

JEAN ALLOUCH

EL SEXO DEL AMO
EL EROTISMO DESDE LACAN

el cuenco de plata



teoría y ensayo

El sexo del amo
El erotismo desde Lacan

Jean Allouch

El sexo del amo
El erotismo desde Lacan

Traducción de Silvio Mattoni

el cuenco de plata



Ediciones literales

Allouch, Jean
El sexo del amo – 1° ed.
Buenos Aires, El cuenco de plata, 2009
256 pgs. - 21x14 cm. - (Ensayo)

Título original: *Le sexe du maître*
Traducción: Silvio Mattoni

ISBN-13: 978-987-1228-69-0

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

© 2001. Exils Éditeur
© 2001. Ediciones Literales
© 2009. El cuenco de plata

Ediciones Literales

Directora: Marta Olivera de Mattoni
Tucumán 1841 (5001) Córdoba, Argentina
Ed_literales@ciudad.com.ar

El cuenco de plata SRL

Director: Edgardo Russo
Diseño y producción: Pablo Hernández
Av. Rivadavia 1559 3° A
(1033) Ciudad de Buenos Aires
www.elcuencodeplata.com.ar

Hecho el depósito que indica la ley 11.723.
Impreso en julio de 2011

ÍNDICE

Prefacio	11
Introducción	15
I. Para introducir el sexo del amo	37
II. Un sexo o el otro	101
III. El estadio del espejo revisitado	129
IV. ¿Soy alguien, o qué?	173
V. La intensificación del placer es un plus-de-goce	197
VI. ¿El goce, masoquista?	215
VII. En lugar de la iniciación	233
Index	251

“La naturaleza no admite nada inútil. Todo lo que es no puede ser contra natura ni estar fuera de la naturaleza.”

Diderot¹

“No podemos más que describir y decir: así es la vida humana. La explicación, comparada con la impresión que nos deja lo que se ha descrito, es demasiado incierta. Toda explicación es una hipótesis.”

Wittgenstein²

“Paseando por el campo, Quevedo siente una urgente necesidad de defecar. Una mujer que lo sorprende agachado exclama:

–¿Qué veo?

Quevedo:

*–Hasta el culo me conoces.”**

1. Diderot, “Continuación de la charla”, en *Ouvres philosophiques*, París, Classique Garnier, 1956, p. 375 (citado por Marie-Jo Bonnet, *Les relations amoureuses entre femmes*, París, Odile Jacob, 1995, p. 94).

2. Wittgenstein, “Observaciones sobre La rama dorada de Frazer”, *Agone* n° 23, 2000, trad. de Jean Lacoste.

*. Obviamente, las frases del diálogo están en español en el original (N. del T.).

PREFACIO

Erotología: la palabra, hecha a partir de otras dos (eros/logos), equivale al anuncio de una labor que evoca la cuadratura del círculo. Aunque sin π , sin ninguna cifra capaz de articular racionalmente ambos elementos. O más exactamente, sin que un falo, grande o pequeño, vaya a ubicar en su sitio a cada sexo, y tampoco a cada una de las modalidades singulares según las cuales el mamífero hablante, moderadamente inventivo en el erotismo, aunque no así de monótono, se realiza como sexuado.

Desde Freud y su supuesto pansexualismo, el psicoanálisis se ha enfrentado con los efectos de ese falo que está ausente. Si marca con su sello a un gran número de objetos que se erigen así (seno, excremento, mirada, voz), ¿acaso será porque falta en la experiencia erótica? Efectivamente, el análisis pone a la luz y en el centro esa falta dentro de la fábrica de lenguaje que es el síntoma. Y por cierto, fue preciso que alguien se dirigiera a un analista diciéndole: “Sería tiempo de que encuentre una felicidad que fuera diferente de la desgracia”. Lacan subrayaba con razón esa dimensión de lenguaje del síntoma, por lo cual se terminó creyendo a continuación que por ser tal, esa falta no era real. Al insistir sobre el significante, se dice que Lacan se habría apartado de todo lo que en Freud se encarnaba, de todo aquello que toma en cuenta el goce del cuerpo como tal¹. Ojalá estas páginas puedan rectificar en parte esa lectura errónea de Lacan.

1. Así podemos leer, en el muy interesante estudio histórico de la revista *Critique*, lo siguiente: “Señalemos que el vínculo descubierto por Freud y progresivamente admitido entre el inconsciente y la pulsión sexual (que le hacía decir a Bataille, en 1948, que “el modo de introducción del psicoanálisis tiene un valor ejemplar: es el símbolo del trayecto habitual del progreso humano”) se distiende en el sistema que instaura Lacan en beneficio de la relación del sujeto con el significante” (*Critique 1946-1996, Une encyclopédie de l'esprit moderne*, París, ed. del IMEC, 1999).

Dicho de otro modo, ojalá que puedan ir unos pasos más allá de la *inaudita* declaración de la inexistencia de una relación sexual. Como sucede a menudo, Lacan no desembocó sin ciertos rodeos previos en esa frágil fórmula² –frágil pues mientras que aquellas que postulan la existencia de una relación sexual (del tipo: la mujer es *inferior* al hombre, o su *suplemento*, o su *contrario*, o su *imitación*; es su *segunda*; el hombre y la mujer son *complementarios* o *iguales* o *idénticos*—cada uno es *bisexuado*; el hombre tiene exactamente lo que a la mujer le *falta*; etc.) tienden fácilmente a solidificarse en el imaginario, tratándose de la fórmula negativa esa solidificación está ausente.

El presente contexto no se presta demasiado tanto para dicha rectificación como para ese avance. En especial, debido a que los cultos del falo, aunque no estén instituidos como tales, aunque sean erráticos, dispersos, discretamente enmascarados, no dejan de ser impresionantes en el Occidente capitalista contemporáneo. Lo cual podrá verificarse mirando la imagen de la página siguiente, que recientemente no podía evitarse si uno sencillamente caminaba por las calles de París, ejemplo típico además de lo que Annie Le Brun señala como la colusión moderna, sin precedentes, entre arte y poder³. Si queremos aproximarnos a la inexistencia de la relación sexual, bastará concebir algo que esté tan alejado, que sea tan diferente, tan opuesto como fuera posible a esta imagen –un falo del que se (un “se” que reúne al Estado, las empresas capitalistas y el artista) nos sugiere que uniría.

2. Sobre la delimitación y las dificultades doctrinales de esos rodeos (situados entre los seminarios de Lacan del 22 de febrero de 1967 hasta el 4 de junio de 1969), cf. “El estatus psicoanalítico de lo sexual”, en Jean Allouch, *Letra por letra*, Bs. As., Edelp, 1993.

3. Annie Le Brun, *Du trop de réalité*, París, Stock, 2001, p. 51.



Foto Jean-Claude Arnoux

“Contra los muros que separan, un muro que une”.

LLAMADO A LA UNIÓN PACÍFICA FÁLICA.

INTRODUCCIÓN

“*Aun ausente, Dios es demasiado.*”

James Morrow¹

Comencemos pues con Dios

Según Dominique Dhombres, “en adelante fue absoluto”² el éxito del monje Dioniso el Menor quien fue el primero en contar los años a partir del nacimiento de Cristo en el año de gracia de 525. ¿Pero de qué se trata, por lo menos en Occidente, con esa referencia –opaca pero patente– al nacimiento de Jesús, considerado festivo hasta hace poco y preservado en contra de una separación supuestamente efectuada entre la Iglesia y el Estado?

Esta pregunta concierne al psicoanálisis; para confirmarlo, bastaba leer un artículo de *Le Monde*, firmado por Michel Tort³ y publicado poco antes del ingreso en el nuevo milenio. Tort indicaba allí que, al no haber sabido regular su relación con el cristianismo, el psicoanálisis (animado por un “orden simbólico” llamado lacaniano) se puso ampliamente al servicio del cristianismo, o más aún, él mismo se habría insidiosamente, asípordiosamente cristianizado.

Consultemos pues a quien corresponde, en este caso al cardenal J. Ratzinger, prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe,

-
1. James Morrow, *The Eternal Footman*, 1994, *La grande faucheuse*, trad. Philippe Rouard, París, Au diable Vauvert, 2000.
 2. Dominique Dhombres, “Nacimiento y supervivencia de una religión”, *Le Monde*, 3 de diciembre de 1999, p. 17.
 3. Michel Tort, “Homofobias psicoanalíticas”, *Le Monde*, 15 de octubre de 1999.

vale decir, una de las mayores autoridades teológicas de la Iglesia católica. ¿Qué responde a la pregunta que se le planteó: “2000 años después de qué?”⁴ Como teólogo, y no solamente como pastor, evoca el único punto de partida posible para su respuesta, o sea la victoria del cristianismo sobre el paganismo romano. Nietzsche se sublevaba de la manera más precisa contra esa victoria, ya que ponía de relieve que el Dios monoteísta que la había logrado era una figura imaginaria⁵. ¿A qué se debió entonces tal victoria? Respuesta del cardenal: al hecho de que el cristianismo era un conocimiento racional. Es lo que quería decir la expresión *religio vera* (que se tomó por una opinión de Lacan cuando sólo se trataba de una cita de lo más usual). Más explícitamente:

La fuerza que transformó al cristianismo en una religión mundial consistió en la síntesis entre razón, fe y vida.

Pero según comprueba honestamente el cardenal teólogo, ahora esa síntesis no se sostiene, ya no se reconoce que la razón esté presente en la doctrina de la fe, puesto que al contrario, según la parábola búdica *del rey hindú, los ciegos y el elefante*, esa razón en su versión moderna indica que sobre Dios sólo puede haber opiniones.

Un rey en el norte de la India había reunido cierto día a todos los habitantes ciegos de la ciudad en un solo lugar. Luego hizo que un elefante pasara delante de los presentes. Dejó que unos tocaran la cabeza diciendo: “Esto es un elefante”. Otros pudieron tocar la oreja o el colmillo, la trompa, la pata, las ancas, los pelos de la cola. El rey le pregunto a cada uno: “¿Cómo es un elefante?”. Y respondieron según la parte que habían tocado: “Es como una canasta trenzada... es como una vasija... es como el mango de un arado... es como un silo... es como una columna...”. Tras lo cual comenzaron a discutir y gritando “El elefante es esto, el elefante es aquello” se arrojaron unos sobre otros y se golpearon con los puños para diversión del rey.

4. Título de un coloquio que se realizó en la Sorbona entre el 25 y el 27 de noviembre de 1999, en el que algunos vieron incluso el signo de una reconciliación entre la Iglesia y la República.

5. Cf. Bernard Edelman, *Nietzsche, Un continent perdu*, París, PUF, 1999, pp. 91-92.

Que conste así: ya no hay en adelante una “religión verdadera” en Occidente.

No obstante, prosigue el cardenal, el cristianismo no puede renunciar a la razón, es decir, a la identidad entre primado del *logos* y primado de *eros* en tanto que esa identidad es la de un real:

El amor y la razón coinciden en cuanto pilares fundamentales de lo real propiamente dichos: la razón verdadera es el amor y el amor es la razón verdadera.

En el registro así definido y ahora forcluido, evidentemente era posible una ética, y sería uno de los argumentos del cristianismo contra aquello que, según él, es su rival actual, o sea la teoría de la selección natural, afirmando que ésta no puede proponer sino lo que nuestro cardenal llama una “ética cruel” (¿acaso la suya no lo sería en absoluto?). El trastorno que hoy lo invade, su confesada incapacidad para dar una respuesta a la disyunción actual de la razón, del amor y de la fe, no lo conducen sin embargo al renunciamiento:

De hecho, una explicación de lo real que no pueda fundar también de manera sensata y abarcadora un *ethos* debe seguir siendo necesariamente insuficiente.

Aquí le damos la razón. ¿Por qué? Porque el psicoanálisis no existe sino en la misma medida en que no le ceda un milímetro de terreno a la necesidad, por otra parte posiblemente legítima, de colmar esa insuficiencia, de remediarla. Solamente por haberlo recordado⁶ (ya que era la postura de Freud) tuve que recibir los anatemas de una horda de bienpensantes.

Porque actualmente asistimos a la tentativa de emplazar un psicoanálisis que agite ante las narices de todos la zanahoria perdida del cardenal Ratzinger. Convertido en consejero del príncipe y del legislador, se nos sugiere que el psicoanálisis tendría la solución al “malestar en la cultura” (ese uso vago y sin comillas de un título de Freud, cualquiera sea el objeto en discusión, ni siquiera corre el riesgo de acertar en algo); le ofrecería a esa cultura a la vez una relación

6. J. Allouch, *La etificación del psicoanálisis, calamidad*, Bs.As., Edelp, 1997.

racional con lo real, el amor (que en tal caso, no cabe duda, prevalece sobre el sexo) y una ética. La cuestión no es que sea algo grotesco viniendo del psicoanálisis (del campo freudiano, que sólo es *un* campo y de ninguna manera, si eso existe, *el* campo, mundano, de “todo lo que viene al caso”), la cuestión es que hay quienes practican el análisis, algunos en referencia a Lacan, que se precipitan en esa ilusión o aparentan adherir a ella. Al menos el cardenal, por su parte, declaraba públicamente que ya no tiene la solución.

Celebrar los dos milenios del nacimiento de Cristo era pues glorificar durante algunas horas el feliz matrimonio (aunque de a tres) entre el amor, la razón y lo real, ese matrimonio cuyo divorcio, consumado, le quita su basamento a la vez racional y erótico a la ética. Por un instante, la fiesta hacía que ya no fuéramos los hijos de esa ruptura de un vínculo del cual conservamos, entre otras cosas, a modo de fetiche de duelo, el calendario.

Fractura en la erótica moderna

Pero esas nupcias en lo real entre *eros* y *logos* (aunque quizás entre determinado *eros* y determinado *logos*) no dejan de negarse a su propia ruptura, acabamos de recoger un testimonio de ello. Pero esa negativa también se puede señalar en lo que importa antes que nada en el análisis, es decir, en el análisis de la “transferencia sexual”⁷ (*Sexualübertragung*).

A Lacan se lo ha llamado católico. Mejor sería decir que Lacan no descuidaba el catolicismo que implica la erótica occidental⁸. Romper ese vínculo mal roto, subvertir la erótica católica, subvertir en general, por otra parte, no es dejar completamente atrás sino mantenerse en una proximidad tal que los nudos que caracterizan lo que se

7. J. Lacan, *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988, p. 585.

8. Sin duda que Lacan hubiera podido decir, como Jouhandeau: “No puedo ser católico sobre todo porque no puedo creer en el Infierno”. Marcel Jouhandeau, *De l'abjection*, París, Le passeur-Cacofop, 1999, p. 67; 1ª ed. Gallimard, 1939. Le agradezco a Didier Eribon que me señalara la reedición de ese texto.

ha subvertido puedan retomarse de otra manera. La subversión (la “resistencia”, decía con más exactitud Foucault), salvo el caso revolucionario que sigue siendo excepcional, es una proximidad crítica, un marcar en el sentido futbolístico del término; no será efectiva sino en tanto que lo sea dicha proximidad.

Pero antes que a Lacan directamente, y tratándose de las modificaciones recientes en la erótica, debemos referirnos a un acontecimiento reciente y notable: el cuestionamiento contemporáneo del concepto de homosexualidad. La recusación de la homosexualidad se dio en dos etapas, de manera reduplicada (pensamos en un célebre suicidio). En primer lugar, fue rechazada en cuanto entidad de la clínica psiquiátrica, lo que a su término debía hacer tambalear el aparato nosográfico que la acompañaba, a saber, el paradigma neurosis, psicosis, perversión cuya reciente presentación de parte de Georges Lanteri-Laura de alguna manera constituye su piedra sepulcral⁹. Luego fue impugnada en tanto que rasgo unario capaz de reunir a un determinado número de individuos, al rechazar la *queer theory* toda definición de grupo a partir de cualquier tipo de perspectiva identitaria. Pero esa doble recusación pareciera, al menos pretendo tratar de demostrarlo, uno de los signos, una de las incidencias de *la existencia de una línea de fractura dentro de la erótica contemporánea*. Podemos considerarla a la vez como el indicio y como un resultado tangible de una diferenciación en curso entre dos modalidades del erotismo. Digo ahora que se diferencian, en otras palabras: a la vez no dejan de diferenciarse (aunque también por eso no dejan de no diferenciarse) y ya lo han hecho. ¿Cuáles son esas dos modalidades?

Por una parte, está la supervivencia de la antigua modalidad erótica centralizada en Dios Padre omnipotente, lo que según la interpretación de Lacan quiere decir “todo en potencia”, por lo tanto un Dios a quien dispensamos del acto con la necesaria degradación que el acto implica. “Supervivencia”, ya que su esencia es vincular el

9. Georges Lanteri-Laura, *Essai sur les paradigmes dans la psychiatrie moderne*, París, ed. Du temps, 1998. Véase también, sobre la refutación de Lacan en cuanto a la validez del paradigma neurosis/psicosis/perversión, J. Allouch, “Perturbación en pernepsi”, *Litoral* N° 15, Córdoba, Edelp, Octubre 1994.

erotismo con la reproducción y localizarlo en la familia, siendo su ideal, como es sabido, la sexualidad del elefante (¿el mismo que evocaba monseñor Ratzinger?). Ahora que la clonación humana se ha vuelto posible¹⁰, que la reproducción ya no necesita del acto sexual, ha quedado aún más claro que ya no puede sostenerse, racionalmente, la reducción de la sexualidad a la reproducción.

