsión y el del objeto a minúscula, que es la porción de pulsión ineliminable: la que no puede cambiarse por significante. El diseño y la técnica psicoanalítica, tal como las construye Lacan, tienen que arrojar un saldo: el objeto a, paño de ser del sujeto del inconsciente, que sólo puede ser dirigido y orientado en su tambaleante deseo por la pulsión, pasión que lo sostiene en su vacilante ser según el significante que lo atraviesa.

El objeto a, compañero sexual, pulsional y pasional del sujeto universal del lenguaje es lo que nos constituye como diferencia. Aquí está la clave: la estructura, el lenguaje, habla, quizás no hable griego antiguo como quería Heidegger, pero “ello habla” y dice algo de sexo, pero ese decir debe ser individualizado, particularizado por la creación de un objeto de goce propio, intransferible, que constituya la diferencia radical del sujeto que habita la casa del lenguaje.

La pulsión que no puede ser reducida a deseo, la que no atraviesa con éxito los desfiladeros del significante, es el resto inasimilable en la cultura; pero este resto, que es un desecho, es lo que constituye la identidad del sujeto. Lo universal es el lenguaje (o,

banda de Möbius = estructura lingüística) y, en tanto que hablantes, ninguna distinción podemos encontrar entre hombres y mujeres.

Lo que particulariza es el complemento sexual u “otro sexo”. Quizás sería más exacto hablar de sexualidad: no hay dos sexos, hay pulsión y su articulación en objetos. La pulsión es siempre parcial, no hay genitalidad adulta como pretendía Freud, y no hay dos sexos, el “Otro sexo”<sup>14</sup> es producto de la cultura, semblante o máscara<sup>15</sup> que construye nuestra identidad.

## 2.1. Del esencialismo a la tecnociencia

Después de lo dicho resulta difícil articular esta concepción de la sexualidad con los feminismos más esencialistas procedentes del grupo de las feministas francesas

---

<sup>14</sup> En este punto convendría ejercitar "la sospecha"; dado que Freud no pone más que una libido y la considera activa y masculina; es aceptable aventurar que Lacan, que retoma "a todo Freud" se vió impelido por su pretensión de realizar el paso del mito freudiano al logos psicoanalítico (que el mismo dice inaugurar), a neutralizar, incluso anular la dualidad sexual. Pero hay una distinción radical: lo que en Freud es "mono" en Lacan es un equilibrio dinámico: se puede transitar, una y otra vez, desde un goce masculino hasta el femenino, y viceversa. Algo así como si por el mismo precio (la libido única de Freud), se pudiera disfrutar de dos: una de goce femenino y, antes o después, una de goce masculino. Piénsese que esto se multiplica con la combinación, dos a dos, de las identidades biológicas (macho/hembra) y psíquico-sociales (femenino/masculino). A modo de ejemplo: un hombre homosexual con posición activa frente a su pareja (homosexual pasivo) podría gozar, además del goce fálico con su pareja, de ese goce inefable e indefinido que Lacan formaliza como un goce femenino.

Lo mismo cabría enumerar respecto a las otras tres combinaciones. Una mujer cuya pareja sea otra mujer, o un hombre, tampoco tiene asegurado ese goce suplementario que es el goce de tipo místico. Quizás sea un exceso recordar que en una pareja heterosexual puede ser el hombre el que tenga el placer suplementario sin que la mujer lo alcance. Puesto que esta construcción es formal se excluyen las condiciones sociopolíticas para una elección libre y que eliminen la explotación y el sometimiento.

<sup>15</sup> Semblante o máscara no es sinónimo ni equivalente al término que posteriormente acuñó Baudrillard: simulacro, uno de los términos fetiche de la postmodernidad no es lacaniano. Lacan habla de vacío, hiancia: la *uverdrängung* freudiana pasa a ser un vacío donde tiene que colocarse el objeto a minúscula, pero no es un simulacro ni está ligado a los *mass-media*. Muy al contrario el objeto a frena la alienación del sujeto en los objetos de la mercadotecnia que Lacan llama *lathouses*.

postestructuralistas, que en 1973 se agruparon bajo la denominación de *Psicoanálisis y Política*.

Hay dos sexos proclamará Luce Irigaray aunque el patriarcado haya definido el sexo femenino como el negativo del masculino. Irigaray fue discípula de Lacan, pero el artificioso y complejo constructo lacaniano, que reduce el algo de sexo, la pulsión, a la sobredeterminación de la estructura significante, hacen que su inicial devoción se transforme en agresividad. Es más, nos parece comprensible la reacción de Luce Irigaray<sup>16</sup> frente a ella; y no porque se compartan sus tesis, sino porque si se quiere, como ella lo hace, radicalizar las diferencias entre los sexos no es posible atender a la explicación de Lacan que las neutraliza hasta convertir las pulsiones en un objeto topológico, el objeto a minúscula, que las engloba y generaliza.

Lacan es calificado de logofalocéntrico por Irigaray. Si para adquirir una identidad sexual debemos situarnos respecto al falo hemos renunciado a la diferencia. Y, si todos los males que aquejan a las mujeres provienen de la diferencia sexual solo radicalizando y esencializando dicha diferencia podrán resolverse. Ya en 1974, en su obra *Speculum de l'autre femme*, Irigaray afirma su crítica a Lacan rechazando la identificación especular. Hay que rechazar la imagen de sí adquirida en lo otro; la subjetividad femenina se asienta en su peculiar morfología, y más exactamente en los labios vulvares, que dibujan el sexo, la diferencia genital femenina. Comprendemos que, si de lo que se trataba era de subrayar la morfología genital femenina, Irigaray rechazara a su maestro.

---

<sup>16</sup> Irigaray no sólo ha caminado hacia la pulsión descentrada y heteromorfa al estilo de Deleuze, sino que en el terreno simbólico se ha dirigido hacia el textualismo estetizante de Derrida y la corriente deconstructivista. La "nación de las mujeres" que esencializa la diferencia de lo femenino respecto a lo masculino, no tiene que ver con Lacan más que en el uso de los términos, que Irigaray resignifica hasta subvertir la neutralidad formal con la que Lacan separa radicalmente la diferencia sexual imaginaria de la simbólica. Efectivamente, en *Ese sexo que no es uno* (1982), Irigaray trata de la especularidad del pene que genera el *penisnoid* en la niña, pero que Lacan soslaya al considerar que las diferencias morfológicas no son estructurales, y que el registro imaginario es asimétrico del simbólico.



Sin embargo, otra cosa debería resultar si salimos del registro imaginario en que se mantiene Irigaray y nos volvemos hacia el simbólico para valorar los sofisticados argumentos de las feministas postmodernas. Nos ocuparemos especialmente del modelo cibernético de Donna Haraway que se sirve del lenguaje informático para elaborar un coyote cibernético, un cyborg que crea una fábula liberadora.

