

La impropiedad del cuerpo

The body's impropriety

HAYDÉE MONTESANO

RESUMEN:

A partir de la formalización del discurso del psicoanálisis y en lo específico de la posición discurso Amo, se hace posible leer la articulación entre el gozo como efecto del discurso y la imposición de *ser un cuerpo* que ese decir formula.

Abriendo un diálogo entre algunas ideas centrales de los seminarios 17, 19 y 20 de Jacques Lacan y el eje propuesto en el libro "El uso de los cuerpos" de Giorgio Agamben, se abordará desde la subversión del discurso psicoanalítico la relación *cuerpo – gozo*.

PALABRAS CLAVE: cuerpo - uso del cuerpo - gozo – discurso

ABSTRACT:

From the formalization of the discourse of psychoanalysis and in the specificity of the Master speech position, it becomes possible to read the articulation between joy as the effect of discourse and the imposition of *being a body* that this formula formulates.

Opening a dialogue between some central ideas of the seminars 17, 19 and 20 of Jacques Lacan and the axis proposed in the book "The use of bodies" by Giorgio Agamben, from the subversion of the psychoanalytic discourse the relationship body - joy will be approached.

KEY WORDS: body - use of the body - joy - discourse

Introducción

Según el diagnóstico propuesto en nuestro programa de investigación, dos de las causas del malestar en Occidente Moderno, al menos de una forma específica de padecer de más, son el individualismo moderno y la tendencia a la biologización. Sin adentrarnos en lo que ya cuenta con desarrollos vastos en otros números de nuestra revista,¹ sólo se mencionará que de alguna manera estas dos causas suelen solaparse la una con la otra dando por resultado una construcción altamente consistente que define al "sujeto" como un individuo establecido esencialmente por su condición biológica.

Es ante esta constatación que en el programa se plantea cuál sería la orientación del

1 Revista *El rey está desnudo*

psicoanálisis, si se asume como posición ética dar una respuesta a esa específica forma del padecer. Mientras que la tendencia actual del lacanismo es acompañar en el mismo sentido esa concepción de sujeto, desde Apertura nos planteamos la dirección contraria. Esto implica sostener la subversión que propone Lacan en su enseñanza, en la posibilidad de construir argumentos soportados en una epistemología que dan razón de la postura asumida. Será desde la red conceptual que articula la noción de sujeto pensado desde la complejidad lógica que cuenta con términos indisociables: A, Otro y objeto a; los que a su vez se estructuran en las nociones de discurso, deseo, gozo y cuerpo, junto con otros conceptos que operan sincrónicamente según sea el tema abordado.

Con este criterio se tensan los argumentos que permiten deconstruir el conjunto de derivaciones producidas por concebir al “sujeto” como individuo biológico, que para más confusión, compromete la noción de real -específica de la enseñanza de Lacan- con una definición sustancialista; esto no sólo implica que lo *viviente* es planteado como lo real, sino que además le otorga consistencia ontológica, en tanto lo *viviente* se constituye en lo más real del *ser humano*.

El propósito de este artículo es discutir esta concepción tomando como paradigma el discurso del psicoanálisis establecido por Jacques Lacan, con las consecuencias teóricas que esto conlleva. Como primer punto a destacar es que bajo este criterio se trabajará con una de las modalidades en las que se presenta la noción de sujeto en su enseñanza. En la línea que lo define como “lo que un significante representa ante otro significante” () se deriva y articula con el *sujeto efecto de un decir* y, si de decir se trata, es que estamos en el paradigma del discurso del psicoanálisis y por lo tanto de los *cuatro discursos*.

El decir del discurso amo

En la clase del 21 de junio de 1972, en el cierre del seminario 19, Lacan presenta, remitiéndose al discurso del psicoanálisis, un análisis específico de la posición discurso amo en el nivel de su estructura y a partir de sus efectos. Nuestro interés al respecto es avanzar sobre lo que implica asumir que lo que se sostiene desde el sentido común de Occidente Moderno es efecto de un decir, por lo tanto, de un discurso que promueve la condición *del ser del hombre* como esencialmente biológica. El punto complejo de este decir es que enmascara su propia condición de discurso, generando la convicción de dar

a conocer la condición *real* de un elemento en sí mismo que sería pre-discursivo.