La erótica católica no ha hecho más que sobrevivirse a sí misma desde finales del siglo XIX, desde el momento en que se constituía una sexología, cuando Freud inventaba el psicoanálisis y los psiquiatras la perversión. Eve Kosofsky Sedgwick también considera, junto a muchos otros, que ese momento fue un hito:

Lo que *era* nuevo en el cambio de siglo era la distribución sistemática según la cual cada persona no solamente debía ser clasificada en un género masculino o femenino, sino que también debía ser necesariamente reconocida como homo- o hetero-sexual, una identidad binarizada portadora de múltiples implicaciones, y que no obstante se prestaba a confusión, incluso en relación a los aspectos menos ostensiblemente sexuales de la vida personal¹¹.

La invención freudiana sufrirá pues los efectos de algunas de esas perspectivas que entonces se erigieron para calmar la desbandada, empezando por la invención –¿para beneficio de la causa divina?– de la oposición homo/hetero-sexual. Presa en esa situación de una erótica en vías de desaparición y que resiste con manotazos de ahogado, la posición de Freud seguirá siendo ambigua, equívoca, oscilante. Teniendo en cuenta este dato, podemos darle la razón a Lacan por haber identificado el psicoanálisis como un “síntoma social”. Freud

10. ¿Y cuándo se realizará?, le preguntaron a un científico. Y la respuesta es de alguien que, además de científico, era sagaz: “Cuando haya un mercado”.

11. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Londres, Penguin Books, 1990, p. 2: “What was new from the turn of the century was the world-mapping by which every given person, just as he or she was necessarily assignable to a male or a female gender, was now considered necessarily assignable as well to a homo- or hetero-sexuality, a binarized identity that was full of implications, however confusing, for even the ostensibly least sexual aspect of personal existence”. En español: *Epistemología del armario*, Ed. de la Tempestad, Barcelona, 1998.

ciertamente acepta la disyunción de la sexualidad respecto de la reproducción e incluso la ratifica. Advierte sus efectos en los síntomas y a partir de allí construye una sexualidad que excede la genitalidad del adulto. Aun cuando ese recorrido fuese menos original de lo que se llegó a creer entre los psicoanalistas, hizo gritar y enfureció a más de un tradicionalista (cf. el psicoanálisis como un “pan-cochinismo”¹²). Sin embargo, también muy tempranamente, Freud iba a intentar volcar esos síntomas en la cuenta del Dios que se aferraba a sus prerrogativas. Los clasifica en neuróticos (he aquí al padre edípico) y psicóticos (he aquí al Dios de Schreber, padre a través de Schreber de una humanidad nueva).

El distanciamiento de Freud con respecto a la erótica en vías de extinción y el paso al costado que dio en relación a la nueva demanda social, hoy explícitamente formulada, de una norma para el sexo, lo llevaron a inventar la noción de libido, aunque también algo que no es menos esencial: el *Trieb*, la pulsión. A la que por cierto conceptualiza de manera dificultosa (lo atestigua Jean Laplanche cuando se topa con un hermetismo insospechado en Freud) e incluso ocasionalmente intempestiva (por ejemplo, la independencia de la pulsión con respecto al objeto); lo que no impide que el *Trieb* ofrezca la inmensa ventaja de disociar lo sexual de lo instintivo, rasgo cuyo señalamiento claro y distinto se debió a Lacan. Ocupando el lugar del *Instinct*, la palabra *Trieb* indica que la sexualidad del ser hablante no es la puesta en práctica automática de un saber ya dado, y que no podría reducirse a la realización de un programa; esa palabra indica ya la idea, cara a Foucault, de una sexualidad como juego: la pulsión según Freud, con su objeto, su meta, su fuente y su empuje es un montaje.

Quedaba otra categoría nosográfica, el llamado “perverso”, que justamente no está orientado hacia el padre. La amalgama de cosas dispares que se han llamado “perversión” (sadismo, masoquismo, voyeurismo, exhibicionismo, homosexualidad, paidofilia, travestismo, fetichismo, tomándose este último, no menos intempestivamente que la constitución misma de esa amalgama, como caso ejemplar) fue en

12. Cf. algunos extractos publicados en la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* n° 42, otoño de 1990, pp. 345-346.

efecto una versión de padres a los cuales menciona Vernon Rosario¹³ cuando revela la manera en que se fabricó, entre literatura y psiquiatría, la categoría del “perverso” y se hace creer que esa ficción correspondía a una realidad. Freud en este caso es deplorablemente ejemplar en su manera de tomarse como un padre a partir de un momento determinado y hasta el final de su recorrido en que le confía su “movimiento” a una de sus hijas, lesbiana para servirlo (y servirles). Pero preguntémosnos: ¿una versión de padre, pero una versión *de qué*? De un erotismo que notoriamente empezaba a escapar de la sexualidad bajo la égida paterna, cuya referencia era otra. Así Freud no supo bien qué hacer, salvo situar ese erotismo “perverso” con relación a lo que se consideraba que no existía entre las piernas de la madre (lo que Lacan corregiría: “al vaso femenino no le falta nada”).

El grano de arena de la “perversión” en los engranajes de una sexualidad y una clínica paternizadas nos dirige hacia el otro costado del erotismo moderno. ¿Qué es entonces lo que albergaba bajo la denominación de “homosexual”? Una pregunta que, en ciertos aspectos, puede parecer vieja, e incluso antigua, pero también una pregunta nueva, aunque sólo fuera debido a que se plantea de nuevo y en un contexto muy diferente a aquel de donde había surgido. Ese contexto inédito era pues el desmantelamiento de la erótica reproductiva y la instauración de una sociedad ya no de amos, sino de “empleados”, como lo señalaría Lacan en varias ocasiones¹⁴. Y sin duda que gracias a ese doble quiebre del padre y del amo que comenzaba, la pregunta podía ser revisada con nuevos dividendos en la relación entre el dominio y la sexualidad. ¿Por qué fue preciso calificar de “perversos” a aquellos que de la manera más evidente eran portadores de esa pregunta? ¿Por qué hubo que convertirlos de ese modo en excluidos, y hasta en excluidos de los beneficios en el orden del goce que un psicoanálisis le puede proporcionar a alguien (*cf.*: “Los perversos son inanalizables”)?

13. Vernon Rosario, *L'irrésistible ascension du pervers entre littérature et psychiatrie*, trad. Guy LeGaufey, París, EPEL, 2000.

14. Jacques Lacan, “Lugar, origen y fin de mi enseñanza”, conferencia pública inédita, 1967, p. 12.

La razón de tal ostracismo evidentemente debe buscarse primero en quienes lo ejercen. A toda costa no tenía que revelarse un hecho simple de formular, a saber que, en el modelo reproductivo de la sexualidad, Dios seguía siendo el amo, un amo no cuestionado, un amo cuyo dominio no estaba quebrantado, pero sobre todo *un amo disfrazado con la máscara del padre*. El dios de los cristianos, detrás de sus burlescas gesticulaciones de amor paterno, con su sadomasoquismo familiar en el cual pretende interesar a toda la humanidad, pasada, presente y futura, seguía siendo un dios que ordena (Michel Foucault nos ha brindado páginas inolvidables sobre el lugar del poder en tanto que ocupado por un bufón). Ese amo debía permanecer oculto, en segundo plano, enmascarado por la figura del padre –sin lo cual el conjunto de la leyenda del hijo redentor ya no hubiera podido sostenerse. En cuanto a los judíos, el hecho de que hayan inventado la práctica erótica que los cristianos llamarían *amplexus reservatus* da una noción bastante aproximada sobre el conflicto que genera en ellos el mandato divino de localizar su sexualidad sólo en la reproducción. A tal punto que actualmente se dice que sus hijas, norteamericanas, son *JAP*, o sea *Jewish American Princess*, asexuadas como debe serlo toda princesa que se respete.

¿Es preciso reiterarlo? La crítica nietzscheana del cristianismo (¡y bien!, estaba en los umbrales de la época clave que hemos evocado) estaba esencialmente dedicada a poner de relieve al amo por detrás de Dios padre y vincular al cristianismo con su verdadero origen situándolo como una religión de esclavos.

La doctrina freudiana no supo precisamente, tampoco verdaderamente, tener en cuenta ese cuestionamiento del amo. Apenas lo vislumbraba, volvía a cerrar en seguida la puerta torciendo la cuestión del amo hacia la del padre. Un ejemplo de ese deslizamiento: Schreber le ofrece a Dios su transformación en mujer, al menos es lo que nos dice. Y le creemos bajo palabra; inexplicablemente, en este caso los especialistas de la interpretación se abstienen de interpretar, motivo por el cual no ven que el problema de Schreber sólo en un primer plano es su “feminización”, que detrás de ese *topos* está la cuestión

del encubrimiento (mientras que la mujer no oculta el encubrimiento, en el caso del maestro Wagner¹⁵ donde el encubrimiento es el animal). ¿Acaso en el entorno de Freud se ignoraba que la vía pederástica había sido reconocida desde Platón como capaz de engendrar una humanidad nueva? ¿Y que esa vía estaba perfectamente señalada en Occidente? ¿Lo ignoraban hasta el punto de que sólo podían concebir la perspectiva heterosexual para un engendramiento así? En todo caso, era sabido en Venecia en 1651, como lo atestigua esa joya de la literatura erótica que es el *Alcibíades niño en la escuela*¹⁶, publicado por primera vez en ese año, y luego también en 1861 por un tal (¿no es un invento!) Jules Gay. Semejante desconocimiento bien podría tener el estatuto de una forclusión de lo simbólico, lo que indica su reaparición en lo real de las transferencias con Freud y, por extensión, con el psicoanalista tomado como un amo [*maître*]. Así se habría descartado el concepto de una transferencia psicótica por el hecho de que la transferencia es una psicosis desde el momento en que está presa en las redes del discurso del amo [*maître*].

Otro ejemplo: la histórica, irónicamente, se burla del amo, de hecho “un boludo” (Lacan), lo que Charcot (el de la histeria) había encarnado además perfectamente; y en presencia de esto, el psicoanálisis no encuentra nada mejor que “descubrir” que ella es seducida por el padre o que tiene una fantasía de seducción por el padre (padre que por lo tanto se sustrae después de haberlo introducido intempestivamente). Deberíamos hablar de una corrupción de la cuestión tal como se habla de una corrupción de menores.

¿Con qué objeto? El enmascaramiento del amo tras el padre tiene la gran ventaja de mantener incuestionado el supuesto dominio de Dios sobre el sexo, deja a Dios a salvo del sexo. Se puede entonces aparentar que nada del sexo escapa de Su dominio (lo que se le escapa

15. Anne-Marie Vindras, *Ernst Wagner, Robert Gaupp, un monstre et son psychiatre*, París, EPEL, 1996, y también *Louis II de Bavière selon Ernst Wagner paranoïaque dramaturge*, París, EPEL, 1993.

16. Antonio Rocco, *Alcibiade enfant à l'école (Alcibiade fanciullo a scola)*, “Libretto da Carnevale”, Prefacio, notas y ensayo bio-bibliográfico de Louis Godbout, Montréal, ed. Balzac, 1995.

depende de Satán, por lo tanto de uno de sus ángeles, o bien, en una versión más moderna, de la enfermedad mental).

Es precisamente lo que querían decir quienes no abandonaban la cuestión del sexo del amo: quedaba excluido no poner la sexualidad del Señor Dios en el meollo –y Lacan no dice otra cosa en su seminario *L'angoisse*. Atestiguaban que ese Dios y Señor todopoderoso que parecía regir el sexo sin inmiscuirse en él se hallaba completamente... empapado de él. Imperdonable.

Marcel Jouhandeau (aunque igualmente podríamos evocar a Proust, Genet¹⁷ y muchos otros) escribió en 1936, del modo más explícito posible, acerca de la refutación del cristianismo que implicara su descubrimiento de la sexualidad a los ocho años de edad. Ocurrió gracias a un joven carnicero que trabajaba con su padre, un adolescente de una gran delicadeza moral, sexual y lingüística, quien le reveló, según las propias palabras del joven carnicero, lo que era “la raíz del género humano” (soberbia definición del falo), en un momento que muy adecuadamente Jouhandeau califica de “bucólico” (pensemos en los escritos y declaraciones de Marguerite Anzieu¹⁸). Sin embargo, pasado ese momento, se produjo una conmoción que Jouhandeau describía así:

No obstante, de esa aventura me quedó una especie de turbación nerviosa: tal vez a causa de algo que no lograba admitir que fuera conforme a lo que hasta entonces había pensado del Creador y del Hombre¹⁹.

17. Jean Genet: “Digamos ya que sus amores [los de Divine] nunca le habían hecho temer la cólera de Dios, el desprecio de Jesús o el asco azucarado de la Santa Virgen, nunca antes de que Gabriel le hablara de ello, pues desde el momento en que reconoció dentro de sí la presencia de esos temores: cólera, desprecio, ascos divinos, Divine hizo de sus amores un dios por encima de Dios, de Jesús y de la Santa Virgen, al cual se sometía como todo el mundo”. *Notre-Dame-des-Fleurs*, París, Gallimard, Folio, p. 142. La sumisión de “todo el mundo”, ¿consistiría en adelante en hacer de sus amores un dios (minúsculo) por encima de Dios?

18. Marguerite Anzieu, *Aimée*, adaptación teatral de Gilles Blanchard e Isabelle Lafon, Col. Atelier, París, EPEL, 1999. Y también J. Allouch, *Marguerite o la Aimée de Lacan*, El cuenco de plata - Ediciones Literales, Buenos Aires, 2008.

19. M. Jouhandeau, *De l'abjection*, *op. cit.*, p. 50.

He aquí la inclusión del capítulo donde Jouhandeau nos brinda ese relato, y que cito no por lo que dice del amor de un hombre hacia una mujer (hay allí muchas cosas discutibles y, en suma, muy poco “perversas”), sino por su fracaso:

Un hombre que ama a una mujer, aun cuando la ame en exceso, la ama sin un peligro absoluto, porque obedece a una ley de su naturaleza y porque sólo ama en ella lo que a él le falta, pero un hombre que ama a un hombre no ama sino al Hombre y está perdido, porque prefiere su propia naturaleza antes que la Naturaleza íntegra y, al despreciar al resto de la naturaleza en beneficio de la suya, no solamente se prefiere a sí mismo antes que a la obra de Dios, tal como Dios la hizo: se prefiere antes que a Dios, prefiere su naturaleza propiamente humana antes que la naturaleza divina²⁰.

De hecho, en su misma efectividad, la sexualidad de Jouhandeau rechaza el mandato divino de no adorar a otro Dios sino a Dios. Dios no es el amo. Asimismo, todo el análisis de Didier Eribon sobre la injuria²¹, visto desde Lacan, equivaldría a una refutación del dominador, del *dominus*, del amo. Los análisis inscriptos en los *gay and lesbian studies* (por lo menos: aquellos que pude leer hasta ahora) problematizan en diversos registros y muy específicamente el sexo en tanto que sexo del amo.

Hasta el momento, esos análisis no supieron ni pudieron registrar el hecho de que el matema lacaniano del “significante amo” apunta en el mismo sentido –ya que deconstruye la figura del amo reduciendo al amo a un significante. Lo cual sin duda está ligado al hecho de que esos análisis se basan en el signo lingüístico entendido globalmente (tal como Saussure lo hacía en su *Curso*), y no distinguen el significante del significado, el simbólico del imaginario. Salvo excepciones, no han advertido pues la ayuda que podría darles el matema $S_1 \rightarrow S_2$ que describe el funcionamiento del significante-amo (escrito S_1), no en relación con figuras, aunque éstas fueran dominantes, sino estricto-

20. *Ibid.*, p. 58.

21. Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, París, Fayard, 1999, así como *Papiers d'identité*, París, Fayard, 2000.

tamente en relación con el otro significante (S_2 , el saber). Es cierto que los lacanianos propagan la confusión cuando ellos mismos usan el significante, contra la enseñanza de Lacan, actuando como si fueran sus amos en lugar de dejar que opere libremente la destitución del significante amo que, en cuanto mandato y tal como lo escribe el matema, se pierde en el otro significante.

Durante una reciente jornada de estudio en París, en torno a los trabajos de Leo Bersani, pudimos oír a una joven que llegó a declarar frente al público que es bueno y dulce obedecer, que someterse absolutamente a la voluntad de una reina, de una señora, suscita una felicidad de intensidad y factura inimaginables, sin parangón. No nos engañemos, esa sumisión hiperbólica no tiene nada que ver con el “Padre, hágase tu voluntad y no la mía” (donde Jesús no lo pierde todo ya que conserva su estatuto de hijo, e incluso realiza en la cruz aquello a lo que aspira, que es “ser hijo”), pues lo que está actuando en este caso es precisamente el hecho de que esa señora no posee nada del padre divino cuya representación está prohibida, ella es un *top* (con lo que tal figura implica de artificialidad representativa que no puede atribuirse al Dios monoteísta) junto al cual su compañera se convierte en *bottom* (con lo que dicha pareja implica en cuanto a juego, accesorios, artificialidad, dimensión que está ausente en la grave referencia cristiana a la verdad). Toda una vertiente del lesbianismo contemporáneo consiste en encarnar al gran Otro (no barrado) en una mujer, una “top model”²², procurando así construir un amo que no vacila en cuanto al sexo pero que, a diferencia de Dios, no se niega a inmiscuirse en él. La pregunta que se les plantea así a los hombres es la que yo denominaría “¿en verdad lo son?”, ellos, los amos, y la respuesta en el acto, en el acto sexual, equivale a decir que no: gozar de ese dominio suministraría la prueba.