Tampoco queremos olvidar a aquellas feministas postmodernas *avant la lettre*. Mujeres que supieron reivindicar la pequeña o gran diferencia que la etnocentrista cultura occidental ya despreciaba antes de que hubiera postmodernidad. En este aspecto sigo a Kaplan (1968: 30-43), que cita a Anzaldúa y Moraga, que en 1984, recopilaron *Mi puente me llama para que regrese: escritos de mujeres radicales de color*, que ponen de manifiesto como antes de que ciertos hombres blancos como Foucault, Deleuze, Jameson o Baudrillard inventaran el postmodernismo, éste ya existía en la escritura de las llamadas “sujetos intermedios” por ser mujeres pertenecientes a una minoría: la mestiza. En 1987 Anzaldúa ya explicita el concepto fronterizo de mestiza en *La conciencia mestiza*, que pone el acento en el discurso como origen de la identidad. Tal como sostiene Butler (1990)<sup>17</sup>, *no se trata de que los enunciados digan la identidad, sino de que, porque se enuncia, la identidad tiene consistencia*. Consistencia, que como le reprocha Benhabib,<sup>18</sup> sólo existe como hueco/actor enmascarado, que reduce al actor, en este caso la mujer, a un “hacer sin hacedor”.

Entre el Lacan estructuralista que en todo momento mantiene la articulación simultánea de los tres registros y, que aunque privilegia la palabra y el significante,

---

<sup>17</sup> En *Feminist Contentions*, N.York, Routledge (Benhabib *et alii*, 1995: 40-47), Butler contesta a Benhabib que no se trata de sublimar y totalizar y que no se puede hablar de sujetos postmodernos que teorizan frente a otros sujetos modernos, porque se está repitiendo la exclusión sobre la que se funda el sujeto.

<sup>18</sup> Aquí nos referimos a la polémica sobre si el postmodernidad ha supuesto o no la muerte del feminismo; lo que Amorós califica de *liaisons dangereuses*, Benhabib desde la teoría crítica y Fraser y Nicholson, desde la sociología, (Benhabib *et alii*, 1995), aseguran que la postmodernidad puede ser la tumba del feminismo, y que lo que mejor defendía los intereses de las mujeres era el feminismo arraigado en la tradición modernista de la Ilustración. El postmodernismo tiene un potencial para la subversión y la trasgresión, pero también, y si se utiliza acriticamente, puede convertirse en su reverso, puede reificar las normas dominantes que someten a las mujeres.

jamás hubiera llegado a decir como Butler que es únicamente el discurso el que proporciona consistencia a la identidad. Para Lacan es imprescindible la mediación del inconsciente. El textualismo es ajeno al poder de la pulsión, que es, para Lacan, el verdadero amo del discurso. Si se rompe la articulación de los registros y se privilegia uno de ellos con exclusión de los otros dos se sale del campo lacaniano que los mantiene unidos en el nudo borromeo. Tanto si se privilegia el imaginario como si se eleva el simbólico a exclusiva categoría, y se le dota de un carácter visionario y utópico que olvida las estructuras de poder sociales y económicas, estamos en un universo del discurso difícil de articular con el de Lacan. El feminismo que la ya citada Kaplan denomina utópico<sup>19</sup>, y que es una fantasmagoría literaria, es postmoderno antes de la postmodernidad, porque como en 1990 afirmaba *bell hooks*, la experiencia vivida por la gente de color tenía los rasgos de marginalidad, descentralización y exclusión de las narrativas totalizadoras que son propias del antiesencialismo posmoderno.

Pero Lacan no es un pensador postmoderno a pesar de lo que se haya dicho en los Estudios Culturales de algunas universidades de EEUU. Considero que el desembarco de la teoría de Lacan en las universidades estadounidenses ha propiciado una lectura derridiana, que alcanza también a Nietzsche y Foucault, y desvirtúa, hasta reducirlo a pura virtualidad, el estructuralismo lacaniano.

En Lacan hay sujeto, un sujeto que es un objeto construido mediante la palabra. El sujeto de Lacan es un artificio que se fabrica con palabras en el proceso de la terapia analítica. El objeto a que es un goce, Lacan lo llama *plus de goce*, es un plus porque es lo que se añade por el análisis como cuerpo-complemento del sujeto universal del lenguaje. La cadena significante es una banda de Möbius carente de orientación, y sólo el goce puede orientar y dar consistencia, corporeizar y cortar la deriva significante.

---

<sup>19</sup> En *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Haraway no se olvida de las que califica de *Sister Outsider*, a las que rinde homenaje al calificarlas de *cyborgs*: "...un mito *cyborg* supuestamente útil: construcciones de mujeres de color y yoes monstruosos en la ciencia-ficción feminista. (...) Es mi mito político, *Sister Outsider* es la mujer extranjera a la que los trabajadores estadounidenses –las mujeres y los feminizados– supuestamente deben mirar como el enemigo" (Haraway, 1995: 298-299).

Es cierto que algunas feministas postmodernas se consideran lacanianas, pero Lacan nunca redujo el cuerpo a un texto, aunque la letra a sea minúscula y producida por el discurso psicoanalítico. La distancia es la que media entre el estructuralismo laciano y el postestructuralismo derridiano, pasando por el sujeto fluido deleuziano.

Si volvemos a los feminismos tecnocientíficos tampoco encontramos forma de articularlos con la lógica de la sexuación de Lacan. Me estoy refiriendo a los feminismos culturales de Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo* (1976), y Donna Haraway, *Ciencia, Ciborgs y mujeres* (1995), que con veinte años de diferencia vienen a elogiar y vindicar la desaparición de los sexos por la gracia de la tecnología.

En las sociedades avanzadas la reproducción puede ser delegada en las máquinas de reproducción artificial y estas autoras consideran que en la tecnología, en el caso de Haraway en los sofisticados *cyborgs*, que cubrirían con suave piel sus microchips de última generación, está la salvación de las mujeres que, si empezaron a liberarse con la máquina lavadora terminarían por emanciparse definitivamente en el reino de telépolis.

Un *cyborg* es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción (...) pero las fronteras entre ciencia ficción y realidad social son una ilusión óptica (...) El “sexo” *cyborg* restaura algo del hermoso barroquismo reproductor de los helechos e invertebrados (magníficos profilácticos orgánicos contra la heterosexualidad)... somos *cyborgs*. El *cyborg* es nuestra ontología, nos otorga nuestra política (...) El presente trabajo es un canto al *placer* en la confusión de las fronteras y a la responsabilidad en su *construcción*. Es también un esfuerzo para contribuir a la cultura y a la teoría feminista socialista de una manera postmoderna, no naturalista. Y dentro de la tradición utópica de imaginar un mundo sin géneros, sin génesis y, quizás sin fin. La encarnación del *cyborg* –situada fuera de la historia de la salvación– no existe en un calendario edípico que tratara de poner término a las terribles divisiones genéricas en una utopía simbiótica oral o en un apocalipsis postedípico (...) los monstruos más terribles y, quizás, más prometedores en mundos de *cyborgs* se encuentran encarnados en narrativas no edípicas con una lógica distinta de la represión, que necesitamos entender para poder sobrevivir (Haraway, 1995: 25-255).

Después de leer la descripción que Haraway hace de su mito-herramienta, poco hay que argumentar respecto a la articulación entre el psicoanálisis y la sexocibernética. Haraway es refractaria al psicoanálisis aunque pueden detectarse huellas del antiedipismo nómada de las máquinas deseantes de Deleuze.

