

GUY LE GAUFEY

HIATUS SEXUALIS
LA NO-RELACIÓN SEXUAL
SEGÚN LACAN

el cuenco de plata



teoría y ensayo

Guy Le Gaufey

Hiatus sexualis.
La no-relación sexual
según Lacan

Traducción de Silvio Mattoni

el cuenco de plata



teoría y ensayo

Le Gaufey, Guy

Hiatus sexualis : la no-relación sexual según Lacan. - 1ª ed. -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : El Cuenco de Plata, 2014.
160 pgs. ; 21x14 cm. - (teoría y ensayo)

Título original: *Hiatus sexualis. Du non-rapport sexuel selon Lacan*

Traducido por: Silvio Mattoni

ISBN: 978-987-1772-91-9

1. Psicoanálisis. I. Mattoni, Silvio, trad. II. Título
CDD 150.195

el cuenco de plata / teoría y ensayo

Director editorial: Edgardo Russo

Diseño y producción: Pablo Hernández

© EPEL, 2013

© El cuenco de plata SRL, 2014

Av. Rivadavia 1559, 3° "A" (1033) Buenos Aires, Argentina

www.elcuencodeplata.com.ar

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr

Hecho el depósito que indica la ley 11.723.

Impreso en mayo de 2014.

Prohibida la reproducción parcial o total de este libro sin la autorización previa del editor.

Hiatus sexualis.
La no-relación sexual
según Lacan

INTRODUCCIÓN

Hiatus: así designó la retórica la consecución de dos vocales entre dos palabras sucesivas, considerada poco eufónica (¡vaya, aquí hay uno!¹). A los literatos se les recomienda evitar tales desgracias sonoras, so pretexto de que una lengua firme no debe entreabrirse, aunque el ejército de locutores los engarce todo el tiempo. Cometemos hiatos sin siquiera pensarlo, alineando con total inocencia esa curiosa mezcla de identidad y ruptura que hace de ciertas sucesiones de vocales un encadenamiento tan poco feliz que sería preferible proscribirlo. Como si la indefinida potencia vinculante de la lengua se mostrase localmente ausente, dejando adivinar en su seno alguna suerte de solución de continuidad, que los puristas querrían excluir. ¿Por qué entre dos cosas tan íntimamente cercanas como dos vocales, cuando queremos concatenarlas, ponerlas “en relación”, surgiría el abismo de una hendidura sin remedio?

Es notable que la lengua haya retocado tan poco esa palabra que, aparte de un adjetivo técnico (“*hiatal*”²), permanece como una piedra latina en nuestro jardín a la francesa.

¹ En francés, *peu euphonique* forma un hiato entre dos sonidos idénticos [T.].

² Término francés sin traducción, cuyo sentido es médico: “en anatomía, relativo a un hiato, que concierne a un orificio natural o artificial”. En cambio, el español sí castellanizó el término latino *hiatus*, que en francés se usa tal cual. [T.]

Lo que incita a añadirle un calificativo que procede del latín de cocina, y más precisamente de la cocina médica: *sexualis*. Es tan transparente que no requiere traducción alguna; pero, ¿se sabe que los romanos casi no lo utilizaban si no muy tardíamente, y sólo para designar el sexo femenino? Por el contrario, cuando los médicos tuvieron que referirse doctamente a las cosas del sexo, ¡usaron el griego y el latín! El más célebre informe sobre el tema no podía sino llamarse: *Psychopathia... sexualis*. Aquí los seguiremos –Molière nunca está muy lejos cuando se parlotea sobre sexo– examinando lo más cerca posible una de las más enigmáticas afirmaciones de Jacques Lacan.

En efecto, éste no solamente habrá signado el psicoanálisis francés a lo largo de la segunda mitad del siglo XX; también habrá dejado algunas huellas en la misma lengua. Es el caso del término “significante” que, no contento con imponerse como sustantivo de alto contenido teórico, ha desalojado en adelante como adjetivo a “significativo”, o bien de la naturalidad con que ya se rodea al “analizante”. Pero también produjo aquí y allá algunos enunciados provocativos y opacos, en trance de volverse eslóganes capaces de terminar un día en publicidades televisivas un tanto snobs, como suele ocurrir. Es lo que pasa con fórmulas ya repetidas hasta el cansancio mucho más allá de los círculos lacanianos, como “Amar es dar lo que no se tiene”, y más aún: “No hay relación sexual”.

Si bien su significado difiere totalmente, su hechura es similar: una paradoja inmediata, una antífrasis aparente que al enunciarse con fuerza, en una forma condensada y tajante, pretende acabar con las tergiversaciones sobre un tema difícil. Un claro aire de intimidación flota en torno a esas afirmaciones, y sólo el tono en que están proferidas permite saber si abren un debate o procuran ponerle un término definitivo. La frase “No hay relación sexual”, proclamada por Lacan como principio fundamental, constituye el objeto de este

libro³, que se propone por un lado estudiar la génesis de tal enunciado en el transcurso de los seminarios en que apareció (bastante tarde) y por otro lado evaluar su alcance en el contexto multiseccular en que interviene de hecho.

Semejante afirmación resulta aún más chocante cuando sabemos que proviene de labios de un freudiano confeso, en quien estaríamos por ende inclinados a suponer una innegable preeminencia de la cuestión sexual, y aun cuando sepamos que Freud fue el primero que se rebeló contra la reputación que se le había dado de entrada de “pansexualismo”, de lo cual siempre se defendió con razón. No “todo” es sexual para un freudiano, de acuerdo, pero, ¿cómo pasar de allí a la conclusión de que “no hay relación sexual”?

El aspecto provocativo de la fórmula obedece al equívoco que mantiene la lengua francesa en torno a la expresión misma: la “relación sexual” designa en primera instancia y sin ambages el acto sexual entre dos o varios participantes, de sexo diferente o del mismo sexo. Siguiendo el hilo de este significado, la contradicción es de entrada tan evidente que incita a explorar más en profundidad el sentido de la expresión, y entonces arribamos sin mayor dificultad, sin siquiera tomarse el trabajo de recorrer los numerosos seminarios de Jacques Lacan, a comprender que el término “relación” [*rapport*] está tomado aquí en su sentido relacional. Está entonces permitido poner “en relación” una persona con otra, una cosa con otra, una idea con otra, sin perjuicio de poder exclamar, cuando quieren forzarnos a hacernos admitir una conexión que no pretendemos aceptar: “¡Pero eso no tiene ninguna relación!” El que no haya “relación sexual” llega pues a insinuar con bastante rapidez que entre los sexos, aun cuando sean dos, al menos en primera instancia y muy obviamente, no

³ En *El amor Lacan*, Jean Allouch realizó un estudio casi exhaustivo del terreno a partir del cual Lacan pudo producir el primer enunciado. Jean Allouch, *El amor Lacan*, París, Epel, 2010 [ed. en esp., El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010].

hay vínculo, ni correlación, ni conexión, ni enlace que merezca llamarse “relación”. Allí es cuando cobra consistencia y esa negación empieza a adquirir algún ascendiente.

En primer lugar, poniendo las risas de su lado. El hecho es que a pesar de las alabanzas incansablemente dirigidas al amor, funciona bastante mal en conjunto entre un sexo y el otro. Que la “relación” entre ellos pueda ser tan desastrosa como deliciosa impulsa a que cada cual ironice, y aquel que llegue a afirmar que “no hay” relación entre los sexos profundizaría hasta la irrisión una fractura digna de remontarse hasta el alba de la humanidad –y quizás incluso más allá puesto que todos nos hemos vuelto más o menos darwinianos⁴.

Luego, porque revierte la convicción elemental de que sí hay “relación” ya que la puesta en contacto sexual, al menos entre los dos sexos, produce ocasionalmente un resultado tangible, en tal caso inmediatamente registrado y catalogado, en la forma de un nuevo ser humano basado en el modelo de sus progenitores. Y el sentido aritmético del término, muy presente en la lengua, se adecúa muy bien a ese funcionamiento: si pongo en “relación” adicional 6 y 3, da 9, o sea un número de la misma naturaleza y cualidad que aquellos de los que proviene al cabo de la operación realizada. Igualmente, si introduzco una relación de división entre 6 y 3, obtengo 2. Un resultado del mismo orden sella la “relación”, atestigua su existencia y su viabilidad. La Iglesia católica, apostólica y romana, por su parte, no dice algo distinto cuando afirma que el acto sexual no tiene valor como “relación” sino en la medida en que para ella sólo encuentra sentido en el hecho mismo de la procreación, en el “Creded y multiplicaos”.

⁴ Para comprobarlo, se puede leer con provecho a Thierry Lodé, *La guerre des sexes chez les animaux*, París, Odile Jacob, 2011. Por cierto, la guerra es un modo de “relación”, no caben dudas, pero tal constancia en el orden de lo viviente no anuncia nada bueno para la humanidad que resulta de semejante selección natural y sobre todo sexual.

Efectúa en cambio una operación complementaria y de una naturaleza totalmente distinta cuando aclara que en ausencia de tal finalidad la supuesta relación no podría más que ser un pecado. Por más negativo que sea ese valor, no por ello deja de tener uno, y así en todos los casos⁵ el bailecito sexual produce una “relación” desde la óptica de la moral cristiana.

No contenta con meter una cuña en la demasiado fácil evidencia del acto sexual, y luego de sorprender con humor las efusiones poéticas y vagamente platónicas sobre la “bestia de dos espaldas”, la afirmación lacaniana también postula entonces lo contrario de la religión dominante en cuanto a la existencia de una relación entre los sexos, todo en una sola y pequeña frase, breve e incisiva: tiene con qué seducir, o al menos frenar a los curiosos.

Si esos múltiples sentidos vibran bastante rápidamente en la lengua francesa a la manera de un chiste, sin que sea necesario desplegar sus acentos, el comentario se impone apenas se intenta traducir la expresión: ni la *relación* española, ni la *relation* inglés, ni el *Verkehr* alemán son capaces de transmitir el equívoco del francés “*rapport*”. Al traducirlo literalmente, contentándose entonces con afirmar la inexistencia de la “*relación sexual*” o de la “*sexual relation*” o del “*sexuell Verkehr*”, no se suscitará más que una incomprensión inmediata y sin apelación. A lo sumo: un enorme signo de interrogación que requerirá una glosa.

Pero de hecho: ¿qué se niega en tal formulación? ¿Qué es entonces la “relación sexual” de la que se piensa tan rápido, tan tontamente que sabemos lo que es? Por el simple hecho de que hay dos sexos, ¿mantendrían “naturalmente” una relación? Esa evidencia se disipa apenas se emprende la tarea de

⁵ No olvido el “deber conyugal”, que sin embargo suscita muchos problemas teológicos en la medida en que sólo teólogos muy liberales admiten que justifica el acto sexual fuera de toda finalidad reproductiva. Eso sería otorgarle al placer sexual un lugar y una función que la ortodoxia nunca estuvo muy deseosa de poner a la luz.

darle forma, de sostenerla discursivamente. El amor –primera respuesta– no es en absoluto específico de la relación sexual entre dos participantes, cualquiera sea su género; no es lo que brindará la clave de tal relación. Los roles biológicos, fuertemente determinados a su vez por la procreación y la perpetuación de la especie, no asignan ningún estatuto a los participantes de un acto sexual no procreativo. ¿Hay que reducirlo al rango de una simple prodigalidad de la naturaleza, que fabrica a través de las especies vivas por un lado millones de espermatozoides y por el otro millones de huevos para llegar a producir algunos individuos viables? ¡Y aunque así fuera! Esa exuberancia genética, ese derroche cromosómico no dicen nada de lo que pasa cuando a pesar de todo, sin que se considere ni se alcance el objetivo procreativo, algo pasa. ¿Pero qué? ¿Hay allí un material para la efectuación de una “relación” que permitiría definir lo que le sucede a cada uno de los dos el resto del tiempo?

Las culturas por su parte se esfuerzan en dictar a sus miembros aquello en lo que consiste ser un hombre y aquello en lo que consiste ser una mujer, pero la antropología ha revelado tal diversidad en este punto que uno queda atónito; si hay una “relación”, ¿cómo podría ser tan diversa? Basta con tomar alguna distancia respecto del etnocentrismo y su manera de sugerir a cada uno la excelencia de su cultura contra todas las demás para ser de entrada más receptivo a un cuestionamiento referido a la existencia de tal “relación” y su aspiración a lo científicamente universal, más allá de la situación cultural.

Pero aún hay más en esa afirmación provocativa. ¿Cómo concebir que se niegue la existencia de una relación entre dos entidades, cualesquiera sean, aun cuando se las ingenian para ponerlas una junto a la otra, e incluso cuando parecen darse conjuntamente en la experiencia? Antes de toda consideración sobre la sexualidad y sus determinaciones, nos hallamos aquí frente a un problema lógico recalcitrante: ¿puedo sostener que “no hay relación” entre A y B aun cuando las enuncio

al mismo tiempo? No basta por cierto que piense una relación para que “exista”, pero de todos modos para que pueda negarla haría falta que esté en condiciones de establecer una vinculación entre los dos términos (dado que la planteo en mi enunciado) que no merece llamarse “relación”, y que por lo tanto ingrese en una acepción de ese término mucho más refinada que aquella que usaba ingenuamente hasta entonces.

Para responder a este compromiso, veremos en primer lugar más en detalle cómo se las arreglaron los griegos con los números que se llaman “aloga” (de “*a-logon*”, “irracional”), con los cuales no es posible construir una *relación* aritmética cualquiera, aun cuando no se podía dudar que fueran igualmente números puesto que era fácil construir en geometría las magnitudes que les correspondían con exactitud.

Sólo una vez que hayamos penetrado los arcanos de esta dificultad lógica podremos orientarnos hacia la manera en que Lacan produjo el enunciado que afirma el *hiatus sexualis*, la falla sexual, para ver en qué medida y cómo seguía con ello a Freud, quien se decidiera a objetar la psiquiatría de fines del siglo XIX, una psiquiatría impregnada a su manera por una teología moral forjada durante la lejana Reforma gregoriana...

Esa investigación zigzagueante, a la vez psicoanalítica, histórica y teológica, apunta a evaluar mejor lo que convierte a dicha fórmula, machacada por Lacan durante más de diez años, no en la nueva verdad sobre el sexo, sino en un principio frágil, apto para vertebrar un campo relativamente estrecho, que todavía procuramos calificar de “freudiano”.

I

LA RELACIÓN IMPOSIBLE

LA EPOPEYA DE LOS NÚMEROS IRRACIONALES

Antes de intentar penetrar los arcanos que rodean la negación referida a la relación sexual, y puesto que se trata también de la relación matemática o lógica, intentaremos entonces abordar la dificultad que puede haber en enunciar: “No hay relación” entre dos cosas, dos ideas, dos elementos cualesquiera, a pesar de que se los está vinculando. ¿Cuáles son entonces las condiciones simbólicas –e incluso ontológicas– que permiten afirmar la existencia de una relación y a falta de las cuales... habría “no relación”?

La pregunta no tiene sentido sino en el marco de un modo definido de relación. Tras haber afirmado un modo así, puedo entonces adentrarme en la investigación que me dirá si hay o no una relación semejante entre los términos que elijo. Pero, ¿qué hacer cuando me topo con el caso en que uno de los términos no funciona dentro del marco del modo de relación elegido, y sin embargo no puedo descartar dicho término como improcedente, ya que insiste de una manera o de otra? La edad de oro griega, al pretender aclarar la cuestión de los números que no resultaban de ninguna relación entre números reconocidos como existentes, trazó con precisión los contornos del asunto.

PLATÓN Y LA EXISTENCIA DE LO QUE “NO HAY”

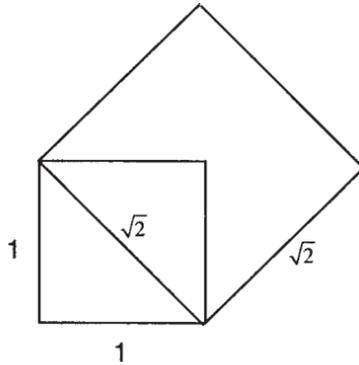
Una reciente publicación⁶ ha venido a brindar un acceso límpido y detallado a la cuestión clásica del número irracional manifestado en la diagonal del cuadrado cuyo lado es igual a la unidad. En función del teorema de Pitágoras, esa diagonal equivale en efecto a la raíz cuadrada de la suma de los cuadrados de sus lados rectos, o sea: $\sqrt{1^2 + 1^2}$, número igual al que hoy escribimos $\sqrt{2}$, y que llamamos “raíz cuadrada de dos”. Ese número se llama en griego *alogon* (o sea, una vez latinizado, “irracional”) porque no resulta de ningún “logos”, de ninguna “ratio”, de ninguna “relación” entre dos números enteros (*arithmoi*), y debido a ello suscitó dificultades inmediatas.

El mundo griego en que ese número extraño va a causar escándalo es en efecto pitagórico, y antes de precipitarse sobre la famosa diagonal⁷, es preciso ver por qué ese número “*alogon*”, *en tanto que número*, despertaba tantos interrogantes. Entonces estaba convenido no concederle existencia a un número sino cuando era entero (y entonces llevaba el nombre de *arithmos*) o bien, en rigor, fraccionario, en cuyo caso se lo llamaba *logos*, “relación”. Esa prevalencia del número entero obedecía a profundas consideraciones sobre la mónada, sobre el número en cuanto unidad infraccionable, y cundían los debates para saber si cuando se ponían en relación dos enteros, digamos 3 dividido 2, se obtenía entonces un solo número (el que actualmente nosotros escribimos según la numeración decimal 1,5) o si seguían siendo irreductiblemente dos números puestos así “en relación” –razón por la cual todos esos números resultantes de “fracciones” o de “cocientes”

⁶ Imre Toth, *Platon et l'irrationnel mathématique*, París, Éditions de l'éclat, 2011.

⁷ Los babilonios precedieron por poco a los griegos. Se puede leer una historia breve y bastante curiosa de $\sqrt{2}$ en la dirección <http://www.math.univ-paris13.fr/~rittaud/GazetteSMFRacineDeDeux.pdf>

llevaban el nombre de *logoi*, “relaciones”. Los pitagóricos “duros”, por su parte, sostenían que en ningún caso se podía dividir el uno, y todo número era un “uno” como tal. Por lo tanto, no era posible considerar como número una supuesta “mitad” del número 3, por ejemplo. Ciertamente, 3 podía ocasionalmente mantener una relación con el número 2 y producir así los *logoi* $3/2$ o $2/3$, pero eso no bastaba para que cada uno de dichos valores fuera considerado *un* número. En cuanto a la diagonal del cuadrado, los matemáticos de la época sabían bien que ningún *logos* (y *a fortiori* ningún *arithmos*), multiplicado por sí mismo, da como resultado el número entero 2, aun cuando era fácil construir el cuadrado cuya diagonal equivalente a $\sqrt{1^2 + 1^2}$ era uno de sus lados; era pues evidente que no se sabía obtener por la vía aritmética lo que era infantil construir por la vía geométrica.



Se desembocaba así en la paradoja de que esa diagonal del cuadrado, sin ninguna duda posible, era una longitud, o sea algo mensurable, pero una longitud que ningún número existente era capaz de medir con exactitud: escandaloso oxímoron de una *medida inconmensurable*. Partiendo de la unidad y multiplicándola o fraccionándola tanto como se quiera con la ayuda de *arithmoi* y de *logoi*, no es posible medir en un número finito de etapas la longitud de esa maldita diagonal.

Podrán aproximársele indefinidamente mediante números fraccionarios unas veces superiores, otras veces inferiores; pero no se la alcanzará sino en un tiempo infinito porque el número buscado no pertenece a la serie que se va a construir usando solamente *arithmoi* o *logoi*. Hay pues una especie de escándalo en el hecho de que podamos construir geoméricamente magnitudes que no se pueden medir, mientras que si se multiplica esa longitud no mensurable por sí misma (o si se construye un cuadrado del cual esa diagonal es uno de los lados), se llega de nuevo a los *arithmoi*, es decir, los números enteros que se considera que sí existen.

Platón parece haber sido el primero, y por mucho tiempo el único, que quiso tratar el problema sólo en el plano aritmético, sin disolverlo en la evidencia de su construcción geométrica. Son conocidas las réplicas del *Menón* en las que Sócrates le hace descubrir al esclavo asombrado que sabe construir un cuadrado del cual puede decir el valor de su área (2) mientras que no puede nombrar su lado ($\sqrt{2}$). Pero es en el *Teeteto* donde Platón avanza de una manera que puede resultar instructiva para nuestro abordaje del enunciado lacaniano, debido al rigor de escritura que se impone.

En su conversación con Teodoro, el joven y brillante matemático Teeteto propone asignar el término de “magnitud” sólo a los segmentos de rectas mensurables y para los segmentos de rectas inconmensurables, como la diagonal, propone (Platón propone) el término de *dynamis*: “potencia”. Existen en consecuencia dos tipos de magnitudes: las que se pueden medir exactamente con *arithmoi* y *logoi*, y las *dynamis* que no tienen medida puesto que no corresponden sino a los *aloga* que no se pueden construir aritméticamente. El término de *dynamis*, “potencia”, obedece al hecho ya mencionado por el cual, si se multiplican esos números que no lo son por sí mismos, si se los eleva “al cuadrado”, el número que resulta de tal operación vuelve a tener el rango de los números dignos de ese nombre: $\sqrt{2} \cdot \sqrt{2} = 2$. Las consecuencias de esta denominación

son inmediatas, y muy poco pitagóricas: el término de *dynamis* permite ya efectivamente pensar que, a pesar de su inconmensurabilidad, la diagonal posee en verdad una magnitud y que por ende los *aloga* como $\sqrt{2}$, aun cuando no se les reconozca siempre una existencia de número, no dejan de ser singulares en tanto que numeran magnitudes construibles y por eso mismo distintas. Es decir que un no-ser no se funda necesariamente en la nada y dispone, por su misma naturaleza, de cualidades concretas: una audacia que Aristóteles rechazará.

Platón, por su parte, plantea con toda claridad el problema de la “relación” entre los números reconocidos como existentes en el orden pitagórico y aquellos reconocidos como inexistentes en ese mismo orden, decretados como los que están “sin relación”, *a-logoi*. Que pueda haber un pasaje entre ambos, que se pueda pasar de la existencia a la inexistencia y viceversa, es descrito en *Epinomis* 990D como “un milagro que sobrepasa lo humano, que más bien depende del orden de lo divino”. Aristóteles, más prosaico, se contentará con hablar de “asombro” ante el fenómeno de la inconmensurabilidad, pero será Platón quien habrá procurado articular el número en tanto que *arithmos* o *logos* y el número en tanto que *aloga*, urdiendo con ello un lazo entre ser y no-ser, entre aquello del ser que no deja de tener relación con otros seres y aquello de no ser que se rehúsa a toda relación.

Como lo señala Imre Toth, habrá que esperar a los matemáticos árabes del siglo X, poco sensibles a la ontología pitagórica, para hablar de los números irracionales concebidos como presentes en el seno de los números racionales (¡aunque sin decir bien cómo!). Inventaron entonces, para calificarlos, la expresión de números “sordos”⁸ o “sordomudos”

⁸ Algo persiste de todo esto en el inglés contemporáneo que sigue llamando *surd number* al número “irracional”, concepción derivada del *aloga* griego mediante el árabe según el *English Oxford Dictionary*. Es posible que el *zurdo* español tenga el mismo origen.

puesto que no entran en ninguna relación con otros *logoi* y no participan de ninguna armonía reconocida.

En la teoría armónica pitagórica, la octava que tiene el valor [2, 1] puede ser dividida en cuarta [4, 3] y en quinta [3, 2] ya que la composición de las dos da exacta y restablece la octava: $[4, 3] \times [3, 2] = [2, 1]$. Por el contrario, se excluye que la octava pueda ser dividida por dos números iguales puesto que se llegaría entonces a un número que, multiplicado por sí mismo, sería igual a 2, por lo tanto $\sqrt{2}$. Razón por la cual, en la gama diatónica, si se tratara de pellizcar una cuerda de una longitud igual a $\sqrt{2}$ (por otra parte construible como diagonal del cuadrado de lado 1), al oído del pitagórico sonaría fatalmente como un silencio absoluto. El número irracional fue entonces por tal motivo llamado “mudo” o “sordomudo” a partir de la matemática árabe y durante casi mil años, hasta que... un tal Schönberg decide crear con total libertad una gama dodecafónica que divide la octava en doce tonos según los intervalos $2^{1/12}$, donde el tono $2^{1/2}$, o sea: $\sqrt{2}$, es el sexto que puede ser tocado. Desde ese día, concluye Imre Toth, “la gama dodecafónica le puso fin al silencio del intervalo $[\sqrt{2}, 1]$ ”⁹. Vale decir que “lo que no es”, “lo que es absolutamente silencioso”, si las condiciones enunciativas se prestan a ello, también puede empezar a existir y a vibrar, pues la inexistencia y el silencio en cuestión siguen siendo relativos a un orden discursivo que puede evolucionar e incluso desaparecer para dar lugar a otro discurso, que se compondrá de otras libertades y otras coerciones¹⁰.

La decisión platónica de articular *arithmos* y *alagon* es por lo tanto audaz en tanto que afirma la existencia de un no-ser (no se trata de ir en contra del orden pitagórico y concederle el ser a esa clase de número), y dicho no-ser no es sin embargo nada puesto que presenta la singular propiedad de poder unirse

⁹ I. Toth, *Platon et l'irrationnel mathématique*, op. cit., p. 104.

¹⁰ Hay que subrayar, si pretendemos tomar en serio la insistencia de Lacan en precisar que no hay relación sexual..., que se pueda escribir en el orden simbólico presente.

en una sola operación a los seres de pleno derecho, los *arithmoi*. Por ende, existen también no-seres que poseen cualidades concretas determinadas que los singularizan.

Se añade a ello un tono eminentemente emotivo en los textos platónicos que dan cuenta del encuentro con el *alolon*, e Imre Toth, como especialista del texto griego, lo comenta así:

[...] el rechazo, o más bien la prohibición explícita de lo irracional, se corresponde exactamente con la modalidad fenomenológica paradójica que Hegel designó con el bello término de *conciencia desdichada*: la conciencia es desdichada porque rechaza lo irracional como lo Otro, como ajeno al dominio del ser de la *episteme*, pero sin embargo no puede librarse de ello, está obligada a admitir la presencia en su seno del saber positivo del no-ser, su consubstancialidad con la intimidad de Sí¹¹.

La conciencia que, en su eterno presente, no puede sino poner en relación todo lo que cae bajo su jurisdicción se muestra desdichada cuando debe reconocer que algo se le escapa y se sustrae a su pasión de establecer vínculos. En el *Parménides*, Platón retoma el problema haciendo que se confronten el Uno y la díada, haciendo entonces que se despliegue algo que no hallará todo su rigor sino en las continuaciones de Eudoxo de Cnido, un contemporáneo de Platón que, con su “método exhaustivo”, pretende aproximarse lo más cerca posible de un *alolon* mediante una serie de números fraccionarios superiores e inferiores (lo que está en el centro del *Parménides*).

EL FIN TEÓRICO Y PEDAGÓGICO
DE LA IRRACIONALIDAD DE LOS IRRACIONALES

Se nos ha vuelto difícil apreciar en su justa medida lo escandaloso que pudo resultar el número irracional dentro del

¹¹ I. Toth, *Platon et l'irrationnel mathématique*, op. cit., p. 62.

mundo griego y más allá, durante más de dos milenios, en tanto que somos inducidos a no considerarlo ya sino como un número entre otras clases de números, puesto que desde los trabajos de Dedekind en los años 1850-1872 se ha integrado con todo rigor en el grupo de los números llamados “reales” que comprende los enteros, los fraccionarios, los irracionales e incluso los trascendentes¹². A fin de resaltar las exigencias necesarias para integrar un “no hay” en el orden del discurso, nos tomaremos el tiempo para abordar ciertos detalles de la operación llevada adelante por Dedekind en su texto “Continuidad y números irracionales”¹³.

Como profesor de matemáticas, Dedekind estaba muy disconforme por una razón precisa: cuando debía demostrarles a sus alumnos el teorema según el cual toda magnitud que crece constantemente, pero no más allá de todo límite, debe tender hacia una magnitud-límite, le hacía falta pasar de golpe de la aritmética a la geometría para volver de nuevo a desembocar en la diagonal del famoso cuadrado, o conformarse aritméticamente con el método exhaustivo que sólo utiliza los números fraccionarios para “aproximarse” a ese límite que escapa de su capacidad de cifrado. El número irracional no solamente no era construible al contrario que los números racionales, sino que se mostraba igualmente rebelde apenas se trataba de enseñarlo. Pero esos números eran indispensables en el edificio matemático entonces en plena expansión, no era

¹² Se llaman números “trascendentes” a los números que no pueden ser raíces de ecuaciones de coeficientes enteros o racionales. La demostración según la cual π es un número “trascendente” puso fin a milenios de investigación sobre la “cuadratura del círculo”, que entonces reveló que no depende de una ecuación cuadrática.

¹³ Richard Dedekind, *Los números. ¿Qué son y para qué sirven?*, trad. del alemán por Judith Milner y Hourya Sinaceur, París, La Bibliothèque d'Ornicar?, 1978 [ed. en esp.: *¿Qué son y para qué sirven los números?*, y otros escritos sobre los fundamentos de la matemática, Alianza, Madrid, 1998]. De hecho, el artículo que da cuenta de su descubrimiento no fue publicado antes de 1872.

cuestión de prescindir de ellos o de considerarlos como una extravagancia lateral y superflua. Dedekind escribe pues:

Mi sentimiento de insatisfacción era entonces tan fuerte que tomé la firme decisión de reflexionar hasta que encontrara un fundamento puramente aritmético y perfectamente riguroso de los principios del análisis infinitesimal¹⁴.

Es lo que resulta adecuado llamar alguien serio, que retoma literalmente las ambiciones de Platón, aunque con herramientas matemáticas más consecuentes. Observa en efecto que el cálculo diferencial se ocupa de magnitudes continuas, mientras que la noción misma de continuidad no conoce ninguna definición aritmética. Concluye:

Ya no se trataba entonces sino de descubrir [el] origen efectivo [de la continuidad] *en los elementos de la aritmética* y obtener así una verdadera definición de la naturaleza de la continuidad. Logré hacerlo el 24 de marzo de 1858¹⁵.

¿Cómo llegó a ese resultado que ponía fin a veintidós siglos de “no-relación” aritmética con respecto a los números irracionales? Fabricando un concepto que se parece un poco al huevo de Colón: el “corte”, “*das Schnitt*”. Para hacerlo, considera en primer lugar la recta L en la cual se hallan ubicados, de manera perfectamente ordenada, los números enteros y fraccionarios, y señala entonces que en esa recta existe “una infinidad de puntos que no corresponden a ningún número

¹⁴ R. Dedekind, *Los números...*, *op. cit.*, p. 44.

¹⁵ *Ibid.* Este texto está fechado el 26 de abril de 1872, o sea catorce años después del descubrimiento. Vale decir que una datación tan precisa señala que el acontecimiento había sido un trauma feliz (que existen).

racional”, como “los antiguos griegos ya lo supieron y lo demostraron”, a saber: los irracionales. Pero entonces se muestra inventivo: dado que cada punto de la recta efectúa una división en dos porciones tales que cada punto de una porción está a la izquierda y cada punto de la otra está a la derecha, basta con considerar la recíproca de esa constatación para obtener la definición siguiente de la continuidad, estrictamente topológica (y no geométrica):

Si todos los puntos de la recta están repartidos en dos clases tales que cada punto de la primera clase está situado a la izquierda de todo punto de la segunda clase, existe un punto y sólo uno que efectúa esa distribución de todos los puntos en dos clases, ese corte de la recta en dos porciones.

Esta precisión topológica se revela decisiva en razón del sólido apoyo que Dedekind puede hallar en los trabajos de Dirichlet, Galois y otros, que le permiten demostrar aritméticamente que todo número irracional es límite de una serie de números racionales; capta entonces el vínculo *aritmético* que enlaza irracionales y racionales, algo que les faltaba a Platón y a Eudoxo, obligados a aproximarse indefinidamente al punto en cuestión sin poder alcanzarlo nunca, ya que no poseían ningún concepto claro de la función de “límite”¹⁶. Ese teorema sobre la continuidad le permite así producir una nueva equivalencia entre enteros, racionales e irracionales, puesto que todos comparten de la misma manera la recta efectuando en la continuidad topológica de dicha recta el mismo tipo de partición, de *Einteilung*, ya que todos y cada uno efectúan el mismo “corte”. A partir de entonces, aunque conservando su

¹⁶ Recién con Augustin Louis Cauchy (1789-1857) fue definida la noción de convergencia de una serie, lo que posibilitaba los trabajos que permiten considerar a los números irracionales como límites de series convergentes de números racionales.

nombre de “irracional”, esos números empezaron a mantener “relaciones” de orden reguladas con los números enteros y racionales de los que hasta ese momento estaban separados por la ausencia de toda relación aritmética concebible, lo que bastaba para relegarlos a la inexistencia. Aunque mantuvieran su denominación de “irracionales”, en adelante perdieron la cualidad (¿el defecto?) que les había valido ese nombre, accediendo pues a una existencia decente.

Con este pequeño apólogo históricamente más complejo, vislumbramos que no se puede afirmar de cualquier cosa que no “tiene relación” con cualquier otra sino en el interior de un orden definido, ya que al decirlo trazamos de hecho una relación, aunque sea de negación.