Por un lado pues, una supervivencia de la vinculación entre lo sexual y el padre; por el otro, una pregunta sobre el amo en tanto que vacila con respecto al sexo. Por un lado, una religión monoteísta que

22. Cf. la intervención de Nicole Brossard en el coloquio Beaubourg 23-27 de junio de 1997: “Escritura lesbiana: estrategia de marca”, en *Les études gays et lesbiennes*, París, ed. Centro Georges Pompidou, 1998.

se ha vuelto inoperante; por el otro, una filosofía puesto que el lecho de la ontología es el dominio) que ha anunciado por sí misma y sin que se lo hayan pedido el “fin de la metafísica”.

Cualesquiera sean nuestros interrogantes con respecto a *eros* y puesto que se trata de un efecto de contexto, hoy no podemos sino caminar en esa grieta, en esa línea divisoria ya evidente, abierta, de la erótica moderna. Por supuesto, para el análisis las acechanzas y las trampas son numerosas. El psicoanálisis puede virar hacia la religión, aunque también intentar reforzar el desfallecimiento del dominio. Lo que entonces sería, por un lado, ya sea el Lacan que da una primera versión de lo simbólico, aunque un simbólico hecho de signos y no de significantes, ya sea, por otro lado, el Lacan que definía al sujeto con relación al dominio, es decir, con relación al significante amo y que entreabre la puerta hacia un espacio donde el analista sería amo del significante y por ello su médico.

Para destacar aún más esa distinción de dos modalidades de la erótica que se acaban de mencionar, consideremos la siguiente frase extraída de la Biblia (*Romanos*, 11, 23²³) y que incluso ha adquirido un valor metafórico en el lenguaje corriente hasta el punto de volverse un proverbio. Veamos pues el enunciado: “Los caminos del Señor son impenetrables.” Examinémoslo a la manera de Platón. O bien lo aceptamos, o bien no lo aceptamos. Si lo aceptamos absolutamente, tenemos la erótica paterna, la religión; si no lo aceptamos plenamente, tenemos la erótica del amo, la ontología. Ese enunciado constituye una efectiva línea divisoria de aguas entre las dos eróticas actualmente observables.

En los hechos, a lo largo de toda la historia de Occidente, las cosas debieron modularse y supieron adaptarse, aproximadamente, al severo, hipnotizante y atrapante binarismo de los diálogos de Platón.

23. La *Biblia de Jerusalén* traduce, en forma exclamativa: “¡Oh, abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios y cuán incomprensibles sus caminos!”. Los ítems “camino” y “caminos” de la *Concordancia* son un verdadero hallazgo surrealista o, si se quiere, un inventario a la Prévert, a la “perverso”. En lo que concierne a Dios como amo, el *Salmo* 119, 32 no puede ser más explícito, ya que allí leemos: “Acudiré a tus órdenes”.

Más allá de la tentativa de patear afuera esforzándose por volcar el erotismo dentro del vínculo amoroso (amor platónico, cortés, ilustrado*, romántico), ¿por qué había que adaptar al menos una pizca? Porque las dos respuestas posibles al enunciado, tomadas con el mayor rigor, producen muy rápidamente las más exageradas consecuencias.

Aceptarlo con toda lógica conduce por ejemplo a no dejarse atender médicamente ni hacer que atiendan a lo suyos, como ocurre, con algunas variantes, en determinadas iglesias protestantes, siendo una de las más conocidas los Testigos de Jehová y su rechazo, por ejemplo, de toda transfusión sanguínea. Esos testigos son coherentes. Si “los caminos del Señor son impenetrables”, no puedo en efecto pronunciarme sobre el carácter nefasto o beneficioso del advenimiento de una enfermedad. ¿Cómo puedo conocer las intenciones de Dios cuando me hace enfermar o hace que se enferme uno de los m os? A pesar de todo, resulta curioso que se trate de secta a esas personas mientras que no se deja de alabar a Job.

Es también una frase que, tomada en su radicalidad, destruye al mismo cristianismo. Aun las iglesias que hemos evocado plantean un compromiso a ese respecto. ¿Por qué el camino del hijo-Dios crucificado y luego resucitado sería el camino del Señor? Si Dios se internó en ese camino por el cual nos salva del pecado original, sus caminos (obsérvese el juego entre singular y plural) ya no son tan impenetrables. Hay en verdad uno que es el buen camino y que la pastoral nos ayudará a seguir.

No aceptar esa frase tampoco resulta fácil; y de inmediato también entonces nos vemos llevados a los extremos. A algo así como a culear a Dios o a cagarse en Dios, experiencia que tuvo Jung de una manera invertida el día en que de niño vio un enorme sorette divino caer desde las luminosas nubes celestes sobre el techo de cobre brillante de la catedral destruyendo la iglesia. La condena de la sodomía, actualmente muy virulenta y activa especialmente en numerosos Esta-

*. En el original, *régence*, que se refiere a la primera mitad del siglo XVIII francés y que correspondería a lo que más ampliamente la historia denomina época de la Ilustración o Iluminismo. (N. del T.).

dos norteamericanos (en Michigan, David Halperin ha señalado que la ley es actualmente más severa que aquella que condenó a Wilde), puede ser situada a la vez como una metonimia, una fijación y una defensa del carácter impenetrable de los caminos de Dios.

A pesar de su politeísmo, la Antigua Grecia no tenía una versión más *soft* de la impenetrabilidad del amo: no se jugaba con la prohibición del *katapugon*. El punto de focalización era el mismo que en Israel: según el célebre mandato, no dejaban de “acordarse de Sodomá”. Pero con la diferencia de que el amo griego, o el futuro amo, humano demasiado humano, permanecía al alcance del sexo, lo que no sucedía con el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (aun cuando algunas corrientes del pensamiento judío no hayan dudado en revestirlo de atributos sexuales, ocasionalmente femeninos: en el Génesis, Dios es designado con el nombre de El Chaddai, juego de palabras con *chadayim*, los senos).

Actualidad del problema

La aritmética del sujeto, vale decir, la escritura aritmética de su división, tal como Lacan pudo intentar producirla, ha sido objeto de una crítica que ya es hora de percibir en el campo freudiano. Sea cual fuere su rigor matemático intrínseco, Lacan mantuvo una constante a lo largo de toda esa línea, a saber, la orientación de la operación de división que, partiendo del sujeto del goce, debía desembocar en un sujeto transformado: particularmente, el sujeto del deseo.

Pero tomada formalmente, esa orientación plantea la siguiente pregunta ingenua: ¿por qué no a la inversa? ¿Por qué no preguntarse, a la inversa, cómo accede el sujeto al goce, e incluso cómo podría inventar nuevos modos de goce sexual? Foucault formuló esa pregunta. Rechazaba así explícitamente la focalización del psicoanálisis en el deseo (de lo cual la aritmética del sujeto constituye un caso ejemplar) para oponerle, para colocar en ese sitio privilegiado el placer y sus juegos. Visto desde el presente, la aritmética del sujeto habría delineado, aunque en negativo, el espacio mismo donde Foucault iba a desplegar sus críticas, a veces justa e irónicamente feroces, con

respecto al psicoanálisis. Sin ingresar por el momento en la lectura de Foucault que exige el estudio de esta tesis²⁴, quisiera formular tres observaciones concernientes a su crítica de la primacía, en psicoanálisis, del deseo sobre el placer (nombrándolo con exactitud: el goce, siendo el placer su moderación²⁵).

Primera observación: al considerar solamente el vector *goce* → *deseo*, permaneciendo (en tal caso) decididamente mudo sobre el recorrido inverso *deseo* → *goce*, el psicoanálisis hace su trabajo y sobre todo no hace *más que* su trabajo. Una vez que ha desbrozado el terreno y le ha abierto al sujeto su camino al deseo, no le corresponde determinar cómo, en tanto deseante, accederá al goce. *In fine*, se abstiene en la erótica así como se abstiene en la ética.

La segunda observación es un comentario de la primera: esa respuesta a Foucault acaso parezca demasiado fácil, aun cuando el auge actual de la pastoral analítica muestra que eso está muy lejos de ocurrir. El psicoanálisis modifica la economía libidinal en el analizante (comenzando por la realidad de la transferencia y luego, segunda etapa del análisis, gracias al análisis de la transferencia) y por ende es un tanto hipócrita cuando declara que la cuestión de saber cómo el sujeto deseante accede al goce no es su problema. ¿No se había enfrentado ya con un goce en el síntoma?

Tercera observación decisiva: el psicoanálisis sólo puede tomar como punto de partida al sujeto del goce, tal como lo hizo la aritmética del sujeto, porque de eso se trata en el síntoma: del goce. Freud descubre que eso goza sexualmente allí donde sufre, allí donde eso bloquea, donde eso envenena, donde eso paraliza la existencia; pone de relieve que el síntoma es un paquete mejor o peor atado de goces, término que hay que poner en plural como lo indica su concepto de sobredeterminación.

24. Cf. capítulo V.

25. Cf. capítulo V. Pero advertimos de inmediato que un lector de Foucault tan riguroso como David Halperin rechaza la distinción placer/goce.

Pero pareciera²⁶ que el campo de los estudios gays y lesbianos, al menos hasta el momento, ignora el síntoma. A lo sumo encontramos una versión médica del síntoma (lo que resulta un tanto paradójico) atribuyéndole por ejemplo determinada obstaculización del *coming-out*, de la salida del clóset o de la buhardilla, a la homofobia reinante, con el resultado de que el problema queda confinado dentro de una perspectiva de tipo hipocrática que, como es sabido, relacionaba las enfermedades con el entorno (en su caso, con las condiciones climáticas).

El atolladero de los estudios gays y lesbianos sobre el síntoma es y sigue siendo heurístico. Por lo cual se ha revelado como fundado; no sería pues forzosamente una simple reacción frente a las circunstancias, es decir, frente a la estupidez psi con la que se enfrentaron y enfrentan los gays y lesbianas (por ejemplo, en su lucha contra el diagnóstico de homosexualidad). *Así el síntoma habría adquirido el estatuto de un verdadero rasgo distintivo que permite diferenciar dos campos, el campo freudiano* (con su definición específica, no médica, del síntoma y que Lacan incluso llamaba “campo del síntoma”²⁷) *y el campo gay y lesbiano*.

Dentro de tal configuración de campos, y dada la función discriminatoria que de hecho ha adquirido el síntoma, los investigadores gays y lesbianas tendrían que pronunciarse sobre la cuestión de saber si reconocen como válido un abordaje del sexo cuyo punto de partida sería el síntoma en el sentido freudiano del término. No resulta para nada sorprendente constatar que no están de acuerdo sobre la respuesta que hay que darle a esta cuestión. Algunos autores rechazan el psicoanálisis, mientras que otros prosiguen una discusión crítica con él, usando incluso a Freud contra Foucault; y otros que después de

26. Confirmé esto con la ayuda de personas mejor informadas que yo (Didier Eribon, David Halperin, Marie-Hélène Bourcier).

27. J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 12 de junio de 1963. Ciertos lacanianos, basándose en una o dos observaciones de Lacan, reivindican la existencia de un “campo lacaniano”. Es un paso en falso: Lacan no formalizó el campo freudiano de manera tan amplia y tan regulada matemáticamente como para que se volviera posible rebautizarlo “campo lacaniano”. Por otra parte, Lacan permaneció, hasta el final de su recorrido, en el “campo freudiano”.

haber suscripto un rechazo que parecía definitivo, regresan a una posición más matizada.

Hay otro argumento a favor de tomar al sujeto del goce como punto de partida de una investigación del erotismo contemporáneo. Ese argumento es un hecho (que por supuesto no tendrá consistencia sino a partir de su expresión): *el sujeto moderno es un sujeto equipado*, “conectado” como decimos tan exactamente, pero hay que aclarar: conectado... a aparatos.

Ciertamente, el equipamiento del hombre no data de ayer. Los paleohistoriadores se dedican a alabar la invención de la herramienta y, más cerca nuestro, la revolución industrial, fruto de la introducción de la máquina en la fabricación de objetos y productos, dio lugar a las revueltas que conocemos. ¿Y habremos terminado con esas revueltas, como parecen indicarlo muchas cosas? Actualmente uno se endeuda si es preciso para adquirir el último modelo de computadora, se les compra una a los niños de tres años, no perdemos la ocasión de ir a la Web para bajar la última versión de un programa sofisticado que va a ligarnos aún más a la preciosa y rápidamente indispensable máquina.

Ese entusiasmo contemporáneo por el equipamiento va mucho más allá del mero dominio de la informática que nos transforma, sin que lleguemos a darnos cuenta, en seres binarios. Porque, ¿qué pasa cuando escribo el presente texto en mi pequeña computadora? Para aprovechar muchas de las ventajas que me proporciona (no todas, hay una superabundancia y en seguida me vuelvo insuficiente), he debido “guardar en la memoria”, en este caso la mía, un número cada vez más elevado de procedimientos cuya característica esencial es el “todo o nada”: o bien conozco la tecla correcta y funciona, o bien la ignoro y no funciona. En resumen, con la adquisición de esos procedimientos no dejo de volverme cada vez más binario, por lo tanto idéntico a mi computadora. Así, ciertos neurobiólogos pronto no tendrán tantas dificultades para persuadirme de que mi cerebro funciona como una computadora: gracias a la computadora (casi) habrá ocurrido.

Esta fábrica de un sujeto equipado va mucho más allá de la informática. Examinemos la evolución reciente del juguete infantil. Una gran cantidad de los objetos que se ofrecen a nuestros chicos desde la más tierna edad tienen éxito comercial en base a que se trata de juguetes *pedagógicos*, cuyo objetivo es “despertar” al niño. ¡Estrafalaria preocupación a pesar de todo! ¿No estaba ya despierta esa criatura? ¿Estaremos fabricando en las maternidades niños moribundos, si no muertos? Pero se insiste. El niño de hoy, incluso muy pequeño, no deja la escuela cuando vuelve a su casa. Nos apresuramos entonces a poner en sus manos supuestos juguetes que de hecho son otros tantos procedimientos de aprendizaje o más bien, para decirlo con la palabra exacta que hace algunas décadas se usaba, de *adiestramiento*²⁸. Por ejemplo, apenas regresa del jardín de infantes a la casa, deberá colocar cuadrados, triángulos y círculos de plástico en los huecos previstos para ello sobre un tablero, tener en cuenta los colores y también las dimensiones, y cuidado con equivocarse: una voz electrónica, generalmente femenina y falsamente alentadora aunque en tono de reproche, le dirá: “Vamos, empieza de nuevo”, o bien, en caso de éxito: “Bravo, eres formidable”. En suma, mientras que la escuela ha integrado el juego (ya no se tienen clases como antes), el juego se ha hecho cargo del objetivo de la escuela que era instruir; y por lo tanto, para los niños actuales, aun cuando ya no sea la hora de la escuela sigue estando en la escuela (y también durante las tardes de los miércoles de los pequeñoburgueses: escuela de tenis, de esquí, taller de arte, de canto, y quién sabe qué más, en todo caso otros tantos adiestramientos previstos para esos queridos animales salvajes). En cuanto a distracción, fantasía, ficción inventada por uno mismo, para el niño es piel de zapa.

Porque el juego es otra cosa y no satisfacer un programa, es una estética de la inmediatez, del disparate, del azar, de la invención, de la creación de un sentido que, lejos de estar preestablecido, se construye

28. El adiestramiento en adelante es reivindicado como tal, luego del éxito casi mundial de Pokémon donde el niño es explícitamente postulado como entrenador. Pokémon (nombre que proviene de *pocket monster*) ya no se presenta como una lucha entre el malvado y el bueno, sino como una educación para el dominio (el adiestramiento). Ese juego pareciera así el correlato exacto, al nivel del niño, de la erótica contemporánea del amo.

en los mismos rodeos de la fantasía, de lo arbitrario, del caos²⁹, de la “libre asociación” (que también en psicoanálisis es un juego de niños). ¿Y a qué se debe pues el triunfo de los juegos modernos, pedagógicos? A que ofrecen un equipamiento.

La máquina cruzó muy tempranamente, a decir verdad de entrada, la barrera del encierro que separa razón y locura. Uno de los primeros casos de alienación moderna concernía directamente al emplazamiento del maquinismo en Europa³⁰. Era antes de la justamente célebre “máquina de influenciar” de V. Tausk, mucho antes del inconsciente “maquínico” de Deleuze y Guattari. Y no carecía de interés puesto que James Tilly Matthews, en su delirio, afirmaba que esa máquina con la cual lo manipulaban sus perseguidores era... un lenguaje. Un lenguaje maquinado. ¿Acaso el lenguaje es un aparato? ¿Acaso el lenguaje funciona en forma binaria?

¿El mismo vínculo erótico dependería del equipamiento [*appareillage*]? El diccionario nos da en este caso su aval. La palabra “aparato” [*appareil*] tiene el mismo origen que “ceremonial” [*apparat*: “boato; pompa; etiqueta”], del latín *apparatus*, “preparativos”. *Apparare* viene de *parare*, “preparar”, donde sentimos la presencia del *agalma*, ese objeto precioso que contenía Sócrates según Alcibíades y lo volvía deseable a pesar de su fealdad.