Unas líneas más arriba habíamos citado a Firestone, otra de las feministas que ponen en el avance tecnocientífico los mecanismos de liberación de las mujeres. Pero Firestone y Haraway tienen orígenes teóricos disjuntos; Firestone en el freudomarsismo, especialmente en Marcuse y la revolución cultural de los sesenta, y Haraway en el constructivismo postestructuralista. Siendo bien distintos, como se pone de manifiesto en Campillo<sup>20</sup> (2000), tienen en común la articulación del feminismo y la eliminación de los dos sexos.

Parecería que las herramientas proporcionadas por la revolución informacional y la crítica de la cultura occidental se han puesto, por algunas feministas, al servicio de narrativas de ciencia-ficción. Las estrategias que se proponen, van fundamentalmente encaminadas, al menos esta es la tesis que yo argumento, a disolver el problema sin verse urgidos por su lenta y conflictiva solución.

La resolución de un problema exige la mediación, la crítica que aportan los instrumentos teórico-prácticos que construyen el discurso que legitima la reivindicación. Como repite insistentemente Amorós: se trata de irrationalizar el discurso que legitima la tradición universal de explotación y dominación de las mujeres. Para lograrlo no es válido deslizarse por la pendiente utópica, pero acrítica, de las fantasías futuristas, o de cualquier paraíso prehistórico en el que nunca vivió nuestra etnia, bien que la mitología nos conceda una identidad narrativa lista para ser manipulada y puesta al servicio de las políticas de la identidad.

### **3. Modelos inconmensurables y algunas convergencias**

---

<sup>20</sup> Respecto a Haraway, a la que comparo con Lacan, sigo a Campillo (2000: 287-317) y a Haraway (1995).

La ciencia-ficción cibernética y la lógico topológica de Lacan coinciden únicamente, y quiero subrayar el únicamente, en la tesis antihumanista de anulación de la distribución en dos sexos; desde presupuestos tan divergentes como el axiomatismo bourbakiano en Lacan y la tecnociencia en las citadas feministas, se pretende hacer “desaparecer” el problema, pero sin una mediación crítico-discursiva fundada en principios normativos, ético-políticos, que reconstruyan sin descanso los argumentos. Estamos pensando, concretamente, en el estilo de la “cultura de razones” de Savater que presupone un “horizonte civilizatorio”, horizonte que actuaría como condición de posibilidad de un amplio reconocimiento de lo multicultural, pero fundado en un “universalismo interactivo” (Benhabib, 1992).

El problema se disuelve porque la técnica hace innecesaria la distribución sexual en una sociedad que la había construido sobre la base de la escisión naturaleza/cultura, y encaramado a la segunda a lomos de la primera, pero ... ¡y si se retira el pedestal! La que quiere quitar el sostén de lo biológico es Firestone<sup>21</sup>, Haraway, desde un sofisticado paradigma constructivista, sabe bien que todo es cultura y que la naturaleza es un constructo más; pero, tanto naturaleza como cultura pueden desconstruirse y reconstruirse redefiniendo los vectores: en el caso Haraway éstos serán semilógicos. Son los códigos lingüísticos múltiples y heteromorfos los que construyen nuestro mundo, y en ese mundo no hay distinción entre organismos y máquinas porque tanto unos como otros son textos codificados, con los cuales nos dedicamos a leer y

---

<sup>21</sup> Aunque Firestone (1976), freudomarxista, articula la cibernética con la revolución del proletariado-mujeres y su dictadura temporal de los medios de reproducción artificial, afirma que el objetivo final de la revolución feminista consistiría en que: “las diferencias genitales en los seres humanos deberían ser culturalmente neutras”.

Lacan (1972) no parte de los sexos sino de la relación sexual y afirma que “no hay relación sexual”, lo que tiene que demostrar, y para lograrlo construye las fórmulas de la sexuación que reducen los dos sexos a “algo de sexualidad”. Además, en Firestone hay un materialismo dialéctico que contaría con una superestructura bivalente, la escisión cultura estética y cultura cibernética debe superarse como paso previo a la revolución cultural. Lacan, liberal a ultranza no se cuestiona su ideología. Si Lacan se ajusta a la fría racionalidad del axiomatismo bourbakiano, Firestone fantasea con una cultura andrógina resultado de la reintegración varón-modalidad tecnológica y mujer-modalidad estética.

escribir el mundo. Son, pues, imposibles los dualismos natural/artificial, cuerpo/mente, organismo/máquina, que se reducen a puros constructos semióticos:

Además, las ciencias de las comunicaciones y las biología modernas están construidas por un mismo movimiento, *la traducción del mundo a un problema de códigos*, una búsqueda de un lenguaje común en el que toda resistencia a un control instrumental desaparece y toda heterogeneidad puede ser desmontada, montada de nuevo, invertida o intercambiada (Haraway, 1995: 280).

Hay para Haraway un isomorfismo entre lenguaje y realidad. Más que fundarlo, lo da por supuesto; realiza el salto desde lo postulado epistemológicamente hasta lo ontológicamente supuesto.

Aquí sí podría encontrarse un paralelismo con Lacan; el abuso de la estructura lingüística<sup>22</sup>, aunque Haraway lo haga desde el postestructuralismo constructivista. La sobredeterminación de los códigos, que actúan como determinaciones sobre las que como única capacidad de oposición contamos con las sucesivas deconstrucciones/reconstrucciones, pero sin que el código y la tecnología que lo corporeizan dejen de ser omniabarcantes e irrefutables. Así, se da el salto injustificado del lenguaje a la realidad. Lo que yo he interpretado como metáforas en mi libro *El sujeto tachado* (2001: 219-263), Lacan pretende que sea la estructura axiomática de la realidad. Este isomorfismo entre realidad y dogmatismo matemático es lo que Campillo (2000, 298-299) expresa: “El mundo es (para Haraway) como el lenguaje codificado

---

<sup>22</sup> En Haraway hay, como en Lacan, un determinismo, aunque ella afirma querer construir un mito irónico que sea fiel no sólo al feminismo sino también al materialismo y al socialismo; de hecho Haraway ha redefinido, actualizándolo, el programa socialista, pero hace una narración, ¿cuento o novela de ciencia ficción?, que es una utopía realizada; utopía semiótica, donde los códigos sobredeterminan hasta el punto de eliminar la libertad.

El código es irrefutable, es el amo del juego; la mejor manera de oponerse es jugar con él y dentro de las reglas que él establece; hacer trampas no serviría de nada. La mejor forma de simular que se habla inglés es hablando inglés. El determinismo tecnológico que ella niega, es “sólo” un control instrumental irresistible, ¿de qué serviría si todo texto puede ser subvertido mediante su montaje/desmontaje? La única forma de subversión es la recodificación. El amo sigue siendo, como en el estructuralismo, el significante, aunque el descentramiento postestructuralista del significante conduzca a la multiplicidad heteromorfa de los códigos.

nos lo presenta (...) Todo ello tiene antecedentes prestigiosos como el de Galileo, y el isomorfismo lenguaje matemático-naturaleza que representa”. En Lacan también se postula la identidad entre la materialidad del lenguaje y la materialidad del mundo.

El eje de la crítica que Sokal le hace a Lacan se refiere a ese isomorfismo. En mi artículo “El ruido mediático de una metáfora topológica” (2001b) trato de esta desacertada pendiente ontologista de Lacan, que no comparto, pero que no puedo calificar de impostura, por las razones que en dicho artículo aduzco.