En la clase de referencia, Lacan vuelve sobre un tema que recorre insistentemente el seminario de ese año. Se trata de: “hay Uno”, expresión que se asienta como enunciado y que recupera desde la Teoría de Conjuntos la afirmación sobre la existencia del conjunto vacío, ese “hay Uno” que alude al conjunto de cardinal 0.²

Pero si de un enunciado se trata, es porque lo hace posible el S_1 , lo que en definitiva se puede plantear como: “el Uno viene del significante” ().

Este breve planteo es el que nos introduce a uno de los argumentos con que Lacan pone en cuestión el estatuto del *Ser*; en la medida de sostener su posición anti ontológica,³ plantea que el Uno hace el Ser, es el Uno el que comanda, por lo tanto ese Uno no es el ser, lo hace.

En el contexto de la clase, la recuperación de este pronunciamiento es a cuenta de un intercambio, que sabemos refiere a Umberto Eco con quien había mantenido una conversación en su reciente viaje a Italia. El punto álgido del debate se centró en el malestar que le generó a Lacan la confusión de Eco al confundir la estructura -en los términos que Lacan la teoriza- con una noción ontológica. El tema es retomado a partir de la idea de obra, que en una primera mención alude a lo puntual de la obra de arte, para luego afirmar: “Esa idea de la obra [...] eso hace esclavo”.⁴

La cita nos presenta una frase enigmática, en alguna medida desconcertante al incluir la mención al “esclavo” que no parece guardar relación con lo que se venía desarrollando en la clase. Sin embargo, a la luz de lo que continúa surge la pista a seguir; se trata de la presentación del discurso amo, que en su análisis se podrá advertir la incumbencia de traer la mención a la figura del esclavo. Dejamos provisoriamente este punto para retomarlo más adelante.

Centrando ahora la cuestión del discurso, importa remarcar que la modalidad en la que Lacan lo presenta, es sosteniendo la condición articulada de la estructura de cada uno de los cuatro discursos en la topología que los localiza en un sistema relacional que impide considerarlos de manera aislada. Su configuración no admite plantearlos como entidades autónomas, sin que esto implique desconocer la especificidad de cada uno de ellos. A su vez, como lo deja explicitado, los cuatro discursos son efecto y consecuencia

2 Para mayor desarrollo del tema ver en: Mascheroni, G. “El orden significante está ligado a un problema lógico” en *El rey está desnudo* 6. Buenos Aires: Letra Viva

3 El uso del término “ontología” se ajusta a la forma tradicional de: la pregunta por el ser, en tanto ser.

4 Lacan, J. (1972) *Seminario 19 Ou piere...* www.staferla.free p. 142

del discurso del psicoanálisis; del que importa dejar asentado que no es ontológico ni filosófico. Esta especificación explica porque se impone remitirnos a este discurso, justamente frente al efecto del discurso amo, en tanto es desde su decir que se establecen definiciones de estatuto filosófico-ontológico; de esta posición se deriva *suponer* el “ser” de lo “humano”.

Este aspecto es señalado por Lacan como parte ineludible de lo que compete a los analistas, pero para quedar advertidos de que se trata de una formulación discursiva que opera como reverso fundado desde el discurso del psicoanálisis desde la topología que los organiza; al respecto sólo basta remitirnos a la noción de *falta-en-ser*.

Ahora bien, según se establecen los elementos del discurso ordenados en la estructura del discurso amo, se advierte que es la posibilidad misma del discurso, en tanto articula la cadena significativa y el efecto sujeto. Dicho de manera ajustada, es la estructura esencial, tal como lo enuncia Lacan en la clase de referencia:

Vemos sucederse dos significantes y el sujeto no está sino en la medida en que un significante lo represente ante otro significante. Y luego hay algo que resulta de allí y que hemos desarrollado ampliamente a lo largo de estos años; se trata de suficientes razones como para motivar que lo connotemos como objeto a.⁵

A lo que agregamos que ese *objeto a* opera en el discurso como plus-de-gozar y, además, estableciendo aquello que opera como soporte:

El soporte es el cuerpo. Es el cuerpo, y aún hay que prestar atención cuando se dice que es el cuerpo. No es necesariamente “un” cuerpo, porque a partir del momento en que se parte del gozo, esto quiere decir exactamente que el cuerpo no está sólo, que hay otro cuerpo. [...] Lo propio del gozo es que cuando hay dos cuerpos -y mucho más cuando hay más- naturalmente no se sabe, no se puede decir cuál goza.⁶

Con lo presentado hasta aquí, ya podemos plantear que si lo que comanda es el Uno, en la cuenta de los cuerpos es aquello que los puede modular de “a uno”, insistiendo en que el Uno hace el ser, por lo tanto desde el discurso amo se dice de la apariencia de una soldadura entre el cuerpo y ser, que deriva en el régimen que define al “ser humano” como “un cuerpo”.