El moderno erotismo de aparato (*phone sex*, *internet sex*, mensajerías, y hasta los encuentros carnales entre dos seres que se creen neuronales) difiere del otro erotismo de aparato, propio de los sistemas totalitarios, cuya estructura describió Freud. Casi no caben dudas de que en ambos casos se trata de goce. ¿Tenemos medios para diferenciar los modos de goce que actúan en esos erotismos de aparato? ¿Podemos responder a la pregunta: cogemos acaso con un aparato?

Al tomar como punto de partida de la subjetivación al sujeto del goce, Lacan no hacía más que adecuarse al síntoma como goce sexual no sabido. Abría la cuestión del goce como equipamiento. Distinguir,

29. Me inspiro aquí en una página de Edelman, *op. cit.*, p. 135.

30. John Haslam, Roy Porter, David Williams, *Politiquement fou: James Tilly Matthews*, trad. de Hélène Allouch, prefacio de Lucien Favard, París, EPEL, 1996.

como él proponía, la dimensión del goce y la de la utilidad no resuelve plenamente el problema, desde el momento en que, más allá de esa distinción y como ocurre abiertamente en las psicosis (aunque también en otras partes, según acabamos de señalar), persiste la cuestión del goce del aparato. Ese goce, si seguimos las indicaciones de James Tilly Matthews, parece ser equivalente al de un amo: la máquina manda.

Así, introducir la problemática del sexo del amo, poner de relieve no su univocidad sino sus escollos, se muestra en lo sucesivo como el camino que nos impone la fractura de la erótica contemporánea para intentar responder al desafío que Foucault le dirigía al análisis (y no solamente a él): ¿cómo accede al goce ese sujeto del deseo a cuya producción se dedicaría la erotología analítica?

I. PARA INTRODUCIR EL SEXO DEL AMO

Y tú, tú, katapugon, tienes el ano abierto no solamente por tus palabras sino por tu sumisión.

Eurípides¹

Por muy alto que uno se siente, siempre está sobre su culo.

Rabelais

En Grecia, había prohibiciones fundamentales. La prohibición del incesto por ejemplo. Pero no llamaban mucho la atención de los filósofos y moralistas, si se los compara con la gran preocupación por conservar el dominio de sí.

Michel Foucault²

Envío

Parece haber llegado el momento –un poco tarde a decir verdad– de constatar en el campo freudiano cierto fracaso con respecto al sexo, que tuvo como consecuencia un cierto número de errores. Si fuera aceptada, tal constatación provocaría un desbarajuste –cuya amplitud es difícil de evaluar a priori. No se trata de una revolución, de un astronómico retorno al punto de partida, sino de tomar nota de algo determinante en la erotología y que sin embargo fue desatendido hasta el presente.

1. *Tesmoforias*, verso 200.

2. Michel Foucault, “El cuidado de la verdad”, *Dits et écrits* (en lo sucesivo *DE*), Paris, Gallimard, t. IV, 1994, p. 674 (cf. También p. 335).

Constatación: aun cuando se acercó al asunto, el psicoanálisis no supo reconocer que uno de los pliegues principales de la erótica occidental, que una de las “particiones” (Foucault) constitutivas de esa erótica era la antinomia según la cual el amo no puede prestarse al sexo sino perdiendo su estatuto.

Por cierto, el psicoanálisis abrió una brecha esencial en la erótica al poner de relieve que el sexo del mamífero humano no es un dato, mucho menos un dato natural (era la lección, lo real del transexualismo, aunque nadie la tuvo en cuenta). En cambio, creyendo percibir que el “dispositivo de sexualidad”³ que se supone permite a cada uno de esos animales presos del lenguaje declararse sexuado⁴ de tal o cual manera (que en este caso, luego diremos por qué, nos abstenemos de inventariar) era esencialmente el de los complejos conjuntos de Edipo y de castración, o bien incluso el de su rescate lacaniano con una metáfora paterna que genera la significación del falo⁵, el psicoanálisis construyó sin darse cuenta como una (nueva) cortina de humo que esconde otro paisaje. Mientras creía describir así la sexuación en lo que tendría de universal, desatendía ocultándola nada menos que la historia singular de la sexualidad de la cual sin embargo formaba parte como erotología⁶.

Sacado a la luz, ese otro paisaje⁷ puede explicar parcialmente la presencia de opacidad en el primero (especialmente la llamada “sexualidad femenina”); es el terreno verdadero para un determinado

3. El sintagma es de Foucault.

4. Cf. *Litoral* n° 11/12, “La declaración de sexo”, Córdoba, La torre abolida, 1991.

5. Jacques Lacan, “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, en *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988. P. 513. El 26 de marzo de 1963 (seminario *L'angoisse*), Lacan hablará de “la comedia edípica”, de “la comedia de la ley”.

6. Jean Allouch, *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, Cuadernos de *Litoral*, Edelp, Córdoba, 1998.

7. No haremos pues aquí otra cosa que reiterar el acto de K. J. Dover según Foucault: desmontar (“Dover en efecto desmonta todo un paisaje conceptual que nos estorbaba” –a propósito de K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, Grenoble, La pensée sauvage, 1982), cf. Foucault “Caricias de hombres consideradas como un arte”, en *Litoral* N° 27, Córdoba, 1999.

número de problemas (en especial los “extravíos sexuales”⁸); revelará además que la misma definición de lo sexual depende de ello (es sabido que sigue estando mal establecida). Lacan:

[...] lo que se trata de articular es el fundamento del deseo y [...] en tanto que no se llega hasta allí, ni siquiera se ha asegurado el campo de la sexualidad. El mito de Edipo no nos enseña nada en absoluto sobre lo que es ser hombre o mujer⁹.

Esta constatación nos conducirá muy cerca del Freud que intentaba decir, en sus *Tres ensayos*, qué es coger, y bastante lejos del Freud que terminaba recubriendo su originalidad dentro de la erótica de una tela muy gastada al escribir, en el prefacio a la cuarta edición (1920) de esa obra, que

[...] la sexualidad ampliada del psicoanálisis coincide con el Eros del divino Platón.

¿Valía en verdad la pena, si era para llegar a eso? Esta conclusión tristona confirma en el plano teórico el fracaso aquí señalado en el plano fáctico (que implica la clínica) y del cual deberemos decir con más precisión de cuándo data.

En Occidente, la castración¹⁰ no es, ni fue, la problemática central en torno a lo cual giró la cuestión sexual. Esa problemática surgió más bien de una antinomia, aparecida muy tempranamente en la Grecia arcaica, aquella del amo y del sexo. Presenta dos aspectos: no hay amo del sexo ni tampoco sexo del amo, si no obstante entendemos por “sexo”, lo que es exigible en especies como la nuestra, no solamente lo que penetra o es penetrado sino cualquier órgano donde se desencadene esa maravillosa y evanescente catástrofe: el orgasmo. El nombre griego de esa antinomia, por lo tanto del paisaje que hay que de-

8. Sigmund Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, T VII. Los traductores [franceses] señalan la referencia de *die Abirring* (vertido como “extravío”) a la norma. [En la Ed. en español traducido como “aberraciones sexuales” (N. del T.)]

9. Jacques Lacan, *L’objet de la psychanalyse*, seminario inédito, sesión “cerrada” del 15 de junio de 1966.

10. No se lo toma aquí en el sentido extenso que le da Lacan hablando, por ejemplo, de la castración escópica.

velar, es *katapugon* (los griegos decían también *kinaidos*, palabra que los latinos transliteraron como *cinaedus*¹¹). Se trata de un agujero en lo sexual, verdadero punto catastrófico generador de la normalización constitutiva del deseo del amo y de los infranqueables límites asignados al amo en ese deseo.

El objeto de este capítulo es entonces hacer que se deslice, detrás de la figura papá-mamá-hijo-falo, hasta volverlo lo bastante visible, el paisaje del *katapugon*. En efecto, junto a John Winkler cuando decía que

[...] el *kinaidos*, citado solamente con indignación e ironía, es el irreal pero aterrador contra-modelo detrás de la espalda de todo hombre¹²,

los historiadores del sexo griego están de acuerdo en afirmar que ese “contra modelo” no es la mujer, que por lo tanto en los amos de la Antigüedad el horror por excelencia no era aquel que dice el psicoanálisis, la castración de la mujer.

Winkler menciona una figura del 465 a. J. C. que muestra a un joven griego de barba corta, llevando sólo una capa, que sostiene con la mano derecha su pene erecto y que se acerca a un soldado persa que huye rastreramente ante el griego, mirando a su vencedor con las manos alzadas como signo de terror. La inscripción identifica al sol-

-
11. Quicherat Daveluy y Chatelain *Cinaedus*: CAT: desvergonzado, obsceno / *Cinaedior* / PETR: libertino / PLAUT: bailarín / PLINIO: pez desconocido. Bailly: *Kinaidia* (Κιναιδία): libertinaje contra natura. [Etim: *Kineo* (κινεω): movimiento, y *Aidos* (αἰδώς) sentimiento del honor, respeto, vergüenza, pudor]. *Katapugon* (Καταπυγών): libertino infame. [Etim: *Kata* (κάτω): abajo, por debajo, al fondo, por detrás, y *Pugón* (πυγή) la nalga, el trasero; *Pugostolos* (πυγο στολος): aquel cuya ropa dibuja las nalgas, *Pugedón* (πυγηδόν): por el trasero; *Pugisma* (πυγισμα), obscenidad]. Winkler opone *kata*, “de acuerdo con” y *para*, “contra” (cf. John J. Winkler, *Las coacciones del deseo, Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Manantial, 1994, p. 48). La posición frontal en el amor es llamada por Artemidoro *kata phusin* (Winkler, *op. cit.*, p. 55).
 12. John J. Winkler, “*Laying down the law: the oversight of men’s sexual behavior in classical Athens*”, cap. 6 de *Before Sexuality, The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, David M. Halperin, John J. Winkler, Froma I. Zeitlin editors, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 177: “En tanto que el guerrero *hoplita* representa el ideal de sí que considera todo ciudadano correcto, el *kinaidos*, citado solamente con indignación e ironía...”.

dado a punto de ser “sodomizado” como el representante del lado vencido. El persa es insultado como *malakos*, “blando”¹³. El vínculo militar de victoria/derrota se puede representar tanto más fácilmente en las figuras del sexo cuanto que el sexo está silogísticamente ligado a la guerra por un término medio al cual el uno y la otra pertenecen: la caza¹⁴.

La caza, es decir, cierta *sumisión* de parte del cazador. Lacan:

La caza, sí... no sé... [...] aun así, a pesar de todo, no es absolutamente superfluo ver en ello una virtud del hombre, la virtud por la cual él se muestra lo que es mejor: pasivo [...] Para el campesino, la presa se abate, entonces ¡pan! ¡pan!, todo se reduce a eso. Eso no es en absoluto la caza. La caza, cuando existe, sólo hay que ver en qué trances los ponía: porque uno lo sabe, uno ha visto pequeñas huellas de todo lo propiciatorio que ofrecían [...] Si habían podido matar al animal, era porque estaban tan perfectamente sometidos a todo lo que se refería a su movimiento, su huella, sus límites, su territorio, sus preocupaciones sexuales, como para sustituir ellos mismos lo que no era eso: la no-defensa, el no-cierre, los no-límites del animal, la vida para decirlo en una palabra¹⁵.

El *kinaidos* es el hombre que desea perder, que, escribe Winkler, “desea simple y llanamente ser poseído a fondo”¹⁶.

13. Winkler, “*Laying down...*”, *op. cit.*, p. 183. El título de este subcapítulo no puede ser más claro: *Hoplitas vs. kinaidoi*.

14. Hay numerosas referencias, empezando por las flechas de Eros. Limitemos las más recientes a dos: Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir, Formes de pensées et formes de société dans le monde grec*, nueva ed., París, La découverte, 1991, y Alain Schnapp, *Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*, París, Albin Michel, 1997.

15. J. Lacan, *...ou pire*, seminario inédito, sesión del 17 de mayo de 1972. Inmediatamente después, Lacan llega a mencionar una teoría que dice que el sistema nervioso es resultado de una identificación con la presa.

16. Winkler, “*Laying down...*”, *op. cit.*, p. 186: “[...] el *kinaidos* es el hombre que desea perder. En oposición a todas las indicaciones sociales prescribiendo la necesidad para el hombre de ejercer sus deseos de una manera que muestre un dominio de sí y de los otros, el *kinaidos* desea simple y directamente ser dominado”. Véase el esclarecimiento que aporta sobre este punto, además del artículo de Leo Bersani citado más adelante, las siguientes obras de ese autor: *The Freudian Body, Psychoanalysis and Art*, New York, Oxford, Columbia University Press, 1986, trad. del inglés por C. Marouby, *Théorie et violence, Freud et l'art*, París,

Claude Calame señala que la injuria *katapugon* era ya un graffiti en la época arcaica, que Aristófanes hizo con ello un sustantivo abstracto, *Katapugosunê*, y también –rasgo no menos decisivo– que uno de los autores de esos graffitis inventó una forma femenina: *katapugaina*¹⁷. ¿Por qué haber inventado una forma femenina si el asunto (como tiende a afirmar el psicoanálisis) se refiere a lo femenino? Para situarlo hoy, tomenos nota de que el comportamiento en cuestión es un crimen en la mayoría de los países del mundo (Occidente incluido), que por lo tanto es punible, a menudo severamente, incluso habiendo sido efectuado en la intimidad por dos adultos con mutuo consentimiento.

Si se duda de la centralidad del *katapugon* en la Antigüedad, si se desea indagar ya no las ciudades griegas sino Roma, uno puede remitirse a la obra de Pascal Quignard *El sexo y el espanto* para leer allí cómo un determinado giro con respecto también al *katapugon*, trastornó la erotología en el Imperio romano y formó el suelo de la ascetis cristiana. Muy clásico en esto, el autor describe la sexualidad romana como definida por un modelo que ciertamente proviene de los griegos: la *dominatio* del *dominus* sobre todo lo que es distinto¹⁸. El *obsequium*, la sumisión es esencialmente asunto del esclavo, al que, cualquiera sea su sexo, el amo puede decirle señalándolo con el dedo:

“*Te paedico*”, o “*Te irrumo*”

mediante lo cual el esclavo debe hacerlo.

Pero ese *obsequium*, el respeto del esclavo debido al amo¹⁹, en un determinado momento perfectamente datable, se extenderá a la relación de los amos con el emperador. “Una población –escribe Quignard–

Seuil, 1984; *Baudelaire et Freud*, París, Seuil, 1981; *Homos*, Buenos Aires, Manantial, 1998.

17. Claude Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, París, Belin, 1996, p. 155. K. J. Dover (*Homosexualité grecque*, trad. del inglés por S. Saïd, París, La pensée sauvage, 1982, p. 141-142), tras haber advertido que ese femenino está basado en el modelo *therapon / therapaina*, cita algunas de esas inscripciones: “Anthylos es un culeado”, “Sikela es una culeada”, “Sosías es un culeado, dice Eufronios que ha escrito <esto> . etc.

18. Pascal Quignard, *El sexo y el espanto*, Cuadernos de *Litoral*, Córdoba, 2000, p. 17.

19. *Ibid.*, p. 22.

se precipitó en la servidumbre”²⁰. En -18, Augusto proclama su ley reglamentando la sexualidad²¹. Inaugura así una larga era represiva en el interior de la cual la moralidad ascética cristiana ya sólo tendrá que alojarse.

No es un aporte menor definir a partir de allí la culpabilidad. La culpabilidad, es decir “la organización psíquica del *obsequium*”²². Bien podemos intentar concebir, con el paisaje castraedípico, la génesis del arrebató²³ o de la vergüenza (vergüenza de haber visto el sexo que me ha engendrado). Pero la culpabilidad no puede ser situada sino con relación a un acto, e incluso precisamente a un acto de sumisión. Especialmente: aquel que problematizaba la prohibición del *katapugon*.

El desconocimiento del *katapugon* y su no distinción respecto a la castración (que intenta reabsorberlo incorporándolo) se pagan, en psicoanálisis, a un precio cada día más alto. ¿Se trata de una pieza para volcar en el expediente o más subterráneamente de una causa? Lo cierto es que los psicoanalistas han terminado perdiendo su estatus de pioneros en un terreno, el de la erotología, que sin embargo habían sabido explorar lejos de los senderos trillados, dejando a otros los espacios de la sexualidad mantenidos en la sombra, es decir, desligándose del cuidado de instaurar nuevas erotologías. Desde hace veinte años, es un hecho en los Estados Unidos: el mismo lugar donde el psicoanálisis es desacreditado haciéndose adaptativo, donde la psiquiatría también renunció remitiéndose a la estadística, es donde floreció, con nuevas prácticas eróticas y nuevas culturas eróticas (Gayle Rubin mostró por ejemplo que el *fist-fucking* dio lugar a una efectiva subcultura) un nuevo campo, el de los *gay and lesbian studies*, el de la *queer theory*. La innovación está allí, el cuestionamiento está allí, y es también allí donde se discute con Freud.

20. *Ibid.*, p. 23.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 64.

Advertiremos en una segunda parte de este capítulo cómo Freud, al identificar como “rechazo de la femineidad” el hecho de que un hombre no quiera someterse a la autoridad de otro hombre, dejaba pasar la cita que la historia le había fijado con el *katapugon*. Habiendo dicho que la anatomía era el destino, confundía sin embargo vagina y recto en “favor” de la vagina (más bien a sus expensas)²⁴. Por cierto, reconducía, prolongaba así una confusión antigua, cuya insistencia encontramos por ejemplo en Aristóteles. Pero justamente el análisis, para merecer las resonancias químicas de su hermoso nombre, ¿no debía distinguir también en este caso?