El hallazgo de Dedekind no basta sin embargo para trastocar las tradiciones en la enseñanza de las matemáticas. Todavía durante algún tiempo se siguió practicando el doble juego entre aritmética y geometría, invitando a la diagonal a los ágapes del análisis infinitesimal, donde no tenía nada que hacer. Si Dedekind ya se indignaba por que el rigor matemático se enseñaba así poniendo en práctica semejante falta de rigor, cuarenta años más tarde otro profesor iba a mostrarse más severo aún con respecto a esa falta de coherencia. Henri Lebesgue (1875-1941), un gran pedagogo reconocido¹⁷, no andaba por las ramas en su presentación de la noción de número, subrayando de paso que el ascendente de las matemáticas griegas tenía su límite en el hecho de que entonces no conocían la numeración decimal, que se nos ha vuelto como una segunda naturaleza, y de la cual él mismo era un gran promotor. Aun cuando reconocía los fundamentos de la noción de número entero y de la de número racional, proseguía:

¹⁷ Unos de sus alumnos, Mandelbrot, decía de él: “Debo decir que no había un curso de Lebesgue en el que uno no se riera de una manera infinitamente grata. Sospecho incluso que al menos un tercio de la gente asistía al curso de Lebesgue para divertirse; no había nada vulgar ni ordinario en [sus] bromas cuando profería sus ocurrencias. Pero era infinitamente interesante, infinitamente profundo”.

Mi principal crítica se refiere a lo que se dice, o más bien a lo que no se dice, acerca de los números irracionales. Tanto en la clase más alta como en la más baja, no se habla de números irracionales sino por preterición. Se [los] encuentra por todas partes; en todas partes se evita hablar de ellos claramente. [...] Se dedican a un verdadero truco de prestidigitación con motivo de los valores aproximados. No se puede hablar sino de valores aproximados de los números racionales, puesto que sólo se ha hablado de números racionales; aunque para ellos [los racionales], esos valores aproximados son infinitamente menos interesantes que para los otros números [los irracionales]. Pero éstos de alguna manera no existen; es muy simple, *se hablará de valores aproximados que no son aproximados a nada*. [...] Hay allí una verdadera hipocresía, frecuente en la enseñanza de las matemáticas. [...] Todo se sigue reduciendo al empleo de algunas palabras mágicas cuando se trata de pasar de las operaciones sobre los números conmensurables a las operaciones sobre los números cualesquiera¹⁸.

Aquí está subrayado el punto más importante: el método de aproximación, al operar siempre únicamente con números fraccionarios, no puede designar a los números irracionales sino como ausentes, como “transportados desaparecidos”. Esa cuasi-relación de infinita promiscuidad, de aproximación “lo más cerca que se quiera”, no designa de hecho sino un vacío, una “nada”. De allí el éxito en la época de la enseñanza de la “teoría de fracciones” que permite tales cálculos de aproximación, y Lebesgue contestará declarando que esa teoría no sirve de mucho:

¹⁸ Henri Lebesgue, *La mesure des grandeurs* [1915], París, Blanchard, nueva impresión, 1975, p. 18. Itálicas de Lebesgue.

Pienso que estarán de acuerdo conmigo en declarar que conjugar 22^e y 37^e es un martirio que les infligimos a chicos de doce años por puro sadismo, sin ninguna razón útil como circunstancia atenuante.

Al igual que Dedekind, es presa de la misma fiebre, en este caso como pedagogo: es preciso que termine esa hipocresía que divide a los números en dos clases heterogéneas donde una se arroga el derecho de hablar de la otra, justamente esa otra a la cual le deniega la existencia incluso postulándola. La solución que preconiza Lebesgue es más decimal que la del “corte” de Dedekind, que por cierto conoce, pero a la que ve alejada de la concepción del número tal como se enseña en las clases iniciales, que le preocupan mucho. Se remite por su parte a la numeración decimal para señalar que los números enteros presentan una serie infinita de ceros después de la coma, mientras que los fraccionarios por su parte exhiben ya sea un número finito de cifras después de la coma, ya sea un número infinito de cifras que siempre resultan periódicas, a diferencia de un número irracional cuya parte entera es seguida después de la coma por una infinitud de cifras que nunca son periódicas. Y ahí están entonces los números irracionales diferenciados e integrados en el conjunto compacto y bien ordenado de los números reales¹⁹. El escándalo generado por la concepción de dos clases heterogéneas de números se disipa ante una teoría del número *cualquiera* en la cual todo número –entero, fraccionario, irracional, trascendente– encuentra su lugar, remitiendo la diferencia a lo que está después de la coma. Cualquiera de esos números tendrá tanto derecho a la existencia como sus vecinos, y habrá “relación” entre ellos hasta donde alcanza la vista.

¹⁹ Aun cuando es un poco más complicado para alcanzar el rigor que se tiene derecho a exigir en esas áreas.

LAS CONDICIONES EPISTÉMICAS DEL “NO HAY RELACIÓN”

Aun cuando se haya logrado homologar los números irracionales en una serie *ad hoc*, capaz de poner coto a toda “hipocresía” profesoral, ¿cuál es sin embargo su *grado de existencia*? ¿Cuál fue la operación mental que Platón buscaba para paliar el “no hay relación” del cual no podía sustraerse, no más que otros de su tiempo, ya que se trataba de vincular lo que existía con lo que no existía? ¿Cómo establecer lazos allí donde se impone la constatación de una solución de continuidad?

A pesar de los hallazgos de Dedekind o de Lebesgue, está claro que la ontología del número irracional es fundamentalmente diferente a la de los números racionales, entre otras cosas porque queda excluido demostrar su existencia por medio del razonamiento deductivo. Dicha existencia presenta la doble propiedad aparentemente paradójica de ser a la vez *indemostrable e irrefutable*. No se puede acceder a ella según la razón salvo efectuando un acto directo, sin mediación inferencial que haría pasar de una orilla a la otra, del antecedente ya seguro al consecuente hasta entonces incierto.

Imre Toth señala²⁰ que ese acto trascendental del pensamiento era calificado por Spinoza, en la *Ética*, como *cognitio tertium generi*, conocimiento del tercer género, ya que el primero es empírico (sensación) y el segundo lógico (razonamiento deductivo). Para exigir un tercer modo, había que haberse topado con una imposibilidad en el orden del segundo, de manera que Spinoza, al reconocer en la asunción de los irracionales un acontecimiento que superaba las capacidades de la deducción lógica, convertía su irrupción en un *accidente del saber*, que Toth comenta así:

El sujeto entra en posesión de su propio contenido mediante el acto mismo de su saber puesto que —en cuanto

²⁰ I. Toth, *Platon et l'irrationnel mathématique*, op. cit., p. 59.

sujeto cognitivo— toma súbitamente conciencia de la presencia, en el ámbito epistémico del saber, de ese objeto puramente noético que es el número irracional. [...] La presencia misma de ese saber se manifiesta en la forma de una extraña modalidad epistémica negativa: la posesión de dicho saber se articula en la recusación categórica de su existencia²¹.

¿Qué es entonces un “objeto puramente noético”, un objeto que no se alcanza sino por el pensamiento, y al cual conviene rehusarle la existencia? ¿Que no resulta sino de la actividad especulativa y del cual se sabe de antemano que en vano le buscaríamos un referente que transformara esa creación en representación, una representación siempre en trance de ser legitimada desde el momento en que simulamos otorgarle un referente? La emoción platónica que rodea estas consideraciones de ontología negativa relativas al número irracional debe ser tenida en cuenta, y no se entiende si no percibimos el poderoso vínculo que enlaza número irracional e infinito. Debido a que ningún número fraccionario lo alcanzará alguna vez, cualquiera sea la proximidad que pueda tener, resulta obvio que tocarlo supondría una infinitud temporal. Y sólo eso, si se lo piensa en profundidad, basta para producir vértigo o para invocar a los dioses, según la *episteme* en la que nos encontremos. Como prueba de ello acudiré al testimonio del filósofo alemán Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). En sus *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (1785), a propósito de las “visiones singulares” que había tenido cerca de los ocho o nueve años de edad, escribía:

Esa cosa *singular* era una representación de una duración infinita, completamente independiente de todo concepto religioso, que se me aparecía a esa edad cuando

²¹ *Ibid.*

reflexionaba sobre la eternidad *a parte ante*, con tal claridad y que me conmovía con tal violencia que me sobresaltaba dando un grito, y caía en una especie de desmayo. Al recuperar mis sentidos, un movimiento muy natural me obligaba a renovar en mí la misma representación, y la consecuencia era un estado de desesperación indecible. El pensamiento de la aniquilación, siempre espantoso para mí, se volvía aún peor; y al mismo tiempo, no podía soportar la idea de una *duración eterna*. [...] Desde ese momento, a pesar del cuidado que ponía en evitarla, esa representación me ha invadido muchas veces más. Creo que podría evocarla en cualquier momento, a voluntad, y que podría matarme en pocos minutos si la repitiera varias veces seguidas. Aun manteniendo todas las reservas posibles, resulta no obstante extraordinario que una *representación puramente especulativa* que el hombre produce dentro de sí pueda actuar sobre él de una manera tan terrible, y que tema más que cualquier otro peligro el peligro de suscitarse²².

Arribamos a puntos cumbres de sensibilidad, en un ser con imaginación de una impresionante vivacidad, pero lejos de verlo como alguna especie de exceso atribuible a una situación rarísima, prefiero descubrir allí, mejor que en ninguna otra parte, las *condiciones de los límites* relativas a toda puesta en acción de una “representación puramente especulativa” cuando ya no es sostenida por una creencia ni una fe. En la imposibilidad en que se encuentra de concebir una *relación* con esa duración infinita, relación que los situaría a ella y a él como distintos, Jacobi se esfuerza sin embargo por *hacerse*

²² Carta de Jacobi a Mendelssohn del 4 de noviembre de 1783, citada en Marco M. Olivetti, “Los comienzos de la filosofía del lenguaje de Jacobi: la ‘Consideración’ de 1773 y la correspondencia Jacobi-Hamann”, en *L’analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, París, Aubier-Montaigne, 1969, p. 513-514.

presente allí –o tal vez (es una misma cosa) por *hacérsela presente*. En esa tensión sin mediación y solamente allí, desfallece, lo reflexivo ya no se sostiene. Estamos frente a la tentativa positiva y enloquecida de volver actual lo que en otros tiempos subjetivamente más tranquilos, más discursivos, sería “categóricamente negado en cuanto a su existencia” por una razón incapaz de reconocer aquello con lo cual no puede establecer un lazo deductivo, y así a menudo es llevada a determinar precipitadamente la inexistencia de lo que escapa de su campo.

La introducción del infinito actual cantoriano ha alterado considerablemente ese panorama, mucho más allá del universo de los matemáticos: aun cuando todavía suscita muchos problemas, el infinito ya no es tan “laberíntico” como aún podía serlo para un Leibniz. Por el hecho de haberlo integrado en tantos y tantos cálculos que rigen nuestra cotidianeidad, de alguna manera se ha banalizado epistemológicamente. El siglo XX incluso inventó uno nuevo: lo infinitamente complejo. Pero esa integración del infinito se hizo a costa de la introducción en la más elevada y la más serena de las matemáticas de la noción de *indecidibilidad*: en el centro del *logos* y de los números que le pertenecen (esencialmente los enteros), no solamente es preciso situar una infinitud de “nadas”, como lo expresa Lebesgue, o de “vacío” como ya decía Eudoxo, todos esos *aloga* a los que les falta el ser, sino que además *no importa* si se afirma su existencia o si se sostiene su inexistencia. Al cálculo le importa un bledo, sigue su camino igual, apoyándose tanto en el no-ser como en el ser. Y nosotros, ya despreocupados de esa extraña indecibilidad, no tan ignorantes, pronto tranquilizados por la potencia y la extensión de nuestros cálculos, no comprendemos más nada del drama *epistémico* de Jacobi, lo que arroja hacia una concepción puramente psíquica, y hasta psicopatológica de su crisis. Falta evaluar entonces cómo una “representación puramente especulativa” puede tener tanto efecto, un efecto que deja

traslucir –aunque por el momento sólo translucir– de qué modo ese accidente del pensamiento *afecta al cuerpo*.

Por tal motivo, una vez resueltos así algunos arcanos presentes en el enunciado “no hay relación” del cual no podemos decidir tan rápido si afirma una inexistencia o niega una existencia, es tiempo de tomar por el mango el adjetivo que deliberadamente habíamos dejado pasar de largo, “sexual”, que en este caso designa menos un campo o una dimensión que la existencia, al estar flanqueado por la palabra “relación”, de dos seres situados con total inocencia como igualmente sexuados ambos en el encuentro que produciría un acto para ellos.

II

LA LENTA ECLOSIÓN DE LA FÓRMULA

LA SERIE DE LOS “NO HAY”

Si bien Lacan inició su enseñanza en 1953 al instaurar el tríptico simbólico, imaginario, real, le llevará tiempo enunciar el “No hay relación sexual”, que no vemos aparecer como tal –¡y de qué manera!– sino hacia finales del seminario *De Otro al otro*, o sea en junio de 1969. Pero una vez producido, está muy presente: no se cuentan menos de setenta apariciones en los diez años que siguen y concluyen la epopeya de los seminarios; todas ellas forman una especie de eje en torno al cual giraría la cosa freudiana.

¿Cómo es que llegó a eso? Muchos hilos lo habrán conducido hacia una afirmación así, pero no deberíamos desatender, en una primera etapa, la musicalidad que actúa en ese modo de afirmación. Resulta difícil de imaginar, en efecto, la insistencia de Lacan en utilizar la fórmula, ciertamente muy frecuente en francés, del “*il n’y a pas*” [“no hay”]. En el curso de los seminarios se hace evidente²³: las facilidades modernas de tratamiento de textos permiten contabilizar alrededor de mil cuatrocientas apariciones. Por supuesto, la mayoría no tiene ningún alcance significativo: “no hay... mucho tiempo”, “no hay... manera”, “no hay... lugar”, etc. Pero aun así, el número de veces en que la expresión es seguida de un complemento que tiene valor conceptual parece sorprendente.

²³ Los *Escritos* son claramente más discretos en la materia: cuarenta y cinco apariciones, la mayoría anodinas.

La primera en surgir, según parece, es muy precoz puesto que se encuentra el 27 de noviembre de 1957, justo al comienzo de *Las formaciones del inconsciente*.

NO HAY METALENGUAJE

Ese mismo día Lacan profiere por primera vez la expresión –destinada a un gran porvenir en su obra y en sus alumnos– de “leyes del significante”. Tras haber invocado ampliamente la metáfora y sobre todo la metonimia en relación con el funcionamiento del chiste, llega a decir:

Déjenme también decirles de paso que la noción de metalenguaje es usada muy a menudo de la manera más inadecuada, en la medida en que se ignora lo siguiente: o bien el metalenguaje tiene exigencias formales que son tales que desplazan todo el fenómeno de estructuración en que debe situarse, o bien el mismo metalenguaje conserva las ambigüedades del lenguaje. Vale decir, no hay metalenguaje, hay formalizaciones, ya sea en el nivel de la lógica, ya sea en el nivel de la estructura significante cuyo nivel autónomo intento distinguir para ustedes. *No hay metalenguaje* en el sentido en que eso quiera decir por ejemplo una matematización completa del fenómeno del lenguaje, y precisamente porque no hay manera de formalizar más allá de lo que se da como estructura primitiva del lenguaje. No obstante, esa formalización no solamente es exigible, sino también necesaria.

Estamos lejos en este caso de una afirmación tajante y sin apelación. Sin tener el aspecto de abordarlo, “de paso”, Lacan se contenta con ir en contra de cierto lógico-positivismo, el de Bertrand Russell en esta ocasión, que trataría de escapar del problema de las paradojas en el origen de la crisis de los

fundamentos de las matemáticas, instaurando un “nivel cero” del lenguaje seguido de un cúmulo indefinido de *metalenguajes*, cosa que él llamó “teoría de los tipos”. En ese nivel, todo término simplemente denotaría, y la problemática identidad entre sonido y sentido en el principio del funcionamiento lingüístico se evitaría instaurando un nivel superior, “metalingüístico”, en donde el término en cuestión sería retomado como término, y no en su significación ni en su referencia. Y así sucesivamente, ya que un nivel semejante que genera el mismo tipo de ambigüedad apelaría a su vez a otro nivel “superior”, etc. Lacan se opone a la idea del nivel cero subrayando que con las lenguas naturales un nivel *X* no diferiría de dicho nivel cero. En ese aspecto, seguía a Alfred Tarski, quien al definir rigurosamente la noción de metalenguaje en los lenguajes formalizados²⁴ señalaba al mismo tiempo la imposibilidad de concebir algo similar con respecto a las lenguas naturales.

El enunciado “no hay metalenguaje” se encuentra retomado alrededor de treinta y cinco veces en los años que siguen, a menudo con fuerza²⁵, y articulado con otras negaciones del mismo calibre. Tal como el 13 de enero de 1971:

²⁴ Al elaborar la noción de “lenguaje semánticamente cerrado” (Alfred Tarski, “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica”, en *Logique, sémantique, métamathématique*, París, Armand Colin, 1974, tomo II, p. 277), Tarski observaba que las lenguas naturales son inconsistentes desde el punto de vista lógico ya que contienen no solamente las expresiones que se trata de estudiar, sino también los nombres de dichas expresiones y los términos semánticos, como “verdadero”, que conciernen a las proposiciones de dicho lenguaje. El hecho de que no haya metalenguaje en las lenguas naturales se constituye pues en su obra con todo rigor y no es para nada una vaga opinión. ¿Lo sabía Lacan? Tarski no se tradujo al francés sino hasta 1974, pero sus trabajos datan de los años 1930 y por ende, tanto por sus lecturas en inglés como por sus redes de amistad, Lacan muy bien pudo saberlo en los años 1960 cuando lo puso en práctica para sus propios fines. La cita de arriba, por su alusión a los lenguajes formalizados, parece ir en ese sentido.

²⁵ El 12 de mayo de 1971, por ejemplo: “Lo dije y nunca lo olvido: no hay metalenguaje. Toda lógica se falsea por tomar su punto de partida en el lenguaje-objeto, como infaltablemente lo hace hasta hoy”.

Entretanto, no hay apariencia del discurso, no hay metalenguaje para juzgarlo, no hay Otro del Otro, no hay verdad sobre lo verdadero.

Las dos últimas fórmulas, consideradas equivalentes, ya tienen curso desde hace varios años. Que no haya “verdad sobre lo verdadero” fue primero introducido por Lacan con motivo de un sueño de uno de sus analizantes (la historia oral dice que se trataba de Jean Laplanche), que lamentaba que Lacan no dijera “la verdad sobre lo verdadero”. Una fórmula así, viniera de donde viniera, no podía dejar de hallar en Lacan un oído atento, puesto que enuncia una imposibilidad estricta en el orden discursivo que sostiene. El 23 de marzo de 1960, cuando da cuenta por primera vez del sueño en cuestión, Lacan ya construyó cerca de un año antes la pequeña historia de la “tragedia común” que supone que el Otro (materno en ese caso) está en la imposibilidad de producir una respuesta adecuada cuando el sujeto, de niño, le pide que autentifique la prueba de amor que acaba de recibir de él²⁶. No hay manera de producir el signo que garantizaría la verdad del amor, el Otro, por más que sea el “tesoro de los significantes”, está sellado por una falta que no remediará ningún “Otro” de ese Otro que es él. El axioma “no hay metalenguaje”, el primero que se enunció, va a actuar entonces para suspender toda tentativa de aseguramiento de la verdad. Con este simple recordatorio, vislumbramos la connivencia entre todos esos enunciados negativos, que por otro lado comparten el mismo sello sonoro y enunciativo.

NO HAY UNIVERSO DEL DISCURSO

Al comienzo del seminario *La lógica del fantasma*, durante la sesión del 16 de noviembre de 1966, Lacan acomete con

²⁶ Cf. Guy Le Gaufey, *C'est à quel sujet?*, París, Epel, 2009, p. 17 (ed. en esp.: *El sujeto según Lacan*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010).

otro enunciado negativo de la misma índole, pero cuya procedencia es más compleja: *no hay universo del discurso*. Esta vez Russell no es criticado como pudo serlo sobre la cuestión de los metalenguajes. Por el contrario, es retomado en su misma sintaxis cuando Lacan empieza afirmando que pertenece a la naturaleza del significante que él promueve “no poder significarse a sí mismo”. Extraño problema: ¿qué lingüista sostuvo alguna vez que el significante se significaba a sí mismo? ¿Por qué una formulación semejante que, me parece, buscaríamos en vano en otra parte? La siguiente lección, el 23 de noviembre, intenta ponerlo en claro, pero a través de una maraña de argumentaciones que sería desesperante recorrer en detalle.

No obstante, se trata de asegurar que la repetición de un mismo significante –por ejemplo la letra “A”– difiere en cada una de las ocasiones en que aparece, en resumen: que la “letra”, en cuanto “estructura localizada del significante”, no es idéntica a sí misma, al contrario de lo que afirman sin siquiera decirlo, sino practicándolo, lógicos y matemáticos. Para ellos, la identidad de la letra consigo misma es una convención de todo cálculo literal, que no interesa cuestionar en cuanto tal. Pero alinearse silenciosamente en una práctica semejante para Lacan sería como pasar por alto el hecho mismo de la identificación, ese acto decisivo por el cual un sujeto se pone en posición de reunir, *debido a un lazo del cual es tanto el efecto como la causa*, dos apariciones que en un primer momento distingue. Esa distinción está en la raíz de su definición de un sujeto ya entonces “representado por un significante para otro significante”. A tal sujeto, que establece un vínculo entre dos significantes, y por ende está basado en la no-identidad de la letra consigo misma, Lacan no deja de ponerlo de relieve en lo que constituye para él un punto de partida que debe señalarse como tal dentro de la descripción de la estructura subjetiva. Es esa no-identidad lo que Lacan traduce en este caso en términos russellianos al formular el muy curioso significante “que no se significa a sí mismo”.

Semejante elemento –el significante o su “estructura localizada”, la letra– está en una relación directa con el conjunto en el que está situado, a saber, el gran Otro, la “O” mayúscula²⁷ en cuanto sería el “tesoro de los significantes”, el lugar que se concibe como si reuniese todos los significantes. ¿Es acaso un campo cerrado o unificado? Al plantear la cuestión en esos términos, la respuesta no forma un pliegue: no. Cuando Lacan procura comentar el término para él clave de “alienación”, lo hace corresponder con la noción de “eliminación del Otro”. Obligado a darle sentido a esa formulación, llega a decir:

Por lo tanto, eliminación del Otro. Del Otro, ¿qué quiere decir eso, el Otro –con O mayúscula– en tanto que aquí resulta eliminado? Es eliminado en cuanto campo cerrado o unificado. Esto quiere decir que afirmamos, con las mejores razones para hacerlo, que no hay universo del discurso, que no hay nada asumible con ese término²⁸.

Pero, ¿de dónde viene la expresión “universo del discurso” cuya existencia se procura negar en razón de que dicho universo sería “cerrado y unificado”? Tal formulación tiene tendencia a formar rápidamente un sentido, indicando alguna clase de totalidad constituida –¿pero cómo?– mediante esa entidad de “discurso”, tan vaga y tan complaciente cuando no se la precisa. Un breve rodeo por la historia de la lógica se impone entonces puesto que la expresión se ha forjado antes allí que en otros sitios.

La vemos despuntar en el paso de la lógica tradicional, aristotélica y silogística, a la lógica formal, donde se encuentra

²⁷ Como es sabido, “Grand ‘A’”, que abrevia el “Grand Autre”, quiere decir también “A mayúscula”. [T.]

²⁸ Jacques Lacan, *La lógica del fantasma*, sesión del 22 de febrero de 1967.

yuxtapuesta a la introducción de la noción de variable, cuando se pasa de los nombres de objetos a las variables de objetos, cuando se deja de decir “Sócrates” para escribir: “Existe una x tal que esa x designa al individuo llamado ‘Sócrates’”. En primer lugar con Boole y su álgebra de la lógica pero también con la teoría de la cuantificación de Frege y de Peirce, la formalización alcanza un nivel que requiere de entrada plantear la existencia de un ámbito que recorre la variable que se acaba de introducir. A su manera, Boole había planteado primero la cuestión:

En todo discurso, ya sea el de la mente que dialoga con sus propios pensamientos o el del individuo en sus intercambios con los otros, existe un límite, tácito o expreso, que determina los objetos en los que actúa ese discurso. El discurso más libre es aquel donde las palabras que empleamos se comprenden en la acepción más amplia posible; para tales palabras, los límites del discurso son coextensivos a los del universo mismo. Pero ocurre más frecuentemente que nos atengamos a un campo menos vasto. A veces, hablando de los hombres, sobrentendemos (sin plantear explícitamente tal restricción) que se trata de hombres en determinadas circunstancias y bajo ciertas condiciones, como hombres civilizados u hombres en la flor de la vida u hombres en cualquier otra condición o relación. Una vez planteado eso, cualquiera pueda ser la extensión del campo en que se encuentren todos los objetos de los que hablamos, puede ser designado como el universo del discurso.

Además, ese universo del discurso, en el sentido más estricto, es el objeto último del discurso. Cualquiera sea el nombre o el término descriptivo empleado dentro de los límites que suponemos, no tiene como tarea conducir a la mente a concebir todos los seres o temas para los cuales ese nombre o esa descripción son aplicables, sino

solamente aquellos que existen en el interior del universo del discurso entonces considerado. Si ese universo del discurso resulta ser el universo efectivo de las cosas, lo que siempre sucede cuando nuestras palabras son tomadas en su sentido real y literal, entonces entendemos por “hombres” a todos los hombres que existen; pero si el universo del discurso está limitado previamente por un acuerdo tácito, entonces de lo que hablamos es de los hombres dentro de los límites así introducidos. En ambos casos, le corresponde a la palabra “hombres” dirigir una determinada operación mental por la cual, a partir de un determinado universo del discurso, seleccionamos o escogemos a los individuos deseados²⁹.

Si además utilizamos los cuantificadores existenciales y universales forjados por Frege y Peirce, en lugar de “todos los hombres son mortales” escribiremos “para todo x phi de x ”: $\forall x. \Phi x$, a condición de especificar tanto la función Φ (“ser mortal”) cuanto el ámbito poblado de individuos x sobre los cuales se supone que la función tiene efecto, o sea en este caso: “todos los hombres”. Aparece entonces con toda claridad lo que anteriormente sólo era supuesto silenciosamente, o sea que ese ámbito designado por “todos los hombres” existe como tal, como una entidad, y no sólo como una colección dispersa de individuos donde por ende cada uno verifica o cae bajo el efecto de la función. Esa entidad surge como el *conjunto* que la variable x recorre, pudiendo tomar cualquiera de los valores que dicho conjunto reúne. El “todo” –en el sentido en que la lengua francesa puede usar ese vocablo (a menudo difícil de

²⁹ George Boole, *Les lois de la pensée* [1854], París, Vrin, 1992, trad. por Souleymane Bachir Diagne, p. 58-59. Texto en inglés: *An investigation of the laws of Thought*, descargable en el sitio www.gutenberg.org/files/15114/15114-pdf [ed. en esp.: *Investigación sobre las leyes del pensamiento*, Ediciones Paraninfo, Madrid, 1982].

traducir) para designar a “cualquiera”³⁰– muestra que está en dependencia de un “todos”, de una colección cerrada y *homogénea* en la cual se vuelve posible escoger un elemento cualquiera. Ese ámbito que recorre la variable funciona a partir de entonces como “universo del discurso” en relación con la función atribuida. Lacan por lo tanto no se equivoca al llamarlo “cerrado y unificado” puesto que pareciera que ésas fuesen las cualidades requeridas para ser correctamente atravesado por una variable. En tales circunstancias, ¿con qué derecho se permite negar su existencia, si es verdad que es postulada por esa lógica de la cual parece valerse?

Puede hacerlo con motivo de uno de los primeros accidentes que dicha lógica conoció cuando pretendió fundamentar el orden matemático. Gottlob Frege había planteado con toda claridad, en sus *Fundamentos de la aritmética*³¹, la existencia de un ámbito así ligado a toda función, existencia crucial en la medida en que le permitía basar la noción de número en el hecho de que dos ámbitos pudieran poseer el mismo número de elementos. Para él era una manera decisiva de generar la serie de los números sin darse como punto de partida ni “cero” ni “uno”. Para ello partía de la bi-univocidad, o sea el hecho de asociar, digamos, un cuchillo y un tenedor. En tanto que haya dos, no pasa nada, pero supongamos que al cabo de cierto tiempo dispongo de un cuchillo mientras que ya no tengo más tenedor. Entonces y sólo entonces, en la falta así creada, se suscita la noción de “uno”. Este “uno” se debe al hecho de que a partir de dos conjuntos que he postulado que desplegaban cada uno cuantitativamente el mismo “ámbito”, vale decir, el mismo número de elementos (número que no

³⁰ El autor se refiere al término *tout*, que puede traducirse como “todo” o como “cada”, según el contexto. Pero su equivalente en español puede mantenerse en la medida en que decir “todo hombre es mortal” sea igual a decir “cada hombre es mortal”. [T.]

³¹ Gottlob Frege, *Fundamentos de la aritmética* [1884], trad. por Claude Imbert, París, Le Seuil, 1969 [ed. en esp.: Laia, Barcelona, 1972].

necesito conocer), llego a producir el “uno” como lo que falta en esa cuenta bi-unívoca. Ese ejemplo simple lo había llevado a postular la existencia de un “ámbito” semejante asociado a toda función tal como también había definido a esta última, es decir, una fórmula lógica que contiene un sitio vacío designado por una variable que, al adquirir un valor singular dentro de un conjunto de valores, venía a “completar” la función para que todo ello cobre sentido y denotación: si con la función “Capital de x ” le doy a x el valor “Francia”, obtengo un “objeto”: un nombre de ciudad (“París”), y un valor: “verdadero”. Hasta ahí todo iba bien.

Pero el 16 de junio de 1902, un tal Bertrand Russell, todavía desconocido, le envía a Frege una carta para hacerle notar que si en vez de tomar unos conjuntos cualesquiera me aventuro a reunir los conjuntos “que no se contienen a sí mismos”, caigo sin más en una curiosa paradoja: el conjunto (el “ámbito”) formado por la reunión de tales conjuntos no puede ni pertenecer a sí mismo ni no pertenecer a sí mismo. Impactado, Frege responde de inmediato:

Su descubrimiento de la contradicción me causa la mayor sorpresa, y diría que la mayor consternación ya que ha quebrantado la base sobre la cual intentaba constituir la aritmética. [...] Es algo de la máxima seriedad, puesto que con la pérdida de mi regla V no solamente los fundamentos de mi aritmética, sino también los únicos fundamentos posibles de la aritmética parecen disolverse³².

La “crisis de los fundamentos” quedaba abierta. Frege alega el hecho de que una función necesita un objeto como argumento (para ocupar el “sitio vacío”) y que por lo tanto no

³² Citado en J. Van Heijenoort, *From Frege to Gödel*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, p. 126-127. La respuesta de Frege no tardó: es del 22 de junio.

puede tenerse a sí misma como argumento ya que seguramente ella no es un objeto. Es en efecto muy fácil establecer la diferencia entre ambos puesto que una función es “incompleta” (desarrolla necesariamente un sitio vacío) y puesto que un objeto es por definición “completo” (no encierra ningún sitio vacío). A lo cual sin embargo añade: “Por ende preferiría decir: ‘una noción es predicada por su propia extensión’.”. Pero dicha “extensión” no es otra cosa que el ámbito asociado a la función en razón del “recorrido de valores” atribuido a la variable, ese *Wertverlauf* que Frege asocia a su noción clave de función. Y si tal extensión puede llegar a ser “objeto” de la función para completarla, entonces, siempre siguiendo a Frege, es una entidad del tipo conjunto, existe por encima de la colección de los elementos que reúne. Si puedo decir que un término x pertenece al conjunto Z , no solamente digo que ese x se halla entre otros x , lo que no me enseña gran cosa; digo que “todos” los x merecen ser reunidos dentro de una entidad determinada, que en este caso llamo Z , y sólo eso está cargado de consecuencias que se denominan aritmética y matemática. A lo cual Russell, tras haber objetado con su “conjunto de los conjuntos que no se pertenecen”, debía responder más tarde humorísticamente:

La noción fregeana de ámbito [*range* en inglés, *Wertverlauf* en alemán³³] debería ser identificada con la colección como *una*, y entonces todo andaría bien. Pero es muy difícil encontrar una entidad cualquiera tal como el “ámbito” de Frege, y el argumento según el cual debe existir tal entidad no nos resulta de mucha ayuda³⁴.

³³ Mantengo la traducción francesa que usa el autor, *domaine*, o sea “ámbito, dominio”, por ser algo más abarcativa que la inglesa, “rango”; una versión literal del alemán sería: “recorrido del valor”. [T.]

³⁴ Bertrand Russell, *The principles of mathematics* [1903], Londres, W. W. Norton & Co., 1964, p. 514. Disponible en inglés en el sitio: <http://archive.org/details/principlesofmath005807mbp>.

En la misma obra, un poco más adelante agrega:

Parece además de inmediato evidente que tiene sentido decir que dos clases tienen la misma extensión, y eso implica que en verdad hay un objeto que podría ser llamado la extensión de una clase. Pero es extremadamente difícil descubrir tal objeto, y la contradicción que se sigue de ello [cuando se afirma su existencia en todos los casos] prueba que aun cuando a veces exista tal objeto, hay funciones proposicionales para las cuales la extensión no es un término.

Así pues, el universo del discurso a la vez existe y no existe. Existe no solamente en razón de su verosimilitud intuitiva, sino también porque sin él la aritmética, y con ella todas las matemáticas, se verían amenazadas en su rigor demostrativo. Y sin embargo no existe de manera certera, puesto que si se afirma su existencia como un principio somos llevados inevitablemente a las paradojas. Por más parcial que sea esta verdad, nos resulta pues legítimo decir: “No hay universo del discurso”.