5 Idem, p. 145

6 Idem, p. 149

Siguiendo a Lacan en el desarrollo de la clase, volvemos sobre la cuestión del “Uno”, pero articulado a Platón, lo que le permite despejar la condición de este Uno como la *idea*, la *forma* que sitúa el punto de caída, de lo inasible efecto de la inevitable díada; aquella que se produce en tanto “no hay más grande sin más pequeño, ni más viejo sin más joven”.⁷ Es ese el lugar de una pérdida, de una fuga que impone forjar el Uno de la idea operando como suplemento, en lo que lo distingue del complemento; entendiendo que el suplemento justamente trabaja inscribiendo la pérdida, la fuga.

Siguiendo esta lógica, surge que tanto el cuerpo como el gozo son efecto de discurso que establece que la relación entre estos dos términos está afectada por la condición de suplementariedad que localiza el plus-de-gozar respecto del gozo y la posición del cuerpo como soporte.

Si algo más podemos decir sobre esta condición del cuerpo, es aquello que Lacan comenta sobre la instancia misma de apertura del dispositivo clínico, en tanto alude a que se trata de esa primera “confrontación de cuerpos”, hasta tanto se hace lugar al discurso del psicoanálisis. Pero no deja de señalar lo siguiente:

Si ocurre que en el nivel donde el discurso funciona, que no es el discurso analítico, se plantea la cuestión de ‘cómo ha logrado ese discurso atrapar los cuerpos’, a nivel del discurso amo, está claro: **a nivel del discurso amo, donde, como cuerpos, ustedes están modelados.**⁸

De lo expuesto hasta aquí, entiendo que importa plantear algunas líneas de investigación que abran los puntos más concentrados de esta argumentación; en esta ocasión, propongo formular como interés para seguir avanzando, la pregunta sobre el funcionamiento de la relación gozo-cuerpo.

Como punto de partida, traigo una breve síntesis de la primera parte del libro de Giorgio Agamben “El uso de los cuerpos”; la idea es llegar a una primera articulación que en todo caso nos permite construir preguntas bien formuladas.

El uso de los cuerpos

En esta última publicación de Giorgio Agamben -que retoma la continuidad de la investigación de los términos que participan de la conceptualización del Homo Sacer-

7 Idem, p. 145

8 Idem, p. 146. Las negritas son nuestras.

ubica como uno de los ejes centrales el análisis de la expresión *el uso del cuerpo*. Dicha expresión forma parte del comienzo de la *Política* de Aristóteles, del acápite en el que se trata de definir la naturaleza del esclavo.

El contexto es el de establecer la composición de la ciudad para luego ingresar al tratamiento del dominio de la política. En ese sentido, la ciudad se compone de familias o casas [*oikiaí*] y, a su vez, la familia en su forma perfecta, se organiza en tres formas de relación: la despótica entre amo y esclavo, la matrimonial -marido y mujer y la parental entre el padre y los hijos.

De las tres relaciones sólo la despótica es la que tiene un nombre propio, dado que las otras dos según Aristóteles son anónimas. Este dato señala el interés que le otorga a la relación despótica en su lugar introductorio en el tratado sobre la política, dado que, según será desarrollado, la condición que se cumple en la relación despótica es la de hacer posible que los hombres libres desempeñen la vida política o vida humana por excelencia; es en este punto que se ubica la expresión “el uso del cuerpo” como central en esta relación.

Para abordar su significado, primero habrá que especificar algunas ideas que configuran la lógica que organiza las nociones en juego.