Distinguiendo, verificaremos que delimitando mejor el lugar del psicoanálisis en la historia de la sexualidad permitirá por cierto no resolver pero sí abordar de otro modo varios problemas no resueltos, sin duda por haber sido mal planteados. Aislemos cuatro de ellos, no sin artificio ya que su diferenciación está más ligada a la historia de la doctrina analítica que al contenido de cada uno.

En primer lugar, ¿qué consecuencias tendría el reconocimiento del *katapugon* sobre el rol atribuido al complejo de Edipo en psicoanálisis? No se trata aquí de proclamar que la prohibición del incesto

24. El gesto de resolver esta confusión está en la misma línea que el de Lacan cuando rechaza la analogía clítoris-pene (refutación decisiva ya que introduce la tesis lacaniana según la cual a la mujer “no le falta nada”): “[...] estaríamos totalmente equivocados si consideráramos que el *Penisneid* es el último término [...] el hecho de que ella no tenga nada que desear en ese punto [...] tal vez lo intente articular muy precisa y anatómicamente por qué, ya que ese asunto de la analogía clítoris-pene está lejos de estar absolutamente fundado. Un clítoris no es simplemente un pene más pequeño, es una parte de pene, corresponde a un cuerpo cavernoso y nada más; pero un pene, que yo sepa, salvo en la hypospadias, no se limita a (los) cuerpos cavernosos” (*L’angoisse*, sesión del 13 de marzo de 1963). No podemos citar este texto sin señalar que Lacan, como ocurre a menudo cuando se refiere a ello, se basa un poco en su medicina. Para diferenciar mejor clítoris y pene, parece que aquí intenta forjar una oposición entre el clítoris identificado con un cuerpo cavernoso y el pene que no se reduciría a los cuerpos cavernosos. Lo que no impide que la hypospadias, anomalía de la posición del meato urinario que, más frecuentemente, se abre en la faz inferior de la verga, no sea un pene reducido a los cuerpos cavernosos (incluso poniéndolos en plural, lo que la estenotipista no hace). En cuanto al clítoris, su identificación lacaniana como “un cuerpo cavernoso y nada más” no es en absoluto segura. En estas aproximaciones, Lacan tal vez esté pensando en la forma perineal de la hypospadias donde la verga se asemeja a un clítoris, el prepucio a un capuchón clitorideano, tanto es así que al nacer puede clasificarse al bebé como hermafrodita.

no es universal en el sentido en que, teniendo en cuenta sus variaciones, no se lo encontraría actuando en cada sociedad²⁵. Se trata en cambio de decir que él no es lo que impera en Occidente sobre el conjunto de las modalidades de la sexuación.

Tomemos la llamada homosexualidad. Si como lo pretende la tradición analítica, resulta de un complejo de Edipo torcido de cierta manera, en el mejor de los casos no podemos sino decir, como lo hizo Freud cuestionado a ese respecto hacia el final de su vida, que no es una enfermedad sino una “detención del desarrollo”, una suerte de inacabamiento, algo incumplido. En aquella época, esa posición era una bocanada de aire fresco respecto de una homofobia que disminuida hoy en el intercambio de los valores culturales, está no obstante lejos de haber desaparecido. ¿Pero estamos en verdad seguros de que la máquina edípica resuelve la cuestión? ¿De que la homosexualidad sea una de sus realizaciones? ¿De que ella no depende de otro esquema de la sexuación? Ahora bien, aquí se presenta, a título de otro abordaje posible, la problematización antigua pero también contemporánea, de la sexualidad del amo. De ella depende históricamente la homosexualidad en Occidente (y no solamente en Occidente).

Esta sexualidad del amo no vectoriza solamente la homosexualidad, dando así su alcance a la fórmula de Lacan, lector de *Tres ensayos sobre teoría sexual* según la cual “la perversión es normal”²⁶. La cuestión de su incidencia se plantea también respecto de dos categorías de las que la reunión con la perversión forma “Pernepsi”, el paradigma clínico perversión/neurosis/psicosis. En las psicosis. ¿No tiene Schreber nada que ver con el *katapugon* cuando se enferma en el mismo instante en que es instaurado como amo? ¿Y el maestro Wagner²⁷, un amo también? ¿No es el *katapugon* el nombre del agujero llamado “sodomita” en el nombre del cual se dió su locura con sus insensatos actos homicidas? En cuanto a la histeria y a la neurosis obsesiva, son necesarias varias contorsiones teóricas para llegar a

25. C. Lévi-Strauss, “La sexualité féminine et l'origine de la société”, *Les temps modernes* n° 598, marzo-abril 1998.

26. J. Lacan, *L'objet de la psychanalyse*, sesión del 15 de junio de 1966.

27. Anne-Marie Vindras, *Ernst Wagner, Robert Gaupp: un monstre et son psychiatre, op., cit.*

descuidar que se trata de dos formaciones de un vínculo con el dominio y/o de dominio.

Así consideraremos como para nada trivial el gesto mediante el cual Lacan, el 8 de enero de 1966, identificaba detrás del padre freudiano de la horda primitiva (llave maestra del edipismo), detrás de ese padre situado desde ese momento como un “maniquí”, nada menos que al amo, que reemplaza al amo absoluto, la muerte.

Segunda incidencia: ¿quién no ve que al pintarrapear la “sexualidad femenina” como “continente negro”²⁸, procedimiento bastante eficaz para cubrir la confusión de los dos agujeros sexuales o enrolados por el sexo que son el recto y la vagina, se contribuye al silencio que por otra parte se deplora a su respecto? Pero más radicalmente, ¿no es el aislamiento en el cual se la mantiene lo que constituye el obstáculo principal? Al hacer de ella un problema diferente al de la sexualidad masculina hasta terminar suponiendo –pero sin decirlo verdaderamente– que existen dos (¿o varias más?) sexualidades, ¿a qué se apunta? ¿A la claridad? Cabe dudar. En la cama, incluso en la más ligera de las pequeñas cogidas heterosexuales ¿hay dos sexualidades? ¿Estamos seguros, por ejemplo, que la erección sea asunto sólo del portador del apéndice atascado, incluso que sólo exista “la erección-padre” (Brassens)?

Tercera incidencia: el posicionamiento del psicoanálisis en su sitio dentro de la historia de la sexualidad permitirá también no sólo estudiar el problema del poder en su relación con el sexo y del sexo en lo que implica como ejercicio de un poder, sino además extraer las consecuencias erotológicas de semejante estudio. ¿Qué quiere decir esto? Con Foucault, Leo Bersani advierte que

28. Algunos indicios del éxito de la fórmula (en especial entre las mujeres): luego de que Freud la escribiera, Chasseguet-Smirgel la cita al comienzo de su introducción a *La sexualité féminine* (París, Payot, 1964, PBP, p. 5), Michèle Montrelay la usa como título de un capítulo de su obra *L'ombre et le nom, sur la féminité* (París, éd. de Minuit, 1977, p. 62 y ss.). Lacan la menciona varias veces, y habla también del “continente negro” del narcisismo.

los cuerpos humanos están hechos de modo que es casi imposible no asociar dominio y subordinación a nuestros más intensos placeres²⁹.

Ahora bien, en algunas prácticas S/M³⁰ de las más extendidas, el recto es lo insaciable por excelencia. No es la vagina en el sentido de que el orgasmo (esa crisis de histeria, decía Lacan) puede apaciguar a la vagina por un tiempo mientras que la ausencia de orgasmo puede elevar el recto a la dignidad de un órgano esencialmente insaciable. Nada lo vence, ningún falo que una y otra vez se presente ante sus puertas y lo penetre hasta quedar flácido.

Pero infligirse la prueba de refutar en acto el falocentrismo, eso para lo que el recto puede ser empleado ¿no es acaso de lo que se trata también en el coito más ordinario (si tal coito existe, lo que puede dudarse)? ¿No es eso el orgasmo, ese sacar del juego al falo de lo que Lacan con Freud hizo el punto de subjetivación del coger?

Así, esta problematización del sexo plantea, según escribe explícitamente Bersani, la cuestión de saber si el masoquismo no es la esencia de lo sexual. Esta cuestión fue a menudo adherida a la de un supuesto “masoquismo femenino” (fantasma masculino, decía Lacan, sin duda, por una parte, por retorsión³¹), caso típico del procedimiento que consiste en hacer intervenir la oposición masculino / femenino para evacuar una dificultad. Lacan:

[...] en Freud se habla de todo, de actividad, de pasividad, de todas las polaridades que quieran, pero nunca de masculino-femenino, porque no es una polaridad y porque además, como no es una polaridad, es completamente inútil intentar hablar de esa diferencia³².

29. Leo Bersani, *¿El recto es una tumba?*, traducción de Mariano Serrichio, Cuadernos de Litoral, Córdoba, 1999.

30. La / tiene el valor de un trazo distintivo, que ordena que no se lea SM, como lo haría alguien que frecuentara los clásicos: Su Majestad.

31. J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 20 de marzo de 1963. Freud ya había optado por tratar el masoquismo femenino sólo a partir del hombre (cf. S. Freud, *El problema económico del masoquismo*, en *Obras completas*, T. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1980, p. 161).

32. J. Lacan, *L'objet de la psychanalyse*, sesión del 8 de junio de 1966.

El prospecto del más grande sex-club del universo (en San Francisco), anunciando una joda colectiva desde las 23 horas hasta el amanecer con la promesa: “Cogeremos hasta caer”³³, ¿no promete algunas modulaciones de un cierto “dejar caer” en juego en cada uno de los casi siete millones de actos sexuales que se producen cada día en el mundo?

Cuarta incidencia: de ese posicionamiento histórico del psicoanálisis, la que concierne a la fórmula de Lacan según la cual “no hay relación sexual”. Que el psicoanálisis tenga un sitio determinado en la historia, que aquello a lo que se enfrenta en su ejercicio esté localizado históricamente, lejos de todo esencialismo psicoanalítico, podría permitir en cambio tomar con todo rigor esa declaración de la inexistencia de la relación sexual, vale decir que permite desplegar sus implicaciones.

Verificaremos así por ejemplo que aquí se extraen algunas lecciones clínicas de la difunta homosexualidad. Era tiempo: nacida en el discurso médico de la norma a mediados del siglo XIX, la homosexualidad (que poco después debía provocar la invención de la heterosexualidad) está oficialmente muerta, para ese mismo discurso, desde 1973³⁴. ¿Y en el psicoanálisis? ¿Acaso sigue corriendo? En cuyo caso habría que darle a esa carrera la medalla al mérito de la rareza: ¿se ha visto una carrera que aún prosiga mucho tiempo después de que se ha marcado una partida en falso? No es la regla, incluso si la cosa existe como excepción –algunos buscan aun resolver el problema de la cuadratura del círculo, resuelto desde 1873.

Para comenzar a indicar la importancia de un abordaje al fin explícito de lo que sería el sexo del amo, de hecho, acerca de su imposibilidad, nos remitiremos, al final de este capítulo, a una escritura de notas, sin más cuidado que ponerlas juntas, hacer con ellas un haz, un

33. Citado por Frank Browning, *The Culture of Desire: Paradox and Perversity in Gay Lives Today*, New York, Crown Publishers, 1993, trad. por S. Peltier, V. Leclercq y S. Lechevalier, *La culture du désir*, Montpellier, DLM, 1997, p. 90.

34. En ese fecha, la Asociación de psiquiatras americanos retira la homosexualidad de su catálogo de patologías. La homosexualidad había nacido en 1869, la heterosexualidad en 1890.

fascinus, un falo³⁵. Al lector le toca, si lo desea (y si éstas no son de una dificultad insalvable), proceder con las costuras. En cambio, el punto en que el psicoanálisis ha perdido el *katapugon* puede, él, ser el objeto de un discurso y de una investigación más clásicos. Éste será pues nuestro segundo punto.

Fue preciso esperar a Lacan para que la cuestión del dominio fuera problematizado en el psicoanálisis y ya no que solamente actuara en las transferencias (los didactas de la IPA se presentan como amos).

¿De qué se trata nuestra tentativa de situar lo que atañe al sexo del amo? De estudiar, un poco más de cerca de lo que se hizo hasta ahora, lo que Lacan llamaba “las leyes del goce”. En su seminario *L’objet de la psychanalyse*, el 8 de enero de 1966, tras haber puesto de relieve la figura del amo hegeliano detrás de la del padre freudiano (gesto que hoy redoblamos poniendo de relieve el paisaje del *katapugon* detrás del Edipo), llegó a localizar el “error” hegeliano, a saber, el hecho de atribuirle al amo de la lucha a muerte por puro prestigio

guardar para sí el privilegio del goce, bajo el pretexto de que el esclavo, para conservar su vida, ha renunciado a ese goce.

Y Lacan plantea entonces un problema cuya solución puede ser nombrada hoy:

¿De dónde salen –preguntaba– las leyes de esta singular dialéctica, de que bastaría con renunciar al goce para perderlo? ¿Pero usted [usted... *Hegel*, *usted público del seminario*, *pero identificado con Hegel*] no conoce las leyes del goce! Es probablemente lo contrario; es incluso seguramente lo contrario. El goce queda del lado del esclavo, y justamente porque ha renunciado a él. Es porque el amo erige su deseo que llega a tropezar en los márgenes del goce.

35. Esta línea significante fue señalada por P. Quignard, *cf. El sexo y el espanto, op. cit.*, p. 19, 43 (mención de Plinio quien llama al *fascinus* el “médico del deseo”), 48, 49, 66, 71, 148, 168.

Katapugon: éste es el nombre que la historia nos ofrece de ese tropiezo. Como tal, sería nada menos que instaurador del lazo social, observa Lacan. Freud, decía que da la solución al problema –no resuelto en Hegel– de la sociedad de amos: “los amos son homosexuales” (fórmula mediante la cual Lacan condensa el aporte freudiano), y siguiéndola vemos aquí que lejos de que el Edipo explique la homosexualidad, en el mismo Freud, es la homosexualidad la que funda el Edipo. ¿Cómo lo entiende Lacan aquel 8 de enero de 1966?

El punto de partida de la sociedad es el vínculo homosexual, precisamente en su relación con la prohibición del goce, el goce (del) otro en tanto que es de lo que se trata en el goce sexual, a saber, del otro femenino. Esto es, en el discurso de Freud, la parte oculta³⁶.

No debe excluirse que nuestra contribución sea como un palo en las ruedas de este desarrollo. ¿No está poniendo él también, en ese preciso instante, a la femineidad en el lugar del *katapugon*? Vale decir: ¿debemos identificar el otro y lo femenino? ¿De dónde obtiene semejante identificación? Helo aquí pues como cazador cazado, desde el momento en que le aplicamos sus propias frases:

¿De dónde saca usted las leyes de esa singular dialéctica, de que bastaría que el goce fuera sexual para que el otro sea femenino? ¡Pero usted no conoce las leyes del goce! Es probablemente lo contrario; es incluso seguramente lo contrario.

Al menos se admitirá, por el momento, que allí se trata de la cuestión que plantea la cita fallida del psicoanálisis con el *katapugon*.

Eufemismo: que en el sexo el otro sea femenino establece una cuestión. Y Lacan debía plantear esta cuestión en el momento en que daba su estatuto al objeto *petit a*, en enero de 1963. Y una de las mejores pruebas que pueden darse de la insistencia de esa cuestión, además de la existencia de respuestas intempestivas, es la operación por la cual ocurre que se convierta lo femenino en otro. Tal es el caso de un gran hermano de Lacan, hermano en dandysmo, hermano también

36. El “(del)” figura así en la estenotipia, y además con cuatro rayitas, dos a la izquierda y dos a la derecha de “del”, arriba y abajo, junto a los dos paréntesis.

por algunos temas como el del heautontimoroumenos, tan importante en la interpretación de Lacan de la locura de Marguerite Anzieu, se habrá reconocido a Baudelaire. La lectura que Bersani propone de él destaca precisamente, en especial en *La cabellera* y *El hermoso navío*, cómo a través del juego de las metáforas (falda/vela, garganta/armario, piernas/hechiceras, brazos/boas, etc.) el poeta se aleja de la mujer a la que canta, efectuando entonces lo que Bersani llama, especialmente a propósito del hermoso navío, un “salto en una alteridad que equivaldría a lo idéntico”³⁷. Justamente, no existe esa identidad, muestra Bersani. Podemos de ese modo concluir que la efectividad de un salto semejante atestigua una no asimilación entre el otro y la mujer.

[...] no es en absoluto necesario que el sujeto cuando es macho permanezca suspendido de la amenaza de la castración, cuando es del otro sexo suspendido al Penisneid [...]

[...] lo que hay que saber es por qué el análisis, llevado en una determinada dirección, desembocó en ese impás. [...]

J. Lacan³⁸

La cita fallida:

“Análisis terminable e interminable”³⁹

Se tratará de una explicitación de ese saber al que apelaba Lacan al intentar prolongar el análisis más allá (o más bien “más acá”, si se trata de un impás) del complejo freudiano de castración.

37. Leo Bersani, *Baudelaire et Freud*, trad. por Dominique Jean, París, Seuil, 1981.

38. J. Lacan, *L'angoisse*, seminario inédito, sesión del 13 de marzo de 1963 (página faltante, insertada por Gérôme Taillandier en su versión de la estenotipia).