Desde 1906, Russell intentó salir del atolladero buscando condiciones que permitieran sostener la existencia en todos los casos de esos “universos del discurso”, “ámbitos” y otras “extensiones”, y así salvaguardar la aritmética y las matemáticas. Lo logró en parte con su “teoría de los tipos” gracias a la cual, con la colaboración de Whitehead, publicó en 1911 los *Principia Mathematica*, en los cuales establecían las bases de la aritmética con absoluta lógica. En 1925, en su texto titulado “Sobre el infinito”, Hilbert se basaba de manera decisiva en ese enorme trabajo para lanzar su “programa” destinado a terminar con la crisis de los fundamentos, entonces reforzada por las muy severas tesis intuicionistas que pretendían zanjar la cuestión prohibiendo todo uso del infinito y del tercero excluido. Dicho programa de Hilbert iba a desembocar,

en 1931 y para sorpresa general, en el segundo teorema de Gödel que, lejos de probar de manera definitiva la consistencia de la aritmética tal como Hilbert lo había predicho, demostraba sin apelación que la aritmética no puede proporcionar en ningún caso una demostración de su propia consistencia usando métodos finitistas, los únicos capaces de mantener el infinito a raya; ese infinito que se podía saber que apenas era convocado, aun en las formas más banales (una variable que recorre un conjunto infinito de valores), engendraba las paradojas con las que Frege había tropezado³⁵.

Vemos pues una parte del trasfondo que sustenta el enunciado lacaniano según el cual “no hay universo del discurso”. Por cierto que no es una comprobación empírica, sino una manera de poner al descubierto los principios lógicos que o bien lo afirman, o bien lo practican en silencio, pero de tal modo que con ellos uno se hallaría en el marco de una lógica donde la negación de la negación equivaldría a afirmación: y si me he planteado un universo del discurso así “cerrado y unificado” como un conjunto, y si entonces niego una función que recorra el subconjunto constituido por todos los valores atribuibles a la variable x , caigo entonces en el subconjunto complementario (el de los no- x); si entonces niego ese complementario (no-no- x), regreso *necesariamente* al subconjunto de elementos que satisfacen la función puesto que en tal universo booleano no hay nada más que unas entidades y sus contradicciones producidas por la negación, los 0 y los 1. Y eso no le sirve en absoluto a Lacan, por razones que detallaremos más adelante, cuando se trate de comentar por qué y sobre todo cómo “no hay relación” entre hombre y mujer.

Quienquiera que a la inversa se plantee un universo de discurso –el psicopatólogo, por ejemplo, con su campo

³⁵ Para más detalles sobre el enfoque gödeliano, véase Guy Le Gaufey, *La incompletud de lo simbólico*, París, Epel, 1991, p. 79-120 [ed. en esp.: Letra Viva, Buenos Aires, 2013].

supuestamente cerrado de la “patología” en su diferenciación natural de lo “normal” – podrá dividirlo infinitamente a su antojo en entidades diferenciales y cada una de ellas podrá considerarse tan cerrada y unificada como el campo, de cuyo ámbito constituye una de las partes o sub-secciones. En efecto, si queremos instalarnos en ese orden clasificatorio (por otro lado tan indispensable para la constitución de los saberes como la aritmética o las matemáticas), basta con olvidar la contradicción apuntada por Russell, o considerar toda letra como idéntica a sí misma, para pensar que se puede echar mano a conjuntos “cerrados y unificados” a partir de los cuales se podrá creer que siempre podemos hablar de algo en un nivel superior de lengua o de descripción que aquel en el cual se ofrece ese algo. Partiendo de dicho supuesto, se olvidará sin siquiera concederle atención el hecho de que, por más sofisticado o formalizado que sea el lenguaje empleado, no por ello se ha salido de la lengua natural. El físico Niels Bohr lo sabía bien, cuando casi al concluir sus investigaciones sobre la constitución interna del átomo le escribía a su amigo Heisenberg:

¿De qué dependemos nosotros, como seres humanos? Dependemos de nuestras palabras. Estamos suspendidos en la lengua [*We are suspended in language*]. Nuestra tarea es comunicar nuestra experiencia y nuestras ideas a los demás. Debemos esforzarnos continuamente para extender el alcance de nuestras descripciones, pero de tal manera que nuestros mensajes no pierdan por ello su carácter objetivo y no ambiguo³⁶.

Vislumbramos así sobre qué cuerda Lacan hace equilibrio: por un lado, celebra a su manera el hallazgo de Russell en su carta a Frege, hallazgo que debía culminar, a través de muchas

³⁶ Citado en Abraham Pais, *Niels Bohr's Times*, New York, Oxford University Press, 1991, p. 445-446.

peripecias, en el segundo teorema de Gödel, y que permite sostener: “No hay universo del discurso”. Pero casi en el mismo momento, descarta violentamente al Russell de la teoría de los tipos que recreaba, en el nivel de los lenguajes formalizados, la dimensión de universo del discurso y de los sucesivos metalenguajes a fin de salvaguardar la matemática. Ya presentimos que para Lacan su “no hay” (metalenguaje, universo del discurso) no deriva de un estado de hecho, como se podría creer ante una fórmula tan asertiva, sino de un rechazo estratégico que enuncia en el nivel de las lenguas naturales lo que primero se configuró en el nivel de los lenguajes formalizados, sin que sepamos bien cómo evaluar la legitimidad de tal desplazamiento.

En resumen, Jacques Lacan necesita, como todo el mundo, un universo de discurso (y por ende un metalenguaje en el sentido banal del término en que puedo decir: esta palabra significa más bien esto que aquello otro), así como los matemáticos y los lógicos no dudan ni un instante que los conjuntos que utilizan existen como tales. Salvo una cosa: esa verdad local no podría extrapolarse a un nivel global. No porque yo pueda en cada momento desplegar un metalenguaje –hablar de la lengua–, habrá de existir una entidad superior a la lengua. No porque pueda plantearme a cada instante un conjunto cerrado y unificado existirá el conjunto que recolectaría la totalidad de dichos conjuntos que me he planteado así. De tal modo, se descubre el punto débil de la primera cita en la que Boole le daba sentido a la expresión “universo del discurso”:

Si ese universo del discurso resulta ser el universo efectivo de las cosas, lo que siempre sucede cuando nuestras palabras son tomadas en su sentido real y literal, entonces entendemos por “hombres” a todos los hombres que existen; pero si el universo del discurso está limitado previamente por un acuerdo tácito, entonces

de lo que hablamos es de los hombres dentro de los límites así introducidos³⁷.

¿Qué sería entonces el “universo efectivo de las cosas” mediante el cual Boole se planteaba un universal con pretensión global: “todos los hombres que existen”? Si no queremos precipitarnos a creer en tal “universo efectivo”, cuya evidencia intuitiva lo menos que puede decirse es que no soporta ninguna mirada crítica, entonces no queda más que ese “acuerdo tácito” que permite en efecto convenir que entre determinados límites, para la comunidad que lo suscribe, “hay” ciertos universos del discurso. Pero no deja de ser cierto que “no hay” un universo global del discurso que reuniría todos los universos de discurso locales y parciales obtenidos al cabo de acuerdos tácitos o explícitos. La naturaleza entonces se sus trae, para dejar el campo libre sólo a la convención; nos resultará de interés recordarlo un poco más adelante.

NO HAY ACTO SEXUAL

Hacia el final de su seminario *La lógica del fantasma*, Lacan se arriesga a un nuevo “no hay” que no mantendrá, pero que constituye una parte no desdeñable de la matriz que pronto va a desembocar en el enunciado negativo referido a la relación sexual. Comienza entonces diciendo, en un tono tan importante en este caso como el sentido que transmite:

Así que me divertirá decirles lo que tal vez les causará sin embargo cierto efecto, y después de todo no por

³⁷ *If that universe of discourse is the actual universe of things, which it always is when our words are taken in their real and literal sense, then by men we mean all men that exist; but if the universe of discourse is limited by any antecedent implied understanding, then it is of men under the limitation thus introduced that we speak.*

nada es que hago una pausa en lo que voy a decir de esta etapa. El secreto del psicoanálisis, el gran secreto del psicoanálisis es que no hay acto sexual³⁸.

La frase pretende ser jocosa. Un poco más adelante, además:

Pienso que la noticia corre a través de la ciudad... (*risas*). Pero en fin, no la ofrecí como una verdad absoluta...; dije que es lo que estaba articulado hablando propiamente en el discurso del inconsciente.

El 10 de mayo de 1967, aclara sin embargo su afirmación:

Si dije que no hay acto sexual, es en el sentido de que ese acto conjugaría, en una forma de distribución simple, la que recuerda en la técnica, por ejemplo en las técnicas usuales, en la del cerrajero, la denominación de pieza macho o de pieza hembra. Esa distribución simple que constituye el pacto, por así decir inaugural, por medio del cual la subjetividad se engendraría como tal: macho o hembra.

En donde vemos que despunta la idea de la “relación” y de su ausencia, pero la formulación final no surge enseguida. Lacan en efecto va a fluctuar por algún tiempo entre la fórmula “no hay acto sexual” y “no hay más que el acto sexual”, pues esta última aserción remite para él al hecho de que bajo el término de “conocimiento” nunca se haría sino glosar lo que sucede con el acto sexual en el ser hablante. No comentaré ahora esta vía, que introduce en demasiados términos lacanianos como para ser desbrozada hasta el punto en el que estamos. En cambio, no puedo sino privilegiar y realzar los

³⁸ J. Lacan, *La lógica del fantasma*, sesión del 12 de abril de 1967.

medios que emplea Lacan para afirmar que no es posible probar la existencia del acto sexual en el sentido ya mencionado, en el sentido de un acto que haría de los participantes que articula individuos de los cuales uno concierne a “hombre” y el otro a “mujer”. El mismo 10 de mayo de 1967, hacia el final del seminario, expone lo siguiente:

Es un hecho que no se ha probado la posibilidad del acto sexual en ningún sistema formal. Vean, insisto, ¿no es así? ¡Vuelvo a ello!

¿Qué es lo que prueba, que no se lo pueda probar? Ahora que sabemos muy bien que la no computabilidad, la no-decidibilidad inclusive, no implican en absoluto la irracionalidad; que se define, que se delimita perfectamente bien, que se escriben volúmenes enteros sobre el ámbito del estatuto de la no-decidibilidad y que perfectamente podemos definirla lógicamente.

Pasemos por alto el “hecho” de que ningún sistema formal ha establecido la “posibilidad” del acto sexual. No obstante, todo lo que sigue alude claramente al segundo teorema de Gödel, aun cuando el rigor de la demostración gödeliana no esté a la vista. Nos topamos aquí con la fuerza y la debilidad de Lacan conjugadas: el apoyo que busca en un saber lógico establecido no muestra ninguna consistencia lógica, por lo cual se le podría caer encima con todo (y algunos no se privan de hacerlo); pero al mismo tiempo presentimos que no procura construir alguna especie de metáfora que partiera de lo “científicamente establecido” para insuflarle sentido y legitimidad a la precariedad de lo que sostiene. Se apoya en ello por el contrario de tal manera que ambas cosas –la prueba gödeliana de que no se podrán dar pruebas [del conocimiento de la aritmética] y la ausencia de prueba de la posibilidad de un acto sexual tal que situaría a los sujetos en su identidad sexual– se ven introducidas en una suerte de relación metonímica, como si ambas

compartieran la misma “razón”, en el sentido matemático de aquello que hace pasar de un término a otro dentro de una serie. Y Lacan estaría en condiciones de indicar esa razón en base al inconsciente freudiano y a la manera que él tiene de plantearlo.

En el camino que conduce a la fórmula, se da un nuevo paso el 24 de mayo de 1967 en tanto que el acto sexual es puesto explícitamente en relación con la definición del sujeto presente desde diciembre de 1961: lo que es representado por un significante para otro significante. Se trata por lo tanto de saber

si en el acto sexual (aun cuando para ninguno de ustedes eso nunca haya ocurrido... ¡un acto sexual!), si eso tiene relación con el advenimiento de un significante que representa al sujeto como sexo para otro significante; o bien si eso equivale a lo que llamé en otro registro: el *encuentro*, es decir, ¡el encuentro único! Aquel que, una vez sucedido, es definitivo.

Esa voluntad de buscar en el acto o en la relación sexual lo que permitiría fundar la sexuación a tal punto que cada sujeto que se arriesgara a ello encontraría el significante capaz de representarlo *como sexo* para otro significante, esa voluntad pareciera que aquí es puesta de relieve para precipitar más rápido su fracaso. Lacan sin embargo insiste: “Si la relación sexual existiera, esto es lo que querría decir: que el sujeto de cada sexo puede tocar algo en el otro en el nivel del significante” (19 de abril de 1967). Pero si no obstante resulta cierto que “ningún significante puede significarse a sí mismo”, si éste es en verdad el credo central del significante según Lacan, hay pocas chances de que alguna vez se encuentre, en cualquier acto que fuera, un significante que calificara a un sujeto como esto o como aquello, excepto funcionando, por ese solo hecho, como predicado.

De modo que el seminario *La lógica del fantasma* sigue manteniendo hasta su conclusión la mera inexistencia del acto

sexual en la medida en que se le pida que articule un significante “hombre” y un significante “mujer”. El acercamiento sexual de dos participantes queda situado bajo el signo del “encuentro” por medio de la puesta en juego de la vinculación de cada uno con el falo y con el goce. Retomaremos esa pista más adelante.

Por el momento, bastará con señalar casi una extravagancia. Evidentemente afectado por lo que pudo adelantar con esa noción de acto sexual, en el momento de dejar a sus oyentes, Lacan les anuncia que en el transcurso del año siguiente hablará del acto analítico, pero si bien la expresión “acto sexual” es empleada allí más de veinte veces, resulta curioso que no se hace estrictamente ninguna mención de la “relación” sexual, y mucho menos de su eventual inexistencia. Hay que esperar hasta la segunda mitad del seminario siguiente, *De Otro al otro* (1968-1969), para que la expresión haga su aparición de una manera que incita al comentario.

En efecto, la fórmula *faro* no brinda por su parte ningún punto de origen, confirmando la idea de que los grandes principios no tienen partida de nacimiento. El 12 de marzo de 1969 se la encuentra por primera vez no solamente de la manera más discreta, cosa notable en alguien que no teme subrayar sus hallazgos, sino que esa primera oportunidad ya se presenta como segunda:

Entonces por supuesto, ya es el momento de recordarles que lo que les dije, que no hay relación sexual, si hay un punto en donde se afirma, y tranquilamente, en el análisis, es que la mujer no se sabe lo que es, ¡ignorada en la caja!

¿Dónde y cuándo Lacan lo habría dicho una vez anterior? Seguramente que no en el curso del seminario. Quizás piensa que ya lo ha proferido, en su resumen del seminario precedente para el anuario de la *École pratique des hautes études*, cuando escribió:

el goce, privilegiado para regir la relación sexual, se ofrece por un acto prohibido, pero [...] es para ocultar que esa relación no se establece sino por no ser verificable, exigiendo el término medio que se distingue por faltar: lo que se llama haber hecho de la castración sujeto.

Advertimos que ya entonces Lacan tiene entre manos el equívoco de la “relación”, puesto que la llama no “verificable” debido a que para él no produce ningún “término medio”, acentuando el sentido lógico de la palabra “relación” que vamos a detallar en el capítulo siguiente. Pero la forma tajante de la afirmación sigue sin aparecer, y ningún texto breve conservado en el “*Pastout Lacan*”³⁹ de aquellos años proporciona un ítem exacto o siquiera aproximado.

Inmediatamente después de esa primera mención del 12 de marzo que dice no serlo, viene un desarrollo bastante largo tendiente a probar que de la mujer nunca tenemos más que representantes de la representación, y que por otra parte “el representante de su representación está perdido, no se sabe lo que es la mujer”. Ya no sabremos más sobre la inexistencia de la relación sexual en aquel día. El 14 de mayo de 1969, redescubrimos lo que ya nos enseñara el acto sexual, o sea que “no podemos partir de ninguna huella para fundar el significante de la relación sexual”, y las últimas aclaraciones provenientes de ese seminario llegan el 4 de junio, día en que Lacan recuerda lo que dijera “dos años antes” (por lo tanto durante el curso de *La lógica del fantasma*):

es decir que no hay, en el sentido preciso de la palabra relación, en el sentido en que relación sexual sería una relación lógicamente definible, justamente no hay, falta lo que podría llamarse la relación [*rapport*] sexual, o sea una articulación [*relation*] definible como tal entre

³⁹ Cf.: <http://www.ecole-lacanianne.net/pastoutlacan60.php>.

el signo del macho y el de la hembra. La relación sexual, lo que usualmente se llama con ese nombre, no puede ser efectuada sino por un acto. Esos dos términos son los que me han permitido exponer que no hay acto sexual en el sentido en que dicho acto sería el de una exacta relación, y que inversamente no hay más que el acto sexual, en el sentido en que no hay más que el acto para hacer la relación.

Esta vez, aunque sigue faltando el enunciado definitivo y provocativo, la formulación ya está presente, con la ambigüedad indispensable para el buen funcionamiento de la palabra “relación” tal como la emplea Lacan valiéndose del genio de la lengua francesa donde designa con tanta fuerza y pertinencia la relación [*relation*] lógica o matemática entre dos términos, e igualmente el acto sexual en la medida en que pone en juego a dos participantes: en adelante ya están anudados lógica y sexualidad gracias a los buenos auspicios de la palabra “relación” [*rapport*]⁴⁰.

⁴⁰ Aun cuando no mantenga todos los sentidos del francés *rapport*, en español la palabra “relación” incluye también, además de la alusión sexual que está entre las primeras acepciones, un contenido semántico y uno matemático, acepciones 8 y 9 del Diccionario de la Real Academia: “Conexión o enlace entre dos términos de una misma oración”; “Resultado de comparar dos cantidades expresadas en números”. [T.]

III

FREUD Y LA PULSIÓN

UNA RESPUESTA A LA PSIQUIATRÍA DEL SIGLO XIX

Una sola y breve cita de Lacan da cuenta de que Freud no habría dejado de afirmar que no hay relación sexual –aunque sin decirlo nunca exactamente así:

¿puede decirse que hablando propiamente Freud formula la imposibilidad de la relación sexual? No la formula como tal. Si yo lo hago, es simplemente porque es muy simple decirlo. Está escrito a lo largo y a lo ancho. Está escrito en lo que Freud escribe. Sólo hay que leerlo⁴¹.

La sesión en que Lacan enuncia esta aparente constatación ofrece en ese aspecto una estructura que vale la pena estudiar, puesto que pretende explicar por qué Lacan dice claramente aquello que Freud sólo diría a escondidas. La frase citada es seguida en primer lugar por un comentario del trabajo anterior de Lacan sobre *La carta robada* de Edgar Poe, trabajo que abre los *Escritos* y cuya pertinencia no se advierte de entrada en ese pasaje, salpicado de consideraciones sobre las relaciones entre intuición y razonamiento en matemáticas y lógica. Que todo el mundo se vea engañado en el relato de Poe (incluyendo a Dupin

⁴¹ Jacques Lacan, *Sobre un discurso que no fuese apariencia* [D'un discours qui ne serait pas du semblant], París, Le Seuil, 2006, p. 97, sesión del 17 de marzo de 1971 [ed. en esp.: Paidós, Buenos Aires, 2009, bajo un título de flagrante galicismo: *De un discurso que no fuera del semblante*].

según Lacan), que nuestras intuiciones del espacio en geometría estén limitadas al mundo euclidiano de tres dimensiones, todo ello para Lacan se debe al hecho de lo *escrito*. Se resume así: “Bueno. Ahí está pues lo que logré decir acerca de lo que escribí. Y lo que quisiera decirles ahora es que esto adquiere su alcance con lo que es ilegible. Ése es el punto, si aún quieren escucharme bien, que voy a intentar desarrollar”. Y un poco más adelante: “No basta con escribir algo que sea decididamente incomprendible, sino de ver por qué lo ilegible tiene un sentido. Les haré notar en primer lugar que todo nuestro problema, que es la historia de la relación sexual, gira en torno a esto, que ustedes puedan creer que eso está escrito”.

Y entonces remite a *Tótem y tabú* en la medida en que ofrecería la escritura de un mito cuya función sería inscribir “lo que sucede con la relación sexual”. Freud, a diferencia pues de Lacan, se revelaría más bien como un partidario abierto de la existencia de la relación sexual ya que habría llegado a producir el mito que vale como su escritura. Pero apenas planteado esto, Lacan objeta a Freud en nombre de la “lógica del escrito”, descalificando el universal “todas las mujeres” que para él exige dicho mito:

Lo que señala el mito del goce de todas las mujeres es que no hay tal “todas las mujeres”. *No hay universal de la mujer*⁴².

Dado que tal conjunto totalizador sería un “mito” (término que nunca está presente en Freud en referencia a su construcción, muy por el contrario), ¿constituiría *Tótem y tabú* una negación? Ya he tenido ocasión de criticar la imputación de ese “todas las mujeres” a Freud⁴³, a partir de la cual no obstante Lacan encuentra el camino para proferir sus fórmulas

⁴² J. Lacan, *Sobre un discurso que no fuese apariencia*, op. cit.

⁴³ Guy Le Gaufey, *El no-todo de Lacan*, París, Epel, 2006, p. 67-68 [ed. en esp.: El cuenco de plata, Buenos Aires, 2007].

de la sexuación, disolviendo así la posibilidad de efectuar una bipartición hombre/mujer que en efecto regularía la cuestión de la escritura de su relación.

EL “DESAJUSTE” ENTRE PULSIÓN Y OBJETO

Pero al reflexionar sobre lo que permite sostener que Lacan de verdad se sitúa en esta cuestión dentro de la órbita freudiana, todo se reduce a un punto casi minúsculo y sin embargo decisivo, sostenido por Freud, y que no se halla en *Tótem y tabú*. El mismo Lacan, que yo sepa, no estableció una vinculación directa entre su escandalosa declaración y la afirmación de Freud que vamos a describir, aunque fuera un texto que conocía muy bien. Al establecer una fuerte conexión en ese aspecto, no pretendo pues ser el historiador de su pensamiento, sino que trato de conferirle a su enunciado una consistencia que, por más respetuosa que sea de su recorrido propio, linda con otras perspectivas.

Dicho punto se encuentra en uno de los primeros grandes textos de Freud inmediatamente después de la *Traumdeutung*, a saber, *Tres ensayos de teoría sexual*. En el curso de su construcción del concepto de “pulsión”, Freud sitúa los cuatro elementos necesarios y suficientes para calificar esa entidad clave tal como él la entiende, es decir, no reducida a la genitalidad. Toda pulsión se encuentra así definida por: 1. su *fuerza* (en aquella época esencialmente oral o anal, pero también encontramos la “pulsión de saber”, la “pulsión escópica” y la “pulsión de crueldad”); 2. su *meta* (invariablemente la satisfacción); 3. su *impulso* (afirmado como “constante”, entre otras cosas para diferenciarla de la necesidad que, en cuanto resultara satisfecha, vería bajar su intensidad; la satisfacción de la pulsión, por su parte, no tiene efecto reductor sobre el “impulso”); y finalmente 4. su *objeto*. En ese punto es donde pasa algo que no deberíamos subestimar en nuestro abordaje del enunciado lacaniano.

En su primer capítulo, Freud emprende el estudio de los “*Sexuellen Abirrungen*”, las “desviaciones” o las “aberraciones” sexuales que conforman el título del primero de los tres libros que constituyen la obra. Después de consideraciones bastante precisas sobre “la meta sexual de los invertidos”, llega entonces a escribir estas frases, que estimo decisivas en el debate que aquí nos ocupa:

Nos consideramos en verdad incapaces de esclarecer de manera satisfactoria la génesis de la inversión a partir del material existente hasta ahora, pero podemos advertir que, mediante dicha investigación, hemos llegado a un conocimiento que puede volverse para nosotros más importante que la solución del problema mencionado. Hemos percibido que nos representamos como demasiado íntima [*zu innige*] la vinculación [*Verknüpfung*] de la pulsión sexual con el objeto sexual. La experiencia de los casos considerados anormales nos enseña que existe pues una soldadura [*eine Verlötung*] que corremos el riesgo de no ver dentro de la uniformidad de la configuración normal donde la pulsión pareciera aportar el objeto [*wo der Trieb das Objekt mitzubringen scheint*]. Por lo tanto, estamos obligados a desajustar en nuestros pensamientos la atadura entre pulsión y objeto [*Wir werden so angewiesen die Verknüpfung zwischen Trieb und Objekt in unseren Gedanken zu lockern*]. La pulsión sexual es en principio independiente de su objeto, y probablemente tampoco deba su génesis a los atractivos de éste⁴⁴.

Vemos pues que se denuncia el concepto mismo de “instinto” o de “sentido” genésico que los psiquiatras de la segunda mitad del siglo XIX consideraban que habían

⁴⁴ Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, Cahiers de la Transa, p. 47 [ed. en esp.: en *Obras completas*, volumen VII, Amorrortu, Buenos Aires, 1978].

“descubierto” a título de verdad científica indudable –pronto veremos en detalle de qué modo. Freud lleva adelante así un ataque dirigido al punto decisivo entre pulsión y objeto. Además de lo que acabamos de leer, en la recapitulación de su obra, concluye que para toda pulsión el objeto es “cualquiera”, no es nada dictado por la misma pulsión, puesto que en un principio es “sin objeto”. En 1905, en la primera versión del texto, había escrito en primer término: “La pulsión sexual en la infancia en una primera etapa es sin objeto, *auto-erótica* [*Das Geschlechtstrieb sei im Kindersalter zunächst objektlos, auto-erotisch*]”, luego en 1920, en uno de los numerosos agregados que incorporó con el correr de los años a esa obra casi de juventud, insiste en decir que esa pulsión también es “no centrada”, *nich zentriert*. Por lo tanto, está prácticamente en posesión de una teoría sexual que desolidariza la pareja hombre/mujer, sin que no obstante extraiga de ella las acentuaciones que se emparentarían con las de Lacan.

LA GENITALIDAD COMO CONSTRUCCIÓN

En un libro muy esclarecedor⁴⁵, Arnold Davidson explica por qué el mismo Freud no extrajo de entrada todas las consecuencias de su ataque conceptual y dio muestras, en la continuación de los *Tres ensayos* y en el resto de su obra, de una innegable vacilación en seguir sus propias tesis, retomando a veces el concepto de perversión como apartamiento con respecto al carácter genital de la pulsión sexual, tal como lo sostenían los más acérrimos de aquellos a quienes él contradecía. Davidson distingue así entre *historia conceptual* –en la cual un cambio de paradigma a veces mínimo suscita desde un

⁴⁵ Arnold Davidson, *La aparición de la sexualidad. Epistemología histórica y formación de conceptos*, trad. por Pierre-Emmanuel Dauzat, París, Albin Michel, 2005 [ed. en esp.: *La aparición de la sexualidad*, Ediciones Alpha Decay, Barcelona, 2004].

principio consecuencias decisivas— e *historia de las mentalidades*, que transcurre de una manera más lenta y más plástica, “que no concuerda con el cambio a veces rápido de la mutación conceptual”⁴⁶. Desde ese punto de vista, Freud estaba en gran medida adelantado a sí mismo, como a menudo sucede con los verdaderos precursores. No obstante, a pesar de tales reservas, simplemente recordando ese concepto del recorrido freudiano, entrevemos que el enunciado de Lacan que denuncia la supuesta existencia de una “relación” considerada “natural” entre hombre y mujer radicaliza de hecho el adelanto, a la vez audaz y reservado, de Freud en 1905.

Sin embargo, ¿por qué Freud se puso tan abiertamente en contra de la postura predominante en su época que sostenía que había un así llamado “instinto sexual”? Invocar su genialidad ya no es adecuado (el argumento es débil y opaco). Es preciso rastrear las razones que pudieron conducirlo a esa ruptura efectuada con toda claridad ya en 1905.

La más evidente de todas corresponde a su afirmación en cuanto a la constitución en dos etapas de la sexualidad adulta, entiéndase lo que se entienda bajo el nombre de ésta última: existe un primer movimiento de la sexualidad infantil que, si bien debe desembocar en la genitalidad, no parte de allí ni para el varón ni para la niña. Freud no por ello va a negar la genitalidad, sino que intenta mostrar cómo se *fabrica*, tanto en el varón como en la niña. Le es preciso entonces oponerse a todas las concepciones que consideran esa misma genitalidad como un dato propio de la especie, una concepción que culmina en la psiquiatría de fines del siglo XIX y su supuesto descubrimiento científico de un “instinto genésico” que, de existir, minaría el terreno de la sexualidad tal como Freud la concibe, es decir, primero parcial (oral y anal), luego “centrada” debido a la problemática fálica, y finalmente reconducida después de la pubertad, después de que el cuerpo

⁴⁶ A. Davidson, *La aparición de la sexualidad...*, op. cit., p. 170.

aprendiera a interpretar de una manera nueva las emociones que ahora lo invaden.

No puedo sorprendernos entonces que Freud comience sus *Tres ensayos con Die Sexuellen Abirrungen*, “Las aberraciones sexuales”, atacando de entrada dicho instinto y proponiendo una definición de la pulsión sexual que no solamente no se reduce a su objeto, poniendo de relieve su fuente, su impulso y su meta, sino que al decretar que su objeto es “cualquiera” niega la existencia de todo “instinto” donde el objeto –el otro sexo– estaría predeterminado a título de objeto sexual global y genital.

Esa declaración tiene un sentido polémico en la medida en que no se advierte qué investigación empírica podría conducir a tal resultado. Por más diferentes que puedan ser los “objetos” encontrados en un inventario forzosamente limitado de las pulsiones, afirmar que el objeto de toda pulsión es en principio cualquiera implica realizar una inducción que no resulta obvia. Si la reubicamos en su contexto, como nos incita a hacerlo el primer ensayo donde Freud, ya en el título, nombra claramente a los interlocutores que escogió en tales circunstancias, entonces se torna claro que rechaza de entrada identificar sexualidad y reproducción. Ya estaba por cierto predispuesto a ello por las ambiciones que compartió durante un tiempo con Wilhelm Fliess, y que por ejemplo le hicieran escribir en 1898:

[...] sería teóricamente uno de los mayores triunfos de la humanidad, una de las liberaciones más tangibles respecto de la coerción natural a la que se ha sometido nuestra especie si lográsemos elevar el acto responsable de la procreación al rango de una acción voluntaria e intencional, y desprenderla de su imbricación con la satisfacción ineluctable de una necesidad natural⁴⁷.

⁴⁷ S. Freud, “La sexualidad en la etiología de las neurosis”, *Resultados, ideas, problemas*, trad. por Janine Altounian, André Bourguignon, Pierre Cotet *et al.*, París, PUF, 1984, p. 89 [ed. en esp.: en *Obras completas*, volumen III, Amorrortu, Buenos Aires, 1981].

Davidson ciertamente tiene razón al observar que, ya en los *Tres ensayos* y más aún en otros momentos de la obra por venir, Freud parece haber olvidado su audacia y vuelve a hablar de genitalidad casi como los psiquiatras que se las ingeniaba para contradecir en su credo básico. Davidson tiene razón en recordar el hecho de que en general los descubrimientos cambian menos rápido los hábitos de pensar que las generaciones a las que instruyen, las cuales reciben la novedad como un estándar que regula la mayoría de sus reflejos en la materia. Pero sería también fructífero ver en Freud a un verdadero constructor, o sea alguien que no niega la genitalidad ni algunas de sus consecuencias en una supuesta “normalidad”, sino que trata de considerarla como un *producto*, algo que posee su propia historia individual, tal como los lineamientos que todavía esboza en su texto de 1923 “La organización genital infantil”:

Una primera oposición aparece con la elección de objeto, que en efecto presupone sujeto y objeto. En el estadio de la organización pregenital sádico-anal, aún no se trata de masculino y femenino, la oposición entre *activo* y *pasivo* es la que predomina. En el estadio siguiente, el de la organización genital infantil, hay en verdad un *masculino* pero no un *femenino* [...]. Tan sólo cuando el desarrollo concluye, en la época de la pubertad, es cuando la polaridad sexual coincide con lo *masculino* y lo *femenino*⁴⁸.

Cualquier lector algo aplicado de Freud sabe bien que este último fracasa en darles un estatuto propio a cada una de las determinaciones sexuales de “hombre” y de “mujer”, que nadie

⁴⁸ S. Freud, “La organización genital infantil”, en *La vida sexual*, trad. por Denise Berger, Jean Laplanche *et al.*, París, PUF, 1969, p. 116 [ed. en esp.: en *Obras completas*, volumen XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1979].

piensa negar puesto que la diferencia de los sexos es evidente para todos. La primacía del falo pareciera permitir una bipartición elemental algo más compleja que la oposición “castrado/no castrado”, pero también en el final de la obra, en las últimas páginas de *Análisis terminable y análisis interminable*, la oposición entre el *Ablehnung der Weiblichkeit*, el rechazo de la femineidad del lado hombre, y el *Penisneid*, la envidia del pene por el lado mujer, mantiene un aspecto rengu, y en palabras de Freud remite al “*gewachsenen Fels*”, al misterioso zócalo biológico de la sexualidad. Si bien *activo* y *pasivo* mantienen ambos un sentido claro, parece imposible remitir a ellos el par *masculino/femenino*, que sigue siendo en sí mismo un misterio; y aun cuando se lograra darle sentido a cada uno de dichos términos, la barra que pretende articularlos silenciosamente sigue siendo opaca y la cuestión de su “relación” se conserva casi intacta.

Al resituarnos claramente en el eje freudiano es cuando advertimos mejor cuáles fueron las pretensiones de Lacan en el momento en que articuló: “No hay relación sexual”, a finales de los años 1960.