Un primer aspecto que define al esclavo es el de: “un ser que pese a ser humano, por naturaleza es de otro y no de sí”.⁹ Frente a esto, se le impone a Aristóteles la justificación por vía del “mando”; en ese sentido, explicita que:

El alma manda al cuerpo con un mando despótico, mientras que el intelecto manda al apetito con un mando político o regio. [...] es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser mandado por el alma y para la parte pasional ser mandada por el intelecto y por la parte que posee la razón. [...] Por lo tanto, lo mismo debe suceder también para todos los hombres.¹⁰

De esto se deduce una equiparación que localiza en el ámbito doméstico los términos de relación despótica en tanto el amo es al esclavo como el alma al cuerpo; en cambio la relación intelecto-apetito es parte del ámbito de la ciudad y por esa razón es política.

A su vez, para comprender el alcance de la definición que marca al esclavo como el que es de otro y no de sí, habrá que incluir la otra afirmación de Aristóteles, en tanto también

9 Agamben, G. (2017) *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. p.26

10 Idem, pp. 26/27

define al esclavo como **“el ser cuya obra es el uso del cuerpo”**¹¹

Esto guarda una implicancia específica, dado que en la *Ética nicomaquea*, Aristóteles plantea que: “la obra del hombre es el ser-en-obra del alma según el logos”;¹² de tal modo que aunque para él no hay discusión sobre la humanidad del esclavo, resultaría que hay hombres cuya obra no es estrictamente humana o, al menos, no es como para otros hombres. Al comparar las dos fórmulas -la del hombre libre y la del esclavo- se yuxtaponen: “ser-en-obra [*enérgeia*]” y “uso [*chrêsis*]” con alma y cuerpo, articulando un aspecto ético a lo ontológico. Desde esta yuxtaposición se vincula con la idea de “felicidad” que Aristóteles define como: “es un ser-en-obra y un cierto uso perfecto de la virtud”,¹³ de tal modo que la perspectiva ética y la ontológica se integran y condicionan recíprocamente.

A su vez, surge como cuestión la pregunta por la condición o naturaleza de un cuerpo que se corresponda con el esclavo; al respecto Aristóteles lo argumenta desde la “física” y no desde lo dialéctico. Ese fundamento físico que implicaría la pregunta sobre una posible diferencia corporal entre el amo y el esclavo; lo que conlleva a la existencia de otro cuerpo para el hombre, por lo que se sostendría que el *cuerpo humano* está constitutivamente dividido.

En términos de Agamben: “intentar comprender qué significa ‘uso del cuerpo’ significará también pensar ese otro cuerpo del hombre”.¹⁴

Él propone que si Aristóteles reduce la existencia del esclavo al de la existencia de su cuerpo, tal vez sea porque la esclavitud define una singular dimensión de lo humano que el sintagma “uso del cuerpo” intenta nombrar.

En este punto, habrá que ubicar la condición del esclavo asimilado a los útiles y al instrumento, según se definen como “lo que es provechoso para la vida de cada uno”, a lo que se agrega que provechoso es “todo aquello de lo cual se sabe hacer uso”. De este modo se avanza hacia una localización del “uso del cuerpo” que en Aristóteles despeja y traza diferencias entre “propiedad” y “autonomía” y entre “producción” y “praxis”.

El esclavo está afectado al amo pero no como una propiedad; en este sentido que “no sea de sí” alude a que no es autónomo, lo que se vincula con el carácter específico de “útil” que en el ámbito doméstico no se relaciona a la producción sino a la praxis que participa del modo de vida.

En síntesis, el esclavo, *cuya obra es el uso del cuerpo*, quedaría así inscripto en la

11 Idem p.28

12 Idem p.28

13 Idem, p.32

14 Idem, p.36

misma serie que la visión, la contemplación y la vida, en tanto permiten al amo la praxis como forma de vida, habilitándole el libre desempeño en la política o los asuntos de la polis.

Para cerrar el tratamiento de este tema puntual, citamos las cinco tesis que propone Agamben sobre las características de la actividad que Aristóteles define como “uso del cuerpo”:

- 1) Se trata de una actividad improductiva o “inoperosa”, sin obra, según la terminología de la Ética nicomaquea.
- 2) El uso del cuerpo define una zona de indiferenciación entre el cuerpo propio y el cuerpo de otro. El amo usando el cuerpo del esclavo, usa el propio cuerpo, y el esclavo usando el propio cuerpo, es usado por el amo.
- 3) El cuerpo del esclavo se sitúa en una zona de indiferenciación entre el instrumento artificial y el cuerpo viviente, y por consiguiente entre la phýsis y el nómos (naturaleza y ley).
- 4) El uso del cuerpo no es, en términos aristotélicos ni una producción ni una praxis, pero tampoco es asimilable al proceso laboral de los modernos.
- 5) El esclavo, que se define por medio de este “uso del cuerpo”, es el hombre sin obra que torna posible la realización de la obra del hombre, ese viviente que, pese a ser humano, es excluido -y a través de esta exclusión, incluido- en la humanidad, para que los hombres puedan tener una vida humana, es decir, política.¹⁵