39. Sigmund Freud, “*Die endliche und die unendliche Analyse*”, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 23 (2), 1937, p. 209-240, GW, XVI; en español, *Análisis terminable e interminable*, en S. Freud, *Obras completas*, T. XXIII, Amorortu, Buenos Aires, 1980.

Visto desde la recuperación lacaniana de Freud, el artículo *Análisis terminable e interminable* (masoquísticamente recibido como canónico en tanto establecería el complejo de castración como no sobrepasable) pareciera anterior a la invención freudiana. Está marcado por una degradación del psicoanálisis en la familia⁴⁰ y cae en la vieja noria del control de las pasiones que sin embargo el psicoanálisis había logrado no tener siquiera que evitar. Ahora bien, con esta caída el problema analítico se ve lamentablemente reconducido (y reducido) a un problema de dominio. Es en efecto cuestión de dominio, una domesticación de las pulsiones⁴¹. Todo sucede entonces como si la posición de un Wilhelm Reich fuera en lo sucesivo nula y sin valor. No se podría hablar de reivindicar la salud de las pulsiones, de decir, como Reich a quien lo interrogaba:

¡Entiéndame bien! No se trata sólo de coger, de tener relaciones, de abrazarse. Se trata de la realidad de la experiencia emocional de la pérdida del “Yo”, de todo el Yo espiritual. Pero Freud comprendía esto muy bien. A menudo le plantee la pregunta: “¿Adónde vamos? La teoría de la libido está a punto de desaparecer”⁴².

Es preciso creer que en efecto la teoría de la libido fue ampliamente abandonada, puesto que en ese texto testamento de Freud el carácter erótico de ese argumento S/M de dominio de las pulsiones prácticamente no es abordado. Desde este punto de vista, Lacan seguía siendo erotológicamente más suelto de cuerpo cuando invitaba a

40. Freud une en su texto, además de Emma Eckstein, aquellos a los que no había logrado casar: su hija Anna, muy presente, si no con sus argumentos S/M en todo caso abiertamente con sus mecanismos de defensa (su libro *El yo y los mecanismos de defensa* es de 1936 -) y Sandór Ferenczi. Se coloca él mismo, en tanto analista, como “sustituto paterno” (*op. cit.*, p. 253).

41. S. Freud, *op. cit.*, T, XXIII, p. 223, se habla de pulsiones refractarias al “domeñamiento” [neolog. de J. L. Etcheverry para el término alemán *Bändigung*] por el yo”, de un yo que “no pudo enseñorearse”, de lo cual el análisis es “magistralmente capaz”. Las p. 227-228 contienen la definición del “domeñamiento”: “[...] la pulsión es admitida en su totalidad dentro de la armonía del yo, es asequible a toda clase de influjos por las otras aspiraciones que hay en el interior del yo, y ya no sigue más su camino propio hacia la satisfacción”. P. 232, se dice que la terapia analítica consiste en “sustituir las represiones permeables por unos dominios [*Bewältigung*] confiables y acordes al yo”.

42. *Reich parle de Freud*, trad. por Pierre Kamnitzer, París, Payot, 1972, p. 41.

cada psicoanalista, en 1955, a ser, como lo fue Freud según él, un perro de Diana-la verdad, sin perjuicio de tener que devorar a Freud-Acteón⁴³. Al final del texto sin embargo, cuando llegamos a la roca biológica de los sexos, célebre bajo el nombre de “roca de la castración”⁴⁴, las cosas se han personalizado, ya no se trata tanto de instancias psíquicas como de un amo que conduce a otro amo futuro⁴⁵ a domar sus pulsiones. La cuestión tenía dos mil años, la distancia entre “pulsión” y “pasión” seguía siendo demasiado débil como para que cada cual no leyera que la vieja noria regulaba el juego de la “bruja” (*dixit* Freud designando así su metapsicología).

Descontento del aprendizaje, Ferenczi le diría a su maestro [*maître*] Freud: –“¡Ah, si usted hubiera sido más cruel conmigo! Eso hubiese liberado reactivamente mi transferencia negativa y así hubiera podido terminar mi análisis”. Y Freud, tras la muerte de su discípulo antaño querido (fallecido en 1933), le responderá: –“¿Cruel? ¡Ni hablar! No tendría “la temeridad de entrar en competencia con el destino

43. Jacques Lacan, “La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”, *L'évolution psychiatrique*, nº 1, 1956, retomado en *Escritos*, *op. cit.*, p. 384-418. En “Análisis terminable e interminable”, los perros son metáfora de las pulsiones (S. Freud, *op. cit.*, p. 233), lo que coincide con la etimología de *excitare*: gritar a los perros para que levanten y persigan a la presa (cf. P. Quignard, *op. cit.*, p. 112). Lacan, tras haber situado en 1955-1956 al psicoanalista freudiano como un perro de Freud, proseguía por su parte... parlotando.

44. Freud escribe: “*gewachsenen Fels*”, roca para la traducción francesa [en la española citada se lee “roca de base” y luego “basamento rocoso”] observa Guy Le Gaufey, la cual ha inventado así la “roca de la castración”. Puesto que *gewachsenen* es aumentar, crecer, desarrollarse y que esos términos tienen entonces una connotación fálica, la traducción no parece radicalmente falsa. ¡Resulta que eso biológico que se erige, esa roca, sería más bien la erección! G. Le Gaufey indica además que el abonado freudiano al verbo *machen* es el pequeño Hans con su hace-pipí que va a crecer, desarrollarse. El señalamiento de los trayectos históricos del signo “roca de la castración”, que yo sepa, no se ha realizado. ¿En qué momento por ejemplo ratifica Lacan esa traducción apenas desviada? ¿Fue el primero en retomarla? Contribuiremos aquí a ese rastreo filológico con dos referencias: el 5 de diciembre de 1962 (seminario *L'angoisse*), Lacan afirma que “el último término” al que llegara Freud, su “tope”, es “la angustia de castración”; el equívoco es más claro el 9 de enero de 1963 cuando Lacan llama “angustia de castración” (*kastratiumangst*, el término es muy frecuente en Freud) al límite freudiano del análisis, esto en general, luego “complejo de castración” y *Penisneid* como ese mismo límite distinguido esta vez en el hombre o en la mujer. “Castración” aparece por lo tanto a la vez en el género y en una especie.

45. Freud llama a Ferenczi un “maestro del análisis” (p. 233), y ya nadie ignora que con ese texto Freud respondía a las cuestiones que le planteaba Ferenczi en posición de analizante sin analista. Y también que retomaba, no menos discretamente, el caso de Emma Eckstein.

mediante unos experimentos tan crueles con las pobres criaturas humanas⁴⁶. Así, en el mismo lugar de esta evasión ante la escalada S/M reclamada por Ferenczi (una evasión por otra parte relativa porque, como en la muy conocida broma sadomasoquista, el compañero sería cruel al rehusarse a serlo), Freud se atrincheró detrás de dos puntos que llama de resistencia en el paciente⁴⁷: la “envidia del pene” cuando el futuro amo [*maître*] es una mujer, y para el hombre “la revuelta contra su actitud pasiva o femenina hacia otro hombre”⁴⁸.

Freud no había leído a Foucault ni los trabajos a los cuales la *Historia de la sexualidad* debía darles un importante impulso. Freud vivía en una época en que no se hablaba de *queer nation*, ni de opción entre seguir siendo una *closet queen* o hacer su *coming-out*, ni de *kiss-in*, *glory hole* o *fist-fucking*, ni de saunas o *jack-off*⁴⁹, ni del *camp*, mucho menos del *safe-sex*. Lo cual no quiere decir que si hoy se hiciera leer este artículo a alguien un tanto al corriente de la sexualidad en la Antigüedad en Grecia y en Roma, tal lector no tendría ninguna dificultad en identificar el punto considerado como límite absoluto para la acción del amo del amo [*maître du maître*: “maestro del amo”] (su nombre en psicoanálisis es “didacta”, Lacan le discutía toda existencia salvo *de facto*), ese punto que es también ante lo cual fracasa el concepto mismo de amo de amo, que por lo tanto es un oxímoron como concepto. En efecto, se supone (tal es la ontología del dominio [*maîtrise*]) que un amo, aun cuando deba aprender a serlo, no puede no haberlo sido. Pero es lo que se produciría, se ha supuesto también y no menos “gratuitamente”, si se hubiera prestado u ofrecido como *katapugon*. En la pederastia griega, el eromenos se rehusaba a ello, del mismo modo que luego el patricio romano, hasta el punto de que

46. S. Freud, *op. cit.*, p. 234.

47. *Ibid.*, p. 240: “Y el hecho decisivo es que los mecanismos de defensa frente a antiguos peligros retornan en la cura como *resistencias* [*subrayado por Freud*] al restablecimiento. Se desemboca en esto: que la curación misma es tratada por el yo como un peligro nuevo”.

48. *Ibid.*, p. 252.

49. “Club de pajeada”, cf. F. Browning, *op. cit.*, p. 133.

Roma, señala Quignard, identificaba el impudor pura y simplemente con ese acto de obediencia el más deshonoroso⁵⁰.

¿Qué hizo entonces Freud? En lugar de recibir el problema tal como se presentaba, tal como le llegaba desde el fondo de la historia, tan antiguo como el discurso del amo, lo ubicó en un registro que estaba dado, que consideraba algo adquirido, el de la bisexualidad⁵¹. Punto particularmente instructivo: *con un mismo movimiento Freud permanece ciego ante la especificidad del katapugon y supone una relación sexual*. La bisexualidad en efecto lo es, tanto más cuanto que Freud no se contenta con decir que los sexos son dos, sino que agrega, siempre en ese texto, que son “opuestos”. Lo que muy bien es una relación.

Tras haber intempestivamente convertido en roca tanto la envidia del pene en la mujer como “[...] para el hombre, la revuelta contra su posición pasiva o femenina hacia otro hombre”, Freud escribe una frase que nos indica dónde tuvo lugar su cita fallida con el *katapugonê*:

Más tarde Alfred Adler ha impuesto el uso de la designación, enteramente acertada para el caso del hombre, de “protesta masculina”; yo creo que “rechazo de la femineidad” habría sido desde el comienzo la descripción exacta de este fragmento tan asombroso de la vida anímica de los seres humanos⁵².

Como muy a menudo en las ciencias que tienen serias dificultades con la exactitud, cuando leemos “exacto”, podemos estar prácticamente seguros de que entonces dicha exactitud justamente falta. En este caso más que de una inexactitud, se trata de volver algo inexacto

50. “Un hombre es llamado púdico en Roma mientras no haya sido sodomizado” (P. Quignard, *op. cit.*, p. 15).

51. Judith Butler, subrayando que esa bisexualidad tiene en Freud el estatuto de disposiciones masculinas y femeninas con objetivos heterosexuales, llega a definirla, muy lógicamente, como “la coincidencia de dos deseos heterosexuales dentro de una misma psique” (*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990, p. 60-61). Es decir que esa hipótesis no resuelve nada.

52. S. Freud, *op. cit.*, p. 252.

al llevarlo a otra parte y no a su lugar. El fracaso del *katapugon* se remonta pues al menos a la ruptura con Adler, cuyo alcance, como ya se habrá advertido, Freud intenta aquí disminuir sin poder evaluar su verdadera medida. ¡Por el contrario, le respondemos, “protesta masculina” era un término mucho más ajustado!

¿Qué hace el amo [*maître*] cuando, impulsado por Eros (y debido a eso habiendo ya perdido el dominio [*maîtrise*]), se rinde a la invitación del sexo? Y bien, si quiere seguir siendo el amo que ya no es más del todo (porque rendirse a ello es ya ser esclavo de Eros), cuanto más cerca esté de rendirse orgásmicamente (esa derrota es la esencia de lo sexual), tanto más protestará. Su protesta es la de un vencido por Eros, de un esclavo, la que hallará parcialmente su solución si y sólo si el eromenos cede a su deseo. Esta solución es en efecto muy relativa puesto que la relación sexual que entonces se hace posible no es sino –en el argot “homo”– una *branlette* [“pajeada”], una *branlade*, y el vínculo erastés/eromenos se mantiene a una buena distancia del coger propiamente dicho.

El texto de Freud es entonces muy claro sobre un motivo importante que favoreció ese fracaso, a saber, la bisexualidad flieseana, que una corriente contemporánea del análisis y fuera del análisis lleva desde ahora a las nubes hasta elevarla, si llega el caso, al rango de un nuevo sexo, un tercero, el bi. Esta bisexualidad permite a Freud hacer falsamente simétricos el caso del hombre y el de la mujer (una vez más, dirán algunos, no sin tener el apoyo de Thomas Laqueur⁵³). Citemos:

[...] lo que en ambos casos cae bajo la represión es lo propio del sexo opuesto⁵⁴.

Pero no. El problema del *katapugon* es específico, no hay más “sexos opuestos” “en ambos casos”.

53. Thomas Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greek to Freud*, Harvard College, 1990, trad. por M. Gautier, *La fabrique du sexe*, París, Gallimard, 1992. En español: *La construcción del sexo*, Ed. Cátedra, Madrid, 1994.

54. S. Freud, *op. cit.*, p. 252.

Concluamos. En Freud, una elección coherente aúna el complejo de castración (considerado común al hombre y a la mujer), la suposición de una relación sexual entre hombre y mujer (una oposición binaria) y la adhesión de la protesta viril a un “rechazo de la femineidad”. A la inversa, refutar esta última identificación correrá paralelo con un pensamiento ciertamente sostenido de la no relación sexual y una impugnación de la función constitutiva de lo sexual atribuida solo al complejo de castración.

Notas

En principio una palabra sobre la posibilidad de designar una “partición”. Es que el concepto foucaultiano de “partición” que nosotros hemos usado trae dificultades. En efecto, si es el pliegue constitutivo de una problemática, ¿cómo pretender localizar, dentro de esa problemática, desde esa problemática, aquello a partir de lo cual ésta tuvo y tiene su lugar? Respuesta, que obtenemos también de Foucault: gracias al viaje. En este caso, nuestro viaje más acá del Edipo y de la castración será ampliamente histórico. Pero Foucault viajaba también físicamente, lo que tuvo el efecto de un remontarse más acá de una determinada línea de partición. Lo atestigua lo que para él fue el Japón⁵⁵: una referencia desde donde percibir el reparto del cual depende el sexo en Occidente y a partir del cual podía percibirlo y dibujar el trazo.

Así se constituía uno de esos hechos históricos a los cuales Paul Veyne les daba en 1978 su estatuto de rareza:

La intuición inicial de Foucault no es la estructura, ni el corte, ni el discurso, sino la *rareza*, en el sentido latino de la palabra; los hechos humanos son raros, no están instalados en

55. También para Lacan la importancia del Japón no deja dudas: ocho años antes de “Lituraterre” (en *Littérature* n° 3, París, Larousse, 1971), texto proveniente en línea aérea directa del Japón, un viaje al país de los toris y de los mil budas deja su huella al final del seminario *L'angoisse* (1963).

la plenitud de la razón, hay un vacío en torno a ellos para otros hechos que nuestro saber no adivina⁵⁶.

En julio de 1978, Foucault fue invitado al Japón donde dió una charla titulada “sexualidad y poder”⁵⁷. Explica sobre lo que lo impulsó a emprender una historia de la sexualidad. Freud hace de contrapunto. Es en efecto mediante una especie de rodeo, de inversión de Freud que Foucault trata (sobre) el psicoanálisis y, por más que lo diga, termina refutando una de las pretensiones fundamentales del psicoanálisis, o por lo menos –es nuestro parecer en todo caso– de cierto psicoanálisis.

Freud, dice Foucault, parte del hecho de que la histeria es caracterizada como un “fenómeno de olvido, de desconocimiento masivo de sí mismo por el sujeto”. Freud ha mostrado, prosigue Foucault, que el sujeto no se desconoce a sí mismo en su generalidad de sujeto (leamos, ya que no queda excluido: representado por un significante), sino más localmente en su deseo, en su sexualidad⁵⁸. Foucault parte de “un fenómeno que es casi inverso”, de un super-saber, de un exceso de saber, que en el plano social en Occidente alcanza a la sexualidad. Pero basta con aislar “esa gran economía de la superproducción del saber crítico en cuanto a la sexualidad”⁵⁹ para que se plantee esta cuestión muy simple: ¿el psicoanálisis no forma parte de ella?. He aquí pues al psicoanálisis refutado; en efecto, según Foucault, su estatuto científico, (o su reivindicación o su propensión a ser científico) no lo pone a cubierto de su observación localizadora puesto que es desde el comienzo mismo de ese super-saber con respecto a lo sexual

56. Paul Veyne, “Foucault revoluciona la historia”, en *Comment on écrit l'histoire*, París, Points Seuil, 1996, p. 386. La práctica histórica que se desprende de ello tiene el hermoso nombre de “rarefacción” (cf. p. 401 y ss.), manera de indicar que la práctica construye el objeto y no a la inversa. Un objeto un tanto especial, si seguimos la presentación de Veyne: obtenido por desencajamiento, “extraño pequeño objeto de ‘época’”, estrafalario, jamás visto antes, con “el aspecto de burlarse” “de las pobres cosas inconcuentes y absurdas que somos”. ¿No estamos aquí muy cerca de la práctica analítica según Lacan, la que también es productora del objeto, y de un objeto un tanto especial llamado *petit a*?