Sin embargo, lo que permite profundizar la investigación es el título de la sección en la cual Freud efectúa por primera vez ese giro en cuanto al lazo entre pulsión y objeto: *Die Sexuellen Abirrungen*. Me parece importante subrayar algo a lo cual Davidson, si bien lo menciona, le dedica poco espacio, es decir que dicho título salió directamente de un libro que Freud no pudo dejar de tener entre manos durante sus dos estancias en París en 1886 y 1887, un libro que entonces era un éxito de librería sobre los temas que le interesan, el de Paul Moreau (de Tours) titulado *Las aberraciones del sentido genésico*, editado en 1877 por Asselin & Cie., libreros de la Facultad de medicina, reeditado en 1880, luego en 1833 y por última vez en 1887.

IV

INSTINTO GENÉSICO VS PERVERSIÓN EL VÍNCULO PROCREATIVO COMO NORMA

Para comprender el alcance de un libro como el de Paul Moreau (de Tours) no basta con leerlo; también hay que percibir en qué atmósfera profesional, política, confesional e ideológica pudo obtener semejante éxito. La dificultad de apreciación obedece a la multiplicidad y la heterogeneidad de factores que se entrecruzan, que a veces se potencian, otras veces se ignoran, pero que todos convergen en hacer verosímil la existencia de dicho instinto genésico. Su “descubrimiento” seguramente no es para nada un acontecimiento local cuya producción se pudiera rastrear hasta asistir a su eclosión, como a veces es posible hacerlo con determinados hallazgos científicos. Según Moreau, dicho instinto está en todas partes, desde siempre ofrecido con evidencia, a tal punto que lo proclama de una manera que vamos a estudiar, en la medida en que puede revelarnos la operación que se pone en práctica con esa denominación.

LA AFIRMACIÓN DEL INSTINTO GENÉSICO

La hechura general de la obra responde a los cánones de la época en materia médica. Luego de una presentación histórica de las “aberraciones sexuales” desde la Antigüedad hasta la Modernidad, pasando por las descripciones que brindan las diferentes religiones al respecto, la segunda parte incluye “Etiología”, “Anatomía patológica” y “Sintomatología”, y este

último capítulo constituye el más extenso del libro, donde alternan breves presentaciones de casos y consideraciones muy medicalizadoras. El conjunto concluye con tres capítulos titulados respectivamente “Diagnóstico”, “Pronóstico” y “Tratamiento”, en los cuales se exhibe aún más la seriedad médica que domina todo el texto. A pesar de un lenguaje a veces bastante rebuscado, el estilo es muy monótono, tanto en razón del flujo de referencias como de la constante moralidad que invade sus páginas. Daré apenas un ejemplo, que sería fácil multiplicar abriendo el libro casi en cualquier parte. Al recordar la herencia dentro de las causas morales, Moreau escribe:

La herencia de la naturaleza moral es un hecho reconocido por toda la Antigüedad, consagrado por las instituciones religiosas, políticas y civiles de todos los pueblos. Si nos remitimos a los más antiguos monumentos de la civilización, a los libros sagrados de los hindúes, hallaremos la afirmación de la transmisión moral hereditaria en todo su vigor: “Una mujer –dice el código sagrado– trae siempre al mundo a un hijo dotado de las mismas cualidades que aquel que lo engendró; por ello, a fin de garantizar la pureza de su linaje, el marido debe cuidar a su mujer con atención”⁴⁹.

El comienzo del libro es del mismo tenor:

Ante numerosos casos de violación, de atentados al pudor de toda índole consignados diariamente con

⁴⁹ Paul Moreau (de Tours), *Des aberrations du sens génésique*, París, Asselin & Cie., 2ª edición, 1880, p. 122. No olvido el célebre libro de Albert Moll, *Las perversiones del instinto genital*, originalmente publicado en Berlín en 1891, con un prefacio de Krafft Ebing, que Freud seguramente leyó. De un tono muy cercano al de Moreau, sin embargo sólo aborda la inversión sexual (traducido al francés por el Dr. Pactet y el Dr. Rome en 1893). La literatura sobre el tema es particularmente abundante hasta la Primera Guerra mundial.

deplorable exactitud por los periódicos, ante la tendencia siempre creciente de ciertos autores por poner en escena e incluso celebrar hechos monstruosos que reprobaban la moral y las costumbres, cabe preguntar en dónde se detendrá esa terrible calamidad que no respeta sexo ni edad, que encuentra a sus actores en todos los rangos de la sociedad⁵⁰.

Presentimos ya que las “aberraciones” que se van a detallar en verdad merecen el título que se les ha conferido. Pero incluso antes de internarnos en sus escandalosas descripciones, ya en la página 2 de la introducción, apenas superada la emoción que suscitan esas “inmundas profanaciones”, se nos informa que se tratará de buscar “la causa primera de tales desórdenes y tales aberraciones”. De tal modo, leemos:

Digámoslo de inmediato, no tenemos la intención de desplegar en este estudio discusiones filosóficas que seguramente presentan un elevado interés; nuestro tema es más restringido, puesto que el punto de vista en que nos situamos es exclusivamente médico.

El conjunto de hechos, objetos de este trabajo, nos ha llevado a aceptar como absolutamente demostrada la existencia psíquica de un sexto sentido, el *sentido genital*.

Como veremos más adelante, ese sentido generalmente admitido, al menos en principio por los psicólogos, aún es objeto de numerosas controversias por parte de los histólogos y fisiólogos en cuanto a su localización exacta, e incluso a su misma existencia (histológica)⁵¹.

⁵⁰ P. Moreau (de Tours), *Des aberrations du sens génésique*, op. cit., p. 1-2.

⁵¹ *Ibid.*, p. 3. Las cursivas son de Moreau (de Tours). En nota al pie, invoca de nuevo “las más antiguas tradiciones de la India, cuna de la humanidad y de las religiones, [que] mencionan y admiten un sexto sentido [...] llamado *namas*, que es el agente de la unión entre los sexos”.

¿Quién es entonces este autor, que da muestras de semejante autoridad médica? Todavía es un médico joven, aun cuando su nombre no sea desconocido en la medida en que su padre, Jacques-Joseph Moreau de Tours (1804-1884), fue una figura notable y destacada entre los psiquiatras de la generación anterior. El padre siguió siendo célebre hasta la actualidad, ya que todas aquellas y todos aquellos que se interesan en la psiquiatría llamada “clásica” conocen su tratado *El hachisch*. Como médico joven, Jacques-Joseph había acompañado a algunos pacientes ricos, aquejados de neurastenia, en largos viajes entre 1836 y 1840, viajes entonces aconsejados para apaciguar tales trastornos. De ese modo realizó periplos bastante largos que lo condujeron, entre otros sitios, a Egipto donde descubrió a la vez las virtudes oníricas del hachisch y la comodidad que produce vestir ropas orientales. De regreso en París, siguió por un largo tiempo de turbante, envuelto en sus chilabas, lo que por sí solo hubiera bastado para singularizarlo. Considerando que sueño y delirio actuaban conjuntamente, también intentó efectuar curas mediante el hachisch, de modo que provocaba accesos oníricos de los cuales era posible volver progresivamente. Tal tratamiento quedó como su prerrogativa, pero extrajo de ello un texto titulado *El hachisch y la alienación mental*⁵², que hizo época en tanto que allí exponía su teoría de la enfermedad mental. Por lo tanto fue un personaje de primera línea en la psiquiatría parisina de mediados del siglo, participando en todas las discusiones y disputas que animaban la Sociedad médico-psicológica. Si añadimos que además fue el fundador del “Club de los consumidores de haschisch”, vemos sin embargo que el cannabis hizo mucho para prolongar la fama de ese honorable cabeza de familia,

⁵² Jacques-Joseph Moreau (de Tours), *Du hachisch et de l'aliénation mentale. Études psychologiques*, París, Masson & Cie., 1845. Se podrá saber más sobre el personaje y su obra como psiquiatra leyendo a Ian Dowbiggin, *La folie héréditaire*, trad. por Guy Le Gaufey, París, Epel, 1993, p. 77-104.

médico del hospital Bicêtre y miembro de la Sociedad oriental de París.

Paul, por su parte, nació en 1844, e ingresa en la carrera paterna para convertirse en médico y luego en psiquiatra. Se dio a conocer en 1875 con una tesis de medicina orientada hacia la psicopatología social: “El contagio del suicidio”, y a continuación escribe y publica *Las aberraciones del sentido genésico* en 1877, el mismo año en que la Sociedad médico-psicológica lo acepta como miembro. Convertido en alienista, luego es médico en jefe del asilo psiquiátrico de Ivry-sur-Seine y publica esencialmente artículos⁵³, que terminan llevándolo a la presidencia de la Sociedad médico-psicológica en 1895. Muere en su puesto de médico de asilo en Ivry, a los sesenta y cuatro años, en 1908. Nos enfrentamos pues con una figura del ámbito psiquiátrico parisino más discreta que la de su padre, pero bien instalada, y cuyo nombre permanece ligado al “instinto genésico” que Freud rechazaría.

Vale la pena que nos detengamos a examinar la manera en que se afirma la existencia de dicho instinto: en un primer momento, es “aceptado como absolutamente demostrado”, luego es “generalmente admitido, al menos en principio, por los psicólogos”, y finalmente resulta que los más científicos del ámbito médico, los histólogos y los fisiólogos, se abocan “todavía” a “numerosas controversias en cuanto a su localización exacta, e incluso a su misma existencia (histológica)”. ¿Qué se puede concluir?

Se encuentra oculta en este caso una línea divisoria que escinde la psiquiatría desde sus comienzos, y por la cual los “psicólogos” se oponen a los “somáticos”. Estos últimos se presentan con un aura científica claramente más pronunciada que la de sus colegas psicólogos; por ende resulta de buen tono concederles el hecho evidente de que la localización

⁵³ También algunos libros. En 1894: *Les excentriques: étude psychologique et anecdotique*, y en 1899: *Suicides et crimes étranges*, recientemente reeditado por L'Harmattan, París, 2000.

histológica de dicho instinto sigue siendo “todavía” un tanto problemática. Esto no afecta en absoluto la convicción del “psicólogo” de que la existencia de semejante instinto puede ser admitida “al menos en principio”, lo que le permite entonces a Moreau arreglarse con unos y con otros al proclamar que, en lo que le concierne, dicha existencia se da por “absolutamente demostrada”.

Tal como las citas que se han podido leer ya lo dan a entender, la lógica del razonamiento no es su fuerte. ¿En qué se basa entonces Moreau hijo para asentar una certeza semejante? Una suerte de bajo continuo que resuena en cada página lo dice claramente: el descrédito moral que reúne a todas esas aberraciones bajo una misma reprobación constituye el verdadero zócalo a partir del cual encuentra su fundamento el sentido genésico. Puesto que todas las desviaciones sexuales niegan, escarnecen o, peor aún, ignoran ese instinto, ¿entonces en verdad todo gira a su alrededor! Podríamos ver en ello una especie de “prueba por los efectos”, negativa: dado que el inventario de los sitios donde no ejerce su función produce semejante comunidad de efectos, eso constata en negativo su existencia. Cuanto más dichas aberraciones sean efectivas, terribles, amenazadoras, proliferantes, tanto más el instinto al que se oponen resultará fortalecido en su existencia puesto que su ausencia conduce, en formas sin cesar diversas, a resultados idénticos en este sentido: la moral los reprueba. De hecho, es ésta última la que actúa como caballero andante al rescate de un sentido genésico puesto en cuestión de mil maneras –se hallan idénticas modulaciones en Alain de Lille quien, muchos siglos antes, hacía que la madre Naturaleza se lamentara de los ultrajes que le infligían entonces los “sodomitas”⁵⁴.

Moreau hijo puede internarse tan fácilmente en una retórica semejante porque es impulsado por la poderosa ola del

⁵⁴ Mark D. Jordan, *L'invention de la sodomie dans la théologie médiévale*, París, Epel, 2007, trad. por Guy Le Gaufey, p. 83-109.

tema de la degeneración asociada con la herencia. Desde hacía ya una veintena de años, esos conceptos rediseñaban el paisaje médico y social instaurando tesis que pretendían ser a la vez “científicas” y “morales”, pero cuyo peso político e ideológico parece enorme en este momento.

DEGENERACIÓN, HERENCIA Y COMUNA DE PARÍS

Esas nuevas perspectivas forman el eje de la obra de Bénédict Augustin Morel publicada en 1857, *Tratado de las degeneraciones físicas, intelectuales y morales de la especie humana*⁵⁵, que tiene su punto de partida en una idea que podemos llamar de una simplicidad bíblica. Tras haber constatado que la “conservación de la especie humana” es un hecho comprobado, prosigue:

La existencia de un tipo primitivo que el espíritu humano se complace en considerar en su pensamiento como la obra maestra y la suma de la creación es otro hecho tan conforme a nuestras creencias que la idea de una degeneración de nuestra naturaleza es inseparable de la idea de una desviación de ese tipo primitivo, que encerraría en sí mismo los elementos de la continuidad de la especie.

Más adelante, Morel hablará, sin mayores miramientos, del “Adán primitivo” a partir del cual se hace posible evaluar la gravedad de las degeneraciones que llegaron a afectar la “obra maestra” inicial. El tufillo religioso es innegable, y no sorprenderá saber que este psiquiatra francés nacido en Viena en 1809 había realizado serios estudios religiosos antes de convertirse en alumno del muy católico Jean-Pierre Falret en

⁵⁵ Cf. <http://www.archive.org/stream/traitdesdg00more>

la Salpêtrière. En primer término fue psiquiatra en el asilo de Maréville de 1848 a 1856, formando parte del círculo social de Philippe Buchez, encumbrada figura por entonces de la psiquiatría católica y sobre el cual volveremos. Luego llegó a ser director médico del asilo de Saint-Yon en Rouen donde permanecerá hasta su muerte en 1873.

Su libro obtuvo muy rápidamente un gran éxito puesto que venía a convalidar una tesis que ya predominaba en el ámbito psiquiátrico, la locura hereditaria. La mayoría de las discusiones en la Sociedad médico-psicológica giraron por mucho tiempo sobre ese tema; algunos, como Lasègue, proponían no considerar más que las cuestiones relativas a la transmisión de la epilepsia, otros en cambio, como Jacques-Joseph Moreau, se mostraban fervientes partidarios de ampliar a todo un cúmulo de rasgos psíquicos y psicológicos la búsqueda de una misma locura hereditaria. Morel y Moreau padre incluían entre los signos de degeneración hereditaria tanto la histeria como el alcoholismo, las escrófulas, la tuberculosis y el raquitismo. Llegaban a sostener que existía un estado orgánico, la “diátesis”, que tendía a hacer que el tejido nervioso respondiera a estímulos patológicos. Así, un tal doctor Auguste Voisin citaba “el caso de un paciente epiléptico que había tenido dos tíos maternos muertos de tuberculosis, una hermana escrofulosa, y otros cuatro parientes muertos de meningitis, de crup, de fiebre tifoidea y de fimosis congénita”⁵⁶.

La herencia asociada al tema de la degeneración permitía concebir una etiología casi unitaria en relación con una sintomatología exuberante, reduciendo a un solo eje degenerativo las múltiples etiologías tenidas en cuenta hasta entonces. Además, esa poderosa corriente permitía acercar a los enemigos de siempre en psiquiatría: los “somáticos”, percibidos como materialistas ateos que no tienen en cuenta el alma y el espíritu, y los “psicólogos” que reunían a la ma-

⁵⁶ I. Dowbiggin, *La folie héréditaire*, op. cit., p. 160.

yoría de los espiritualistas, la mayoría de las veces de franca observancia católica. Desde ese punto de vista, el caso de Moreau padre resulta instructivo. Sus primeras intervenciones en los *Anales médico-psicológicos* lo sitúan sin dudas del lado de los somáticos. En un artículo leído en la Academia de medicina en 1851 afirma que, más allá de las causas físicas y morales que originan los desórdenes cerebrales ligados a la locura, “hay un hecho patológico, una lesión nerviosa dinámica”. Pero eso no le impide avanzar favorablemente hacia la noción de herencia, que sitúa en el centro de la obra que publica en 1859, *La psicología mórbida y sus relaciones con la filosofía de la historia*⁵⁷. El tema de la herencia se había vuelto pues una banalidad que se imponía más allá de los conflictos teóricos y prácticos, y los trabajos de Théodule Ribot⁵⁸ así como los de Magnan⁵⁹ ya desde los años 1880 y hasta fines de siglo iban a insertarlo aún más en el pensamiento general, mucho más allá de la psiquiatría.

No obstante, sería erróneo reducir el éxito de dichas concepciones relativas a la herencia y la degeneración únicamente a la corriente de ideas. Ya no está de moda Rousseau y su idea de una naturaleza humana alterada por la organización artificial de la sociedad, perspectiva que tanto había nutrido la Revolución y su preocupación por trabajar en pos de un hombre “regenerado” en tanto que liberado de las cadenas del Antiguo Régimen; desde entonces, ha aparecido un fuerte

⁵⁷ J.-J. Moreau (de Tours), *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire, ou de l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel*, París, Masson, 1859 (<http://archive.org/stream/lapsychologiemor00more>) [aunque no estén traducidos, ofrecemos en el cuerpo del texto los títulos en español, dado que su tono semántico fortalece la argumentación del autor].

⁵⁸ Théodule Ribot, *L'hérédité: une étude psychologique de ses lois, ses causes, ses phénomènes et ses conséquences*, 1873 (<http://archive.org/stream/lhrdittudepsych01ribogoog>).

⁵⁹ Valentin Magnan, *Considérations générales sur la folie des héréditaires ou dégénérés*, París, 1887 (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5523_8095).

proletariado urbano a consecuencia de lo que se denomina la “primera revolución industrial”. Concentrado en el este y el norte de París, hace las veces de “clase peligrosa”⁶⁰: familias numerosas que viven en condiciones precarias, con padres alcohólicos y violentos⁶¹ y condiciones de higiene que resultan chocantes para el resto de la población. Los momentos de agitación política (1830, 1848 sobre todo) hallan rápidamente un eco en ese ambiente donde cundían las ideas “socialistas” (término de gran fuerza en la época), aun antes de que las de Marx y Engels se abrieran paso. Pero en los años que preceden inmediatamente a la escritura del libro de Paul Moreau, tuvo lugar un acontecimiento capital, sobre el cual es posible pensar que le otorga al libro una buena parte de su tono ideológico: la Comuna de París.

El segundo Imperio cayó el 4 de septiembre de 1870, tras dos meses de guerra contra la Prusia de Bismarck. Más valdría decir que se derrumbó en la carnicería que fue esa guerra relámpago, con la sorpresa de un ejército francés que se creía invencible y se mostró trágicamente no preparado. Esa derrota, que cambió la situación política, alteró rápidamente el equilibrio social de los regímenes anteriores. Desde la Revolución, y más aún desde la época del rey Louis-Philippe (1830-1848), cierta burguesía se había instalado en efecto, tanto en política como en los negocios, pero sin detentar un poder real ideológico. La caída del segundo Imperio, que precipita el episodio de la Comuna de París y la violencia de la reacción burguesa ante ese acontecimiento, iba a permitir que dicho sector social en pleno ascenso pusiera la mano encima no solamente del poder político, sino también de la moralidad y las costumbres.

⁶⁰ Léase o reléase el libro clásico de Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses*, París, Livre de poche, 1978.

⁶¹ La idea de “guarderías” para acoger a los hijos de ese proletariado data de la monarquía de Julio. Era preciso protegerlos de las violencias paternas (alcoholismo, incesto, golpes, etc.) y... liberar a las madres para que puedan ir a trabajar a la fábrica.

Para resistir ante Prusia de hecho los parisinos que integraban la “guardia nacional” se armaron, entre otras cosas, de cañones. Luego de la derrota, se niegan a devolver sus armas tal como lo solicita el ejército francés, por exigencia de la ocupación prusiana. Por el contrario, toman las armas, mientras el gobierno se refugiaba en Versalles, y los habitantes del norte y el este de París proclaman en el mes de marzo de 1871 la “Comuna de París”, desobedeciendo totalmente las órdenes del gobierno dirigido por Thiers. Esos “comuneros” en gran parte surgieron de las clases trabajadoras, obreros, artesanos y pequeños comerciantes, algunos adeptos a la causa socialista (Marx y Engels los harán sus héroes) pero todos republicanos; desde un principio, encarnan un peligro para el orden establecido, que recuerda las horas más exacerbadas del París revolucionario, cuando las “secciones” dictaban la ley y enviaban a la guillotina a la aristocracia de entonces. La represión tiene la brutalidad de una guerra civil: tras dos meses de prórroga del poder durante los cuales la Comuna legisla y la vez se instaura y se debilita, a fines del mes de mayo de 1871, la tropa versallesca invade París por la puerta de Charenton, y casi en una semana entre veinte y treinta mil comuneros son sumariamente ejecutados. La Tercera República nace sobre esos escombros sociales. Durante los primeros años del nuevo régimen, todos o casi todos imaginan un retorno de la realeza, empezando por el presidente de la República, Mac Mahon, que intenta sin éxito volver a poner en el trono al duque de Broglie, ambos preconizando una serie de medidas con vistas a garantizar lo que denominan el “orden moral”, supuestamente para poner fin a toda clase de “desórdenes” no menos morales, y cuyo deprimente espectáculo, para ellos, acababa de brindar la Comuna. Ya a fines de los años 1870, a consecuencia de los éxitos electorales de la izquierda republicana, Mac Mahon debe sin embargo apartarse en beneficio de Jules Grévy, y a partir de allí la burguesía es sólidamente instalada a la cabeza del país. Los Gambetta, los Jules Ferry, los

Clemenceau organizarán la república burguesa hasta el caso Dreyfus y la llegada de la Primera Guerra mundial.

A pesar de un tono que, como vimos, pretendía ser ante todo “médico”, el libro de Paul Moreau contiene casi en cada página los estigmas del clima social de aquellos años. Los enfermos degenerados y perversos que pueblan la obra pertenecen por cierto a todas las clases de la sociedad, pero el oprobio constante que acompaña la descripción de las diversas “aberraciones” del sentido genésico no oculta su raíz social. Queda por saber en qué medida es deudor del catolicismo imperante, y sobre todo si no deriva directamente de él.

EL PESO DEL CATOLICISMO

Sobre la cuestión religiosa, a mediados del siglo, el ámbito psiquiátrico francés no puede estar más dividido. Se encuentran materialistas ateos como Moreau padre o abiertamente anticlericales como Louis Calmeil, pero también católicos practicantes y militantes como Alexandre Briere de Boismont, Louis Delasiauve, Jean-Pierre Falret y sobre todo su alumno, Bénédicte Augustin Morel. No solamente los lazos de este último con la iglesia siguen siendo constantes, sino que sus dos obras claves –su tratado sobre la degeneración, que sigue a su *Tratado de las enfermedades mentales* publicado primero en 1852-1853 y reeditado en 1860– lo convierten en el alienista más notorio de su generación. Aunque la psiquiatría que defiende está atravesada, en sus mismos fundamentos, de consideraciones religiosas que la siguiente generación se mostrará incapaz de sostener, pero cuyo peso moral continuará desempeñando un papel decisivo, tanto en la concepción de la locura en un sentido amplio como en la de la perversión. Esta se insertará en el cruce entre los temas de la degeneración y de la herencia, aun cuando estos últimos hayan perdido la tonalidad religiosa que los había impulsado en sus comienzos.

Para no limitar el impacto católico en las elaboraciones de la psiquiatría a un solo autor, aunque sea tan decisivo como Morel, sería bueno volver brevemente sobre un nombre olvidado de la historia de la psiquiatría y de la historia de Francia, que gravitó mucho a mediados de ese siglo: Philippe Buchez (1796-1865). Revolucionario y miembro fundador de la Carbonería francesa en su juventud, Buchez se convierte en médico y luego de afiliarse por un tiempo al saint-simonismo se declara cristiano y católico, hasta llegar a formar parte de los fundadores del movimiento social cristiano. Bajo la monarquía de Julio, su notoriedad se eleva al igual que su capacidad de trabajo (publica una *Historia parlamentaria de la Revolución* en cuarenta volúmenes). Sobre todo está muy activo con su diario, *L'Atelier*, que le permite difundir sus ideas sobre el “asociacionismo” como base de una sociedad reformada. Electo en 1848 en la Asamblea constituyente, la primera que resulta de un sufragio universal, es su efímero presidente antes de que el golpe de estado de Luis Napoleón Bonaparte lo hiciera abandonar la escena política. Durante ese lapso, y más aún en su semi-retiro de la actividad política, Buchez está muy activo entre los psiquiatras.

En 1843 publicó una obra titulada *Teoría general de las funciones del sistema nervioso, o Demostración de la ley de generación de los fenómenos nerviosos*⁶² donde su catolicismo devoto lo conduce a continuar lo que ya había expuesto en un libro anterior⁶³, es decir, “una puesta en perspectiva histórica de la ciencia y de la religión cristiana, que sitúa a esta última como fuente de la primera”⁶⁴. Y en efecto, de la degeneración moreliana a la caída adánica, la puesta en relación

⁶² Philippe Joseph Benjamin Buchez, *Théorie générale des fonctions du système nerveux, ou Démonstration de la loi de génération des phénomènes nerveux*, París, imprenta de J. Belin-Leprieur hijo, 1843.

⁶³ *Id.*, *Introduction à l'étude des sciences médicales*, París, Paulin, 1833.

⁶⁴ Hervé Guillemin, *Diriger les consciences, guérir les âmes*, París, La Découverte, 2006, p. 112.

resultaba demasiado tentadora, tanto más en la medida en que la lista cuidadosa de los pecados ofrecía un modelo sutil para las “aberraciones” que pronto iban a terminar desembocando en la proliferación de las perversiones. Tales ideas se hallan constantemente agitadas en el grupo que el influyente Buchez mantiene a su alrededor durante años, y cuando finalmente⁶⁵ se forma la Sociedad médico-psicológica, el 26 de abril de 1852, se convierte en una de sus voces más escuchadas. El 26 de julio del mismo año, en su comunicación a unos colegas durante una reunión de la Sociedad, Buchez expone como principio fundamental en la elaboración de la psiquiatría una convicción central de la filosofía espiritualista y de la doctrina cristiana: la capacidad voluntaria de los seres humanos para gobernar su comportamiento y su pensamiento. Está claro que sin un principio semejante la noción de pecado deja de ser sostenible; y es sobre esa base que Buchez propone considerar las diferentes manifestaciones que se derivan de la psiquiatría. Locuras y desviaciones se sitúan bajo la dependencia de una “majestad” privada, de un sujeto voluntario y plenamente responsable de sus actos que, si se muestra en falta en ese punto crucial, amenaza también con afectar la majestad pública.

Un poco más adelante, a partir de los años setenta, otro componente convalida el peso del catolicismo dentro de la intelectualidad francesa: una publicación íntegra y bilingüe de los escritos de Santo Tomás de Aquino permite un renacimiento considerable de la obra del Doctor Angélico. Esa nueva corriente intelectual, calificada como “neo-tomismo”, y subrayada por la encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII, tiende a conciliar sobre nuevas bases el antiguo saber cristiano y el nuevo saber científico. Si bien ambos se oponen a veces ferozmente, sucede

⁶⁵ Los *Annales médico-psychologiques*, fundados por Baillarger, Longuet, Moreau y Cerise en 1843, se tomaron mucho tiempo para dar lugar a la sociedad del mismo nombre, entre otras cosas en razón de los conflictos políticos y confesionales que conmovían el ambiente psiquiátrico de aquellos años.

que también muchos procuran armonizarlos. Se asiste incluso a fines del siglo XIX y durante los primeros años del XX a una querrela sobre la naturaleza de los milagros, ya que algunos científicos de alto rango se las ingenian para incorporarlos a su fe⁶⁶. Por lo tanto, no hay que dejarse engeguecer por las oposiciones más violentas; muy a menudo ocultan secretas connivencias.

En ese decorado cambiante, Guillemain indica con precisión lo que llama el “momento 1860”, que de hecho se extiende por varios años durante los cuales el conflicto religión/positivismo adquiere ribetes cada vez más pronunciados dentro del conjunto de la sociedad. El catolicismo devoto que había triunfado con la Restauración se ve amenazado por la expansión de un saber científico opuesto a todo espiritualismo, a toda intervención de lo sobrenatural, cuando no es francamente materialista. El ejemplo de una discusión entre Monseñor Dupanloup y el Dr. Eugène Sémerie se inserta demasiado oportunamente en lo que quisiera destacar como para dejar de citarla. Sémerie escribe entonces:

Entre la manera de razonar de los teólogos y la de los alienados existe una conformidad tal que volverse loco es como caer en la teología. Son las mismas teorías, sostenidas de igual manera, el mismo desprecio por la experiencia y la realidad, la misma ineptitud para aceptar un razonamiento, el mismo placer en sumergirse en lo subjetivo y lo indemostrable. Crear hipótesis y complicarlas arbitrariamente según las conveniencias de la pasión, tal es el procedimiento lógico de los alienados y también es el suyo⁶⁷.

A lo que un ferviente católico como Alexandre Brierre de Boismont replica:

⁶⁶ François Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, París, Beauchesne, 1965.

⁶⁷ Citado en H. Guillemain, *Diriger les consciences...*, *op. cit.*, p. 106.

Si todas las alucinaciones debieran ser situadas entre los productos de una imaginación delirante, los libros santos no serían más que un error; el cristianismo, ese poderoso agente de perfeccionamiento social e individual, un error; las creencias de nuestros padres, las nuestras, las de nuestros hijos, también errores.

La fractura no tolera discusión alguna. Y no obstante, sin que ninguna síntesis llegue nunca a armonizar posiciones tan diametralmente opuestas, se asiste a un progresiva naturalización de las tesis abiertamente católicas de Morel o de Falret en la medida en que la degeneración y la herencia se imponen como evidencias “científicas”, de tal modo que ninguna mente racional puede contradecirlas ya sea que profese abiertamente una religión o que la rechace. Y es así también en la medida en que esas dos entidades funcionan muy bien como *causas* de los trastornos observados, reforzando de paso la convicción de actuar en el sentido de una aprehensión razonada –e incluso “científica” en tanto que causalista– de la locura y otras “aberraciones”. Pero una fuerza aún más soterrada tenderá a difundir en el conjunto del ambiente psiquiátrico algo que en principio sólo podía ser sostenido por la corriente vinculada con la religión, si no por la Iglesia: el tratamiento moral.

Uno de los méritos del libro de Hervé Guillemain consiste en explorar más profundamente los conflictos que atraviesan el ambiente psiquiátrico entonces en pleno crecimiento numérico y social. Los hospitales de Sainte-Anne, Ville-Évrard y Perray-Vaucluse son construidos por Hausmann y Girard de Cailleux⁶⁸ entre 1864 y 1867; los psiquiatras se profesionalizan a través de la revista y la Sociedad médico-psicológica; sus relaciones con el poder se intensifican en la medida en que están cada vez más ligados con el “orden moral”, desde siempre

⁶⁸ Gérard Bléandou y Guy Le Gouffey, “Nacimiento de los asilos de alienados (Auxerre-París)”, *Annales (ESC)*, enero-febrero de 1975.

perturbado por la locura, pero en adelante también incomodado por los atentados a las buenas costumbres que la eclosión de las “perversiones” multiplica.

La expresión “tratamiento moral” se remonta ciertamente a Pinel, y desde entonces ha hecho correr mucha tinta. Ante la ausencia de medicaciones físicas eficaces, se toma nota del hecho de que al médico no le queda disponible, si no para curar, al menos para aliviar y contener al insano, más que el recurso a ese tratamiento psíquico que, según Guillaume Ferrus, médico e inspector de asilos, “procura darle una nueva dirección a las ideas de los alienados”. La temperancia razonable que así se pone de relieve obtiene de entrada los favores del mundo católico, y en su *Diccionario de medicina práctica*, volumen número diecisiete de la *Enciclopedia teológica* dirigida por el prelado Migne, el Dr. Pujol puede escribir que el tratamiento moral se inspira tanto en la moral cristiana como en la ciencia:

El tratamiento moral de los alienados no es otra cosa que el arte de desarrollar determinados sentimientos honorables, afectuosos, que sirven para sofocar los malos [...] no hay nada que contribuya más a la curación de los insanos y que más la estabilice que el desarrollo de sentimientos religiosos⁶⁹.

Y en lo que concierne a conducir al loco hacia la razón, psiquiatras católicos y ateos se encuentran en igualdad de condiciones, aun cuando el fondo de la argumentación difiera. Si bien puede ocurrir que el acento religioso esté más o menos marcado según las ideas del médico jefe del servicio, de todos modos la mayor parte del personal de enfermería pertenece a congregaciones cristianas y la presencia del capellán se considera estrictamente indispensable. También en este aspecto, son

⁶⁹ Citado en H. Guillemain, *Diriger les consciences...*, *op. cit.*, p. 28.

constantes los conflictos entre las tendencias de la administración republicana de laicizar el personal de los asilos y restringir, o incluso eliminar, el papel del capellán, y la solicitud regular de las familias para no abandonar esa dimensión religiosa en el tratamiento de sus parientes. Por un lado, se pueden leer cosas como esta: “Las hermanas pasan en los oficios un tiempo considerable. [...] Durante tales ausencias, en que falta la vigilancia, es cuando se producen habitualmente los suicidios”; por el otro: “Las hermanas son infinitamente superiores en lo que se refiere a la comprensión y la suavidad en el tratamiento de los enfermos. Para contrabalancear a las hermanas sería preciso que las enfermeras hubiese recibido la misma educación.”⁷⁰

DE LA MORAL A LA NATURALEZA

Por lo tanto, no es fácil percibir el resultado de las líneas de fuerza que atraviesan el ámbito psiquiátrico, a veces violentamente contradictorias en el plano de las ideas, aunque mucho menos opuestas con respecto a las prácticas, y finalmente de acuerdo acerca de la división que va a separar de un lado la medicina, el saber, la ciencia y el poder burgués defensor de la moral con o sin religión, y del otro lado los locos, los perversos, los marginales, todas aquellas y aquellos a quienes ha abandonado, tanto en su comportamiento íntimo como en sus acciones sociales, una razón que ese mismo poder burgués, en adelante único depositario legal del orden político y moral, pretende encarnar *con todo derecho*.