Pero, y a pesar de esta simetría lógico-epistemológica de Lacan-Haraway no encuentro otros vectores que me permitan articular una conjunción entre ambos; y en el centro de esta imposibilidad está la noción lacaniana de *lathouse*.

En efecto, este modelo cibernético tampoco serviría para Lacan que en los años setenta acuñó el término *lathouses*<sup>23</sup> para denunciar aquellos objetos, prótesis, que se pueden usar como sustituto del objeto a. Si alguien se aliena en los objetos de la técnica, concretamente en artilugios como el teléfono móvil, para gozar de la palabra en su más vacío bla-bla-bla, es difícil que se pase por el diván para construir su particularísimo objeto de goce; se conformará con gozar de forma masificada, con objetos de la mercadotecnia, productos de serie en los que el sujeto se aliena; goce alienado, pero goce de la pulsión parcial. Lo mismo puede decirse con la pulsión escópica; la mirada puede ser alienada o articulada a lo más propio y diferenciador del sujeto sujetado a la estructura lingüística, pero que puede construir su propia melodía, pintar su propio cuadro, como variante singularísima dentro del marco universal del significante.

---

<sup>23</sup> Las latusas, malsonante traducción, son objetos que pueblan la aletosfera (*alèthosphère*). Latusa es un híbrido que Lacan construye con la contracción de atmósfera y *alèthèia*.

Lo que Lacan pretende significar es la atmósfera de verdad que se crea con la tecnología y que habitan los *mass-media*. Las ondas metafísicas han sido sustituidas por las de la tecnociencia, y gracias a ellas se han producido objetos que sustituyen, (produciendo la alienación del sujeto), al objeto a minúscula que sería el saldo final del proceso psicoanalítico tal como lo concibe el diseño y la técnica de Lacan. La materialización reificadora de un objeto simbólico-imaginario da pie a la alienación del goce que deja de ser lo particularísimo de un sujeto para convertirse en un standar de goce de usar y tirar. A esto me refiero con amplitud en el capítulo 6 de (el ya citado) *El sujeto tachado*.

#### 4. El “uno por uno” del psicoanálisis lacaniano

El psicoanálisis es una práctica individual; su diseño y su técnica es la del uno por uno que ocupa su lugar en el diván y empieza a decir, ésa es la consigna, lo primero que se le ocurre. También es cierto que dentro del psicoanálisis hay corrientes, tendencias y escuelas que han colectivizado la terapia y que hay psicoanálisis grupal, familiar, etc. Lacan se radicalizó en la postura de Freud y modificó el tiempo de la sesión para acortarla, pero no la escansión del uno por uno.

Sin pasar por el Otro no hay salvación. El sujeto nace alienado al deseo del Otro materno y no le queda más remedio que pasar por el Otro-Supuesto-(al) Saber para hacerse dueño, en la medida en que la excentricidad y sujeción al significante lo permiten, del propio deseo y, así, construir el objeto de goce que es, además, consistencia identitaria y complemento sexual. No se goza con el otro, se goza del otro. El ligue de turno, el novio, marido o pareja de hecho no es más que el correlato proyectivo, la encarnación *sensu stricto*, del objeto a minúscula. No hay que olvidar que Lacan articula constantemente los tres registros y que el imaginario es el que juega en la proyección electiva de un compañero, un suplemento carnal del verdadero *partenaire* sexual que es el objeto a en cuanto condensación de goce del sujeto. Los hombres y/o mujeres que se eligen para disfrutar sexualmente son la puesta en escena de las fantasías (nivel imaginario), pulsiones (nivel real) e identificaciones (nivel simbólico) del sujeto.

Lo dicho pretende dejar claro lo que Lacan dice cuando afirma que somos “homo-sexuels”. Ya queda claro que no hay más que un sexo, algo de sexualidad, que somos a-sexuados, y que más allá de esta concepción formal, topológica, lo que queda es “naturaleza”, la biología y sus órganos sexuales tanto primarios como secundarios, y, “cultura”, las identificaciones psíquicas que constituyen la subjetividad.

Cuando Lacan afirma que todos los sujetos somos “homo-sexuales” se está refiriendo a ese algo de sexualidad, el objeto a minúscula, que nos queda al tener que pasar por el desfiladero significante. El instinto se convierte en pulsión y ésta tiene que



articularse con el significante: tiene que hablar. El resto pulsional que no es deseo es ese objeto que dice nuestro sexo, y nuestro sexo es una voz o una mirada que causa el deseo de gozar. La voz o la mirada son objetos que no se reparten de acuerdo con los caracteres morfológicos o fisiológicos, tal como ocurre con el sexo biológico de los mamíferos que no están sujetos al lenguaje.

Si ese resto o algo de sexo es homogéneo para todos los parlantes es porque el universal significante nos atraviesa sacándonos de la naturaleza, tachando el instinto, y convirtiéndonos en deseantes por la mediación de un objeto de goce, voz o mirada, que causa el deseo de gozar tanto a hombres como a mujeres.

Pueden explicarse, así, las combinaciones que hacen posible el goce femenino en un cuerpo de hombre, y el que todos, hombres y mujeres, gocemos fálicamente del objeto (en este caso el pene), lo que para Freud sería la puesta en acto de la libido, única y masculina.

Desde esta perspectiva resulta injusta la calificación de machista o patriarcal para Lacan, dado que se puede gozar como mujer dentro de un cuerpo de hombre y viceversa, pero sigue en pie el calificativo de logocéntrico y falocéntrico dado, que igual que Freud, sostiene que el único símbolo del psicoanálisis es el falo, y que tanto los hombres como las mujeres tenemos que colocarnos, subjetivamente, (que no biológicamente dado que no es el pene), respecto a él. Las relaciones sexuales serán siempre asimétricas: el goce femenino y el masculino son disjuntos. Pero hay una novedad fundamental, el tipo de posición sexuada se elige<sup>24</sup>: se goza como hombre o como mujer, pero independientemente de la biología e, incluso, del momento.

Aquí reside, según creo, la singularidad de la construcción lacaniana sobre la sexualidad. Tal como lo enuncia Lacan con la explicitación de las fórmulas de la sexuación, todos, hombres y mujeres, partimos del “lado hombre”, o lo que es igual

---

<sup>24</sup> Aquí estaríamos rozando uno de los puntos más conflictivos; en ningún momento se analizan ni argumentan las razones de esta libertad; la omnipotente estructura, o lo que es igual, la sobredeterminación del significante lo hacen difícil; por otra parte, su planteamiento estructural hace inconmensurables los distintos tramos y tradiciones en los que un movimiento transformador y emancipatorio pudiera incardinarse.

estamos “cerrados” por un objeto de goce que encarna al objeto a: gozamos de un objeto como el móvil, de una película o de un paisaje, de un chico guapísimo, etc., pero todos, hombres y mujeres, podemos alcanzar, en Lacan es un logro que no obliga a dejar el goce objetual, del goce inefable e indefinido.

No hay exclusión, el mismo sujeto podría gozar, alternativamente, del placer que proporcionan los contactos y encuentros sexuales habituales, y del goce "místico", inefable, que Lacan denomina femenino, pero que puede ser ejemplificado con San Juan de la Cruz. No hace falta añadir que cuando una mujer, que se siente tal, goza de su compañero sexual se coloca del lado masculino, es decir goza del objeto, que es lo que Lacan define como goce masculino. Esta misma mujer puede, o no, alcanzar el goce femenino, inefable y de corte místico, que Lacan ejemplifica con la Santa Teresa de Bernini.