57. M. Foucault, *DE*, t. III, p. 552-570.

58. *Ibid.*, p. 553.

59. *Ibid.*, p. 555.

que se reivindica su carácter científico (este punto merecería una profunda discusión Foucault / Lacan –la “cientificidad” del saber de un Séneca o de un Santo Tomás no es sin duda a la que se refiere Freud, ni aquella del matema lacaniano; se podría decir que Foucault abarcó demasiado para apretar bien).

¿Pero de dónde obtiene Foucault su idea de un *super-saber*?
¿Cuál es la norma que le da su medida a la mostración de ese excedente? Respuesta: el arte erótico oriental. En Occidente

[...] uno no aprende a hacer el amor, uno no aprende a proporcionarse placer, uno no aprende a producir placer en los demás, uno no aprende a maximizar, a intensificar más su propio placer mediante el placer de los demás. Todo eso no se aprende en Occidente, y no tienen discurso ni iniciación más que clandestina y puramente interindividual a ese arte erótico. En cambio, tenemos, o intentamos tener, una ciencia sexual –*scientia sexualis*– sobre la sexualidad de las personas y no sobre su placer [...] verdad del sexo y no intensidad del placer⁶⁰.

Pocos años antes, Lacan también señalaba esta ausencia de iniciación:

La iniciación [...] es algo que estrictamente concierne al goce. Quiero decir que no es impensable que el cuerpo, el cuerpo en tanto que lo creemos vivo, sea algo mucho más retorcido que el que conocen los anátomo-fisiólogos. Tal vez haya una ciencia del goce, si podemos expresarlo así. La iniciación no puede definirse en ningún caso de otra manera. Sólo hay una desgracia y es que en nuestra época ya no hay rastros de iniciación absolutamente en ninguna parte⁶¹.

Es pues contra un fondo de ausencia de iniciación que Foucault plantea la cuestión de saber por qué Occidente prefirió saber la verdad sobre el sexo (al menos lo pretendería) antes que buscar la intensidad del placer. “Verdad del sexo”, “intensidad del placer”, deseo/placer,

60. *Ibid.*, p. 556-557.

61. J. Lacan, *Les non dupes errent*, seminario inédito, sesión del 20 de noviembre de 1973.

tal es la pareja conceptual con la que Foucault se remonta antes de la partición constitutiva del abordaje occidental del sexo⁶².

Freud entonces es convocado una vez más. Según la versión convertida casi en canónica en aquella época y frente a la cual Foucault tomará distancia, Freud habría liberado la sexualidad occidental luego de que veinte siglos de cristianismo le hubiesen impuesto la represión. Ahora bien, debido a ese distanciamiento de la cuestión no tanto reichiana como marcusiana, el psicoanálisis será cuestionado de modo imprevisto cuando se otorga el gran papel de haber liberado la sexualidad (lo que sin duda ha hecho en parte).

¿Cuestionado... cómo? La represión de la sexualidad no es debida al cristianismo. Era algo dado en el momento en que Roma se vuelve cristiana. Lo que trae de nuevo el cristianismo, señalará pues Foucault, es otra cosa, es el pastorado. El cristianismo lo toma de la sociedad hebraica: David, primer rey de Israel, recibe de manos de Dios la tarea de convertirse en el pastor de su pueblo⁶³.

El pastorado trajo consigo toda una serie de técnicas y de procedimientos que conciernen a la verdad y a la producción de la verdad. [...] El pastor cristiano [...] debe saber por supuesto todo lo que hacen sus ovejas [...] pero también debe conocer desde el interior lo que pasa en el alma, en el corazón, en lo más profundo de los secretos del individuo⁶⁴.

¿Ha liberado el psicoanálisis a las “ovejas” de esta inquisición pastoral, o bien, con nuevos procedimientos, la ha prolongado, refinado incluso, agudizado? No faltan indicios capaces de poner de relieve hoy la insistencia de esta figura del psicoanalista buen pastor. Y sin duda que Lacan ya había advertido ese deslizamiento puesto que debió terminar diciendo que el psicoanalista “descarita” [*décharite*, neolog., neg. de *chariter*: “ejercer la caridad”]⁶⁵.

62. Esta dupla es en Foucault menos antinómica que como se lo dijo. (Cf. Cap. V).

63. M. Foucault, *DE*, t. III, p. 560 y ss.

64. *Ibid.*, p. 564.

65. J. Lacan, *Psicoanálisis, Radiofonía y televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977, trad. por Oscar Masotta y Orlando Gimeno-Grendi, p. 98.

Ese “descarita” (“desencanto” [*déchante*]) propone la corrección ortográfica de mi ordenador, no sin pertinencia) sitúa al psicoanálisis en un lugar distinto a aquel en el cual Foucault lo abrocha. ¿Cómo? No puede ser agudizando el aspecto de la científicidad del discurso sobre la verdad de lo sexual; tampoco puede ser destacando un objeto particular, tal como el inconciente, del cual sólo los analistas harían uso, un uso que los diferenciaría de los pastores (ese inconciente, en su misma existencia, depende de la transferencia). No puede ser más que según esta vía que nos indican los términos mismos de la problemática presentada por Foucault, a saber, un psicoanálisis digamos “oriental”, un psicoanálisis que equivalga a un “arte erótico”, como erotología.

* * *

El *katapugon* reubicado. He aquí lo que escribe alguien informado a propósito de los establecimientos S/M:

Una sexualidad extática y continua, que no se contenta con un solo orgasmo, rechaza la autoridad y el control del macho penetrante. Y es exactamente lo que se produce cuando un hombre musculoso y peludo abre las nalgas para dejarse penetrar por otro. Ostensiblemente, le da el control de su placer⁶⁶ al hombre que entra en él. Pero puesto que el fin de su placer no está íntegramente concentrado en su orgasmo, se vuelve en su sumisión “impotente” mucho más resistente que su compañero al que puede incluso olvidar porque, después de su orgasmo, este último podrá ser reemplazado por otro o varios otros. [...] el hombre penetrado es –teóricamente– insaciable y, en cuanto tal, enemigo de la virilidad misma. Tal hombre no hace más que intensificar el miedo del hombre fálico, el miedo a ser accesorio, superfluo dentro del orden cósmico⁶⁷.

66. F. Browning utiliza la palabra inglesa *pleasure*: “He has ostensibly relinquished control over the course of his own pleasure to the man who is entering him. But because his pleasure is not directed toward a spending orgasm, he is in his “powerless” submission capable of outlasting, and forgetting, his top man, who, upon orgasm, can be replaced and replaced again” (*op. cit.*, p. 90-91).

67. F. Browning, *op. cit.*, p. 103. Cf. también L. Bersani, “¿El recto es...”, *op. cit.*, p. 58-59: “El falocentrismo es justamente eso: no principalmente la negación del poder a las mujeres (aunque siempre ha conducido a eso, en todos los lugares y en todas las épocas), sino más

Pareciera que la sexualidad del *katapugon* fuera una ascesis.

Tres observaciones siguiendo el hilo de este texto impecable que, lo mismo que Lacan⁶⁸, no hace del dolor el rasgo principal del masoquismo.

La línea de ataque que aquí se esboza puede llegar al límite con la idea, que fue foucaultiana, de una sexualidad más allá del pene, más allá de la vagina, más allá del orgasmo. Un paso más aún y se dirá: más allá del sexo. Foucault:

Sabemos muy bien que lo que esas personas [de la subcultura S/M] hacen no es agresivo; que inventan nuevas posibilidades de placer utilizando algunas partes extravagantes de sus cuerpos —erotizando ese cuerpo. Pienso que allí vemos una suerte de creación, de empresa creadora, una de cuyas principales características es lo que llamo la desexualización del placer. La idea de que el placer físico proviene siempre del placer sexual y la idea de que el placer sexual es la base de todos los placeres posibles, pienso que es verdaderamente algo falso⁶⁹.

bien el rechazo a reconocer el *valor* de la pérdida del poder (*powerlessness*) tanto para los hombres como para las mujeres. No me refiero al valor de la dulzura, o de la no-agresividad, o incluso de la pasividad, sino más bien al de una radical desintegración y humillación de sí”.

68. Sacando las conclusiones de un determinado número de trabajos analíticos sobre el masoquismo, Lacan escribe: “Uno intenta, uno llega a librarse de poner el acento en lo que a primera vista lleva, se opone más a nuestro finalismo, a saber, que interviene la función del dolor. Hemos llegado a comprender en verdad que esto no es lo esencial. También hemos llegado, a Dios gracias, en una experiencia como la del análisis, a darnos cuenta de que se apunta al Otro, que en la transferencia podemos darnos cuenta de que esas maniobras masoquistas se sitúan en un nivel que no deja de tener relación con el Otro” (J. Lacan, *L’angoisse*, sesión del 13 de marzo de 1963). Apostemos que si la hubiera conocido, esta observación de Lacan le habría gustado mucho a Foucault, como lo indica la siguiente declaración: “El sadomasoquismo no es una relación entre este (o esta) que sufre y aquel (o aquella) que inflige el sufrimiento, sino entre un amo y la persona sobre la que ejerce su autoridad. Lo que les interesa a los adeptos del sadomasoquismo es el hecho de que la relación está a la vez sometida a reglas y abierta. [...] Esa mezcla de reglas y apertura tiene por efecto intensificar las relaciones sexuales introduciendo una novedad, una tensión y una incertidumbre constantes, de las que está exenta la simple consumación del acto” (M. Foucault, “Elección sexual, acto sexual”, entrevista con J. O. Higgins, 1982. En *Litoral* N° 27).
69. M. Foucault, *DE*, t. IV, *op. cit.*, p. 737-738. Leeremos más adelante el hermoso comentario de D. Halperin concerniente a esta “desexualización”, en *San Foucault. Para una hagiografía*

Apoyándose en los *Tres ensayos* de Freud, más precisamente sobre la definición freudiana del placer sexual como produciéndose cada vez que un cierto umbral de intensidad perturba la organización del sí (*self*), Bersani saca de allí la conclusión lógica:

La sexualidad, al menos en el modo en que está constituida, equivaldría al masoquismo⁷⁰.

Hay un encanto por la pérdida del poder, una atracción por la “radical desintegración y humillación de sí”, cuya negación se llama: falocentrismo. ¿Es necesario hablar de una humillación? Acercar este análisis a la segunda muerte hinduista, invitaría a responder no.

Así como en relación a la verdad (*alétheia*: lo que priva de olvido) el olvido (*lethé*) termina teniendo la última palabra, del mismo modo la pérdida de control en relación al sexo. La sexualidad es el lugar de ejercicio de un goce donde el control no funciona sin su pérdida, la verdad sin su olvido; no deja ninguna huella que pueda volverse memoria⁷¹. De allí lo inexpugnable de su problema.

A veces esto llega muy lejos, hasta la búsqueda (a la que no era ajeno Foucault ni tampoco toda una corriente del feminismo y de la *leather-culture*) de una sexualidad llamada no sexual, es decir, no fálica (entendido aquí “fálica” en un sentido que, visto desde la experiencia freudiana, aquella del seno, las heces, la mirada, la voz como objetos falicizados, erigidos, puede ser llamado... reducido), no orgásmica. Halperin precisa perfectamente cuál es aquí la perspectiva de Foucault:

La noción de “desexualización” es clave para Foucault y ha sido muy mal comprendida. Cuando habla de “desexualización”, está usando la palabra francesa *sexe* en el sentido de órgano sexual. Lo que entiende por “desexualización del pla-

fa gay, traducido del inglés por Mariano Serrichio, Cuadernos de *Litoral*, Córdoba, 2000, p. 110 y ss..

70. L. Bersani, “¿El recto es una tumba?”, *op. cit.*, p. 60 y 59.

71. El hecho de esa “no huella” fue advertido por Salomón, al que Lacan comenta especialmente el 27 de marzo de 1963 (seminario *L'angoisse*). Cf. J. Allouch, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, Cuadernos de *Litoral*, Córdoba, 1998, p. 59 y ss.

cer” en el S/M no es la separación, en esta práctica, del placer de todos los actos que se consideran de naturaleza sexual (incluso si destruye su absoluta dependencia de la relación sexual entendida en un sentido limitado), sino la separación del placer sexual de la especificidad genital, de su localización en los genitales⁷².

¿Este recorrido está tan alejado del abordaje freudiano de la sexualidad, de esa sexualidad enfocada a partir de la satisfacción pulsional –y no genital– que hizo tal escándalo en la época? No parece que Foucault se haya planteado explícitamente esta cuestión, y no se puede aquí más que lamentar que la invención del objeto *petit a*, o más exactamente, que el estudio reiterado en Lacan del juego entre *petit a* y falo no haya llegado jamás hasta él. Es con este juego en efecto que se puede intentar dar cuenta de “la erotización de regiones no genitales del cuerpo” de las que habla Halperin justo después de la cita que se acaba de leer. Y la mención que Halperin hace allí del seno y del ano, como aquella de la elaboración “de un nuevo mapa de los puntos eróticos del cuerpo”, no rechaza por cierto el interés que podría presentar este juego de *petit a* y de falo que Lacan introduce en su teoría del duelo, en su lectura de *Hamlet*, o aún, desde el año 1962-1963, para construir una teoría del coger y dar cuenta del sadomasoquismo. ¿Este seno erotizado del S/M sería radicalmente diferente de aquel que mama el lactante y del que Lacan remarcaba que pertenecía no a la madre sino más bien al niño? ¿Y habría lugar para probarlo en su vulnerabilidad por ejemplo pellizcándolo y perforándolo, si no estuviera ya falicizado?

El “cuerpo sin órganos” hecho famoso por Deleuze y Guattari, inventado por Artaud, ese “cuerpo ateo”, “esquizo” como se ha dicho, es un cuerpo sin orgasmo, sin falo en el sentido “reducido” que acabamos de decir⁷³. Foucault:

72. David Halperin, *op. cit.*, p. 111.

73. Cf. James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, New York, Simon & Schuster, 1993. Traducido al Español Oscar Luis Molina, *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995, p. 369-375.

[...] la incredulidad que no dejará de suscitar hoy la perspectiva de una vida al fin liberada de la preocupación por el pene, la vagina y los orgasmos puede que un día parezca, retrospectivamente, tan miope y extraña como el temor victoriano a la masturbación⁷⁴.

Aquello contra lo cual se alza Foucault (y muchos otros con él) está muy próximo a lo que produjo Lacan con la escritura de la metáfora paterna “¡Si el Nombre-del-Padre produce el falo, entonces no!”. Hay que liberarse, escribe Foucault, de “la austera monarquía del sexo”⁷⁵ que es también la monarquía –aunque sólo fuera la de un nombre– que se supone que forma el sexo. ¿Pero es en verdad monárquico el régimen sexual? A riesgo de tener que poner en cuestión el alcance de la metáfora paterna⁷⁶, el analista no puede ignorar las exploraciones recientes y sin duda las más innovadoras de la sexualidad que le plantean esta pregunta. Por otra parte, ¿no es él mismo un tipo de vínculo sexual nuevo, original, fuera de la práctica sexual que ponen en juego el falo? ¿Un lazo diferente a lo que describe como procedimiento de normalización del sexo, de producción de una identidad sexuada? ¿No tiene que ver, específicamente, con la sexualidad del amo, como es también aunque de otro modo el caso de la sexualidad S/M? La erótica psicótica, retomada en el ejercicio analítico ¿no plantea problemas erotológicos inéditos?

El reverso de esta ascesis S/M del *katapugon* parece ser la creencia regularmente formulada según la cual el *straight*⁷⁷ puede coger

74. Citado por J. Miller, *op. cit.*, p. 371.

75. Citado por J. Miller, *op. cit.*, p. 371.

76. Precisemos: admitir que no es el operador único que esgrimen los psicoanalistas buenos pastores y cuyas variaciones serían capaces de engendrar, según el caso, neurosis, psicosis, perversión. Se objetará que por ejemplo en Lacan (*cf.* seminario *La relación de objeto y las estructuras freudianas*) la escritura de la metáfora paterna sirve de referencia y de engrama para la lectura del caso del pequeño Hans. La objeción contiene su propia refutación: justamente ese matema no tuvo a continuación ni el desarrollo ni la fecundidad que se podían esperar a partir del seminario *La relación de objeto*.

77. Palabra muy útil y ampliamente empleada para ya no tener que decir “heterosexual”. *Straight*: derecho, rectilíneo, tenso (así, al calificarlos de “*straights*”, los que no lo son les ofrecen a éstos generosamente el falo), honesto, leal, claro, simple, burgués, heterosexual, que no tiene prácticas sexuales no convencionales.

con total virilidad monárquica, legitimante sino legitimada. Es una idea casi delirante, como lo atestigua –justamente, objetándola– la pregnancia histórica de la obsesión del *katapugon* en los heterosexuales. Nos vemos tentados de decir, exclamativamente: “¡Hay que creerlo para consagrar a tal punto su recto en desmentirlo!”. Esta creencia se verifica entonces como una formación heterosexista.

La incidencia del *straight* sobre quien no lo es (pero que no se conforma con no serlo, separándose de eso) es también perfectamente sensible en la declaración del *coming-out* como S/M de una feminista pro-sexo, Pat Califia, al punto que Jeffrey Weeks, quien la cita, habla con respecto a ella de una “iconoclastia cargada eróticamente”:

Me gusta el S/M porque no es un asunto de señoras. Es una clase de sexo que viola todas las cosas que me enseñaron para ser una chica encantadora con relaciones muy limpias⁷⁸.