La tensión más o menos aguda según las épocas, que hace pasar sin fisuras del bien al mal y del mal al bien, se ve amenazada una vez más por el maniqueísmo habitual, que a su vez opone sin mediación posible una especie de mal absoluto y

⁷⁰ H. Guillemain, *Diriger les consciences...*, *op. cit.*, p. 119-120.

un bien supremo o “soberano”. Y esto es reforzado por la influencia creciente del saber científico que acompaña el ascenso de la burguesía al poder –dando por sentado que la mayoría de los científicos provienen de sus filas. ¿Mediante qué curiosa operación esa científicidad acentuó semejante maniqueísmo moral?

Por su credo en la existencia de “leyes de la naturaleza” que solamente ella se encarga de develar. La idea de que una naturaleza así seguiría inexorablemente leyes que además forman un sistema (física, química, biología) bien puede fácilmente ir a la par de la religión –Dios ha creado dicha naturaleza siguiendo un orden fijo y repetitivo que estamos en vías de descifrar– o bien ir en su contra: esas mismas leyes descartan toda posibilidad de un milagro que vendría a contradecir su permanencia. En ambos casos, se impone la misma idea, según la cual la madre Naturaleza nunca hace nada por capricho, sino de acuerdo a normas. Y lo que es válido para el mundo físico no puede no ser igualmente válido para el mundo humano. Aun cuando el “espíritu”⁷¹ siga dependiendo de otro ámbito, la medicina nos convence de que el cuerpo está íntegramente sometido a ese complejo de leyes y que por lo tanto, si existe algo como el “instinto genésico”, entonces todo aquello que no respete ese dato deberá contabilizarse como una “aberración”.

La misma palabra merece que nos detengamos en ella. Durante mucho tiempo, sólo tuvo curso en astronomía donde designa un movimiento aparente observado en las estrellas y que resulta del movimiento anual de la Tierra, o bien en óptica donde remite a determinada difusión de los rayos lumínicos cuando éstos pasan a través de lentes biconvexas, alterando ciertas partes de la imagen resultante. En esos dos

⁷¹ Como es sabido, el término *esprit*, que literalmente sería “espíritu”, tiene en francés un significado más amplio y en ámbitos como la medicina debería traducirse como “mente”. Mantenemos la literalidad para que se siga mejor la argumentación del autor. [T.]

saberes científicos, significa pues la existencia de un fenómeno observable, que sin embargo no se corresponde *directamente* con ningún acontecimiento real en la medida en que es preciso añadirle todo un razonamiento para explicar su existencia fenoménica. La aberración depende entonces del error de juicio, que toma como un fenómeno aquello que al estudiarse resulta ser un artefacto complejo. En tal sentido, el término se ubicará junto a los dos grandes ejemplos que la humanidad arrastra consigo desde la Antigüedad griega como pruebas de que los sentidos pueden engañar: el palo sumergido en el agua parece quebrarse; aquellos que tienen ictericia ven todo amarillo. La “aberración” se vuelve el término científico para decirlo.

Si le damos crédito a Littré, es en el siglo XVIII cuando la palabra sale del campo científico restringido en el cual se movía para adquirir un sentido figurado y designar entonces de manera mucho más amplia el error de juicio, mucho más allá de la óptica. Ejemplos: “Las aberraciones de la filosofía sofística. Aberraciones morales”. En adelante, lo que se aparta del camino recto, ya sea el del pensamiento o el de las costumbres, será mentado con ello. Por lo tanto, si el “sentido genésico” es verdaderamente lo que una psiquiatría orgullosa de haberse vuelto al fin una ciencia tiene que presentar como una ley de la naturaleza humana (y no sólo como un artículo de la sabiduría de los pueblos y de las luces de la fe), entonces todo lo que abiertamente se aparte de ella merece ser tildado de “aberración”. Q. E. D.

Basta entonces con volver a la primera página de la obra de Moreau para advertir cómo la “naturaleza” va a perturbar la aparente racionalidad de la proposición. Considerando útil comentar su título, lo adorna de entrada con una breve nota a pie de página que dice lo siguiente:

La aberración constituye una derogación de las leyes que rigen la sensibilidad propia de los órganos y de

las facultades. Con dicho término pretendemos designar aquellos casos en los cuales la observación hace constatar un cambio contra natura, excepcional y completamente patológico, cambio que trae una alteración notoria en el funcionamiento regular de una facultad.

Lo que por ejemplo comprobamos con el apetito que, incrementado o pervertido, da lugar a los fenómenos conocidos por los nombres de *bulimia*, *pica*, también es cierto respecto de los apetitos venéreos. El gusto extraño que lleva a ciertos individuos a buscar en los placeres fuera de la naturaleza un goce nuevo o que obedecen a pesar suyo a un impulso que no pueden controlar constituye realmente *una aberración del sentido genésico*⁷².

Se habrá observado la presencia, discreta pero decisiva, de las expresiones “contra natura” y “fuera de la naturaleza” que justifican sin apelación el calificativo de “aberración”. Resultan aún más notables en la medida en que señalan el retorno de un tema, el de la “contra natura”, que había inquietado mucho al siglo XVIII. Tanto en Francia como en Inglaterra, se habían entusiasmado mucho por entonces con toda clase de monstruos humanos (hermanos o hermanas siameses, elefantiasis múltiples y otros *freaks*⁷³) que venían a agregarse a los “gabinetes de curiosidades” de los que el siglo anterior ya había estado ávido, aunque nadie pensara por ello en invocar alguna suerte de “contra naturaleza”. La naturaleza, dentro de la concepción exuberante que se tenía entonces, bastaba para explicar tanto lo normal como lo patológico, igualmente lo ordinario que lo extraordinario. Con la arrogancia de la joven ciencia, ya no sucede lo mismo. Los monstruos, cualesquiera que sean, no perturban la racionalidad de

⁷² P. Moreau, *Des aberrations...*, *op. cit.*, p. 1.

⁷³ Véase al respecto (entre otros) el libro de Alain de Libera, *Archéologie du sujet*, II, París, Vrin, 2008, p. 161-184.

la misma manera: es posible, aunque con dificultades, explicar su génesis, pero está claro que no se han convertido en tales sino al apartarse, de uno u otro modo, de la norma. Se formula una terrible pregunta: ¿acaso la norma se ha extraviado por sí misma, se ha equivocado en sus cálculos, o bien una fuerza maligna le ha impedido su desarrollo? ¿Qué es lo que “causa” la degeneración? ¿De dónde obtiene su fuerza el mal?

Y resulta que el maniqueísmo, la “contra natura”, lo “fuera de la naturaleza” empiezan a existir –¡posiblemente!– como entidades (casi) de pleno derecho, que concuerdan sin mayor dificultad con los temas científicos predominantes de la herencia y la degeneración, que a su vez obtienen, por si fuera necesario, un sostén racional en la idea de pecado que afecta a las maravillas de la Creación haciendo que se desvíen de su perfección original. Hay en ello una coherencia que se desentiende del origen de los elementos que conjuga para crear evidencias a la vez científicas, morales, políticas y religiosas, que habría que estar loco para descartarlas a todas de un solo manotazo. El mal está allí: ¿quién podría dudarlo? Ya en la página 3 de su libro, Moreau mezcla los géneros a gusto:

Después de este rápido bosquejo histórico, creemos que la existencia del sentido genésico no dejará dudas a nadie. Es una individualidad distinta, con su propio funcionamiento, y que puede, como los demás sentidos, ser lesionado tanto psíquica como físicamente. La historia, al destinar a la picota de la posteridad los excesos desenfrenados, las orgías infames que repelen a la naturaleza, no ha visto en ello sino los efectos de la justa cólera de los Dioses, de la rebelión de Satán contra el Ser supremo.

Dentro de su saber novedoso de médico de locos, el psiquiatra se percibe en adelante en el extremo de una larga historia, en condiciones de leer claramente en el gran libro de la

Naturaleza aquello que las religiones no habían dejado de afirmar, de acuerdo con la sabiduría de las naciones: sí, hay una relación entre los sexos, la procreación basta para decirnoslo, y todo aquello que conceda a la sexualidad humana otros objetivos se pierde, nos pierde en un cortejo de aberraciones que la ciencia psiquiátrica conoce como tales.

Asistimos pues, como quien no quiere la cosa, a una división de gran amplitud: la afirmación del instinto genésico instaaura una fractura interna en la sexualidad en base al modelo del discurso médico que decide soberanamente entre lo normal y lo patológico. Lo “lesionado” de la cita precedente posee una gran fuerza discursiva: se trata en verdad de una “lesión” que actúa sobre un órgano sano, una función sana. En ese caso está hablando el fisiólogo, cuanto menos el psiquiatra somático convencido (como lo era el padre de Paul), quien enuncia una verdad que podríamos llamar “física”, no uno de esos espiritualistas excitados por su retórica y desentendido de las realidades carnales. Sin embargo, el barniz del saber positivo no deja de resquebrajarse para dejar ver aquello que conforma las biparticiones en la medida en que pretenden constituir la ley: “Satán contra el Ser supremo”.

Al coquetear así con las fuerzas del mal en su preocupación por fortalecer la norma, la psiquiatría de la segunda mitad del siglo XIX, a pesar de su complejidad y su diversidad, se dejó capturar por el tipo de argumentación de la teología moral que nutrió la Reforma gregoriana. Que yo sepa, ningún psiquiatra hizo referencia directa a esa corriente tan distante, y Arnold Davidson tiene mucha razón en recordar que cuando se encuentra el mismo término de “perversión” en Santo Tomás o en cualquier psiquiatra de esa época, “eso no tiene ninguna relación”. La diferencia de las epistemes es tan enorme que resulta imposible establecer la menor vinculación directa. En cambio, si investigamos dónde y cuándo se elaboró el tema de la “contra natura” con cierto refinamiento, si queremos saber cómo esa expresión relativamente frecuente

en la mayoría de las lenguas europeas alcanzó el rango de un concepto clave en el centro de un pensamiento exigente, entonces es posible dar un rodeo por esa teología moral que el vasto y largo movimiento calificado como “Reforma gregoriana” construyera pacientemente. No nos sorprenderá reencontrar entonces la cuestión central del posicionamiento de la sexualidad.

V

SODOMÍA Y CONTRA NATURA

PODER Y RELACIÓN SEXUAL

LA INVENCION DE LA SODOMÍA

Luego del año mil, al disiparse la perspectiva de una escatología cercana, el papado siente la necesidad de tratar de igual a igual con los reyes e incluso con el Emperador; a mediados del siglo XI, tanto en el seno de la Curia romana como en diversos sectores de la Iglesia de Occidente, una serie de decisiones van así a modificar las relaciones complejas entre el sucesor de San Pedro y todas las majestades que obtienen su poder de Dios. A través de conflictos a veces violentos, actos diplomáticos con sobresaltos, montones de escritos de toda índole, el papa León IX, luego Gregorio VII (que le dio su nombre al movimiento) y todos sus sucesores hasta fines del siglo XIII, redefinen su función frente a reyes y emperadores. Las obligaciones recíprocas de lo político y de lo espiritual distan de estar claras, puesto que al menos desde Carlomagno los emperadores y los reyes son sagrados (reciben la unción) y también tienen a su cargo encaminar a sus súbditos a la salvación. La “querrela de las investiduras” es uno de los nombres que perduraron de las numerosas disputas que jalonaron esa historia: ¿quién debía designar a los obispos, o por lo menos ratificar su elección? ¿El rey? ¿El papa? Como para otras peripecias que rediseñaron las relaciones entre sociedad civil y poder religioso a lo largo de

toda esa “reforma”, no puedo sino remitirme a obras especializadas⁷⁴.

Lo que en cambio adquiere todo su peso en relación con nuestro tema se refiere a las aspiraciones morales de la espiritualidad gregoriana que llama a la regeneración de una Iglesia y un clero que se consideran cargados de pecados, y por ello indignos de su tarea salvífica. Pedro Damiano fue uno de los primeros que deploró tal estado; ya en 1050, le dirige a León IX una encendida súplica titulada *Liber Gomorrhianus*, donde denuncia con una retórica de extremada virulencia tres pecados capitales que, según él, agobian a la Iglesia y que incluso la amenazan de la manera más apremiante. Para empezar, el nicolaísmo, el casamiento de sacerdotes y obispos que muy a menudo no vacilan en transmitir sus cargos a sus hijos. Tal cuestión dista mucho de suscitar unanimidad en la época. Cuando más adelante Gregorio VII prescribe a todos los clérigos (y no solamente a los prelados) que se abstengan del matrimonio y que respeten la más estricta abstinencia, en Alemania exclaman: “Si el papa necesita ángeles para su servicio, ¡que los haga bajar del Cielo!”. Los concilios de Letrán III (1179) y Letrán IV (1215) reiteran la prohibición del matrimonio para los clérigos, cualquiera fuera su nivel en la jerarquía, instaurando una fractura mucho más pronunciada que antes entre la casta sacerdotal, destinada a la reproducción espiritual, y los laicos, destinados a la reproducción carnal.

El segundo pecado que, según Pedro Damiano, debilita y casi invalida a la Iglesia en su labor escatológica es la simonía⁷⁵, que se refiere a la compra y la venta de bienes espirituales.

⁷⁴ Entre otras: Sylvain Gouguenheim, *La Réforme grégorienne. De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*, París, Temps présent, 2010. Un libro muy documentado en el plano político, mucho más discutible en relación con la teología moral, como pronto veremos.

⁷⁵ La palabra proviene de Simón el Mago, que había querido comprarle a Pedro su poder de hacer milagros y había merecido esta respuesta: “Tu dinero perezca contigo, porque has pensado que el don de Dios se obtiene con dinero.” (*Hechos VIII*, 9-21).

A principios del siglo XI, se había vuelto común que un obispo pagara una fuerte suma al señor del que dependía su investidura. De tal modo Berthald, arzobispo de Besançon en 1016, reconoció que había abonado un importe consecuente al rey Rodolfo de Borgoña. ¿Era por ello un simoníaco? Todos argumentaban que compraban así los beneficios que iban a obtener de sus funciones (diezmos y otros ingresos), pero no la carga espiritual, que no se compraba. Aunque tales prácticas transformaban a los prelados en personajes encumbrados de este mundo, cuando su preocupación esencial, en el espíritu gregoriano, debía referirse en primer lugar al otro mundo, hacia el cual tenían la misión de encaminar a sus fieles. Las acusaciones de simonía empezaron a cundir, procurando todas ellas, con o sin razón, liberar el poder espiritual de las garras del poder temporal. En su carta a Ghebbard de Ravenna, ya en 1043, Pedro Damiano denunciaba “el dragón simoníaco que esparce sus venenos en los nudos de la concupiscencia” y pretendía que cesara “el comercio de transacciones perversas”⁷⁶. La cuestión se amplió a tal punto que a finales del siglo se llegó a hablar de prácticas heréticas al respecto, según un razonamiento por entonces irrefutable: comprar el poder de realizar sacramentos es hacer del Espíritu Santo un objeto material susceptible de entrar en un comercio, desligar el Espíritu de la indisociable trinidad, separarlo del Padre y del Hijo, y por ende caer en la herejía. Aunque no se quemara a los simoníacos, al menos se los debía despojar sin apelaciones de sus cargos espirituales.

El tercer pecado que alimenta la diatriba de Pedro Damiano en su *Liber Gomorrhianus* no aparece ni una sola vez en el libro, no obstante muy erudito, de Sylvain Gouguenheim. Por más que leamos y releamos las páginas que dedica a la “reforma moral”, donde habla con insistentes precisiones de nicolaísmo y de simonía, nunca hallamos la palabra “sodomía”.

⁷⁶ Citado por S. Gouguenheim, *La Réforme grégorienne...*, *op. cit.*, p. 193.

Algo muy sorprendente ya que Damiano no oculta que a partir del castigo divino que cayera sobre Sodoma él inventa en su diatriba el sustantivo “sodomía” en base al modelo de “blasphemia”: “Si la blasfemia es el peor de los pecados, no veo en qué sentido la sodomía pueda ser menos”⁷⁷. Tenemos pues en adelante forjado por los siglos de los siglos un término que creeríamos en principio bíblico, cuando está ausente como tal de toda la literatura patrística⁷⁸ y no forma parte en modo alguno del griego teológico, sin embargo generoso en construcciones de esa índole, especialmente en la denominación de herejías (“arrianismo”, “sabelianismo”, etc.).

Nadie puede dudar sin embargo que los habitantes de Sodoma se dedicasen a prácticas altamente repudiables, de manera que la ira divina se abatió sobre ella con tanta rapidez y violencia, hasta erradicar la ciudad y a sus habitantes, de un solo y único golpe, de la superficie de la tierra. ¿Pero qué hacían para incurrir en semejante furia celeste? ¿Acaso se “sodomizaban”? ¡Claro que no! Lo que no quiere decir que ignorasen totalmente la práctica sexual que hoy lleva ese nombre, o sea las relaciones sexuales anales entre hombres o entre hombre y mujer, pero implica que nos detengamos un poco en el modo de construcción de dicho término en sus diversas formas gramaticales –adjetivo, sustantivo, verbo– cuya ausencia en el libro de Gouguenheim muestra hasta qué punto todas ellas siguen siendo aún hoy portadoras de una carga erótica y moral decisiva.

⁷⁷ Pedro Damiano, *Book of Gomorrah. An Eleven-Century treatise against clerical homosexual practice*, translated with an introduction and notes by Pierre J. Payer, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, 2013, p. 89.

⁷⁸ Sucede con esta palabra como con “homosexual”, que vemos emplear sin vergüenza para todas las épocas (cuando no existe antes de fines del siglo XIX), con el pretexto lingüísticamente fútil de que su referente existiría. El adjetivo *sodomitus* (o *sodomiticus*) está presente bastante tempranamente en el latín cristiano, pero no se conoce mención alguna del sustantivo antes del texto de Pedro Damiano, lo que bien parece justificar su pretensión de haber sido su inventor.

Para saber más sobre aquello cuyo nombre decididamente “hay que callar”, resulta conveniente leer la obra de Mark Jordan que no duda por su parte en ponerlo como título: *La invención de la sodomía en la teología medieval*⁷⁹. Allí podemos leer en detalle en qué medida el castigo divino no considera, en los textos mismos, ningún crimen sexual en particular, aun cuando por supuesto el sentido moderno y exclusivo de “relaciones sexuales entre hombres” no está ausente. Si seguimos la terminología patristica, lo que se les reprocha a los habitantes de Sodoma (a los que por el momento no puedo llamar “sodomitas”, ya que sería a la vez localizarlos y calificarlos) es vivir en la *luxuria* y la “indolencia”. Pecan también por orgullo (el peor de los pecados en las clasificaciones medievales) y no son hospitalarios (un crimen grave en la Antigüedad cuando había que respetar a los huéspedes). El mismo término de *luxuria* requeriría comentarios. Por cierto, concierne directamente a la esfera sexual y a las pasiones de la carne, pero también habría que ponerlo en relación con la *hybris* griega en la medida en que puede referirse a las pasiones del corazón y excitar igualmente el orgullo o la maldad.

Los habitantes de Sodoma son acusados en la literatura vétero y neotestamentaria de haberse complacido en dicha *luxuria*⁸⁰, sin que no obstante nadie en mil años pensara en fabricar sobre sus espaldas ese sustantivo destinado a un gran porvenir. Acerca de lo cual Jordan hace la siguiente observación:

⁷⁹ Mark D. Jordan, *L'invention de la sodomie dans la théologie médiévale*, trad. de Guy Le Gaufey, Paris, Epel, 2007 [ed. en esp.: *La invención de la sodomía en la teología cristiana*, Laertes, Barcelona, 2002].

⁸⁰ Por ejemplo, Ezequiel 16, 49-50: “He aquí que esta fue la iniquidad de Sodoma tu hermana: soberbia, saciedad de pan y abundancia de ociosidad tuvieron ella y sus hijas; y ella no fortaleció la mano del afligido ni la del menesteroso. Y fueron altivas e hicieron abominación delante de mí”. Y San Jerónimo, en sus Comentarios a Ezequiel: “El pecado sodomita es el orgullo, la suficiencia (*saturitas*), la abundancia en todas las cosas, el placer y las indolencias”.

Los nombres abstractos basados en nombres propios son más raros en latín clásico de lo que podríamos pensar hoy. Hablamos sistemáticamente de “platonismo” y de “aristotelismo” [...]. Pero no encontramos ni *platonismus* ni *aristotelismus* en latín antes de la época moderna. Lo más cercano que encontramos es *platoniscus* y *aristoteliscus* –formas adjetivales.

Por lo tanto, en el momento en que Pedro Damiano inventa el sustantivo *sodomia*, produce la esencia de lo que hasta entonces sólo tenía estatuto de adjetivo, y servía pues, si les creemos a cierto número de penitenciales de los siglos VII y VIII, para señalar una práctica sexual especialmente vergonzosa calificada de “pecado (o vicio) sodomita”, que pareciera (a medias palabras para no suscitar al respecto alguna clase de concupiscencia) hacer alusión al hecho de tener “una relación de mujer” con un hombre. Pero “sodomía” en la obra de Pedro Damiano tiene en verdad otras pretensiones.

Puesto que por sí sola esa entidad designa sin la menor ambigüedad la máxima ira de la que Dios ha dado pruebas respecto de la humanidad pecadora, resulta obvio que es el nombre del peor de los pecados que se pueda concebir, *sea lo que fuera*. Para un reformador del temple del autor del *Liber Gomorrhianus*, que procura atacar todo lo que pudiera llegar a mermar la majestad de la Iglesia y de Cristo, es una oportunidad retórica. Como en Paul Moreau (de Tours), nos enfrentamos a una especie de “prueba por los efectos”: la brutalidad de la cólera divina señala lo absoluto de la cuestión. Con la “sodomía” se alcanza tal grado máximo en el orden del pecado que ya no es necesario dar una descripción sutil y detallada de ella. Apenas planteado el sustantivo, el calificativo por otra parte resulta universalizado en su sentido: el “sodomita” ya no será el habitante de Sodoma que eventualmente vivía en la *luxuria*, sino que es cualquiera que haya cometido el pecado de “sodomía”. Las cenizas de las ciudades de la

Llanura ya pueden esparcirse sobre el mundo, y la espada de Dios amenazar en todas partes.

UN PECADO MUY ABRUMADOR

Si bien Pedro Damiano no se siente en la obligación de entrar en detalles sobre la sodomía, ya que sólo está preocupado por denunciarla en una petición donde no hace más que conjurar al papa para que la extirpe de la Iglesia y sobre todo del clero, de todos modos es posible distinguir algunos actos particulares que muestran hasta qué punto dicha “sodomía” no se reduce al sentido técnicamente restrictivo que se le otorga desde principios del siglo XV⁸¹. Por ende, se dirá que corresponden a dicho calificativo: 1. la autopolución o masturbación; 2. el acto de apretar o de frotar las “partes masculinas”, las *virilia*; 3. la polución entre los muslos (*inter femora*); 4. la fornicación por detrás (*a tergo*). Tales pecados son clasificados en orden

⁸¹ Sobre este punto, resultará provechosa la lectura del libro de Michael Roche, *Forbidden Friendships. Homosexuality and male culture in Renaissance Florence*, Oxford, Oxford University Press, 1996, en el cual narra la historia de la “Oficina de la noche”, creada en Florencia a comienzos del siglo XV y encargada de vigilar a los “sodomitas” para... multarlos (el dinero obtenido servía para restaurar las estatuas en las iglesias). Sólo se los terminaba quemando luego de muchas reincidencias. Roche muestra que la turbia reputación de Florencia, debido a su policía especializada en el crimen contra natura, signó en gran medida la época como para que la sodomía dejara su vaguedad gregoriana y se redujera al acto sexual anal entre hombres, a tal punto que era usual bromear con aquellos que emprendían el viaje a Roma preguntándoles, con un tono lleno de sobrentendidos: “¿Y vas a pasar por Florencia...?”. En Alemania, hacia la misma época, para designar el sexo anal entre hombres, utilizaban el verbo *florenzen*, verdadero antepasado (con una ciudad de diferencia) de nuestro moderno “sodomizar” (que el *Tesoro de la lengua francesa*, por su parte, fecha en 1567). Ya a mediados del siglo XV, la burguesía florentina le puso fin a la Oficina de la noche con el pretexto de que manchaba la reputación de la ciudad.

creciente de gravedad, pero Damiano se opone a la idea de que sólo el último obligaría a relevar de sus labores espirituales a quien sucumbiera a ellos. Todos son igualmente anulatorios y apartan del oficio.

La amalgama decisiva para el destino del nuevo término ocurre un poco más tarde, con otros autores como Alberto Magno, Pablo de Hungría y sobre todo Tomás de Aquino. Se va a relacionar y luego a confundir ese nuevo pecado tanto más terrible en la medida en que sus límites siguen siendo vagos con el “crimen contra natura”, que consiste en no “poner la simiente en el buen vaso”. Serán pues condenados así de una sola vez todos los comportamientos sexuales que no actúan en el sentido claro y reconocido de la reproducción.

En su *Summa de poenitentia*, escrita poco después del segundo concilio de Letrán, Pablo de Hungría propone una decena de secciones sobre el pecado contra natura, que aparece al término de una erudita gradación. Se planteaba la cuestión de saber si un marido que tiene una relación sexual con su mujer comete o no un pecado. Si se trata de tener hijos o de “cumplir con el deber conyugal”, la respuesta es: no. Si se trata de evitar la incontinencia que habría conducido a un pecado más grave, no es más que un pecado venial. Se comete pecado mortal si hay un exceso de deseo o relaciones demasiado frecuentes. Pero el pecado mortal máximo caerá sobre el hombre que conozca a su mujer “de una manera contra natura”⁸².

Obligado a explicarse sobre el lugar inusual que le concede a ese pecado, Pablo de Hungría parte de una definición: “Se llama vicio o pecado contra natura al acto de lanzar la simiente afuera del sitio previsto a tal efecto”⁸³, luego enumera las razones que hay para detestarlo por encima de todo. La

⁸² Citado por M. D. Jordan, *L'invention de la sodomie...*, *op. cit.*, p. 114.

⁸³ *Vicium sive peccatum contra natura est quando aliquis extra locum ad hoc deputatum effudit semen.*

primera: es peor que el incesto con la madre (bajo la autoridad de San Agustín⁸⁴). La segunda: introduce una ruptura en la continuidad que debemos mantener con Dios. En este punto ya aparecen, si no los sodomitas, cuanto menos los habitantes de Sodoma: “Los crímenes contra natura, como los de Sodoma, suscitan en todas partes y siempre el horror y el castigo”. La tercera, a la cual aquí les prestaremos especial atención, toma en cuenta el hecho de que no se puede decir nada al respecto sin que se ensucien las bocas de quienes hablan y los oídos de los que escuchan. Se menciona a un santo según el cual los buenos ángeles se ponen fuera del alcance de las voces que conversan sobre ese pecado. La cuarta, la más extrema, aunque también la más problemática: ese pecado no puede ser perdonado a nadie a menos que se confiese notoria y solemnemente⁸⁵ —mientras que se reconoce plenamente que apenas se lo puede nombrar. Aymé d’Auxerre, dentro de una tradición donde se insertará mucho después André Gide, afirma que la naturaleza misma lo ha dejado sin nombre. Con lo cual se deja traslucir la dificultad propiamente teológica de dicho pecado: mientras que es evidentemente un pecado contra la carne, y todos los pecados contra la carne son remisibles por la infinita misericordia divina, ¿acaso resulta que ese pecado eminentemente carnal heredaría al pasar la propiedad fundamental del pecado contra el Espíritu: no poder ser

⁸⁴ San Agustín, *Confesiones*, 3. 8. 15.

⁸⁵ A lo largo de los primeros siglos de la cristiandad, la confesión sólo fue pública y excepcional. Recién a partir del siglo VIII se impone lentamente la regla “A pecado público, penitencia pública, a pecado privado, penitencia privada”. Y hay que esperar al concilio de Letrán IV (1215) para que se declare anual la confesión auricular. La exigencia de una confesión pública y solemne referida a la sodomía iba pues en contra del movimiento general hacia la confesión y su secreto, tal como lo proclamará, aún mucho después, el concilio de Trento. Paul Valadier, “Práctica católica de la confesión escuchada: planteos y problemas”, en Renaud Dulong (dir.), *L’aveu. Histoire, sociologie, philosophie*, París, PUF, 2001, p. 241-256.

perdonado⁸⁶? La quinta y última razón invoca la relación con una “carne extraña”, por lo cual Pablo de Hungría entiende “un hombre que poluciona a otro hombre, una mujer que poluciona a otra mujer”. ¿Por qué “extraña”? El texto no lo dice, pero en adelante el pecado contra natura será también el de los sodomitas, y viceversa, de tal modo que toda actividad sexual que no tenga la procreación como meta podrá ser llamada, o bien “contra natura”, o bien “sodomita”. Las relaciones entre ambos términos mantienen sin embargo cierta confusión: no hay verdadera equivalencia entre ellos, aun cuando uno implica al otro.

Cuando Tomás de Aquino pretende tratar el problema en la *Suma teológica*, retoma por supuesto los comentarios anteriores sobre *luxuria*, que entiende como vicio sexual en la medida en que dé lugar a un exceso de placer. Ya que las cosas sexuales no son en sí mismas fuente de pecado si se realizan siguiendo el orden y la manera adecuados, vale decir, con miras a la procreación (2^a-2^a, qu. 153, art. 2, ad. 1). Al respecto, distingue seis “especies” diferentes de *luxuria* (que casi podría traducirse como “desborde”): la fornicación simple, el adulterio, el incesto, la desfloración, el rapto y el vicio contra natura. Este último a su vez está subdividido según haya polución sin *concupitus* (“acostarse con”), *concupitus* con un miembro de otra especie (bestialismo), *concupitus* con un sexo “inapropiado” (*i. e.* el mismo sexo), o de una manera “extraña a la natural”, donde haya utilización de un instrumento impropio o “de formas monstruosas o bestiales” (qu. 154, art. 11, con). La gravedad creciente de los elementos de esta lista encuentra su razón de ser en una observación que en

⁸⁶ El pecado contra el Espíritu ha tenido una historia agitada a través de los siglos, pues la mayoría de las épocas han vertido en su oscuridad teológica sus respectivas ideas del “mal absoluto”. Sobre este tema, véase Jacques Lebrun, “La espiritualidad de Jean-Claude”, en *Le trouble et la jouissance*, París, Droz, 2004, p. 380 sq.

principio podríamos considerar lateral, pero que no tardará en revelarse como central:

Así como el orden de la razón recta proviene del hombre, del mismo modo el orden de la naturaleza proviene de Dios. Por tal motivo en los pecados contra la naturaleza, en los cuales el orden de la naturaleza es violado, se injuria a Dios mismo, Ordenador de la naturaleza (2^a-2^a, que. 154, art. 12, ad. 1).

Con el afán de claridad que lo caracteriza, Tomás describe entonces tres propiedades del vicio contra natura en tanto que es 1. carnal; 2. bestial; 3. algo que no puede ser nombrado. A la vez, un crimen imperdonable contra Dios y el resultado de una debilidad humana, demasiado humana –dirigiéndose al sodomita, Pedro Damiano llega a apostrofarlo “Querido Hermano” antes de rehusarle el servicio de Dios–, la sodomía, al confundirse con el pecado contra natura, produce una mezcla explosiva. Sólo el castigo divino le brinda a esa aleación cierta estabilidad dando a entender que el abandono a las fuerzas del placer bien merece la mayor de las sanciones.

La imputación de bestialismo le permite a Tomás llevar adelante otra operación retórica. En ese punto es invocado Aristóteles, pero mientras éste distingue el deseo bestial del deseo no natural debido a la enfermedad o al hábito⁸⁷, situando en este último rubro las actividades eróticas entre hombres, Tomás se basa en ese pasaje de la *Ética a Nicómaco* para asimilar en cambio canibalismo, bestialismo y relaciones entre un mismo sexo bajo la denominación, tan condenable para él, de “bestialidad”. Llega pues a concluir:

El vicio contra natura no está incluido en la malicia, sino en la bestialidad, como lo dice el filósofo en la *Ética*.

⁸⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 7. 5, 1148b, 15-30.

Sin embargo no es así: Aristóteles no dice nada semejante. Jordan sorprende además al doctor Angélico en plena confusión de citas en los mismos terrenos cuando comenta las legislaciones cretense y lacedemonia en relación con actos sexuales entre hombres, y no puede evitar añadir el adjetivo *turpis* (“in-noble”), ausente en el texto original. El hecho es que la imputación de bestialidad presenta la ventaja de poder rechazar el vicio sodomita más allá de lo humano, justificando así tanto la ira divina como el desprecio terrenal hacia él.

La condena sin apelación del vicio contra natura ha invadido pues el vicio sodomita, el cual por su parte y en un primer momento posee un *gradus*, una progresión en la gravedad que los mismos penitenciales profesan. En lo concerniente a la *luxuria*, Tomás lo dice claramente: “Las especies de *luxuria* están en principio divididas en las que están de acuerdo con la naturaleza o contra ella. Pero dado que la *luxuria* contra natura es innombrable, debe ser dejada de lado”⁸⁸. Sigue con ello la recomendación de Pablo quien, en la *Epístola a los Efesios*, sostenía que respecto de esa clase de pecados es bueno “abstenerse de tales actos, pensamientos y *vocablos*”. A lo cual se agrega un clisé constante de la teología moral: no solamente no hay que hablar de ello porque eso basta para ofender a Dios, sino que además si se entra en detalles se correría el riesgo de incitar al ignorante, considerado ávido de deseo y de placeres carnales. En consecuencia, a los confesores se les solicita que procedan a una investigación en buena y debida forma con los penitentes para averiguar si han cometido el pecado contra natura, aunque también con tacto y reserva como para no darle esa idea a quien, por fortuna o por gracia, aún no la tuviera.