Hay que añadir que Lacan afirma que la mujer, por estar menos inscrita en el lenguaje, está no-toda limitada por el objeto, que aquí hay que entenderlo como pene; tiene una ventaja, llamémosle facilidad inicial, para alcanzar ese goce que no está ceñido a los juegos eróticosexuales convencionales. Este punto conflictivo puede argumentarse de varias maneras: la dominación finisecular sobre la mujer la hace menos inscrita en la cultura, lo que explicaría la incidencia de la anorgasmia y la tendencia al escapismo misticista, o también, y dado que no podemos recurrir a las diferencias hormonales, el *penisnoid* freudiano explicaría, por mucho que Lacan lo coloque a nivel imaginario, que su “elevación” a nivel simbólico como diferencia, y no como falta, es difícil de conseguir; esto hace que la mujer tenga, en principio, más facilidad para el goce místico.

## **5. No hay más revolución que la de los planetas**

Es conocida la discusión que Lacan mantuvo (está recogida en el capítulo X del Seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis*) en las escaleras de la Universidad de Derecho en la *rue Saint Jacques* de París, en mayo del 68, en plena revolución cultural

(Lacan, 1999: 167-175); y las palabras y los argumentos lacanianos no dejan lugar a dudas: no hay más revoluciones que las de los planetas y éstas, ya se sabe, consisten en un giro sobre su propia órbita que los devuelve al lugar de partida. Aquí Lacan establece la distinción entre repetición y diferencia; la repetición es el movimiento propio de la pulsión que “no cesa de no escribirse”, y de escribirse, además, de la misma forma. Los objetos pulsionales son cuatro, pero cada sujeto “elige” uno y eso marca su goce particularísimo, y también, las formas de relación y los vínculos eróticos y afectivos que van a ser el destino de su vida.

En dos artículos (Marqués Rodilla, 2003, 2004)<sup>25</sup> he ejemplificado cuanto estoy diciendo con una película del director canadiense Podeswa, *The five senses* (1999), que me pareció desde el primer visionado una película que pone en obra la teoría de Lacan sobre el papel primordial de los sentidos, cuyos bordes se articulan con el circuito que describe la pulsión. Los distintos personajes han elegido uno de los cinco sentidos y su goce se canaliza, y repite, a través de ese órgano que los pone en contacto con los semejantes, pero siempre a través del objeto a minúscula, catalizador de goce del sujeto del inconsciente.

Pero, con ocasión de los disturbios callejeros que se produjeron en París en mayo del 68, Lacan dijo algo más; añadió que los que buscaran el cambio revolucionario no conseguirían más que encontrar un amo, un amo que los esclavizaría al modo en que el comunismo lo había sufrido con la figura y la obra de Stalin.

Hay que recordar que en el 65 Althusser había logrado conmocionar a la *intelligenzta* parisina con su relectura de *El capital* (*Para leer El capital*) y que ello había sido parte del caldo de cultivo en que se generó Mayo del 68. Lacan, también estructuralista, se colocó en una muy distinta posición. Althusser quería revisar la lucha de clases y buscar la ciencia implícita en *El capital* para hacerla explícita y poder corregir la praxis teórica; de ese modo se lograría reconducir la acción política. Lacan se

---

<sup>25</sup> Estos dos artículos analizan y articulan sexualidad y cibernética; analizan las conexiones y consecuencias sociopolíticas y éticas entre erotismo e internet, entre telesexo y teleciudadanía en el reino de telépolis.

colocó en el liberalismo y en el individualismo más radical: no hay más salvación que la del uno por uno.

Sin embargo se produjo la influencia contraria: la noción de yo (moi) imaginario de Lacan influyó mucho en Althusser, tanto que le permitió analizar los desfases entre estructura y superestructura. Más allá de la falsa conciencia interpelada por la sospecha está el imaginario burgués inscrito hasta la médula. El je o sujeto en sentido simbólico de Lacan encuentra su paralelismo en el cientificismo de Althusser que busca en *El capital* una lógica oculta, que se pondrá de manifiesto con la relectura del libro de madurez de Marx desde una óptica estructuralista, que rompe con el historicismo y busca en el lenguaje las claves del fracaso de la lucha de clases.

Especial atención merecería esta “sobredeterminación” radical: el significante, verdadero amo que no puede ser abolido y cuyos intentos por conseguirlo sólo nos llevarían al polo opuesto: a reafirmar más, si posible fuera, la tiranía de la estructura, verdadero transcendental sin sujeto.

Dentro de la misma órbita Foucault busca los enunciados en los que pueda detectarse la ruptura, el cambio de episteme indicado por pequeñísimas, en apariencia irrelevantes, diferencias en el orden de las palabras.

El lenguaje nombra y la Ilustración “creó al hombre”. El humanismo es la otra cara, el envés, del “inconsciente de la ciencia”. A la pregunta, ¿cómo llegamos a saber?, ¿qué validez tienen nuestros conocimientos?, pero sobre todo, a la compleja interrogación por ¿cómo se relacionan saber y poder?, hay diversidad de respuestas: el feminismo tiene una respuesta y el psicoanálisis otra.

El psicoanálisis responde con el sujeto del inconsciente, que la ciencia excluye, y con las consecuencias que de esta exclusión se derivan: la histérica, el perverso, el niño onanista, etc., son todos ellos enfermos de sexualidad, que hay que reconducir porque la sexualidad es una forma de verdad capaz de subvertir todo tipo de control.

El feminismo afirma que los hombres siempre han tratado de domesticar y someter a sus mujeres para dedicarlas a la cría de sus hijos. Foucault se cuestiona el establecimiento de las redes, micropoderes, que consolidan las conductas en tradiciones

y que, por tanto, modelan cuerpos y almas. Los dispositivos de fuerzas, poderes acéfalos, que se intercomunican y que van generando el discurso que modela la realidad sociopolítica, son la condición de posibilidad del isomorfismo entre las instituciones: escuela, hospital, cárcel o psiquiátrico son efectos del cambio de mirada del poder, que en su afán de poder-saber genera un discurso que las cristaliza durante un período. El hombre y la mujer, el humanismo y el psicoanálisis no existieron siempre, son elementos del discurso de la modernidad que la postmodernidad disuelve. Tanto el feminismo como el psicoanálisis quedan desconstruidos desapareciendo las mujeres y la familia burguesa. La postmodernidad no distingue entre hombres y máquinas, sólo entiende de códigos.

Foucault fue alejándose progresivamente del psicoanálisis por considerarlo propio de una episteme periclitada. Con “el último hombre” desaparece el problema que aquí estamos tratando porque ni la familia, ni la mujer postmodernas serán otra cosa que un texto en constante construcción/desconstrucción.