Usar, un verbo sin significado

De alguna manera, lo enumerado en el ítem precedente, pretendió operar como una síntesis conclusiva, y si bien acierta en situar la condición de impropiedad del cuerpo - tanto en el sentido de la posesión como también de la definición- en los términos del sintagma *uso del cuerpo*, queda pendiente despejar el valor con el que participa la noción “uso”.

Aunque no se trata de suponer que un sintagma es la suma de términos que aportan cada uno un sentido propio e invariable, resulta tan llamativo el análisis que Agamben propone para el término “uso”, que podemos considerarlo un aporte para abrir una línea de indagación sobre el concepto de gozo [*jouissance*].

El análisis recae sobre el verbo “usar” [*chrêstai*] a partir de una investigación de Geroge

Redard, discípulo de Emile Benveniste. Del conjunto de conclusiones que allí se presentan, probablemente la que más interesa para nuestro propósito, es la que plantea que este verbo no tiene un significado propio, sino que adquiere significados diferentes según el contexto. Por lo tanto, la habitual forma de organizar en el diccionario la presentación de un término en sus diversas acepciones y luego remitir a la etimología para encontrar su unidad, resulta más que insuficiente, dado que se trata de un verbo que adquiere significados según el significado de la palabra al que se asocia. En una larga lista de ejemplos, figuran nociones como: “usar del retorno = experimentar nostalgia”; “usar la desventura = ser infeliz”; “usar del lenguaje = hablar”.¹⁶

Esta condición del verbo, al no establecer un significado preciso de su acción, genera en el campo de la lingüística una fuerte vacilación respecto de la diátesis o voz, sea la activa o pasiva; el interés por este aspecto es cómo afecta la acción en la relación: sujeto - objeto. Al respecto Agamben comenta que hay una tendencia muy marcada en la modernidad en concebir esta relación -sujeto-objeto- en términos de la utilización de algo por alguien, lo que lleva a una inadecuación para comprender el alcance de este verbo griego.

La alternativa que él encuentra es plantearlo como voz media; ni pasiva ni activa, sino un verbo localizado en la diátesis media, según la denominación de los gramáticos antiguos. Apoyado en la tesis de Benveniste, sobre las condiciones y diferencias de esta voz media con la voz activa, toma como parámetro el lugar del sujeto para avanzar en su análisis.

Si en la voz activa el verbo denota un proceso que se genera desde el sujeto y es exterior a él, en la media, el proceso tiene lugar en el sujeto, por lo tanto es interior al mismo. Presenta una serie de ejemplos de los verbos en voz media, tales como: nacer, morir, yacer, etc.

En todos estos casos el sujeto es el lugar de cierto proceso, aun cuando participe un objeto; para ejemplificar esto último, Agamben refiere al caso del latín *fruor*, que una de sus acepciones es: *gozar*. Es a partir de la inclusión del objeto que se nos hará evidente el interés que nos despierta esta investigación. En ese sentido, si volvemos a considerar que la voz media implica que el sujeto que realiza la acción, por el mismo hecho de realizarla no está actuando transitivamente sobre un objeto, sino que es afectado por el mismo proceso. A su vez, el objeto participa de la acción sin superarla, ya que es él mismo el lugar de ese suceder; lo que plantea una topología muy especial en la que la misma designación “medio” implica una zona de indeterminación entre sujeto y objeto. Para dar

16 Idem, p.64

el alcance que esto amerita, citamos a Agamben:

El proceso no transita desde un sujeto activo hacia el objeto separado de su acción, sino que conecta en sí al sujeto, en la medida misma en que este se implica en el objeto y “se da” a él.¹⁷

Para cerrar este ítem, tomando en cuenta lo desarrollado, retomamos la expresión: “uso del cuerpo” [*somátos chrésthai*] indicando que se significará como: “*la afección que se recibe en cuanto se está en relación con un cuerpo o con cuerpos*”¹⁸

Conclusiones

A partir de la presentación de la síntesis de dos pensamientos ligados a discursos diferentes, es interesante localizar aquello que hace diálogo, lo que articula desde la diferencia aspectos que se iluminan desde la perspectiva de cada uno.