La colusión entre el viejo “vicio contra natura” y la muy joven “sodomía” hará florecer a la teología moral a lo largo de

⁸⁸ Tomás de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, 4. 41. 1. 4b con.

toda la reforma gregoriana y más allá de ésta, conjugando una oposición frontal (el “contra” natura) y un abandono progresivo a las fuerzas del mal (las gradaciones de la *luxuria*). En el centro de los pecados cuyas listas se las ingenian en armar –donde el primero es el orgullo, considerado la raíz de todos los demás– ahora está la sodomía que establece a la vez una continuidad y una ruptura ya que participa en mayor o menor medida de los pecados ligados a los excesos de la carne, mientras que también trae consigo el mal absoluto, el que rompe con el orden de lo humano, por ende con la naturaleza y consecuentemente con Dios. Resulta raro que una sola palabra posea tanta fuerza lógica, que un vocablo reúna dos órdenes tan contradictorios como pueden ser lo continuo y lo separado, lo relativo y lo absoluto, lo “relacionado” y lo “sin relación”⁸⁹.

EL “CRIMEN MAJESTIS”

A la manera de Pascal, cuando pronunciaba su famoso “¿Pero qué es naturaleza?”, es tiempo de preguntarse sobre lo que en verdad podía significar “contra natura”, puesto que la sodomía echó raíces y creció en ese terreno. Un artículo de Jacques Chiffolleau aborda el punto con erudición y claridad⁹⁰, permitiendo así salirse del plano teológico y abordar mejor la consistencia societaria que le diera su fundamento racional al mismo concepto, mucho más allá de la reforma gregoriana.

En el plano jurídico, no se puede dejar de remontarse a Roma. La noción resulta tan obvia que en primera instancia no parece muy útil. Séneca, por ejemplo, como para él todos los vicios son contra natura –querer parecer joven cuando se es viejo, beber con el estómago vacío o nadar en una piscina

⁸⁹ Freud construyó su noción de “tabú” sobre esta (cuasi) contradicción lógica.

⁹⁰ Jacques Chiffolleau, “*Contra Naturam*. Por un abordaje casuístico y sumario de la naturaleza medieval”, *Micrologus*, 1996, IV, p. 265-312.

calefaccionada pertenecen a esa categoría–, a partir de allí ya no ofrece gran interés para nosotros. Más notable se revela el hecho de que la esclavitud es considerada *contra naturam* (pues la naturaleza del hombre es ser libre), aunque sea legal. Finalmente el incesto, crimen abominable y eminentemente *nefas* en esa sociedad patriarcal que lo castiga severamente, sólo es contrario a las leyes y a las costumbres, pero no a la naturaleza. Con lo cual vislumbramos que la diferencia entre derecho positivo y derecho natural estaba clara en las mentes de Roma, aun cuando no la practicaran en esos términos.

Las cosas cambian en el largo y lento giro del Bajo Imperio, cuando las lecciones de los Padres de la Iglesia penetran cada vez más en el derecho y la sociedad. De tal modo, los lazos de filiación que en la Roma republicana y a comienzos del Imperio no respondían a un vínculo de sangre, sino que resultaban de una construcción institucional, se basan en adelante en la procreación directa sobre vínculos carnales que remiten a una realidad exterior al derecho: el coito reproductivo. Y esto en tiempos en que la naturaleza se torna cada vez más el resultado de la Creación, y por ende una manifestación visible de la soberanía de Dios. Yan Thomas escribía al respecto:

La ley natural del cristianismo tardo-antiguo traslada a la Naturaleza –creada a su vez por el legislador divino– las prohibiciones que el derecho romano sólo ligaba a la ley humana. La posición de la Naturaleza cambia puesto que es creada por Dios al igual que la ley es instituida por él⁹¹.

Lo que hasta entonces no se había nombrado, pero que va a modificar profundamente el paisaje espiritual, no es otra

⁹¹ Yan Thomas, “*Imago Naturae*. Nota sobre la institucionalidad de la naturaleza en Roma”, en *Théologie et droit dans la science politique de l’État moderne*, actas de la mesa redonda de Roma (noviembre de 1987), Roma, Escuela francesa de Roma, 1991, p. 208.

cosa que la omnipotencia divina: se requiere si se pretende que la misma naturaleza, en su conjunto y su complejidad, sea su criatura. La *omnipotencia* de Dios, ya presente en Agustín, adquiere con Pedro Damiano acentuaciones más toruosas y más lógicas:

Si se lo piensa bien, resulta claramente evidente que desde el origen del mundo, en su nacimiento, el Creador ha cambiado como quiso las leyes de la naturaleza; más aún: hizo la naturaleza misma, por así decir, en algún sentido, contra natura. En efecto, ¿acaso no es contra natura que el mundo sea hecho de la nada⁹²?

Con la voluntad de Dios, que crea el mundo de este modo antes que de aquel sin que podamos saber en absoluto el porqué de tal elección⁹³, somos nuevamente conducidos al borde de un hiato infranqueable. Lo “contra natura” va a exceder lo *nefandum*, categoría romana que designaba el atentado contra una prohibición capital, una transgresión absoluta, una violación de las prohibiciones más sagradas, para dar lugar a una amenaza al orden de la naturaleza, por ende a la creación, por ende a la voluntad del Creador.

¿Acaso la insistencia de esa proximidad jurídica con lo *nefandum* vinculó en el curso de la reforma gregoriana los actos contra natura, la sodomía y la herejía? Nadie parece en condiciones de afirmarlo, pero abundan las señales desde el

⁹² Pedro Damiano, *Carta sobre la omnipotencia divina*, introducción, texto crítico, traducción y notas de A. Cantin, París, Cerf, col. “Sources chrétiennes” n° 191, 1972, 612 A, p. 448.

⁹³ El Dios cartesiano “creador de las verdades eternas” está aquí en germen. Pues si con las verdades matemáticas llegamos a compartir con Él unos elementos de Su entendimiento, lo importante es que Su voluntad domina ese entendimiento, haciéndonos incapaces de aprehender Su verdadera naturaleza, situada en una trascendencia intocable. Con Él así planteado, por supuesto, “no hay relación”. Es el punto en que Descartes se opone explícitamente a Galileo.

siglo XI: en 1022, los heréticos de Orléans son conjuntamente acusados de adorar al Diablo, de renegar de Cristo, de entregarse en la sombra a horrores sin nombre (= sodomía), de practicar el incesto y la antropofagia. Este cóctel será servido innumerables veces en los siglos por venir. Como si una vez pasados los contornos ya no hubiera límites y todo lo *nefandum* se volviera a aplicar para no quedarse corto a partir del momento en que el Creador era afectado en sus obras. En ese nivel de crimen, ya no se entraba en detalles: quien comete uno los comete todos. En el concilio de Letrán III, en 1179, los judíos, los musulmanes y los sodomitas se encuentran yuxtapuestos en la misma condena en razón de que todos contrarían –aunque cada uno a su manera– la omnipotencia divina.

De donde surge una nueva pregunta, que se enuncia desde entonces claramente: los crímenes *contra naturam*, ¿ofenden sólo a la naturaleza o también a Aquel que la creó? Teólogos y filósofos se familiarizaron entonces con la diferenciación entre *natura naturans*, la naturaleza creadora, por ende el Creador, y *natura naturata*, la naturaleza creada, por ende la creación. Se terminó por concluir: “*Natura, id est Deus*”: la naturaleza, que los juristas invocan cada vez más, es Dios en cuanto creador *omnipotens*. A partir de allí, resulta evidente que el crimen contra natura ha cambiado de valor e incluso de sentido: ya no linda solamente con lo *nefandum* romano, la violación de las leyes y las costumbres, sino que además se ha vuelto pura y simple agresión hacia Dios, atacado (si no concernido) en su majestad.

Tal implicación directa de la omnipotencia divina en la concepción del *crimen contra naturam* va a alterar la justicia tradicional y hará del derecho canónico una suerte de modelo para el derecho civil, puesto que en el fondo Dios es lesionado y es a él a quien se trata de restaurar en su gloria.

UNA NUEVA JUSTICIA

Al comienzo de su pontificado, hacia fines del siglo XII, Inocencio III promulga un edicto, “*Vergentis in senium*”, en el cual considera por primera vez, y muy claramente, la herejía como un *crimen majestis*, lo que ciertamente es importante para los heréticos de entonces, pero también gravita sobre lo que puede entenderse por “crimen de lesa majestad”. No sorprenderá pues que en el mismo texto Inocencio III acometa un extenso preámbulo sobre... la degeneración y la corrupción del mundo, temas que suministran siempre excelentes introducciones para la tarea de restaurar una gloria declarada en peligro. Tales redefiniciones en serie acarrearán trastornos en niveles muy diferentes, ya sean religiosos, políticos o jurídicos.

No caben dudas (escribe Jacques Chiffolleau) que desde el momento en que se procura reprimir un *crimen majestis* o de actos *contra naturam*, los métodos, las nuevas exigencias (las de los jueces que van a instaurar la Inquisición), la apelación a la *ratio* están ligados a lo que se podría llamar, de manera rápida, un programa político nuevo con miras a imponer una concepción particular de la soberanía, aunque para ello se deba llegar hasta decir todos los crímenes que la amenazan, incluso los más indecibles⁹⁴.

Un signo negativo del nuevo orden: la ordalía, esa prueba inmemorial mediante la cual se invocaba el juicio de Dios para decidir la culpabilidad del acusado, cada vez resulta más descalificada. El concilio de Letrán IV (convocado por el mismo Inocencio III) terminará incluso prohibiéndola. ¿Por qué? En gran medida porque es “contra la naturaleza”, “contra la

⁹⁴ J. Chiffolleau, “*Contra Naturam*. Por un abordaje...”, art. citado, p. 295.

razón” e incluso “contra Dios” ya que lo conmina a intervenir en las cosas humanas, afectando así tanto su libertad como su omnipotencia, en este punto confundidas. Frente al *crimen majestis*, ahora se ha vuelto necesaria otra estrategia, ya que la simple confrontación de testimonios nunca permite alcanzar certezas, a lo sumo verdades parciales y la mayoría de las veces tan sólo probables. Para restaurar la majestad (¿la de Dios?, ¿la del rey?), no es posible contentarse con tan poco, lo poco que bastaba para los asuntos estrictamente humanos. Hace falta una verdad “plena y entera” que Chiffolleau comenta así:

La verdad “entera”, completa –tan necesaria en caso de *crimen majestis* dado que contribuye a garantizar o proteger de alguna manera la misma completitud de la majestad, el carácter plenamente soberano, inviolable, de aquello que es lesionado– no puede sino provenir de la confesión que a su vez debe ser completa. Evidentemente, no es casual que la *confessio* se vuelva entonces la reina de las pruebas; en el mismo momento, como se sabe, toda una teología y una pastoral de la palabra y del sacramento de penitencia se desarrollan promoviendo una moral de la intención, provocando una transformación de la noción de falta y de pecado que no deja de signar también los crímenes reprimidos por los jueces⁹⁵.

En adelante, es preciso que el criminal que atentó contra la majestad diga su crimen –no solamente que sea acusado ni

⁹⁵ J. Chiffolleau, “*Contra Naturam*. Por un abordaje...”, art. citado, p. 297. Chiffolleau alude aquí a la confesión auricular anual decretada por Letrán IV, que participa plenamente de esa cultura de la confesión que en adelante los jueces privilegian. Se da pues una nueva situación epistémica: la verdad del saber (sobre el sexo) está más ligada que antes con la intimidad del individuo. Uno de los puntos de mira de Foucault se forjó allí.

que se aporten pruebas de sus fechorías. La confesión se vuelve la *probatio plenissima*, razón por la cual es preciso que sea “entera”, que no haya nada escondido que continuaría así amenazando al poder en su centro indecible. La tortura no se reduce pues al hecho de maltratar los cuerpos, sino que se impone como una práctica enteramente racional. Como lo expresa claramente el latín jurídico, es “*rationaliter*” que los jueces extraigan una verdad tanto más entera y completa en la medida en que la tortura es regulada, metódica, progresiva, y sólo interviene si hay contradicción en las pruebas “semiplenas”. Chiffolleau señala que “sucede que incluso los jueces ven en ello el signo de su modernidad y del progreso de los métodos procedimentales”.

Se amplía casi en todas partes la extensión de los actos *contra naturam*, siguiendo en ello a los crímenes de lesa majestad, reunidos todos en el atentado máximo contra la omnipotencia. La usura, imputada a los judíos y con ello cargada en la cuenta de la herejía, también se vuelve por ejemplo un crimen *contra naturam*, entre otras cosas porque, contrariamente a las convicciones actuales del capitalismo financiero, “el dinero no germina naturalmente” –por ende la usura infringe la ley de la procreación. Pero aquello que todavía no se llama “sexo” no se queda atrás.

Para saberlo, casi no hay otros recursos que los manuales de los confesores, que abundan con la obligación de la confesión auricular y privada en el momento de la cuaresma. El oficiante también debe seguir por su parte el procedimiento de la *inquisitio* y si bien la tortura física no forma parte de su arsenal, al menos está obligado a obtener una verdad igualmente “plena y completa” sorteando el dilema que ya hemos vislumbrado: por un lado, debe mostrarse preciso, insistente y determinado, pero por el otro y sobre todo no tiene que sugerir nada. El objetivo es una confesión completa y detallada del pecado (¿dónde?, ¿cuándo?, ¿cómo?, ¿cuántas veces?, ¿con quién?, ¿de qué manera?), sin dejar nunca de mantener una

gran prudencia. La confesión parcial sería lo peor dado que conduciría a una absolución aun cuando la majestad no fuera “plenamente” restaurada.

“El horizonte de verdad [del juez y del confesor] es el mismo”⁹⁶ porque ambos se enfrentan en el *crimen majestis* a una misma rebelión respecto del poder civil, un mismo rechazo del orden legítimo de la naturaleza, un mismo atentado contra la omnipotencia divina. Lo que se presenta como indecible debe ser dicho –la tortura está para eso– porque un nuevo lazo está a punto de crearse entre los repliegues más íntimos de un alma cualquiera y la majestad del poder, que emprende así el camino para volverse “absoluto”. No es solamente en la evidencia de los actos, sino también en el secreto de los corazones donde hay que ir a indagar al mismo tiempo las andanzas sexuales y los atentados contra la majestad del poder: el de Dios, el de la Iglesia y su rigor en la fe, el del rey representante de Cristo en este valle de lágrimas.

Ese nuevo orden jurídico, que acompaña el lento movimiento de constitución del Estado moderno, es afín a la sodomía ya que en ella se confunden íntimamente un acto criminal (el desvío del semen), un movimiento libidinal considerado tan impetuoso que ante todo no hay que despertarlo, y un atentado a la integridad de la majestad, divina y civil. Lo mismo ocurre con el blasfemo, que repudia a Dios y lo maldice en el silencio de su corazón, e igualmente también con el hereje, insensato que lo combate. Los tres aparecen en igual medida en las condenas de esa nueva justicia⁹⁷, pero también en el espíritu de la época. Tendremos una prueba de ello con este pequeño

⁹⁶ J. Chiffolleau, “*Contra Naturam*. Para un abordaje...”, art. citado, p. 309.

⁹⁷ Ante lo cual un jurista como Montesquieu confesará no entender nada: “Resulta curioso que entre nuestros tres crímenes: la magia, la herejía y el crimen contra natura, sobre los cuales podríamos probar que el primero no existe; que el segundo es pasible de una infinidad de distinciones, interpretaciones, limitaciones; que el tercero es muy a menudo oscuro, hayan sido los tres castigados con la hoguera”.

elemento léxico: los habitantes de Bulgaria –los “búlgaros” por lo tanto– en aquella época eran considerados partidarios de la herejía que los doctos llamaban “maniqueísmo occidental”. De allí se deducía que al mismo tiempo eran blasfemos y también sodomitas, en función del cóctel antes mencionado. De donde surgió que el nombre de “búlgaro” (fonéticamente reducido a “*bougre*” [“sodomita”]) sirviera durante siglos para designar a los individuos masculinos que supuestamente practican el sexo anal. La Sodoma bíblica, la antigua Grecia, la Bulgaria medieval, Florencia en el siglo XV son otros tantos lugares que se han prestado y aún se prestan metonímicamente para la designación de un pecado innombrable en tanto que se usa para indicar un límite de lo humano.

La acusación de bestialismo, que como vimos resultaba tan decisiva en Santo Tomás, sigue siendo en efecto central⁹⁸ desde el momento en que se trata de apartar hasta la posibilidad de semejante pecado mediante la violencia de las prohibiciones que se le oponen y el rigor de las sanciones que lo peñan. Con el bestialismo, pareciera que hubiésemos pasado del otro lado de lo humano, estableciendo así una ruptura con nuestra naturaleza y desencadenando por ello fuerzas propiamente diabólicas, las únicas capaces de explicar la formidable atracción que ejerce el franqueamiento de esa frontera del orden natural. ¿Qué hay más allá, que fascina e hipnotiza? ¿Cuál es la fuerza de ese gusto por la perdición? Apenas planteada la cuestión, asume el mando el problema del mal: ¿acaso es solamente el bien que localmente se muestra demasiado débil, o hay del otro lado algo que imperiosamente llama? La Madre Naturaleza, ¿dobla por sí misma las rodillas o se topa con un adversario irreductible e impenitente? El Diablo, por su parte, no dejó de ascender en la jerarquía a lo largo de toda la Edad Media, hasta los procesos de brujería en los que alcanza su

⁹⁸ Incluso en nuestros días en que una buena parte de la homofobia en su versión más agresiva hunde allí sus raíces.

apogeo. Con él, la nueva justicia y el poder al que secunda y que la sostiene encuentran un enemigo a su medida, aunque con el siguiente problema delicado: si se le concede una existencia plena e íntegra, se cae en el maniqueísmo, vale decir, en la herejía.

La expresión “contra natura” efectuará entonces una labor notable en la medida en que permite evitar nombrar demasiado positivamente lo que habría “del otro lado”, aun cuando sea preciso no dejar de postular no sólo su presencia, sino su inverosímil potencia de atracción. Será ella, esa “contra natura”, lo que constituirá la pieza clave, tan discreta como necesaria, entre la teología moral de la reforma gregoriana y la psiquiatría moralizante del siglo XIX. Para atreverme a relacionar así dos bloques de saber que por otra parte casi todo tiende a diferenciar, me valgo del concepto de “conjuntos preguntas-respuestas” inventado por Robin George Collingwood⁹⁹. Lo que me permite en efecto suponer que a pesar de las enormes diferencias de lenguas, de epistemes y de marcos de referencia, la invención teológica de la sodomía y su posicionamiento jurídico como *crimen majestis* ofrecen la misma factura formal que la invención de la perversión y otras aberraciones sexuales en el siglo XIX: en ambos casos, se trata de instaurar una solución de continuidad en el interior del sexo, una ruptura que permite plegar uno sobre la otra encuentro sexual y necesidad reproductiva.

Porque el vínculo que podemos establecer entre esos dos sistemas que separan ocho siglos no obedece solamente a su preocupación común por el sexo, sino a una especie de hallazgo formal: el elemento introducido –en un caso la sodomía, en otro la aberración sexual– forma parte de la serie (de los

⁹⁹ Robin George Collingwood, *Toute histoire est histoire d'une pensée. Autobiographie d'un philosophe archéologue* [Toda historia es la historia de una idea. Autobiografía de un filósofo arqueólogo], trad. de Guy Le Gaufey, París, Epel, 2010. Véase muy especialmente alrededor de la página 62.

pecados, de los comportamientos sexuales), pero presenta también un exceso de tal modo que igualmente se encarga de introducir un hiato en el seno del conjunto de donde procede. Pertenece y no pertenece a dicha serie –de donde surge la común denominación de “contra natura”. Contra todo, pero contra. Con ese término, ya no se sabe si nos enfrentamos a una *frontera*, o sea algo que separa dos espacios de idéntica consistencia, o a un *límite*, o sea aquello que bordea un espacio sin decir nada sobre el “otro lado”. El orden religioso y el orden burgués, por más diferentes que se los suponga en sus fundamentos, juegan con esa misma ambigüedad: sigilosamente, bajo el trueno intimidatorio de los redobles de tambor del poder ofendido, se arrogan el derecho de pronunciar que en adelante una frontera constituirá un límite. Quien lo sobrepase no podrá ser reintegrado en el orbe humano sino a costa de procedimientos especiales¹⁰⁰.

Una vez señalado ese rasgo que tiende a volverse definitivo al indicar aquello que lesiona la majestad y atenta contra el orden del mundo designando un terrible más allá del *socius* comunitario, basta con proscribirlo para fundar un orden consistente –o que por lo menos se considera como tal. Un buen número de sistemas mitológicos ponen en escena un argumento de esa índole. Lo que en este caso singulariza la cuestión no es tanto la prevalencia otorgada al imperativo de la reproducción, al cuidado de mantener la sexualidad dentro de ese único registro, sino más bien el hecho de limitar una serie lineal cuyo desarrollo presenta un peligro exponencial, a tal punto que es preciso romper con ella sea cual fuere la violencia que se necesite.

El problema moral solucionado así por la teología moral y la psiquiatría del siglo XIX en base a la exclusión de un escape

¹⁰⁰ La misma lógica induce a todo poder a invocar en primer lugar “agentes del extranjero” cuando se topa con movimientos sociales brutales e imprevistos.

incontrolable sin embargo no desaparece, sino que ahora resurge casi en una forma invertida, que Lacan hace resonar de otro modo al pronunciar al respecto el término de “goce”. Más allá del sentido jurídico y muy clásico de la palabra, la lengua francesa (post-sadiana) le viene en efecto como anillo al dedo para distinguir entre “placer” [*plaisir*] y “goce” [*jouissance*], ofreciendo así dos términos positivos para lo que Freud se había contentado con denominar por derivación “principio de placer” y “*más allá* del principio del placer” (aún con el modelo formal de “naturaleza” y “*contra natura*”). En las vías graduadas del placer, ese nuevo sentido del término “goce” también va a señalar una ruptura, un “más allá” que en efecto plantea a su manera una pregunta formalmente idéntica a la de la sodomía: ¿el más grave de los pecados humanos o bien lo que rompe con la humanidad? El goce: ¿un plus de intensidad en el placer o un desprendimiento de naturaleza totalmente distinta? Para saberlo, es preciso ahora regresar a los caminos por los cuales Lacan intentó regular el régimen de ese término a fines de los años 60 y a comienzos de los años 70.

VI

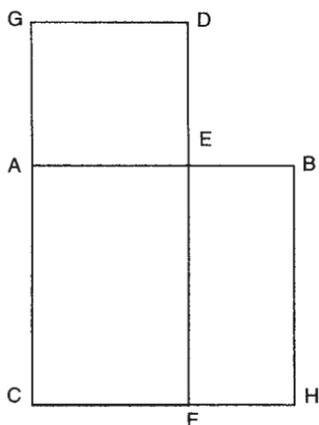
RETORNO A LO INCONMENSURABLE

Hacia la mitad del seminario *La lógica del fantasma*, a partir del 22 de febrero de 1967, al concluir un largo comentario sobre el cogito cartesiano, se ve a Lacan poniendo de relieve un punto preciso de las matemáticas griegas: la división en “media y extrema razón”. A pesar del aspecto enmarañado de su presentación del tema a un auditorio poco acostumbrado a esa clase de ejercicio, vale la pena seguirlo en su argumentación ya que dicha “división” conduce al número de oro, vale decir, al otro número irracional muy conocido por los griegos, después de la $\sqrt{2}$ cuya génesis ya hemos seguido. Para entender qué le interesa en esa construcción, que pertenece a las matemáticas elementales, seguiré primero la presentación que ofrece Paul-Henri Michel en su libro clásico *De Pitágoras a Euclides*¹⁰¹. Antes que dar la proporción en media y extrema razón como una división de propiedades maravillosas de antemano, más vale observar en efecto detalladamente cómo el mismo Euclides propone construirla. En su sexto libro, cuando no se ha dado la noción de “logos”, de “relación” entre dos números, sino en el libro V, enuncia: “Se dice de una recta que está dividida en extrema y media razón cuando la recta entera es al segmento mayor así como el mayor es al más pequeño”. ¿Cómo llega a ese resultado como géometra?

¹⁰¹ Paul-Henri Michel, *De Pithagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques pré-euclidiennes*, París, Les Belles Lettres, 1950.

LA DIVISIÓN EUCLIDIANA

Se ofrece su demostración en la sexta sección de los *Elementos* (VI, 30). Dada una recta AB. Se construirá su cuadrado ABHC, y luego prolongando AC se construirá un paralelogramo CGDF bajo dos condiciones: 1. que CGDF tenga una superficie igual a la de ABHC; 2. que AGDE sea un cuadrado, mediante lo cual se llega a la figura siguiente:



La demostración entonces prosigue así: dado que el cuadrado ABHC posee por definición una superficie igual a la del rectángulo CGDF, por sustracción del rectángulo que les es común (CAEF), resulta que las superficies AGDE y FEBH son iguales. Ahora bien, esos dos paralelogramos, uno cuadrado, el otro rectangular, al ser iguales y poseer dos ángulos opuestos, tienen lados recíprocamente proporcionales¹⁰².

FE es a ED como AE es a EB:

$$\frac{FE}{ED} = \frac{AE}{EB}$$

¹⁰² Lo que apela a una demostración efectuada anteriormente en *Elementos* IV, 14 y basada en el teorema de Tales.

Y es sabido por su construcción que $FE = AC = AB$, y que $Ed = AE$ (2ª condición: $AGDE$ es un cuadrado). Por ende:

$$\frac{AB}{AE} = \frac{AE}{EB}$$

Para tratar el tema algebraicamente, basta con hacer equiváler la recta AB al valor 1 y atribuir el valor literal a al segmento AE , lo que conduce a escribir la anterior igualdad de relaciones de la siguiente forma:

$$\frac{1}{a} = \frac{a}{1-a}$$

Lo que permite escribir, por simple multiplicación de los extremos y de los medios: $a^2 = 1(1-a)$, o sea $a^2 = 1 - a$, o bien en forma de ecuación de segundo grado: $a^2 + a - 1 = 0$, la cual por aplicación de la fórmula general de resolución de ecuaciones de segundo grado¹⁰³ da como valores para a :

$$a = \frac{-1 \pm \sqrt{1^2 + 4}}{2}$$

Es decir $a_1 = \frac{-1 - \sqrt{5}}{2}$ y $a_2 = \frac{-1 + \sqrt{5}}{2}$, o sea también en valor decimal $-1,61803398874\dots$ y $0,61803398874\dots$, vale decir el número de oro, adicionado con la unidad o no. Se desemboca así en la división armónica que determina en la recta AB un punto E “medio” entre A y B de modo tal que $\frac{AB}{AE} = \frac{AE}{EB}$

y un punto D “extremo”, exterior al segmento AB y por el cual igualmente $\frac{BD}{BA} = \frac{AE}{EB}$.

¹⁰³ Para todas las ecuaciones de forma general $ax^2 + bx + c = 0$,

$$x = \frac{-b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$$

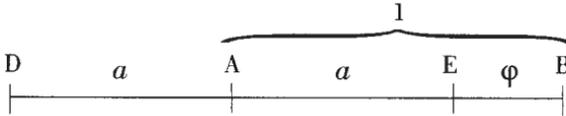
¿Por qué Lacan llega a mencionar esta construcción de las matemáticas griegas? Lo dice en parte el 22 de febrero de 1967. Aquel día, luego de otros desarrollos, entre otras cosas sobre la sublimación, el *acting out* y el pasaje al acto, pretende aportar un poco más de “rigor lógico” a la cuestión sexual, y comienza situando lo que acabamos de ver en detalle como la posición de la Iglesia:

Recordemos las enseñanzas de nuestra Santa Madre Iglesia, bueno... Principio: no se hace eso juntos, no se tira el tiro, salvo para hacer venir al mundo... ¡a una nueva almita! ¡Debe haber gente que lo piensa!... al hacerlo. En fin, es una suposición... No está establecido. Pudiera ser que, por más que ese pensamiento esté de acuerdo con el dogma –católico, por supuesto–, cuando se produce no sea nada más que un síntoma.

Sin dudar en aludir al texto de sus *Escritos* (entonces recién salidos de la imprenta) titulado “La significación del falo”, llega incluso a indicar la página (693) –por una vez vaya y pase– donde menciona que “el falo como significante da la razón del deseo (en la acepción en que el término es empleado como ‘media y extrema razón’ de la división armónica)”. Ya que “La significación del falo” data de 1958, vemos que no era reciente el hecho de que Lacan tuviera entre manos la división armónica; sin embargo, recién durante la primavera de 1967 le da una determinada extensión.

De hecho, ubicará sus propios términos en los diversos segmentos que le ofrecen, como acabamos de ver, no “una relación” sino una relación de relaciones, lo que instaura las cosas de manera muy distinta, aunque sólo sea alusivamente. El segmento mayor (en este caso: AE) será nombrado con una letra que por cierto puede hallarse en la tradición de los comentarios euclidianos, pero que para él cobra un relieve muy distinto: *a*. La recta AB, que hemos visto que desde Euclides

era remitida a la unidad, en primer lugar es referida a la madre, luego a la “idea” de la pareja para cada uno de los participantes en el acto sexual, todo en función de argumentos que por el momento no requieren más comentarios.



El punto D, por su parte, está determinado por el hecho de que
 $DA = AE = a = 0,618033\dots$

Y que por lo tanto

$$BD = BA + AD = 1 + a = 1,618033\dots$$

A partir de allí, las muy numerosas equivalencias de relaciones que permite escribir esta única disposición podrán entrar en acción, participando tanto más en el “álgebra lacaniana” en la medida en que uno de los términos clásicamente invitado a esa gimnástica no es otro que ϕ (cuyo valor aquí es $1 - a$), que ya tiene en Lacan una larga historia con el nombre de “falo imaginario”, llamado también “menos phi”, y que va a asumir aquí el segmento EB.

Contrariamente a $\sqrt{2}$, que se contentaba con no mantener una relación numérica con la unidad (o cualquier otro número entero o racional), el número de oro presenta por su lado las relaciones más extrañas con la unidad, puesto que ya sea que la divida o que la adicione da igual. Partiendo en efecto de la ecuación $1 = a + a^2$, basta con dividir los dos miembros por el mismo número a para obtener la igualdad:

$$\frac{1}{a} = 1 + a$$

Recién en la sesión siguiente, el 1^{ro} de marzo, Lacan expone más claramente sus razones para invocar esas sorprendentes equivalencias en su enfoque del acto sexual. Rechazando

explícitamente la figura de una conjunción entre el macho y la hembra en base al modelo de la llave y la cerradura, apela a una *tercera función*, ya sea la del hijo o la del falo, en lo cual el psicoanálisis desde Freud ve una perfecta equivalencia, a lo que añade para no quedarse corto:

Ese tercer elemento, ¿no tiene alguna relación con lo que hemos designado como la división del mismo Otro [*Autre*]: el S(\bar{A})?

Tras haber desgranado así toda una serie de equivalencias notables, concluye:

Tales son las propiedades de la media y extrema razón en la medida en que tal vez nos permitan entender algo de lo que se trata en la satisfacción genital.

UNA VASTA RED METAFÓRICA

Resulta pues que se nos sugiere leer en la recta DAEB una cópula¹⁰⁴ en la cual un agente (que a su vez resulta de una cópula anterior), llamado “*a*”, entra en relación con la “idea” que se hace sobre la pareja en base al modelo de la unidad primera que formaba con la madre de la cual surgió (“1”, igual a AB), lo que por sí solo reconduce la concepción del acto sexual como una repetición de una suerte de nacimiento: $\frac{a}{1}$ (la barra aquí resulta altamente sexualizada, de la manera más fantasiosa, ¡el sujeto encima de la madre!). Añádase ahora

¹⁰⁴ “No de un participante al otro, sino de uno cualquiera de los participantes a la idea de la pareja, hay como una, esa falta –que podemos definir de modo diferente: falta de ser, falta en el goce del Otro. [...] En los *dos* casos, la falta fálica –que llamamos castración en un caso, o *Penisneid* en el otro– es entonces lo que simboliza la falta esencial.” *La lógica del fantasma*, sesión del 1º de marzo de 1967.

que la diferencia entre los dos (o sea: $a - 1$), que hemos visto que ya se llamaba “ ϕ ” para los griegos, no solamente es igual a a^2 en función de las equivalencias precedentes, sino que debe ser considerada como el “resto” del mismo acto sexual, una “falta”, la detumescencia fálica ($-\phi$, según la escritura lacaniana) que “le impone un límite al goce”.

Todo esto puede parecer un tanto traído de los pelos, pero basta con pensar en la relación sexual concebida en base al modelo llave/cerradura para ver que, en cuanto hay “relación”, el acto sexual se precipita para dar sentido. El asunto es indudablemente menos directo, y aun más retorcido, con la división armónica y su aspecto matemático que, según la confianza que hace Lacan en la sesión siguiente, le habrá merecido el siguiente comentario de uno de sus oyentes: “La próxima vez que vaya a coger, será preciso que no me olvide mi regla de cálculo”.

El 1^o de marzo –sesión bastante decisiva en lo que nos concierne– Lacan lanza la gran frase: las relaciones $\frac{a}{1}$ y $\frac{1}{1+a}$ ciertamente son iguales, pero además cada uno de los miembros de dicha igualdad se revela como un número “inconmensurable”, inconmensurabilidad de la que brinda inmediatamente una definición clásica: se llamará “conmensurable” a un número tal que multiplicado o dividido tanto como sea preciso pueda hacerse equivaler a algún número racional o entero determinado; un número inconmensurable será por su parte aquel al que ninguna operación permita reconducirlo a un número racional (los *logoi* y los *arithmoi*).