En este modelo foucaultiano del discurso, que en el postestructuralismo es texto, se apoya el mito-herramienta de Haraway, blasfemia para subvertir, componer/descomponer el tejido semiótico de la realidad. Foucault leía la historia desde una perspectiva hasta entonces ignorada, desde lo insignificante respecto a los grandes acontecimientos de las “Historias” al uso; Haraway quiere “hacer” la historia, contribuir con un programa tecnopolítico al relanzamiento del socialismo; quiere “hacer historia” con un monstruo tan terrorífico como Frankenstein, pero desde los sofisticados lenguajes artificiales. Entre el *cyborg* y Frankenstein hay una gran diferencia: lo monstruoso reside ahora en buscar una pareja heterosexual; visto desde el *cyborg*, el deseo pequeño burgués de Frankenstein de gozar de una semejante, resulta ridículo y obsceno.

La construcción-simulación de la historia-texto, la mutación en el plano de las “cosas”, haciendo aparecer nuevas relaciones de poder y nuevos modos de subjetivación, ese es el objetivo del *cyborg*: yo colectivo, que por cierto no ve en el psicoanálisis más que un dispositivo del poder decimonónico y patriarcal.

La lógica del no-todo fálico de Lacan, que pretende ser el paso del mito al logos efectuado por Lacan para simbolizar lo que Freud había dejado en el registro imaginario, no busca la emancipación de las mujeres ni transformación de ningún tipo, intenta decir lo imposible: lo real del sexo; para lograrlo reduce a hombres y mujeres a posiciones subjetivas. Aunque haciendo abuso de la tecnociencia Haraway llega a la misma conclusión; para ambos, hombres y mujeres se reducen a posiciones subjetivas particulares respecto al código o los códigos. Las mujeres ausentes, ¿indirectamente presentes?, en su capacidad de significación necesitan resignificar/resignificarse, pero, ¿lo femenino sin mujeres?, ¿resignificación sin autonomía? Me atrevo a resumir la fórmula blasfema: el *cyborg* o del simulacro del *¡sapere aude!*

Con estos mimbres poco se puede hacer por articular los movimientos feministas con las fórmulas de la sexuación o lógica del no-todo fálico de Lacan. Me limito a repetir lo que he dicho más arriba: la salvación es individual y a-sexuada. La terapia en el diván funciona uno por uno y poco tiene que ver con ser hombre o mujer, sino con ser un mamífero parlante: un mamífero que tiene que pasar sus necesidades por el lenguaje, lo que le transforma hasta el punto de carecer de instinto: la pulsión es lo que queda del instinto cuando ha sido sometido al significante. No hay tal necesidad (biológica), hay demanda al Otro que es el tesoro del significante, y hay deseo como resto de la diferencia entre ambas.

Concluyo, pues, que desde la perspectiva lógica y estructuralista de Lacan no encuentro materiales válidos para la construcción de un modelo feminista. La revisión de lo afirmado por las que se dicen lacanianas no me ofrece tampoco ningún elemento. Sin embargo, desde posiciones que tienen su origen en la Teoría Crítica o en la crítica situada, se buscan puentes con el postestructuralismo; véase Benhabib (Benhabib y Cornell, 1987), que para articular la diferencia con la emancipación, busca articular su “otro concreto” con otras dos posiciones, la del *self situado* y la de la resignificación de las categorías feministas previamente desconstruidas; y todo ello sin olvidar las

exigencias de la acción comunicativa<sup>26</sup> de Habermas, que pretende reescribir la modernidad desde principios regulativos universales pero, y ésta es la aportación de Benhabib, sin que estos impidan ni cercenen el ejercicio de las diferencias. En ese sentido va el “universalismo interactivo” de la citada Benhabib. Difícil tarea que también puede apreciarse en Hönnet al tratar de establecer puentes entre su maestro Habermas y la microfísica del poder de Foucault, en la lucha por el reconocimiento de las diferencias y la articulación de las minorías. No se trata de acumular casuística, pero merece citarse al comunitarista Taylor que considera que no todo en el liberalismo es rechazable, dado que ha sabido delimitar con rigor la noción de individuo, en tanto que se pretende establecer las condiciones para la justicia y el reconocimiento.

Poca alternativa ofrece el textualismo derridiano<sup>27</sup> que al reducir el sujeto a un texto desconstruible y reconstruible, tal como nos describe Haraway en su fantasmagoría tecnocientífica, reduce lo ético a estética del simulacro, a blasfemia y terror, lo que escandaliza, pero no proporciona una bandera enarbolable para la acción emancipatoria y la solidaridad entre diferencias de sexo, raza o cultura.

Sin embargo Haraway no pretende hacer literatura, o al menos no pretende hacer sólo literatura, el mito terrorífico y blasfemo es también una herramienta al servicio del socialismo cuyo programa quiere renovar. Haraway se inscribe en la

---

<sup>26</sup> El “universalismo interactivo” de Benhabib busca articular un horizonte normativo ético-político con el análisis y selección racional de las diferencias para poder promover e integrar de forma crítica aquellas que no generen desigualdades, dominio o explotación. Desde el no todo vale, se pretende superar el relativismo cultural que podría adquirir la deriva del escepticismo, sin por ello esencializar o prescindir del necesario reconocimiento de las diferencias procedentes de la idiosincrasia étnica y cultural.

También Nancy Fraser, desde la sociología positiva y el marxismo, se inclina por un multiculturalismo crítico, de base normativa ético-política, sin vínculos filosóficos, que permita la justicia bipolar: redistribución y reconocimiento que articulen la distribución sin homogeneizar a los que la igualdad jurídico-política, valor prioritario en las democracias, podría confundir o reducir a pura abstracción.

<sup>27</sup> Aunque Derrida no lo dice explícitamente su concepción es subsidiaria de Lacan, pero ambas son irreconciliables: Lacan utiliza la simbolización en forma de metáforas topológicas, pero las remite a la palabra; la escucha analítica lo es de la palabra. Derrida prioriza la escritura y el texto, es decir, la literatura frente a la narración oral que alimenta el psicoanálisis. Derrida ha desconstruido el sujeto que Lacan enfatizó como plus-de goce.

tradicción marxista bien que pasada por la sospecha, el estructuralismo y la postmodernidad; quizás sería mejor decir que pasa la crítica marxiana a la economía política por Foucault, al que cita: “La biopolítica de Michel Foucault es una flácida premonición de la política del *cyborg*, un campo muy abierto” (Haraway, 1995: 254).

Pondremos nuestra atención en ese campo muy abierto que Foucault ha dejado como caja de herramientas: hay que romper el *continuum*. Si lo que Foucault quería era detectar los cortes de episteme, Haraway quiere provocarlos porque sabe que es el lenguaje el que hace/deshace la realidad; el texto se escribe o el simulacro se construye, lo mismo da. El *cyborg* está en los márgenes y desde allí teje y desteje el texto de la realidad cibernética. ¿De qué serviría acusar a Haraway de utopista de ciencia ficción si todo es relato? La intertextualidad de la que parte anula la clasificación de géneros; Haraway no hace literatura, hace escritura, en cuyos márgenes se inscribe la “realidad” modular componible y descomponible, adaptable funcionalmente.

La sofisticada lógica de la sexuación de Lacan liquida la diferencia sexual, hay sexualidad (goce de la pulsión), pero no hay entidades, hombres y mujeres, que sustentivcen la co-relación sexual, *ergo...* ¡no hay relación sexual! Pero, y eso es lo importante desde la óptica feminista, tampoco hay mujeres. Hemos disuelto el problema, pero para intentar resolverlo hacen falta los elementos que lo constituyen en tanto que tal.