Los puntos de confluencia tienen como origen la coincidencia en no sostener la idea de algo que haga “ser humano”; sea el cuestionamiento de Lacan a la ontología y su consabida “falta en ser” o el señalamiento de la irreparable aporía señalada por Agamben en Aristóteles a la hora de establecer en el ser la unificación del viviente y la vida política, considerada esta última como vida humana por excelencia.

A su vez, es en este diálogo que podemos retomar el punto que dejamos en suspenso respecto de la expresión de Lacan sobre la obra como “aquello que hace esclavo”.

Podemos hipotetizar con fundamento, dada la frecuente referencia a la figura de Aristóteles por parte de Lacan y el profundo conocimiento que evidencia sobre su producción teórica, que su expresión se apoya en el tratamiento que este realiza sobre el tema del esclavo.

Por otra parte, vemos como esto se complejiza cuando queda articulado a la posición - que señala Lacan- sobre el discurso amo que nos modula como *cuerpo*. En este sentido, siguiendo la lógica de su planteo no sólo en este seminario, sino también en el seminario 20, el *un cuerpo* ajusta el exacto contorno del *individuo* que expresa la unidad de la *especie humana*. Sin embargo, ya en el planteo de Agamben se advierte la aporía que señala que no podría plantearse el cuerpo como uno, en tanto uno en sí mismo. Es entonces, que situamos desde el discurso del psicoanálisis, que es el decir del discurso

17 Idem p.70

18 Idem p. 71

amo el que profiere el *ser* identificado a *un cuerpo*, sin que olvidemos que esta formulación se hace posible a partir del significante *Uno*.

Si para Aristóteles lo *viviente* debe ser deslindado de la vida humana por excelencia y retomado por el cuerpo del esclavo para que el amo ejerza la política como hombre libre, todo indica que en el paso de su filosofía a Occidente Moderno, se disolvió la aporía¹⁹ - rescatada por Agamben- y el cuerpo ha quedado capturado por la condición de viviente.

Esto permite entender porque Lacan aclara que los cuatro discursos no son discursos históricos, ya que la designación *amo* para un discurso, es lo que trae a considerar cierta composición de los elementos que organizan la estructura del discurso, que tienen un efecto y consecuencias específicas.

Luego, es posible concluir que el cuerpo escapa a la idea de uno en sí mismo, a la ilusión de considerarlo como propiedad de alguien, o a suponerlo estrictamente en la espacialidad tridimensional del organismo.

En este contexto, la potenciación del decir de Lacan y Agamben, permite incorporar una perspectiva para abrir y avanzar sobre la compleja noción de “jouissance” o gozo. Se trata del término “uso” y, fundamentalmente, como parte del sintagma “uso del cuerpo”.

Desanudado de la habitual idea del usufructo, rompiendo con los márgenes del discurso del derecho, el uso queda ligado a lo improductivo, a lo inoperoso, entrampado en la fórmula circular que lo relaciona a la felicidad como una virtud sobre el uso recto, pero que se escapa en el entresijo de la ontología y la ética.

Será entonces, desde el discurso del psicoanálisis que proponemos articular la gramática de la voz media de la que participa el *uso* no utilitario y la afectación que se formula al generarse la relación a un *cuerpo* o más *cuerpos*, con el fin de habilitar otra lógica para pensar el concepto *jouissance*.

19 Del mismo modo que se perdió la distinción entre *zoe* y *bios*, según propone Michel Foucault, quedando asimilados los términos en el prefijo *bios* perdiéndose el campo semántico que distinguía lo vivo de la vida humana.

Bibliografía

Agamben, G. (2017) *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo

Lacan, J. (1971-1972) *Seminario 19 Ou pire...* www.staferla.free

Lacan, J. (1972-1973) *Seminario 20 Ancore* www.staferla.free

HAYDÉE MONTESANO

Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica Buenos Aires

Doctora en psicología UBA

Docente e investigadora de la Cátedra I Psicología, Ética y Derechos Humanos Facultad de Psicología UBA