Sin que Lacan lo comente entonces siquiera un poco, hay allí una innegable convergencia entre la denominación “a” utilizada por él para hablar del objeto “parcial” (que luego no tiene por ello ninguna relación con la unidad), y la misma denominación en la división en media y extrema razón que llama con ese nombre a un número inconmensurable cuyo curioso tráfico con la unidad no lo pone sin embargo “en relación” con ella.

De tal modo que a lo largo de ese seminario (y sólo en él) dicha división armónica le ofrece a Lacan toda una serie de relaciones internas (número irracional de convergencia “lenta”¹⁰⁵, relaciones de relaciones hasta el infinito, identidades notables, cifrado *ad hoc*, etc.) que le permiten numerosas asociaciones metafóricas¹⁰⁶.

La más frecuente se atiene a una especie de puesta en escena del acto sexual que distribuye los valores en juego dentro de la división armónica según los protagonistas del acto sexual tal como Lacan procura describirlo. Ya hemos visto que “*a*”, nombre atribuido por él al objeto, designa más de una vez al sujeto tal como habría que situarlo en el acto. “1” sólo es “la madre” en la medida en que esta última, muy a la manera de Mélanie Klein por esta vez, equivaldría a un símbolo de la misma pareja paterna¹⁰⁷. “ ϕ ”, que designa la mayoría de las veces en matemáticas el valor $\frac{1+\sqrt{5}}{2}$, representa a su vez algo muy distinto en las diversas escrituras que ofrece Lacan de la división, es decir, el segmento $(1 - a)$, que equivale también a a^2 , aunque por cierto su situación de resto (ya que sería lo que queda cuando se sustrae “*a*” de “1”) lo hace designar el falo imaginario, y señalar por ende la falta inherente al acto sexual. La castración hace así su ingreso en la división armónica, pues Lacan insiste en

¹⁰⁵ Lo que constituye una parte bastante oscura, dispersa a lo largo de las sesiones de primavera del seminario, durante las cuales Lacan subraya que “plegando” (sobre la recta AB) las potencias sucesivas de a (a^2 , a^3 , a^4 , a^5 ...), se obtienen dos series (pares e impares) que tienden por exceso y por defecto hacia el valor irracional ϕ lo que incita a ejemplificar la “no-relación”. Por razones aritméticas que no cabe desarrollar aquí, ese número irracional es en efecto el que menos puede ser aproximado por los racionales, lo que hace que se diga que es “el más irracional” de los números reales.

¹⁰⁶ Ese seminario muestra una hechura bastante singular, debida en parte al hecho de que la única versión disponible es de una calidad muy pobre, y a que Lacan a menudo parece desordenado.

¹⁰⁷ “Ningún acto sexual –es el ingreso al mundo del psicoanálisis– deja de llevar la huella de lo que se llama impropriamente la escena traumática, vale decir, una relación referencial fundamental con la pareja de los padres”. Sesión del 12 de abril de 1967.

varias ocasiones sobre el hecho de que la detumescencia fálica permite ocultar la falta, que tiende entonces a asimilarse al hecho que ningún acto sexual logrará eliminar.

Eso no es todo. La sublimación también resulta invocada a menudo, en ese modelo del acto sexual, basada en la propiedad del número de oro que lo torna un elemento de la serie de Fibonacci, es decir, el hecho de que también se le puede aproximar mediante fracciones continuas como

$$\left(1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \dots}}\right)$$

O bien

$$1 + \sqrt{1 + \sqrt{1 + \sqrt{1 + \dots}}}$$

Esa repetición y su carácter lentamente asintótico poseen, dice Lacan, un “carácter sugerente” que permite imaginar la infinita repetición ligada a la sublimación en su alcance igualmente asintótico de un valor dado. Otras veces, el “1” sirve para representar al Otro, aunque también a veces al sujeto, de modo que entonces “1 + a” designa “el sujeto sexual” (26 de abril de 1967). Lacan está tan preso de la complejidad cambiante de esas redes metafóricas múltiples que no nos sorprende demasiado leer en la estenotipia, inmediatamente después de su exclamación: “¿Qué puede querer decir todo esto?”, esta aclaración, puesta en cursiva por la taquígrafa: “(risas)”. Le suele pasar que él sea, en el mejor de los casos, el único que entiende lo que está exponiendo.

No es que todo esté librado al azar. Pero la sensación de sobrecarga metafórica a veces es tanta que sería vano pretender seguir un hilo que suplantara a los demás. De hecho, estamos ante el desorden del laboratorio donde se está forjando el “no hay relación sexual”¹⁰⁸, que no surgirá como tal sino más

¹⁰⁸ De manera bastante similar, hemos podido leer tardíamente el denso enredo a partir del cual Saussure llegó a obtener el par de opuestos que, apenas producido, pareció tan sencillo y tan elemental: significado/significante. Ferdinand de Saussure, *Escritos de lingüística general*, París, Gallimard, 2002.

adelante. Sin embargo, abundan los esbozos a lo largo de ese seminario, y dado que dicho enunciado negativo es nuestro objetivo desde el comienzo, nos contentaremos ahora con despejar sus primicias esbozadas en dicho seminario sin postular al respecto más homogeneidad de la que tienen.

En primer lugar, de manera central, está la poderosa convicción de que no se podría reducir la relación sexual a dos términos –llave/cerradura, yin/yang, activo/pasivo–, lo que pareciera mínimo para ese decidido ternarista que, al igual que Peirce, no concibe un tres que resultaría de “dos más uno”, sino que quiere un “tres” desde el inicio –motivo por el cual será tan bien recibido el nudo borromeano. El falo, el hijo, la falta, el objeto *a*: no faltan términos para indicar el tercero sin el cual, sin lo cual no habría la menor conjunción. No es más que una razón formal, pero es tan decisiva como otras.

Otra razón formal: el 12 de abril de 1967, Lacan vuelve sobre la diferencia, básica desde el *órganon* aristotélico, entre *contrarios* y *contradictorios*. Es un elemento que utiliza en varias ocasiones¹⁰⁹, porque resulta evidente que debe descartar toda idea según la cual “hombre” y “mujer” serían contradictorios (es lo que sostenía, por ejemplo, Paul Moreau en su convicción acerca del instinto genésico, aun cuando no lo haya sabido). Recordemos el único punto en el que difieren contrarios y contradictorios. Ambos no pueden ser verdaderos al mismo tiempo, ambos son verdaderos y falsos alternativamente, pero mientras que dos contrarios pueden ser falsos al mismo tiempo (muchas cosas pueden no ser negras ni blancas), dos contradictorios no pueden serlo: está excluido que alguna cosa no sea, al mismo tiempo y en la misma circunstancia, ni blanca ni no blanca. Es también lo que se llama la regla del “tercero

¹⁰⁹ Incluso más tarde, como el 10 de marzo de 1972, en el curso de ...o peor, cuando llega a preguntar: “esa bipartición a cada instante huidiza del hombre y la mujer: tendríamos que admitir que todo lo que no es hombre es mujer. Pero dado que la mujer es “no toda”, ¿por qué todo lo que no es mujer sería hombre?”.

excluido”. Por lo tanto, si hombre y mujer son concebidos como dos términos contradictorios, el universo sexual se clausura con esa dualidad, y bastará con negar a uno para obtener el otro, y negar al otro para obtener el uno. Cualquier tercero está excluido de entrada, con cualquier sexualidad que se lo revista. La reducción del género subjetivo al sexo anatómico se torna lapidaria –el hermafroditismo no es más que un problema fronterizo, que debe dejarse a los especialistas y a los museos de rarezas.

El hecho de que Lacan pueda sostener así que no hay universo del discurso despliega pues desde un principio serias consecuencias en cuanto a la bipartición sexual: el que los sexos sean dos los diferencia sin que por ello se pueda imaginar que tal división no tenga resto. De allí el recurso, insistente como hemos podido ver anteriormente, a la paradoja de Russell¹¹⁰. Este último en adelante es comentado en base al hecho de que “ningún significante podría significarse a sí mismo”, e incluso que ningún “significante *se pertenece* a sí mismo”, una muy curiosa formulación que no debe su existencia sino a la nueva y decisiva proximidad de los enunciados russellianos.

La media y extrema razón, que ejecuta una especie de partitura en fuga en la segunda mitad del seminario, no está en conexión directa con las argumentaciones ternaristas y lógicas. Está presente para cumplir varias tareas, a veces contradictorias. Una, que tiene una justificación más musical que conceptual, obedece al hecho de que le permite a Lacan hablar de un artefacto de propiedades asombrosas con respecto a la unidad y que tiene la ventaja de llamarse “*a*”, incluso dentro de la tradición matemática que lo concibió también bajo el nombre de “número de oro”. Obviamente que no es un argumento bien fundado, pero un mismo cifrado va a tomar en cuenta lo que se ha declarado “parcial”, desde el seminario sobre *La identificación*, en un sentido más que original

¹¹⁰ El tema se machaca desde el comienzo del seminario, el 26 de noviembre de 1966.

dentro del campo freudiano –un objeto que no cae dentro de ningún concepto debido a que no tiene ninguna relación con la unidad– y aquello que la más antigua y venerada tradición matemática denomina “inconmensurable”, y esto resulta que parece darle seriedad al asunto.

Además, lejos de contentarse con una sola relación entre dos términos, la división armónica comienza con una relación de relaciones de tal modo que genera un acercamiento “lento” e infinito a dicho valor “inconmensurable”, estrictamente inalcanzable en ese orden, lo que descarta de nuevo la idea de un tercer término que sería del mismo orden que los dos que lo producen. Se tiene pues allí un modo de “relación” que mantiene a distancia la perspectiva del acto sexual como pura expresión de una relación que sería dictada a su vez por la naturaleza, entre una esencia “hombre” y una esencia “mujer” íntegramente remitidas subjetivamente, para cada uno de los participantes, a la dualidad genética.

Cuando la “falta”, debido a la presencia de la letra “ ϕ ”, es invitada a los ágapes de la división armónica, con su complemento subjetivo de “castración”, el relativo equilibrio metafórico se torna escabroso.

LA “INEXISTENCIA” DEL OTRO GOCE

Por ello, resulta difícil de advertir en el curso del seminario *La lógica del fantasma* la promoción del término de “goce” recuperado en la conclusión del capítulo anterior. Por cierto, no está ausente de los seminarios y otros escritos precedentes: al menos desde *La ética del psicoanálisis* (1961) y “Kant con Sade” (redactado en 1962) Lacan lo emplea regularmente. No obstante, mientras que *Los cuatro conceptos fundamentales* contienen cinco menciones del término, *Los problemas cruciales* ofrecen 10, *El objeto del psicoanálisis* 113, y nuestra *Lógica del fantasma* 287. ¿Por qué semejante inflación?

En primer lugar, porque el mismo valor del término se ha modificado considerablemente. Hasta entonces, tenía esencialmente la función de designar el “más allá” del principio de placer freudiano. Hacia el final del seminario *La lógica del fantasma*, Lacan se torna mucho más explícito:

Lo introduje [al término de goce] subrayándolo, acentuando que se trata de un término nuevo, al menos con la función que le doy, y que no es un término que Freud haya puesto en el primer plano de la articulación teórica (14 de junio).

Inmediatamente antes, suministraba además otra precisión:

Si hemos introducido el goce es bajo la modalidad lógica de lo que Aristóteles llama una *ousía*, una sustancia, es decir, algo que no puede ser –así lo expresa en su libro de las *Categorías*– que no puede ser ni atribuido al sujeto ni puesto en ningún sujeto. Es algo que no es susceptible de más o de menos, que no se introduce en ninguna comparación, en ningún signo menor o mayor, tampoco menor o igual.

Notable desplazamiento con respecto al sentido usual en la lengua, donde a la inversa se ajusta fácilmente a “intensidades” variables, que van a afectar de diverso modo a un “sujeto”. He aquí el nuevo “goce”, por el contrario sustancializado y situado “fuera del cuerpo”, “separado” del cuerpo, y además de dicha separación surge un nuevo sujeto, un “sujeto del goce” (“como quien dice ‘sujeto del vértigo’¹¹¹”, aclara Lacan) que resulta de la puesta en relación entre un cuerpo y esa

¹¹¹ En ambos casos, *sujet à la jouissance*, *sujet au vertige*, se trata de expresiones que podrían traducirse menos literalmente como “presa del goce” o “presa del vértigo”, acentuando la acepción de la “sujeción” que en francés está más presente. [T.]

“sustancia”. Volvemos a encontrar entonces el paradigma formal surgido con la sodomía, que asocia con una serie continua el súbito añadido de un elemento discontinuo, que produce una ruptura. Tal como el placer es susceptible de grados, el goce introducido así se ve afirmado como sin ninguna clase de graduación.

El goce sustancializado de ese modo se supone entonces que afecta a sujetos –ya sea que se llamen “hombre” o “mujer”, por el momento no importa, sobre todo no estamos en el registro de “a cada uno lo suyo”, puesto que justamente se trata de saber cómo una misma sustancia afecta a los dos sexos de manera diferente. Nadie puede dudar que por el lado del hombre interviene a la altura del órgano peneano que, debido a su detumescencia, correlativa del acto, llevará siempre la marca de un límite apto para designar un “más allá”. El interrogante que se deduce de ello, reiterado con frecuencia en el transcurso de las sesiones, se preguntará si “aquello de lo que se goza” [en este caso, partes del cuerpo del otro] también goza. Una pregunta legítima en el sentido en que el goce correría el riesgo de ser concebido como la bisagra que articula a los participantes del acto sexual, permitiendo así una idea sobre la relación del mismo nombre. Tal perspectiva, como puede sospecharse, termina siendo liquidada:

Si nos limitamos a las funciones orgánicas, nada resulta más precario que ese entrecruzamiento de los goces. Si hay algo que nos revela la experiencia, es la heterogeneidad radical del goce masculino y del goce femenino. Por ello es que hay tantas buenas almas ocupadas, más o menos escrupulosamente, en verificar la estricta simultaneidad de su goce con el del compañero: a cuántos fracasos, embaucamientos o engaños se presta eso, seguramente que hoy no voy a abrir todo ese abanico. Pero es que también se trata de algo muy distinto a ese pequeño ejercicio de acrobacia erótica (1 de marzo).

En la caja de herramientas lacaniana, ya no queda más que un candidato para responder a la cuestión: el otro (cuerpo) se vuelve la *metáfora* de mi goce. No es sólo que la mujer “sea” el falo a falta de tenerlo, en esa perspectiva se vuelve el soporte de un lazo metafórico mediante el cual y en el cual el sujeto puede sostenerse como deseante. La ventaja de esa manera de ver se debe a su reciprocidad, que no constituye una equivalencia entre los dos sexos: todo sujeto, ya sea marcado como macho o hembra, encontrará en el camino de la subjetivación de su sexo la cuestión del “otro goce”, que metaforiza el suyo en tanto que separado del cuerpo, que no lo alcanza sino por la intermediación de otro cuerpo. Las fórmulas de la sexuación, todavía por venir en aquel año de 1967, intentarán escribir esa diferencia en el abordaje de la función fálica, la función “que se constituye porque existe ese goce llamado goce sexual y que es propiamente lo que obstaculiza la relación”¹¹².

La invención de la función fálica interviene en el quiasmo complejo donde el goce, en tanto que sexual, en tanto que ligado a un cuerpo, “abre para el ser hablante la puerta del goce”, un goce que a su vez no sería tan fácilmente “sexual”. “Gozar” asumiría entonces su sentido jurídico, que consiste, como dice Lacan, “en poder tratar algo como un cuerpo, es decir, demolerlo”. La función Φx tiene a partir de allí la pretensión de escribir la relación de todo ser hablante –en este caso “ x ”– con el goce, empezando por la afirmación universal $\forall x. \Phi x$: todo ser hablante está sometido al goce. Las modulaciones que Lacan introduce luego sobre los cuantificadores le permitirán calificar de diferente modo el lado “hombre” y el lado “mujer” con sus así llamadas fórmulas de la sexuación¹¹³.

Lo que sigue siendo un misterio, en el punto en que estamos, obedece a la conjunción efectuada por Lacan entre dicho

¹¹² J. Lacan, *...o peor*, París, Le Seuil, 2011, p. 31 [ed. en esp.: Paidós, Buenos Aires, 2012].

¹¹³ Cf. Guy Le Gaufey, *El no-todo de Lacan*, París, Epel, 2006, p. 47-103 [ed. en esp.: El cuenco de plata, Buenos Aires, 2007].

goce-sustancia, fuera del cuerpo, y la manera en que afecta al cuerpo dando lugar al goce “sexual”, pero aún más se debe al lazo establecido entre este último goce, limitado, circunscripto, y el orden de la palabra, del lenguaje, del discurso. Al respecto, no hallamos en Lacan sino una especie de petición de principio que por ejemplo, el 27 de mayo de 1964, afirma:

en este caso se superponen dos faltas; una que se desprende de la carencia, la carencia central en torno a la cual gira la dialéctica del advenimiento del sujeto en su propio ser dentro de la relación con el Otro, debido a que el sujeto depende del significante en la medida en que el significante está en primer lugar en el campo del Otro; y esa falta va a superponerse, va a retomar otra falta, que es la falta real, anterior a la que situamos en el advenimiento de lo viviente, a la reproducción sexuada. Esa falta es aquello que el viviente pierde de su parte viviente al ser el viviente que se reproduce por la vía sexuada, es la falta que se refiere a algo real, que implica que el viviente, por estar sujeto al sexo, ha caído bajo el golpe de la muerte individual.

El 17 de marzo de 1971 se dice de otro modo:

Cuando se trata de estructurar, de hacer funcionar por medio de símbolos la relación sexual, ¿qué lo impide? Es porque se inmiscuye el goce. ¿Puede tratarse directamente el goce sexual? No, y por eso es que, digamos, no digamos nada más, es que está la palabra. El discurso comienza porque hay allí una fisura.

No sería difícil multiplicar citas similares que procuran, cada una a su manera, orientar el funcionamiento simbólico del sistema significante hacia esa limitación del viviente que lo conduce a la muerte; esa muerte que Lacan ubica en el

centro de dicho goce-sustancia. La palabra clave de dicha “superposición” aparece bastante tardíamente, durante el seminario ...o peor, y se denomina “inexistencia”.

Con ese vocablo, Lacan no pretende designar lisa y llanamente la ausencia de existencia, sino el hecho de que la escritura –y también el habla– bien puede tomar a su cargo objetos inexistentes sin por ello dejar de funcionar en su capacidad de poner en marcha a un sujeto. Comentando a su manera a Frege y su construcción del número a partir de la reiteración del conjunto vacío, Lacan recalca a menudo que *todo signo* lleva en relieve la marca de dicha procedencia; su capacidad de designar algo distinto de sí mismo se basa en el hecho de que el referente también podría faltarle, y no por ello perdería su naturaleza de signo. Esa “inexistencia” es lo que hace brillar el signo en cuanto signo, que suspende el funcionamiento usualmente referencial para revelar mejor la “otra” cara del signo, la que no está orientada hacia un referente sino hacia el sujeto que dispone los signos, unos después de otros.

Pero esa inexistencia, que no es una nada sino que priva al signo de su asidero referencial, se conjuga para Lacan con la muerte por la cual todo ser vivo se consume. Esa intuición –¿acaso hace falta subrayarlo?– está de acuerdo con Freud en *Más allá del principio de placer*, para quien las pulsiones de vida no son más que un rodeo más o menos amplio a través del cual el individuo retorna al estado inorgánico de donde salió. No hay ningún maniqueísmo en este punto: la pulsión de muerte siempre termina triunfando. La prohibición referida al goce a la vez oculta y pone de relieve su “inexistencia”, similar a la de un número inconmensurable, pero es a partir de allí que ambos –el goce fuera del cuerpo y la prohibición que protege de él– cobran fuerza y le señalan al sujeto su lugar de perdición segura.

[...] el diálogo de vida y muerte se produce en el nivel de lo que se reproduce, y que yo sepa esto no adquiere un ribete dramático sino a partir del momento en que

el goce interviene dentro del equilibrio vida y muerte. El punto álgido, el punto donde surge algo de lo cual todos aquí nos creemos que más o menos formamos parte, el ser hablante, por así decir, es esa relación alterada con el propio cuerpo que se llama goce¹¹⁴.

Falta dictaminar ahora acerca del número de goces. Si en efecto es cierto que conviene distinguir –aunque sólo fuera por razones clínicas, que con razón son alimentadas por una abundante literatura– un goce masculino y otro llamado femenino, ¿estamos por ello autorizados a decir que hay (por lo menos) dos? Por más obvia que pueda parecer la respuesta en primera instancia, vamos a demorarnos ahora en una extraña chicana en la enseñanza de Lacan, un momento en que comete un error patente, sabiéndolo o no, para poder sostener que en ese caso no es posible contar hasta dos.

NUMERAR LOS GOCES

“Goce fálico”, “goce del Otro” son expresiones que encontramos con bastante frecuencia en los diez años de seminario, lo suficiente como para pensar que se trata de dos términos que denotan dos entidades distintas y separadas, aunque su distinción nominal esconde una disparidad básica a la que Lacan se aferra, hasta el punto de lanzar un poco lejos su tiro.

El 10 de mayo de 1972, en el curso del seminario ... *o peor*, a su vez rico en acontecimientos de este calibre entre clínica analítica y saber lógico-matemático, Lacan pretende hablar del cero (0) y del uno (1) para sostener, invocando al mismo tiempo a Boole, Morgan, Frege y Cantor, que “lo único a lo cual se opone 0, decididamente, es a tener una relación con 1 de tal modo que de ella pueda resultar 2”. Una extraña

¹¹⁴ J. Lacan, ... *o peor*, *op. cit.*, p. 43.

mezcla entre el conteo binario de Boole, la implicación material a la manera de Morgan y la serie de los enteros. Pero la complejidad se puede entrever debido a que Lacan recuerda ocasionalmente que la vez anterior ha hablado de los transfinitos. Y remitiéndose a esa sesión que forma parte de *El saber del analista* (4 de mayo de 1972), alocución pronunciada en la capilla Sainte-Anne, vemos que en ese horizonte matemático está en juego la diferencia de los sexos:

No cabe la menor duda de que el sexo sea real. Y su misma estructura es el dual, el número “dos”. Piénsese lo que se quiera, no hay sino dos: los hombres, las mujeres, se dice, ¡y se obstinan en agregar a los auverneses! Es un error. En el nivel de lo real, no hay auverneses¹¹⁵.

Luego de lo cual la serie de los transfinitos castorianos es puesta en paralelo con la serie de los números enteros mediante un rodeo por la teoría de conjuntos y de la numeración de las partes de todo conjunto compuesto de n elementos, o sea 2^n . Si llamamos \mathbb{N}_0 a la serie infinita de los números enteros (potencia de lo numerable), se plantea la cuestión de saber si $2^{\mathbb{N}_0}$ (la potencia de lo continuo) sería su sucesor inmediato.

Lacan en efecto pretende a toda costa que el número “2” sea “inaccesible” —el término es suyo—, de una inaccesibilidad, según dice, “que no se dé sino en el nivel del \mathbb{N} , es decir, el infinito actual”. Por lo tanto, resulta afirmada pues una suerte de equivalencia entre el entero 1 y el transfinito \mathbb{N}_0 , y entre el entero 2 y el transfinito $2^{\mathbb{N}_0}$, no en virtud de una razón matemática cualquiera, sino porque Lacan se aferra a que el otro goce, en tanto que “segundo”, sea y siga siendo “inaccesible”. No obstante, percibiendo que con esa mención de los transfinitos reducidos a enteros está llevando a su público por caminos peligrosos, pretende entonces “hacer percibir la cuestión en una forma

¹¹⁵ J. Lacan, *El saber del analista*, sesión del 4 de mayo de 1972.

completamente simple”. Para ello, define una propiedad de aspecto elemental, llamada “accesibilidad”, que consiste en ver qué números enteros son “accesibles”, es decir (definición), “construibles por suma o por potenciación de números menores”:

En tal sentido, el comienzo de los números confirma que no es accesible y muy precisamente sino hasta 2. [...] Con 0 y 1, ya sea que se los adicione, o que se los ponga uno en el otro, incluso el uno en una relación exponencial consigo mismo, nunca se alcanza el 2. El número 2 en el sentido en que acabo de plantearlo, o sea que pueda engendrarse de números menores por una suma o una potenciación, tal prueba se muestra negativa; no hay 2 que se engendre por medio del 1 y del 0. Una observación de Gödel es esclarecedora al respecto, es muy precisamente que el \mathbb{N}_0 , a saber, el infinito actual, es lo que resulta que efectúa el mismo caso. Mientras que para todo lo que pertenece a los números enteros a partir de 2, empezando por 3, 3 se forma con 1 y 2, 4 puede formarse con un 2 elevado a su propia potencia y así sucesivamente, no hay un número que no pueda hacerse mediante una de esas dos operaciones a partir de números menores que él. Es precisamente lo que falta y por lo cual, en el nivel del \mathbb{N}_0 , se reproduce la falla que llamo inaccesibilidad.

Tal como lo señala Alain Badiou en un artículo que aborda este punto¹¹⁶, uno tiene ganas de frotarse los ojos: considerando la regla de construcción expuesta –sin embargo *ad hoc*–, no vemos por qué uno más uno no podría ser realizable para

¹¹⁶ Alain Badiou, “Sujeto e infinito”, en *Conditions*, París, Le Seuil, 1992. Tomando nota del error patente de Lacan sobre la “inaccesibilidad” del 2, Badiou reconoce que lo que guía a Lacan no es otra cosa que “la identidad profunda entre lo finito y la no-relación sexual, por ende entre lo finito y lo infinito del segundo goce [...] el goce femenino no es infinito sino como una ficción útil para mantener el pensamiento finito del sujeto” (p. 303).

alcanzar el número 2, a partir de allí tan “accesible” como cualquiera de los números subsiguientes. Pero también comprendemos por qué Gödel llega tan rápido a ese escenario, puesto que la hipótesis del continuo enunciada por Cantor vuelve a preguntar si en el nivel de los transfinitos la potencia de lo continuo (2^{\aleph_0}) es verdaderamente el sucesor inmediato de la potencia de lo enumerable (\aleph_0). No obstante, para otorgarle al número entero 1 la potencia de lo enumerable y al número 2 la potencia de lo continuo –a fin de poder declarar que ese “2” es “inaccesible”– hace falta una decisión respecto de la cual la matemática invocada en este caso sigue siendo bastante ajena. ¿Qué es entonces lo que tiene Lacan tan presente como para que llegue a hacer pasar su objetivo por encima de su demostración? Lo dice en la misma línea de la cita que acabamos de leer, unos minutos después:

Lo inaccesible que se produce en alguna parte en los \aleph , es de lo que se trata y de lo cual partí, es lo más apropiado para sugerirles la utilidad de que haya *uno*¹¹⁷, con lo cual saben entender lo que corresponde a la bipartición que huye a cada instante, esa bipartición del hombre y la mujer. Todo lo que no es hombre... ¿es mujer? Tenderíamos a admitirlo. Pero dado que la mujer no es todo, ¿por qué todo lo que no es mujer sería hombre? Esa bipartición, esa imposibilidad de aplicar, en la cuestión del género, algo que sea como el principio de contradicción, que haga falta nada menos que admitir la inaccesibilidad de algo más allá del \aleph_0 para que la contradicción sea consistente, que sea fundado decir que aquello que no es 1 es 0, y que lo que no es 0 sea 1, esto es lo que les señalo como aquello que debe permitirle al analista entender un poco más lejos que a

¹¹⁷ Hemos traducido por el sentido el neologismo del original: “qu’il y ait *d’lun*”, que podría imitarse como “que haya l’uno”. [T.]

través de los lentes del *objetu petit a* lo que se produce, el efecto que se produce, lo que se crea como Uno por un discurso que no se basa sino en el fundamento del significante.

Una cita compleja¹¹⁸, que no ofrezco íntegramente sino para mostrar hasta qué punto las dos líneas argumentativas se superponen en las afirmaciones de Lacan, hasta qué punto la negación referida a la existencia de la relación sexual busca apoyos por el lado de las matemáticas, sin escatimar cualquier clase de recurso. No sorprenderá leer entonces una nueva refutación del tercero excluido, que obligaría a que negando hombre se pase a mujer y *recíprocamente*. De todos modos, lo más asombroso corresponde al tema de la inaccesibilidad del 2, que se refiere tanto al otro sexo y a la imposibilidad construida de manera erudita de poder captar un elemento cualquiera ($\sqrt{x} \cdot \Phi x$), cuanto al otro goce, decretado inaccesible al haberse desplazado del 2 de la secundariedad al 2^{No} de la potencia del continuo.

Para entender los objetivos de tales decisiones, es preciso saltar casi un año y encontrarse en *Aún*, durante la sesión del 13 de febrero de 1973. Al señalar que juega con el equívoco entre los verbos *faillir* [“faltar”] y *falloir* [“hacer falta”]¹¹⁹, Lacan empieza profiriendo el enunciado: “el goce que hace falta debe traducir el goce que no hace falta”¹²⁰, mientras que se preguntaba muy poco antes si había una manera “de que falle

¹¹⁸ Y no desprovista de errores: no es el principio de contradicción sino el del tercero excluido lo que resulta apartado... El sentido sigue siendo bastante claro, pero las significaciones sucesivas lo son menos.

¹¹⁹ Las formas regulares de conjugación del verbo *faillir* en presente (*je faux, tu faux, il faut, nous faillons, vous faillez, ils faillent*) existen, pero se han vuelto desusadas debido a una cercanía demasiado grande con el archi-banal: *il faut* [“hace falta, hay que, es preciso...”], de *falloir*.

¹²⁰ Que en virtud del equívoco mencionado, podría traducirse también: “el goce que falta tiene que traducir el goce que falta”, entre otras posibilidades. [T.]

la relación sexual masculina, y además otra”. No es la primera vez que el “dos” de los sexos se duplica en un posible “dos” de los goces –ya hemos visto a Lacan burlarse de su posible concomitancia atribuida a una suerte de “acrobacia erótica”. Si el goce fálico no es en absoluto puesto en duda, surge la cuestión referida a la existencia misma del “otro” goce usando la fórmula: “Si hubiese otro, no haría falta que fuera ése”.

Y resulta pues que la gramática es llamada para crear un curioso “trémolo” en la existencia de ese goce, que sería (en condicional) distinto [*autre*] del fálico. Es imposible no plantearlo como “otro”, pues no se trata de afirmar que sólo hay uno, el fálico, que pueda aspirar al rango de “goce”, o sea de lo que obstaculiza la relación sexual. Salvo que en el momento de afirmarlo como tal, el movimiento mismo que supone ese “otro” goce se prolonga luego excluyéndolo *por principio*. Lacan insiste de paso sobre el equívoco del “ése”. Ya que la fórmula explícita resulta ser: “Si hubiese otro [distinto del fálico], no haría falta que fuera ése”, ¿a cuál designa este último deíctico: al fálico o al otro? Lo único cierto es que se excluye plantear el segundo a la vez como otro y como uno. Es “otro” puesto que el fálico no podría estar en juego solo (esto es del orden de un axioma); pero no es “uno” –y toda la argumentación matemática está presente para sostener esa delicada perspectiva. Parece que hiciera falta afirmar su necesidad y a la vez negar que su existencia tenga el mismo rigor que la de aquel del cual es el “otro”.

Hemos podido ver aquí desde el comienzo que esas dos propiedades contradictorias corresponden a las del *alagon* griego. Para retomar además otras maneras de enunciar propuestas por Lacan en el curso del mismo seminario, esta vez en el plano modal, lo inconmensurable griego participa igualmente de lo necesario en el sentido de lo que *no deja de escribirse* (la diagonal del cuadrado de lado 1), así como de lo imposible en el sentido de *lo que no deja de no escribirse* (el *alagon*

en su relación con la unidad y con los racionales). El otro goce, por su parte, no puede no ser planteado como otro, pero tampoco puede ser planteado como uno.

De donde se deduce un resultado que a su vez parece mucho más simple de formular con Lacan: que en ningún caso el Otro sea uno. A pesar de la diversidad de valores que ese Otro pudo asumir a lo largo de toda la enseñanza de Lacan (tesoro de significantes, madre, Dios creador de verdades eternas, Otro sexo, cuerpo), observaremos que una misma propiedad formal afectará tanto al objeto *a* en su parcialidad (ninguna relación posible con la unidad) cuanto al otro goce en su inaccesibilidad (lo uno del goce fálico no puede alcanzarlo). En cada ocasión, el infinito hace su entrada más o menos discreta no para manifestar alguna clase de enormidad o de inmensidad que el imaginario común se complace en colocar bajo dicho término¹²¹, sino para acentuar el hecho de que no es posible abarcar eso, convertirlo en algo que sea uno, e inscribirlo así en cualquier “relación”. Es preciso que eso se sustraiga a la puesta en relación y que sin embargo sea tomado en cuenta en el cálculo. El infinito pre-cantoriano que respalda lo inconmensurable desde la matemática griega le sirve en este caso a Lacan de múltiples maneras para sostener diversas apariciones de la “no-relación”, marca y consecuencia de la incompletud.

“No hay relación sexual” puede aspirar así al rango de enunciado princeps en la medida en que combina un dato central de la vida sexual y uno de los rasgos más decisivos de la organización simbólica de los seres hablantes tal como los considera Lacan radicalizando el inconsciente freudiano: todos afectados de múltiples maneras por una incompletud

¹²¹ El número π es un buen ejemplo de ello. Los números que lo componen en la numeración decimal son infinitos (como los de todo número irracional, y *a fortiori* trascendente como él), pero su valor absoluto sigue siendo modesto (tres y migajas): 3,14159265358979323846 26433832795028841971699399375105820974...

sin remedio, debido al sexo que liga en ellos la muerte individual y la pertenencia común al orden de la palabra. El rigor que llevó a semejante aserción no deja de tener fallas, ni mucho menos, pero la atención prestada a esos acercamientos permite comprender hasta qué punto, a pesar de su estilo de afirmación, dicho enunciado no se desprende de una nueva ley científica descubierta en el abordaje psicoanalítico del humano.