Lo dicho hasta aquí responde y explica la enigmática frase de Lacan: “no hay relación sexual” que traducida a la teoría de conjuntos, reza: “no hay correspondencia biunívoca sexual”, o lo que es igual, “no hay isomorfismo que haga que a cada hombre le corresponda una y sólo una mujer”, y viceversa.

Es posible que con lo que acabo de exponer la lógica de la sexuación de Lacan quede clara y distintamente explicitada, pero ello no nos conduce, ni la propia biografía intelectual de Lacan lo haría, a encontrar los elementos con los que construir una lógica feminista.

De eso y sólo de eso se trataría si Lacan contuviera las condiciones de posibilidad para articular su peculiar lógica de la sexuación con una lógica feminista.



Pero como hemos visto es una relación imposible, una articulación sin elementos que articular, o lo que es igual, dos conjuntos disjuntos. No hay media naranja porque el andrógino de Platón pertenece al registro imaginario donde nos atribuimos una esencia, o en el peor de los casos se le atribuye al hombre, en exclusiva. El coito no es la correspondencia (isomorfismo) sexual y, por otra parte las dramatizaciones imaginarias (literatura exquisita o vulgar culebrón televisivo) no son más que el inevitable tejido de la excitación del deseo sexual.

## **6. Un reduccionismo de graves consecuencias**

La neutralidad sexual que desde la prioridad de la cultura concluyen tanto Lacan como Haraway conlleva graves consecuencias. He intentado poner de manifiesto algunos de los efectos de la supresión de la dualidad sexual.

En ambos el orden simbólico se convierte en sobredeterminación, quedando lo psicosocial y biológico francamente descafeinados. Las metáforas de ambos, distintas en cuanto a que una es puramente matemática y la otra tecnológica, se fundan en la lingüística, bien que la de Lacan se construye desde el estructuralismo monológico y la de Haraway desde el multicéntrico y heteromorfo postestructuralismo. Ambas son semióticas, aunque en Lacan prima la sintaxis sobre la semántica y la pragmática. Ello no significa otra cosa que la reducción de la comunicación a lo estrictamente informativo.

Este aspecto de la reducción de la comunicación a la información me parece que apunta a la línea de flotación del feminismo. El feminismo es militante y como tal necesita pautas que regulen su acción. No en todos, pero en los feminismos con referentes teóricos, filosóficos, hay pretensiones normativas; se busca una validación normativa en constante y permanente revisión, que precisa un punto de vista universalizador y algún sujeto, por débil que sea éste, que sostenga ese horizonte normativo-ético-político que es una perspectiva civilizatoria.

Si se admite la indistinción, o la irrelevancia de su estricta distinción, entre información y comunicación, nos colocamos fuera de la Teoría Crítica<sup>28</sup>, dentro de cuyos parámetros Habermas ha escrito *Conocimiento e interés* (1968) y *Teoría de la acción comunicativa* (1981), donde se nota a faltar, según Fraser, la inclusión del “subtexto de género”. El mejor modo de marcar la diferencia entre acción comunicativa e información cibernética es mostrar de lo que un *cyborg* disfruta:

La política de los *cyborg* es la lucha por el lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código único que traduce a la perfección todos los significados, el dogma central del falogocentrismo. Se debe a eso el que la política de los *cyborgs* insista en el ruido y sea partidaria de la polución, regodeándose en las fusiones ilegítimas del animal con la máquina (Haraway, 1995: 302).

Una vez leído este mito terrorífico me admira el que Benhabib (1990 y 1995), en constante diálogo con Fraser y otras, pretenda incluir al “sujeto concreto”. El “sujeto concreto” de Benhabib, sujeto aunque sea en versión débil, serviría para superar el universalismo abstracto y excluyente, pero sin ceder en la exigencia epistemológica de construir una teoría de la racionalidad, tal como corresponde a la tradición en la que se inscribe el feminismo que tiene su origen en la Ilustración y en su ideal de igualdad y solidaridad.

En la defensa y constante reconstrucción de una teoría de la racionalidad para el feminismo, dentro del marco propuesto en *Teoría Crítica de la Sociedad* de la Escuela de Frankfurt, se coloca *Critique, Norm and Utopia* (1986) donde Benhabib insiste en que, dado que de lo que se trata es de transformar el mundo, la acción política no se constituye en nivel-práctico autónomo sino que se vincula con la misma teoría

---

<sup>28</sup> Para desarrollar mi tesis de la disyunción y asimetría entre información y comunicación, tomo buena nota de la clasificación que hace Campillo, N., 2000 (*Feminismo y Filosofía*, pp. 300-314). Clasifica las posiciones en el debate: teoría crítica, crítica situada, como crítica social sin filosofía, y postestructuralismo. Trata también de las confluencias entre ellas para comprobar si, como afirma Nancy Fraser, son “falsas antítesis”.

crítica, en cuanto que ésta exige la justificación de la praxis desde una ética, hasta una utopía, que normativice la acción política de los grupos sociales en lucha.

Aquí reside, según mi criterio, el *quid pro quo*. ¿Cuáles son las consecuencias de desvincular la praxis política de un marco teórico-filosófico, para referirla a la ciencia ficción cuya utopía es ciberutopía?, ¿la interacción cibernética es acción comunicativa?, ¿la telexesualidad de los telesujetos es *sensu estricto* comunicación interpersonal?, ¿qué fuerza impulsiva, que capacidad de arrastre puede tener la teleacción cibernética? No olvido que Haraway utiliza el cyborg como metáfora, pero tampoco olvido que Kaplan afirma:

Veo el postmodernismo como una transición entre el modernismo y algo que se podría denominar la era cibernética (*ciberage*), (...) estoy intentando desarrollar (...) una operación “estratégica”, en lugar que teleológica. Se construyen identidades y rupturas o periodos históricos provisionales, *para el momento*. (...) La actual coyuntura financiera global (sigue a Jameson), de carácter poscolonial y multinacional, ha complicado y reorganizado totalmente los anteriores conceptos marxistas de raza, género y clase (Kaplan, 2002)<sup>29</sup>.

Kaplan continúa su discurso lleno de esperanza para el feminismo porque esta revolución cibercultural no sólo trastoca las nociones, incluidas las marxistas, sino lo que es primero y primordial, provocará un auténtico cambio social y político...¡y todo por la acción virtuosa de una metáfora virtual!

Ya sabemos que los monstruos como Frankenstein han dado momentos de placer y numerosos ríos de tinta, pero no encuentro que hayan revolucionado ni estructura ni superestructura, ¿lo conseguirán los *cyborgs*?

Me parece que tal como han argumentado algunas de las feministas que he venido citando hasta aquí, perder los parámetros de la teoría crítica sería colocar al feminismo fuera del contexto de la filosofía, que no impide al feminismo su autonomía ni teórica ni práctica, proporcionándole, sin embargo, herramientas más amplias que las que se derivan, por un costado, de la sociología positiva en la que se inscribe el *self*

---

<sup>29</sup> La cursiva es de Kaplan.