UNA AFIRMACIÓN POLÍTICA

Ya se trate del misterio del *alagon* griego, del *crimen majestis* de la sodomía o de las “inmundas profanaciones” de la perversión, comparado con todos ellos “no hay relación” posee un estatuto clave en la medida en que su exclusión, de hecho o de derecho, actúa retroactivamente sobre el conjunto al que descompleta para asegurarle una consistencia reforzada donde prevalece la lógica del tercero excluido. En los universos discursivos así producidos, la negación de una negación equivale estrictamente a una afirmación simple y directa: cualquier cosa que no sea *no-a* será *a*.

Ahí está el enemigo para Lacan. No es que rechace el principio, que ocasionalmente utiliza como todo el mundo cuando lo necesita, sino que se rehúsa tenazmente a concederle el derecho de dictar la ley en todas partes y de tener la última palabra en todas las circunstancias. En este sentido además el enunciado “no hay universo del discurso” resulta tan fuerte como el que afirma la ausencia de relación entre los sexos; pero apela a demasiadas nociones lógicas y filosóficas como para recorrer las calles, al contrario que el muy provocativo “no hay relación sexual”. No dejan de participar ambos en la misma línea que podría ubicar fácilmente bajo la amplia bóveda de la incompletud, un signo como pocos de lo simbólico a la manera de Lacan.

La afirmación de la inexistencia de una relación calificable entre los dos sexos no tiene lugar por tanto sino dentro de coordenadas teóricas precisas –la singularidad de lo inexistente, ya sea $\sqrt{2}$ o la relación sexual, requiere la dimensión de lo escrito. Antes de enumerar en vano lo que marcaría diferencias al respecto entre Lacan y Freud, más vale indicar aquí aquello que distingue a ambos autores desde el estricto punto de vista formal, es decir, el infinito. En el inventor del psicoanálisis: prácticamente no hay huella alguna de tal noción, aun en sus escritos más descabellados en el plano teórico. Como hijo de la ciencia del siglo XIX, pretende no hablar nunca de tal entidad, que no tiene buena prensa en la racionalidad de la época: el infinito no pertenece al mundo que se propone estudiar, no es útil sino en determinados tipos de cálculo, que se dejan naturalmente a esos seres extraños que se empiezan a llamar “matemáticos”. En Lacan, constituye en cambio una piedra basal, tanto más eficaz en la medida en que es discreta: sus definiciones iniciales de lo simbólico y de la cadena significante se apoyan en ella sin necesidad de mencionarla. Ya que la “letra” tal como él la concibe resulta definida por el recorrido en que surge, es obvio que si la batería de significantes es finita, el “tesoro” de significantes no lo es: significativo y sujeto serán producidos indefinidamente. *Ad libitum*.

Lo mismo ocurre con la noción clave de “omnipotencia”, que implica a su modo determinada idea de lo infinito y con Lacan deja de ser el atributo del único Dios para convertirse en atributo del Otro (materno) en la medida en que tanto puede responder como no responder a la demanda del hijo. Pero quien puede y puede no¹²² puede todo. La confrontación con esta omnipotencia se vuelve así una etapa esencial en el acceso del sujeto a la dimensión simbólica –algo cuyas huellas tienen bastante a menudo las fobias infantiles.

Igualmente decisiva para los dos: el descubrimiento de la muerte individual como condición del viviente. Esa muerte,

¹²² Que no debe confundirse en este caso con “quien no puede”.

tan imposible como innegable, revela mejor que cualquier otra la idea de una duración infinita que tanto espantó a Jacobi, y ambos presentían que cuando se está muerto, es por muchísimo tiempo, y aun más. Otra figura del infinito con la cual pactamos, ya sea que nos revelemos en su contra o que la admitamos.

La ausencia de relación no es por lo tanto patrimonio de los sexos, no les pertenece exclusivamente: la “inexistencia” de aquello con lo cual no hay relación se muestra para Lacan tan crucial en la determinación simbólica del sujeto como la existencia de todo aquello que se afirma que existe en el mundo. Es el mismo gesto que lo llevaba el 15 de abril de 1964, cuando procuraba circunscribir el concepto de “causa inconsciente”, a aventurar como traducción del “*mé on*” platónico “la prohibición que le dirige al ser un ente a pesar de su no-advencimiento”¹²³, donde reencontramos una vez más una innegable cercanía con el *alogon* griego.

¹²³ J. Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, París, Le Seuil, 1975, p. 117 [ed. en esp.: Paidós, Buenos Aires, 2003].

CONCLUSIÓN

A pesar de los saberes que se acumulan sobre el sexo, del furor discursivo que pretende poner orden allí, del silencio que los poderes inquietos le imponen a su abordaje, subsiste cierta especie de desarreglo subjetivo, cierta ignorancia insondable, frente a la pregunta abismal: ¿por qué tú niña y yo varón? ¿Por qué yo Tarzán, tú Jane? ¿Qué es ese asunto del sexo que un día u otro instala para cada cual, en un parpadeo, un misterio tan denso? ¿Por qué hace falta que al mismo tiempo exista esa separación y el ansia loca de anularla, de ponerle fin, de levantar su hipoteca? ¿Qué cosa invadió a nuestros hiper-ancestros, las primeras células que abandonaron las vías de la mitosis para lanzarse a la aventura de la meiosis, dejando al pasar una parte de su stock genético y aventurándose hacia inverosímiles riesgos estadísticos a fin de reproducirse mejor en virtud de abrirse al azar de los encuentros?

La evidencia de la diferencia sexual encierra algo provocativo para la mente: ¿cómo es que dos seres tan similares pueden ser tan disímiles? Y la conjunción ocasional de los dos en el acto que a la vez los hace unirse y chocar no resuelve en absoluto el problema, no anula la distancia. Una vez efectuado dicho acercamiento, cada uno de los participantes puede sentir como un lejano eco de la fuerte frase de Máximo el Confesor: “Porque la unión, al apartar la separación, no ha mermado la diferencia”. ¿Qué implica entonces ver en esa diferencia ya no el gozne que uniría una puerta y un marco, sino un hiato

irreductible, un apertura sin juntas, una solución de continuidad sin remedio: “No hay relación sexual”? Una dimensión absurda se difunde de entrada con una afirmación así, cercana a su modo al cuchillo de Lichtenberg sin hoja y al que le falta el mango. Mientras que la razón pretende hacer callar a sus detractores con su giro “pero bueno, dos más dos igual a cuatro, ¿no?”, vemos aquí decretado el principio según el cual el dos de la diferencia sexual sigue siendo ajeno al “uno más uno” del acto que intenta conjugarlos. ¿Cómo actuar en ese enredo?

Los griegos ciertamente abrieron el camino al permitir considerar la posibilidad de un número con el cual está excluido que se entre en relación. Es extraño y sigue siendo extraño; con él, no hay “relación”. Y no obstante, su “inexistencia” no lo remite a la indistinción de una pura nada: distingo en su singularidad ese número inconmensurable y por eso mismo inaccesible, por más que sea Otro. De tal modo, puedo pensar una diferencia de manera que nada me permita reducirla a una simple distancia entre dos términos de igual contenido. ¡Pero cataplúm! Llega el día –por ejemplo, el 24 de marzo de 1858– en que ese Otro con que se armaba hasta entonces tan severa Diferencia en adelante se vuelve... otro: un Dedekind, un Schönberg traza el camino que faltaba y aquello “sin relación” puede revestirse nuevamente. Lo que no allana sin embargo la inaccesibilidad en materia de sexo, esa locura a veces del humano preso de la exigencia de ubicarse en uno de los casilleros sexuales que le ofrece la sociedad en la que creció: no sólo que esa diferencia le es dada sin que la haya pedido para nada, sino que además llega el momento en que, tras haberla descubierto, se insiste mucho en que la reivindique, se inscriba en ella, la haga suya.

Yacen aquí las dificultades que bien parecen ser, dentro del inmenso linaje sexuado, el dudoso privilegio de los seres hablantes. Con ellos, ante el abordaje del sexo: se charlotea, se farfulla, se discurrea, se discute a más y mejor. Ese otro producto

de la evolución natural que es el lenguaje se entrecroza con las necesidades reproductivas y, como el agua, se extiende, se introduce en todos los rincones y recovecos de la actividad de machos y hembras, exigiendo su transformación en hombres y mujeres. Hay allí, en esa inserción de la palabra y el sentido, como un nuevo riesgo con respecto a la mezcla celular, que obliga a cualquiera capaz de decir “yo” a declarar –o no, o poco, o mal– aquello hacia lo cual su cuerpo lo conduce a espaldas de su voluntad. La contingencia del agente lingüístico redobla la del agente genético: además de sus azares cromosómicos, la procreación se ve sometida a los albrures de una asunción subjetiva. De uno u otro modo, habrá un poco más de lío, habrá que prever más fracasos –aunque hoy sabemos que al introducir algunas impurezas en determinados metales raros, produciendo con ello semi-conductores, se da un salto en la transmisión. Igualmente, la especie humana no habría perdido nada al verse sometida, debido a la redistribución sexual dentro de la esfera lingüística, a un riesgo inédito que por el contrario la ayuda, según parece, a proliferar.

Por un extraño aparataje, una de las propiedades mejor ocultas de la dimensión simbólica –su incompletud– viene así a re-marcar la escisión biológica íntima que dota a cada ser humano de una suerte de miembro fantasma portador de esa “otra” mitad que le falta (aunque no del todo). Con el progresivo despliegue de la dimensión simbólica sobrevienen en efecto dos descubrimientos sucesivos, en general más discretos que en Jacobi, pero igualmente decisivos. Por una parte, bajo la figura modesta de lo indefinido, el ser hablante entrevé la del infinito que no puede abarcar, y que muchas religiones localizan y canalizan. Por otra parte, el mismo sujeto se encuentra, fascinado, con esta evidencia absurda: un día u otro, morirá. Ese puro producto de lo simbólico que es el infinito, que por ende no es posible experimentar fuera de una actividad “puramente especulativa”, viene a duplicar esa muerte que tampoco me será dado experimentar, indicando así la

mixtura paradójica entre *irrefutable* e *indemostrable* que hemos rastreado desde el comienzo, y que en verdad amenaza con ser la pieza clave del parentesco entre fatalidad del sexo y limitaciones de la palabra.

Sustrayéndose a sí mismo simbólicamente del orden de los vivos es como un sujeto logra fundar el conjunto al cual pertenece: “Todos los hombres son mortales”. La premisa menor del célebre silogismo está oficialmente reservada a Sócrates, pero un día o el otro llama a todos y cada uno, se torna insistente: “¿Y entonces? ¿También tú? ¿Lo eres? ¡Inscríbete mientras haya tiempo!”. Esa pieza elemental del mecano simbólico que es la proposición universal en ese instante se basa en la capacidad de un sujeto para incluirse en un conjunto que va a borrarlo del mismo mapa que está trazando. Cuando esto se efectúa, cuando un sujeto así se introduce en el giro de la actividad simbólica que le hace tocar con el dedo su existencia básica, su enunciación se destaca con el tono abrupto ejercitado por Henri Michaux cuando dice: “No entiendo por qué sigo siendo el caballo al que sostengo de las riendas”.

¡Y en efecto! Eso pasa y sobrepasa toda comprensión para alcanzar de golpe la evidencia, siguiendo el camino, bien señalado por Spinoza, del *tertium generi*, el “tercer género”, o sea una forma de puro accidente que sobreviene de improviso en el orden del saber. Ese “objeto puramente noético” de Imre Toth, la “representación puramente especulativa” de Jacobi inscriben en relieve dentro de la dimensión del saber aquello que el primer “yo” de la frase de Michaux asume bajo una aparente ignorancia. El segundo “yo” resulta de la sensación, el tercero del razonamiento, pero sólo el primero constata que caballo y jinete, cuerpo y razón, naturaleza y cultura, todas esas enormes máquinas de poner en conexión, en “relación”, suscitan ocasionalmente esa flor retórica que no les pertenece, el “yo” sin cuerpo, sin cabeza y sin sexo que a veces asiste muy furtivamente, un tanto absorto, a su propia producción, no se liga con nada, y se marcha hasta la próxima.

La sensación me guía en la vida, no hay duda alguna al respecto; el razonamiento también, por poco que me sirva de él; pero si quiero aventurarme hacia lo que me determina, tengo que añadir una tercera dimensión, que sobrepasa a las dos precedentes. Por poco que una fe llegue a sostener semejante alteridad, entonces esa tercera dimensión reviste los atavíos de la trascendencia, y la cuestión queda saldada (aunque sea a costa de otras innumerables dificultades): le corresponde soportar el infinito al menos bajo la forma de la omnipotencia, y hacer de la muerte un pasaje, una frontera que ya no es para nada un límite. Será pues el Otro de mi errático “yo”, albergado en adelante bajo su signo.

Pero, ¿cómo hacer si la existencia de ese “yo”, vislumbrada sin poder experimentarla en mi carne ni en mi razón, no es sostenida por ningún credo *ad absurdum*? Heme aquí con las manos vacías como un pitagórico frente a un *alogon*, un filósofo precantoriano embargado de claridad tratando de sorprender el infinito en acto, o un sujeto representado por un significante para otro significante frente al otro sexo. Heme aquí aferrado a la práctica discursiva que suministrará aquello con lo cual no tendré relación, aun cuando su llegada me sumerja en una emoción que me indica hasta qué punto sensación y razonamiento son afectados por ese encuentro fortuito.

Es eso, esa emoción mitad corpórea mitad mental, mitad cualquier cosa, esa alteración imprevista, esa especie de burbuja de jabón capaz de “matar en pocos minutos” a alguien como Jacobi, lo que constatará que por más lejos que lleve el conocimiento de mi alter cuasi-ego en el encuentro físico y mental que se anuncia, no lograré captar en él, en ella, aquello que lo hace Otro en tanto que sexuado. Habrá que arreglárselas con los medios a mano, es decir: muy poca cosa. No hay con qué fundar un partido, trazar un conjunto del cual yo sería un elemento, o delimitar un universo del discurso, en suma: establecer una relación. Si para dar una base a esa emoción, sostengo entonces que “no hay relación sexual”, a pesar

de su tono tan asertivo, no será más que un enunciado frágil dependiente del orden discursivo donde se produce, lejos, muy lejos de un enunciado científico que al fin dijera la verdad sobre los sexos.

Si la idea de relación sexual tuvo un sostén decisivo en la noción de una “naturaleza” eterna, siempre a favor de los poderes instaurados en la medida en que esta última fundamenta su legitimidad, la negación referida a la existencia de tal relación no puede hacerlo en modo alguno. Es por el contrario hija de su época, que ha visto el acto sexual desprenderse de los imperativos reproductivos ligados a la supervivencia de la especie para llegar a colmarse de valor de goce, hasta entonces visto más bien como algo accidental. Coger, copular, coitar, fornicar han llegado a aparecer en pocas décadas y (casi) para todos como un fin digno de consideración, y el goce es juzgado como un valor por adquirir, ya no solamente como un acontecimiento íntimo y secreto o como un vicio aberrante.

Retomando a su modo la posición freudiana de una sexualidad separada de la estricta genitalidad, Lacan radicalizó la diferencia entre los sexos hasta hacer de su “encuentro” un lugar ajeno al sentido y al sinsentido, el lugar de lo “ab-sentido”¹²⁴ de toda relación. De manera que, bajo el aspecto de un historia de sexo y de reproducción, acabamos de asistir a un combate epistémico, un combate que se refiere al saber en la medida en que éste también presenta un *hiatus* que no es una falla, sino una condición de funcionamiento. El hecho de que la vida y su transmisión no sean enteramente resolubles en el sentido, que la sexualidad en su lazo con lo simbólico esté en condiciones de revelar su incompletud señalando en el ser hablante aquello que supera su relación con el sentido, es verdaderamente lo que se trata de afirmar al dar a conocer que no hay relación sexual.

¹²⁴ En el original, *ab-sens*, neologismo que juega con los términos *absent* [“ausente”], el prefijo latino *ab* [“al lado de; desde”] y la palabra *sens* [“sentido”]. [T.]

ÍNDICE DE NOMBRES

- AGUSTÍN: 97, 103
ALAIN DE LILLE: 70
ALBERTO MAGNO: 96
ALLOUCH Jean: 9
alagon: 16, 19-21, 135-137, 139, 145
ARISTÓTELES: 19, 99-100, 125
- BADIOU Alain: 132
BERTHALD: 91
BISMARCK Otto von: 74
BOHR Niels: 46
BOOLE George: 39-40, 45, 47-48, 130-131
BRIERRE DE BOISMONT Alexandre: 76, 79
BROGLIE (duque de): 75
BUCHÉZ Philippe: 72, 77
Búlgaros: 109
- CAUCHY Augustin Louis: 24
CHEVALIER Louis: 74
CHIFFOLEAU Jacques: 101, 105-108
CLEMENCEAU Georges: 76
COLLINGWOOD Robin George: 110
- DAMIANO Pedro: 90-96, 99, 103
DAVIDSON Arnold: 59-63, 87

DE LIBERA Alain: 85
DEDEKIND Richard: 22-28, 142
DELASIAUVE Louis: 76
DESCARTES René: 103
DIRICHLET Jean Peter Gustave Lejeune: 24
DOWBIGGIN Ian: 68, 72
DREYFUS Alfred: 76
DULONG Renaud: 97
DUPANLOUP Monseñor: 79
dynamis: 18-19, 73

Epinomis: 19
EUCLIDES: 113, 116
EUDOXO DE CNIDO: 21, 24, 31

FALRET Jean-Pierre: 71, 76, 80
FERRY Jules: 75
FLIESS Wilhelm: 61
Florenxia: 95, 109
FREGE Gottlob: 39-46, 129-130

GALILEO GALILEI: 103
GALOIS Évariste: 24
GAMBETTA Léon: 75
GHEBHARD de Ravenna: 91
GIDE André: 97
GIRARD DE CAILLEUX Henri: 80
GÖDEL Kurt: 45, 47, 50, 132, 133
GOUGUENHEIM Sylvain: 90-92
GREGORIO VII: 89-90
GRÉVY Jules: 75
GUILLEMAIN Henri: 79-82

HEIJENOORT Jan Van: 42
HEISENBERG Werner: 46
HILBERT David: 44-45

INOCENCIO III: 105

Ivry-sur-Seine: 69

JACOBI Friedrich Heinrich: 29-31, 139, 143-145

JORDAN Mark: 70, 93, 96, 100

La carta robada: 55

LAPLANCHE Jean: 36, 62

LEBESGUE Henri: 25-28, 31

LE BRUN Jacques: 98

LEÓN IX: 89-90

LEÓN XIII: 78

Letrán III: 90, 104

Letrán IV: 90, 97, 105-106

LODÉ Thierry: 10

luxuria: 93-94, 98, 100-101

MAC MAHON: 75

MAGNAN Valentin: 73

MANDELBROT Benoît: 25

MÁXIMO EL CONFESOR: 141

MICHAUX Henri: 144

MICHEL Paul-Henri: 113

MOLIÈRE: 8

MONTESQUIEU: 108

MOREAU (de Tours) Jacques-Joseph: 68, 72

MOREAU (de Tours) Paul: 63-66, 70-76, 84, 86, 94, 122

MOREL Benedict Augustin: 71-72, 76-77, 80

PABLO DE HUNGRÍA: 96, 98

PAIS Abraham: 46

PARMÉNIDES: 21

PASCAL Blaise: 101

PEIRCE Charles Sanders: 40, 122

PITÁGORAS: 16, 113

PLATÓN: 16, 18-19, 21, 23-24, 28
PUJOL Dr.: 81

RIBOT Théodule: 73
ROCKE Michael: 95
RODÉ François: 79
RUSSELL Bertrand: 34, 37, 42-44, 46-47
RUSSELL (paradoja): 123

SAUSSURE Ferdinand de: 121
SCHÖNBERG Arnold: 20, 142
SÉMÉRIE Eugène: 79
SÓCRATES: 18, 39, 142
SPINOZA Baruch: 28, 29, 144
surd number: 19

TARSKI Alfred: 35
TEODORO: 18
Teeteto: 18
THOMAS Yan: 102
TOMÁS DE AQUINO: 78, 87, 96, 98-100, 109
Tótem y tabú: 56-57
TOTH Imre: 19-21, 28, 144
Tres ensayos de teoría sexual: 57

VALADIER Paul: 97

Wertverlauf: 43

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

7

I

LA RELACIÓN IMPOSIBLE LA EPOPEYA DE LOS NÚMEROS IRRACIONALES

15

PLATÓN Y LA EXISTENCIA DE LO QUE “NO HAY”

16

EL FIN TEÓRICO Y PEDAGÓGICO DE LA IRRACIONALIDAD DE LOS IRRACIONALES

21

LAS CONDICIONES EPISTÉMICAS DEL “NO HAY RELACIÓN”

28

II

LA LENTA ECLOSIÓN DE LA FÓRMULA LA SERIE DE LOS “NO HAY”

33

NO HAY METALENGUAJE

34

NO HAY UNIVERSO DEL DISCURSO

36

NO HAY ACTO SEXUAL

48

III
FREUD Y LA PULSIÓN
UNA RESPUESTA A LA PSIQUIATRÍA DEL SIGLO XIX

55

EL “DESAJUSTE” ENTRE PULSIÓN Y OBJETO

57

LA GENITALIDAD COMO CONSTRUCCIÓN

59

IV
INSTINTO GENÉSICO VS PERVERSIÓN
EL VÍNCULO PROCREATIVO COMO NORMA

65

LA AFIRMACIÓN DEL INSTINTO GENÉSICO

65

DEGENERACIÓN, HERENCIA Y COMUNA DE PARÍS

71

EL PESO DEL CATOLICISMO

76

DE LA MORAL A LA NATURALEZA

82

V
SODOMÍA Y CONTRA NATURA
PODER Y RELACIÓN SEXUAL

89

LA INVENCIÓN DE LA SODOMÍA

89

UN PECADO MUY ABRUMADOR

95

EL “CRIMEN MAJESTIS”

101

UNA NUEVA JUSTICIA

105

VI
RETORNO A LO INCONMENSURABLE

113

LA DIVISIÓN EUCLIDIANA

114

UNA VASTA RED METAFÓRICA

118

LA “INEXISTENCIA” DEL OTRO GOCE

124

NUMERAR LOS GOCES

130

UNA AFIRMACIÓN POLÍTICA

137

CONCLUSIÓN

141

ÍNDICE DE NOMBRES

147

el cuenco de plata



Colecciones

Extraterritorial

- ARTAUD, A.: *Para terminar con el juicio de dios / El teatro de la crueldad*
BATAILLE, G.: *Charlotte d'Ingerville y otros relatos eróticos*
BENJAMIN, W.: *Historias desde la soledad y otras narraciones*
BIERCE: *Cuentos de soldados y civiles*
BURROUGHS, W.: *La Tarea. Conversaciones con Daniel Odier*
COPI: *La ciudad de las ratas*
COPI: *La guerra de las mariconas*
COPI: *Teatro 1*
COPI: *Teatro 2*
COPI: *Los pollos no tienen sillas*
COPI: *La mujer sentada*
COPI: *Y yo, ¿por qué no tengo banana?*
DARRIEUSSECQ, M.: *Zoo*
DES FORÊTS, LOUIS-RENÉ: *La habitación de los niños*
DES FORÊTS, LOUIS-RENÉ: *Paso a paso hasta el último*
DURAS, M.: *India Song - La música* (2ª edición aumentada)
DURAS, M.: *El navío Night - Aurelia Steiner*
DURAS, M.: *El cine Edén*
DURAS, M.: *La lluvia de verano*
DURAS, M.: *Nathalie Granger - La mujer del Ganges*
EISNER, L.: *La pantalla diabólica*
GADENNE, P.: *Escenas en el castillo*
GOMBROWICZ, W.: *El casamiento*
HAWTHORNE, N.: *Cuentos dos veces contados*
HERZOG, W.: *Manual del supervivencia*
JAMES, H.: *La protesta*
JAMES, H.: *La otra casa* (2ª edición)
JAMES, H.: *La vida privada y otros relatos*
JAMES, H.: *La lección del maestro y otros relatos*
JAMES, H.: *Las alas de la paloma*
JAMES, H.: *Lo que Maisie sabía*
JAMES, H.: *La princesa Casamassima*
JAMES, H.: *Otra vuelta de tuerca*
LAWRENCE, D. H.: *Inglaterra, mi Inglaterra y otras historias de amor*
LE CLÉZIO, J. M. G.: *Urania* (2ª edición)
MODIANO, P.: *Primavera de perros / Flores de ruinas*
PASOLINI, P. P.: *Pasiones heréticas* (2ª edición aumentada)
PASOLINI, P. P.: *La Divina Mimesis*

QUIGNARD, P.: *Albucius*
QUIGNARD, P.: *La barca silenciosa*
QUIGNARD, P.: *Los desarzonados*
RANCIÈRE, J.: *Bela Tarr. Después del final*
SACHER-MASOCH, L.: *El amor de Platón*
SACHER-MASOCH, L.: *Don Juan de Kolomea*
SACHER-MASOCH, L.: *La Venus de las pieles*
SACHER-MASOCH, L.: *La madre de Dios*
SCHMIDT, A.: *Paisaje lacustre con Pocahontas / Los desterrados*
SOLLERS, PH.: *Una vida divina*
WOLF, CH.: *Cassandra*
WOOLF, VIRGINIA: *Freshwater y textos breves sobre teatro*
WOOLF, VIRGINIA: *Un cuarto propio*

Latinoamericana

BIANCO, J.: *Las ratas - Sombras suele vestir*
DE CAMPOS, H.: *Brasil transamericano*
DI GIORGIO, M.: *La flor de lis* (4ª edición)
DI GIORGIO, M.: *Misales* (2ª edición)
DI GIORGIO, M.: *Camino de las pedrerías* (2ª edición)
DI GIORGIO, M.: *El Gran Ratón Dorado, el Gran Ratón de lilas*
DI GIORGIO, M.: *No develarás el misterio*
ECHAVARREN, R.: *El diablo en el pelo*
FONSECA, R.: *El collar del perro*
FONSECA, R.: *Los prisioneros*
GALLARDO, S.: *Eisejuaz*
GONZÁLEZ BERMEJO, E.: *Conversaciones con Julio Cortázar*
GONZÁLEZ SUÁREZ, M.: *La sombra del sol*
HERNÁNDEZ, F.: *Las Hortensias y otros relatos* (4ª edición)
HERNÁNDEZ, F.: *Los libros sin tapas* (2ª edición)
HERNÁNDEZ, F.: *Las Hortensias* (comic) - Dibujos de Renzo Vayra
HILST, H.: *Cartas de un seductor*
HILST, H.: *La obscena señora D*
LISPECTOR, C.: *La pasión según G.H.* (2ª edición)
LISPECTOR, C.: *Agua Viva* (2ª edición)
LISPECTOR, C.: *Lazos de familia* (2ª edición)
LISPECTOR, C.: *Para no olvidar*
LISPECTOR, C.: *Felicidad clandestina*
LISPECTOR, C.: *Cerca del corazón salvaje*
LISPECTOR, C.: *La manzana en lo oscuro*
LISPECTOR, C.: *Dónde estuviste de noche*
G. MISTRAL- V. OCAMPO: *Esta América nuestra. Correspondencia 1926-1956*
PUIG, M.: *Un destino melodramático*

PUIG, M.: *Los 7 pecados tropicales y otros guiones*
SOMERS, A.: *La mujer desnuda* (2ª edición)
SOMERS, A.: *La rebelión de la flor*
SOMERS, A.: *Sólo los elefantes encuentran mandrágora*
SOMERS, A.: *Viaje al corazón del día*
SOMERS, A.: *Un retrato para Dickens*

Biblioteca Juan Filloy

La Purga (2ª edición)
Gentuza (2ª edición)
Vil & vil – La gata parida
Karcino: tratado de palindromía
Caterva (3ª edición)
Yo, yo y yo – Monodialogos paranoicos (2ª edición)
Periplo
Aquende
Mujeres
–¡Estafen!
Op Oloop
La potra
Tal cual

Teoría y Ensayo

ALLOUCH, J.: *La sombra de tu perro* (2ª edición)
ALLOUCH, J.: *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca* (2ª edición)
ALLOUCH, J.: *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?*
ALLOUCH, J.: *Marguerite o la Aimée de Lacan*
ALLOUCH, J.: *Contra la eternidad. Ogawa, Mallarmé, Lacan*
ALLOUCH, J.: *El amor Lacan*
ALLOUCH, J.: *Prisioneros del gran Otro. La injerencia divina I*
ALLOUCH, J.: *Schreber teólogo. La injerencia divina II*
ALTINI, C.: *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza*
ASSANDRI, J.: *Entre Bataille y Lacan: ensayo sobre el ojo, golosina canibal*
BALÁZS, B.: *El hombre visible, o la cultura del cine*
BAÑOS ORELLANA, J.: *La novela de Lacan. De neuropsiquiatra a psicoanalista*
BATAILLE - LEIRIS: *Intercambios y correspondencias. Ensayos / Cartas / Diarios*
BENJAMIN, W.: *Ensayos escogidos*
BENJAMIN, W.: *Denkbilder. Epifanías en viaje*
BERSANI, L.: *El cuerpo freudiano. Psicoanálisis y arte*
BODEI, R.: *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*

BONNEFOY, Y.: *Lugares y destinos de la imagen*
 CAMPIONI, G.: *Nietzsche y el espíritu latino*
 DACHET, F.: *¿La inocencia violada? Sobre el caso Hans de Freud*
 GEBLESCO, É.: *Diario de mi control con Lacan*
 GOMBROWICZ, R.: *Gombrowicz en Argentina*
 JULLIEN, F.: *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*
 LE GAUFEY, G.: *El notodo de Lacan* (2ª edición)
 LE GAUFEY, G.: *El sujeto según Lacan* (2ª edición)
 LE GAUFEY, G.: *El objeto a de Lacan*
 LORAUX, N.: *Mito y política en Atenas*
 MATTONI, S.: *Camino de agua. Lugares, música, experiencia*
 MURENA, H. A.: *La metáfora y lo sagrado*
 QUIGNARD, P.: *Retórica especulativa*
 QUIGNARD, P.: *El odio a la música*
 RICHEBÄCHER, S.: *Sabina Spielrein. De Jung a Freud*
 RIEDER - VOIGT: *Sidonie Csillag, la joven homosexual de Freud* (2ª edición)
 ROSSET, C.: *Reflexiones sobre cine*
 ROSSET, C.: *La filosofía trágica*
 ROSSET, C.: *El mundo y sus remedios*
 ROSSET, C.: *Schopenhauer, filósofo del absurdo*
 ROSSET, C.: *Lógica de lo peor*
 ROSSET, C.: *Lo invisible*
 SOLLERS, PH.: *Schopenhauer, filósofo del absurdo*
 SHŪZŌ, K.: *Discurso perfecto - Ensayos sobre literatura y arte*
 TIN, L.-G.: *La invención de la cultura heterosexual*
 VALERY, P.: *De Poe a Mallarmé. Ensayos de poética y estética*
 WEIL, S.: *Sobre la ciencia*
 WEIL, S.: *La condición obrera*

El libertino erudito

ACCETTO, T.: *La disimulación honesta*
 Anónimo clandestino: *Tratado de los tres impostores* (2ª edición)
 CAMPANELLA, T.: *Apología de Galileo*
 D'HOLBACH: *Historia crítica de Jesucristo*
 DIDEROT, D.: *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*
 LA METTRIE, J. O.: *Discurso sobre la felicidad* (2ª edición)
 LA MOTHE LE VAYER, F.: *Diálogos del escéptico*
 HUME, D.: *Sobre las falsas creencias*
 MESLIER, J.: *Testamento de un cura ateo*
 SWIFT, J.: *Una modesta proposición*
 VAN DEN ENDEN, F.: *Libertad política y Estado*
 VANINI, G. C.: *Sobre los maravillosos secretos de la naturaleza*
 VOLTAIRE: *La usurpación de los papas y otros escritos*

Hojas del Arca

BAYLE, P.: *Diccionario histórico y crítico*
ERASMO: *Reflexiones sobre el libre albedrío*
Cuadernos de plata

FOUCAULT, M.: *¿Qué es un autor?*
SPIVAK, G. CH.: *¿Puede hablar el subalterno?*
MÉTRAUX, A.: *Antropofagia y cultura*
BENJAMIN, W.: *La obra de arte en la era de su reproducción técnica*
SARDUY, S.: *El barroco y el neobarroco*
MUKAROVSKI, J.: *Forma, función y valor estéticos como hechos sociales*
MARCUSE, H.: *El carácter afirmativo de la cultura*
LÉVI-STARUSS, C.: *Elogio de la antropología*
ADORNO, T. Y HORKHEIMER, M.: *La industria cultural*

Nueva narrativa

BUTTI, E.: *El novio*
COELHO, O.: *Borneo*
GARCÍA LAO, F.: *Muerta de hambre* (2ª edición)
GARCÍA LAO, F.: *La perfecta otra cosa*
GARCÍA LAO, F.: *La piel dura*
LINK, D.: *La ansiedad*
LIPCOVICH, P.: *Muñecos Chicos*
LIPCOVICH, P.: *Unas polillas*
LIPCOVICH, P.: *Desnichadores*
LÓPEZ BRUSA, E.: *La yugoslava*
MUSLIP, E.: *Plaza Irlanda*
MUZIO SÁENZ-PENA, S.: *La sonrisa secreta*
PRON, P.: *Una puta mierda*
TORRES, M.: *Jugar en noche oscura*