*situado* de Fraser, y por el otro, del textualismo postmoderno que reduce toda acción a acción narrativa. Me parece que la postura de Benhabib, que introduce en el debate la necesidad de “una crítica anticipatorio-utópica de las normas”, es la que evitaría confundir la utopía con las fantasías cibernéticas. La teoría de sistemas y su lógica semilógica subyacente nos proporcionan claves informativas, pero no nos proporcionan los parámetros interactivo-comunicativos que Benhabib denomina “universalismo interactivo”.

Como consecuencia del común denominador lingüístico entre Haraway y Lacan, a pesar de la distancia entre estructuralismo y postestructuralismo, el código o los códigos son los amos del juego, de lo que se deriva necesariamente la pérdida de libertad, correlacionada con la desaparición del sujeto. No hay que esforzarse mucho para visualizar que la búsqueda de argumentos para la acción vindicativa se queda sin apoyo filosófico y corre el peligro de la pendiente acrítica, folklórica o de ciencia-ficción narrativa.

El lugar del sujeto es un vacío donde, o bien se instala la omnimoda y trascendental estructura, o bien se cruzan múltiples y mutables códigos de información. *En ambos casos la autonomía del sujeto brilla por su ausencia y todo intento de giro ético y de vinculación con la acción política se muestra forzado.* Es cierto que en Lacan hay una ética del psicoanálisis que gira en torno a la irrenunciabilidad del deseo, y que en Haraway se aboga por un socialismo de nuevo cuño, pero en ambos casos resulta difícil articular estas afirmaciones con el determinismo subyacente en sus marcos teóricos correspondientes.

Acción subvertidora de lo individual y lo colectivo, el feminismo está históricamente condicionado y es un movimiento, diversificado en una pluralidad de feminismos, que persiguen la emancipación de las mujeres, de las de carne y hueso, de las que no se dejan axiomatizar ni reducir a texto. El sometimiento de las mujeres es producto de relaciones de poder a subvertir: “Lo personal es político” es el lema que brota de *Política sexual* (1970), de Kate Millett, que relacionando la crítica cultural con la crítica política incide en la necesidad de sacar a la luz pública y a la acción colectiva

el mundo femenino, que se había mantenido en la esfera privada sin poder ser consensuado entre iguales y para iguales.

Millett lleva a cabo un análisis desfavorable de las teorías de Freud, en la línea abierta por Simone de Beauvoir, que produjo agrias discusiones. Cuatro años más tarde Juliet Mitchell, en *Psicoanálisis y feminismo* (1995), sostendrá que Millett no comprende a Freud porque se mueve en un empirismo que niega la existencia del inconsciente. Las críticas feministas a las nociones de la envidia del pene y del complejo de castración ignoran, según Juliet Mitchell, las leyes del inconsciente, el deseo y las fantasías, creyendo que el principio de realidad está desarrollado desde el nacimiento. En su intento de rehabilitar a Freud y de unir feminismo y psicoanálisis, Juliet Mitchell afirmará, contra la interpretación de Kate Millett, que el psicoanálisis es sólo una descripción de la sociedad patriarcal, no una recomendación. Sería meramente descriptivo y no normativo, pudiendo ser utilizado como un arma más contra el patriarcado.

Difícil es saber cuánto darán de sí, respecto a las exigencias del feminismo, que no lo olvidemos es pura vocación emancipadora, las aportaciones del psicoanálisis que, desafortunadamente, no ha encontrado todavía el modo de articular su discurso con el del feminismo. La envidia del pene de Freud y la castración simbólica de Lacan parecen actualmente escollos difíciles de salvar. Aunque es cierto que ser hombre o mujer se reduce, en Lacan, a una posición, a un hacer semblante de mujer, no por ello es menos cierto que el sujeto que se decide por la posición femenina se queda en la posición de víctima, de sometimiento a la posición masculina. ¿Cómo pueden las heterodesignadas tomar la palabra y adueñarse del lenguaje?

Desearíamos que las futuras aportaciones de la teoría psicoanalítica fueran, para la emancipación femenina, algo más fructíferas que la carta de amor que nos envió Lacan.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Amorós, C. (1997): *Tiempo de feminismo, sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra.
- Benhabib, S. (1986): *Critique, Norm and Utopia*. New York, Columbia University Press.
- Benhabib, S., y Cornell, D. (eds.) (1987): *Feminism as critique. Essays on the Politics of Gender in Later Capitalist Societies*. (Edición española en 1990: *Teoría feminista y Teoría Crítica*, Valencia, Edit. Alfons el Magnanim).
- Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D., Fraser, N. y (introd.) Nicholson, L. (1995): *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. New York, Routledge.
- Butler, J. (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Londres y New York, Routledge.
- Campillo, N.: (2000): “El significado de la crítica en el pensamiento contemporáneo”. *Feminismo y filosofía*. Madrid, Cátedra.
- García Rayego, R. y Cristóbal, G. N. (eds. Área hispaohablante) (2007): *enciclopedia Internacional de las Mujeres*. Madrid, Síntesis.
- Firestone, S. (1970): *La dialéctica del sexo*. Traducción de Ramón Ribé Queralt en 1976: Barcelona, Kairós.
- Flax, J. (1990): *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*. Traducción de Carmen Martínez Jimeno en 1995: Madrid, Cátedra.
- Haraway, D. (1991): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Traducción de Manuel Talens en 1995: Madrid, Cátedra.
- Irigaray, L. (1974): *Speculo. Espejo del otro sexo*. Edición española en 1978: Madrid, Saltés.
- (1977): *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris, Minuit.
- Kaplan, E. A., (edit). (1968): *Postmodernism and Its Discontents: Theories, Practices*, Londres, Verso; 1-9.

- (2002): “Estudios de la mujer”, en Taylor, E., y Winqvist, Ch. E., (eds). *Enciclopedia del postmodernismo*, Madrid, Síntesis, pp. 149-156.
- Lacan, J. (1966): *Écrits*. Paris, Seuil.
- (1986): *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité*, Paris, Scilicet, p. 58.
- (1971): *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, seminario inédito, sesión del 17 de febrero.
- (1973): *L'Étourdit*. Paris, Seuil
- (1975): *Encore*. Paris, Seuil.
- (1999): *L'Envers de la psychanalyse*. Paris, Seuil.
- Marqués Rodilla, C. (2001): *El sujeto tachado, metáforas topológicas de Lacan*. Madrid, Biblioteca nueva.
- (2001b): “El ruido mediático de una metáfora topológica” En *Intersubjetivo*, Equipo Quipu, vol. 3, nº 2, Madrid, pp. 261-282.
- (2003): “Telemática y antihumanismo: el placer virtual”, en *Volubilis*, vol. XI, UNED, Melilla. pp. 73-91.
- (2004): “En torno a los avatares del placer virtual” en *Contrastes, Revista I de Filosofía*, vol. IX, Málaga. pp. 107-122;
- (2006): *El acontecimiento del amor o de la insuficiencia el goce*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Mitchell, J. (1974): *Psicoanálisis y feminismo*. Edición Española de 1995: Madrid, Cátedra.
- Millett, K. (1970): *Política sexual*. Traducción de A. M. Bravo García en 1995: Madrid, Cátedra.
- Pateman, C. (1995): *El contrato sexual*. Barcelona, Ánthropos.
- Rubin, G. (1997): “The Traffic in Women”, en Linda Nicholson, *The Second Wave, A Reader in Feminist Theory*. New York-London, Routledge.