Esta multiplicidad de compañeros se basa entonces en la inexistencia del goce del Otro. En esto es lacaniana. Implica algo más (que también atestigua Foucault y que no es para nada trivial): que se privilegie sexualmente el encuentro anónimo con respecto a coger con alguien cuyo cuerpo sería conocido, o que más bien se creería conocer.

Tal anonimato adquirió cierta amplitud con las mensajerías sexuales, con el *phone sex*⁷⁹, con una sexualidad de avisos clasificados, con la multiplicación de ciertos tipos de lugares de encuentros, con una sexualidad cuyo advenimiento celebrara Marguerite Duras con un texto titulado *El navío o Night*⁸⁰. ¿Qué es la sexualidad *navío night*?

78. Jeffrey Weeks, *Sexuality and its discontents: Meaning, Myths and Modern Sexualities*, London, Boston and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1985, cap. 8, “Los límites de la sexualidad, El desafío del lesbianismo”.

79. A pesar de una historieta célebre en su tiempo, no debe creerse que todo esto está reservado a los frustrados. Alguien como Bill Clinton, de quien no puede creerse que haya renunciado a los goces de su sexo, tuvo quince *phone sex* con Mónica Lewinski. ¿Dirán que las condiciones del anonimato, de la identidad ficticia, no se reúnen en este caso? ¡Habrà que ver! Coger con el presidente, ¿no es coger con un cuerpo anonimizado? ¿Con un “tipo” (el presidente como un tipo de hombre, clase que en esta ocasión sólo contiene una unidad)?

80. Marguerite Duras, *El navío night*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2007. Los términos citados se encuentran respectivamente en las pp. 31, 33, 36, 37 y 77, 67-70, 57-58, 81, 12.

Una sexualidad alérgica a la luz del día (Duras realizó la experiencia propiamente dicha malogrando en primer lugar el film que lleva ese nombre), una sexualidad, escribe Duras, del “orgasmo negro”, una sexualidad donde la identidad de cada uno es notoriamente ficticia (“Ella no sabe nada. Inventa”), una sexualidad territorializada (París a la noche, Atenas a la hora del silencio nocturno de la siesta) y que permite así la deriva⁸¹, puesto que el territorio del *navío night* es un abismo, una sexualidad de hijos de padres inválidos en cuanto al deseo, atrasados respecto a su descendencia, una sexualidad donde las explicaciones –las escenas primitivas– se han perdido definitivamente, donde no se hace el esfuerzo por descubrir el nombre del padre, una sexualidad donde hay dinero (“Ella le paga por darle tanto deseo”), una sexualidad bajo vigilancia, vigilancia del compañero, vigilancia de aquellos, familia, amigos, policía, que quieren detener eso, una sexualidad donde la existencia de la mujer para el hombre es una pregunta sin objeto, una sexualidad a la cual el matrimonio pone fin. Una sexualidad, sobre todo, donde la detención del *navío night* en el mar es la muerte del deseo. El abismo es atravesado por mil itinerarios de la deriva, de manera tal que si faltaran esos mil itinerarios, ya no es posible siquiera uno; el abismo es una cadena borromeana. De allí la invitación al viaje, inscrita en cada uno de ellos, como si un mayor número de itinerarios, de anillos, debiera garantizar mejor la existencia del conjunto encadenado. Duras:

Inténtelo. Intente ahora que está solo en su habitación, libre, sin ningún control exterior, llamar o responder por encima del abismo. Mezclarse al vértigo, a la inmensa marea de los llamados. Esa primera palabra, ese primer grito, no sabemos darlo. De tanto llamar a Dios. Es imposible. Y se hace.

Dios en efecto está en el meollo de esto, y no fue un avance menor de Lacan cuando, inmediatamente después de haber publicado su “Kant con Sade”, rectificaba el disparo implicando a Dios en el sadismo y el masoquismo igualmente (*cf.* seminario *L’angoisse*). En

En español, publicado en *Litoral* N° 31, “Las comunidades electivas. II- Espacios para el erotismo”, Ediciones literales, Córdoba, 2001.

81. Se ha propuesto “deriva” (en inglés *drive*) para traducir el *trieb* freudiano.

Historia de O, observamos también que la recepción que le dan a la mujer esclavizada vergas anónimas y múltiples se acompaña con una relación con un amo que no se la coge.

El anonimato en el encuentro sexual va también acompañado de otra clase de privilegio, el que se otorga a la primera vez (la virginidad es cuando la primera vez es una sola vez). ¿Pero puede tener lugar el coger fuera de una dimensión de “es la primera vez”? Vale decir: ¿no se trata cada vez de ese anonimato con el sexo, variando sólo las vías para alcanzarlo? Ante la pregunta planteada por el creador del *Gai Pied** Jean Le Bitoux (Foucault había inventado ese título en 1979) acerca de por qué el anonimato en los saunas de San Francisco le parecía importante, Foucault responde que la “multiplicidad” de los encuentros anónimos permite una “afirmación de la no-identidad” en la cual

aparece un fenómeno de desexualización, una especie de inmersión submarina suficientemente completa bajo el agua para reemerger desprovisto de apetitos, sin nada de este tormento que a veces se siente incluso después de relaciones sexuales satisfactorias⁸².

Este texto debe ponerse en relación con la experiencia hecha por Foucault con el LSD. Habiéndoles dicho primero a los dos amigos con quienes la hiciera

El cielo ha estallado y las estrellas me están lloviendo encima. Sé que no es verdad, pero es la Verdad

Foucault agregará, un momento después:

La única cosa en mi vida comparable a lo que siento ahora es hacer el amor con un desconocido [...] el contacto con un cuerpo que no se conoce permite hacer una experiencia con la verdad semejante a la que vivo en este momento⁸³.

*. Literalmente “pie jovial”, aunque alude también al inglés *gay* y al sentido traslaticio de *pie*: plano, nivel, paso, etc. (N. del T.).

82. Citado por J. Miller, *op. cit.*, p. 356.

83. J. Miller, *op. cit.*, p. 337-338.

En este caso, la referencia a la verdad, a la erótica de la verdad es decisiva. Foucault le dirá además a Le Bitoux:

Las prácticas físicas del tipo *fist-fucking* son prácticas a las que podríamos llamar desvirilizadas, e incluso desexuadas. Son de hecho *extraordinarias falsificaciones de placer* [...] ⁸⁴.

La falsificación del sexo, del placer, “es la Verdad”, la verdad de lo que no es verdadero.

Foucault no estaba lejos de Lacan cuando señalaba, en 1970-1971, como ya Lacan lo había hecho, que la distinción de lo verdadero y lo falso es el efecto de una primera falsificación ⁸⁵. Y J. Miller no está desacertado cuando vincula la falsificación del placer con la de la verdad ⁸⁶.

¿Cuál es entonces el tenor de ese vínculo? En tanto que oponemos lo falso a lo verdadero, creyendo definir así la verdad (y no *una* verdad), no tendremos la respuesta. En cambio, ese vínculo aparece como mucho más discernible si oponemos a la verdad no lo falso, sino el olvido, si a *alétheia* le oponemos *lethé*. Entonces sí, se abre una vía que le da su valor al anonimato (el del placer falsificado, el del orgasmo *straight* igualmente) como forma del olvido de sí, es decir, de ese cuidado de sí que es también poder olvidarse.

* * *

La esencial miseria sexual. Foucault decía “[...] todos vivimos más o menos en un estado de miseria sexual” ⁸⁷. Esta declaración es difícil de situar. Sin duda que no vale sólo como constatación de historiador y/o de una experiencia personal. Foucault habla de la miseria sexual como de un efecto, no necesariamente buscado, “de procedimientos mucho más complejos y mucho más positivos”. ¿Cómo ex-

84. *Ibid.*, p. 363.

85. De allí el malentendido del proceso hecho a Foucault por Jacques Bouveresse.

86. *Ibid.*

87. M. Foucault, *DE*, t. III, p. 258. Miseria incluso en el emperador romano: Tiberio reanima sus deseos desfallecientes con cuadros de Pharrasios (cf. Quignard, *El sexo y el espanto*, op. cit., p. 13).

plicar sin embargo que no se hable de ello, como él mismo lo dice, en *La voluntad de saber*? Tal vez haya incluso que ir hasta situar ese decir en un nivel equivalente a aquel de los principios freudianos, algo así como un principio de placer, un “principio de miseria”, pero justamente sin su más allá.

Sea como sea, a partir de allí el problema es hallar el (los) ángulo(s) para una intensificación del sexo. Foucault vuelve a ello en numerosas ocasiones. Por ejemplo:

- en la partición Occidente/Oriente, aquí se busca la verdad del deseo, allá la intensificación del placer,
- en su comentario a *My secret life*: el autor, señala Foucault, utiliza el hecho de escribir un diario como medio para nuevas experiencias sexuales⁸⁸ (Occidente inventa pues nuevos placeres),
- en su lectura de *El anti-Edipo*: Foucault dice que con ese “arte erótico” se trata de hacer crecer acción, pensamiento, deseos, por proliferación, yuxtaposición,
- caso típico de intensificación del sexo según Foucault, la campaña antimasturbación⁸⁹ del siglo XIX occidental.

A justo título (es lo que se podía ya juzgar por el análisis tomista de *la delectatio morosa*), Foucault también sitúa como una intensificación similar el dispositivo de la confesión, la apelación a la verdad del sexo como verdad de sí: cada cual es impulsado a buscarse a sí mismo en el sexo y esa actividad –sexual– contribuye a intensificar el sexo. Simplemente que esa intensificación, la del “sexo rey”⁹⁰, no es la que adoptaba Foucault.

88. M. Foucault, *op. cit.*, p. 102 y 131.

89. Cf. M. Foucault, “No al sexo rey”, *DE*, t. III, p. 258-259, así como Jean Stengers y Anne Van Neek, *Histoire de la grande peur, la masturbation*, París, Les empêcheurs de penser en rond, 1998.

90. Cf. M. Foucault, *Ibid.*, p. 259, donde Foucault habla de una “trampa temible”.

Leo Bersani, el mejor amigo de Foucault en California nos dice J. Miller⁹¹, empieza su pregunta “¿*El recto es una tumba?*”⁹² con una declaración que no carece de humor ni de exactitud:

Hay un gran secreto sobre el sexo: a la mayoría de las personas no les gusta [*don't like it*].

Bersani está informado de que, en las comunidades “homos”, *gay, queer, leather, faery* (o *fairy*), según dicen los mismos practicantes, sucede lo contrario. El sexo –en el sentido de coger– es fácil, inmediato, frecuente, casi sin problemas⁹³. Renaud Camus escribió, llamándolos “*tricks*”, cuarenta y cinco relatos de tales encuentros sin amor pero con cogida⁹⁴ (en el sentido de Sade en quien, a las mujeres como a los hombres, se les paraba y volcaban [eyaculaban] en sus cogidas). Y Roland Barthes, tras haber notado su carácter simple (un rasgo esencial de la sesión analítica lacaniana, especie de *trick* invertido, generalmente sin coger y sin dejar afuera el amor), concluye su prefacio a la obra de R. Camus definiendo al *trick* como “un encuentro que sólo ocurre una vez: mejor que un levante, menos que un amor [...]”. El *trick*, escribe R. Camus

[...] si bien no es consustancial a la homosexualidad, parece en cambio que en amplia medida fuera específico de ella y que dentro de ella se practicara aun hoy infinitamente más a menudo que en la heterosexualidad; [...]⁹⁵

El 3 de febrero de 1972, en la capilla Sainte-Anne, Lacan hacía la misma constatación:

El interés de lo que señalo no es decir que desde siempre las cosas son iguales que el punto al que hemos llegado. Hubo y tal

91. J. Miller, *op. cit.*, p. 345.

92. L. Bersani, “¿*El recto es una tumba?*”, *op. cit.*, p. 13.

93. Lo que está perfectamente bien mostrado en el film *Jeanne et le garçon formidable*, con una eficacia tanto mayor para el *straight* cuanto que para él se prefirió que la figura del homosexual la encarnara una hermosa chica. Cf. también M. Foucault, “Elección sexual, acto sexual”, en *Litoral* N° 27.

94. Renaud Camus, *Tricks*, Prefacio de Roland Barthes, París, P. O. L., 1988.

95. *Ibid.*, p. 24.

vez todavía hay sitios donde hay que demostrar que uno tiene carta blanca, donde lo que pasa entre hombre y mujer es conjunción armoniosa, como entre tierra y cielo; pero es curioso que no oigamos hablar de ello más que desde afuera.

Por el contrario, con relación a esta manera que acabo de definir, cada uno tiene relación más bien con $\Phi(x)$ y no con el otro. Lo confirma bastante el término *ecce homo*. Es totalmente seguro que a los homos se les para mejor, más a menudo y más firmemente. Un hecho curioso, pero es un hecho. A pesar de todo, no se engañen. Hay homos y homos. No hablo de Gide...

¿Acaso en un ejercicio semejante del deseo a uno le gustaría más el sexo? No es tan simple.

En efecto, Foucault señalaba además que el problema sexual, en ese contexto, se desplaza a... después⁹⁶. ¿Habría entonces a pesar de la facilidad homo para coger una confirmación y no una refutación en los homos de aquel “*don't like it*”?

¿La razón de ese “*don't like it*”? ¿De esa miseria sexual? Conjetura: el *katapugon* no sería sino un caso particular, el del amo occidental antiguo, del hecho de que “no todo” el cuerpo deba pasar al sexo. Especialmente no su vida. ¿Alguna vez se abraza por otra parte todo un cuerpo? Las heroínas de Sade, observaba Lacan, permanecen en perfecto estado de salud. Porque si pasa allí una vida, mal que le pese a Kant (al que discutía Lacan), al menos tendrá la consecuencia de hacer desaparecer el sexo al mismo tiempo que la vida.

Ese “no todo el cuerpo” explicaría también la necesaria brevedad del orgasmo, que se desvanece en el instante en que todo podría ser presa del arrebató. En lo que sería una economía libidinal, una economía del goce, esta brevedad aparecería ya como una miseria.

La miseria sexual fue buscada, fue llevada al rango de un ideal por algunas escuelas filosóficas (especialmente el estoicismo), luego por el cristianismo, con la célebre metáfora de la sexualidad del ele-

96. Cf. la nota: el mejor momento del amor.

fante⁹⁷. El elefante no coge más que cinco días cada dos años, y solamente con miras a la procreación. “Hagan lo mismo”, enseñaba la pastoral cristiana. Y en efecto, si coger está estrictamente al servicio de la procreación, Dios, que está unido a su rebaño, a que su rebaño le rinda culto, como buen neurótico que es (según Will Self, quien llega incluso a ponerlo en análisis⁹⁸), Dios estará presente hasta en el acto de coger y se respetará el gran mandamiento del *Deuteronomio* VIII (de no olvidarlo). Este problema pastoral es eminentemente serio ya que si el sexo mismo es olvido de sí, pérdida de sí, disolución de sí que arrastra en su tornado toda posibilidad de inscripción, y entonces de recuerdo, la oposición es radical: el sexo olvida a Dios al arrojar en el olvido de sí a aquel que se suponía que no olvidaría a Dios.

Conjetura: al inscribirse en la línea de la obsequiosidad romana (la obsequiosidad es cuando el amo [*maître*] se la hace meter [*mettre*]), el cristianismo consolidó un cambio con respecto al “no todo” al cual tanto se aferraba el amo antiguo. La influencia del cristianismo sobre el mundo grecorromano modifica el alcance del rechazo al *katapugon*. En la renovación de esa prohibición ya no se tratará de un *no man's land* erótico mantenido fuera de la inevitable destitución del dominio en el sexo, sino de un signo de que no puede haber otra sumisión radical que no sea a Dios. Una indagación histórica podría verificar esta conjetura. Peter Brown aporta un elemento a la cuestión cuando nos presenta la noción religiosa de “corazón perfecto” como verdadera respuesta al “¿que se haga tu voluntad y no la

97. M. Foucault advierte que ese modelo se encuentra no sólo en Francisco de Sales sino que ya estaba en Plinio (*DE*, t. IV, p. 549).

98. Will Self, *Mon idée du plaisir (My Idea of Fun)*, Cuento moral, traducido del inglés por Francis Kerline (que realiza una verdadera proeza), éd. de l'Olivier, 1997, p. 202. No resistimos la dicha de citar algunas líneas: “[...] la figura crística del padre ausente se vuelve lo que era, lo que todos nosotros sabemos que era: un neurótico errante, incapaz de asegurar el mantenimiento de su propia creación. Probablemente está dilapidando su herencia en algún psicoanálisis teológico, acostado en un diván, allá arriba, en el firmamento. “¿Por qué?, gíme ante su psiquiatra. ¿Por qué hice esto?” Pero no asume nada, oh no, protege lo reprimido, niega la existencia misma del mundo. A lo sumo reconoce una pequeña parte, de vez en cuando, en sus raros momentos de lucidez y de concientización. Liechtenstein por ejemplo”.

mía!”⁹⁹. Ese corazón perfecto debía ser simple, hecho pues de una sola pieza, totalmente transparente ante la voluntad de Dios. Que lo íntegro como tal se le reserve a Dios implica un cambio de valor del *katapugon*. En el cristianismo significará que queda excluido someterse íntegramente a otro más que a Dios. Según el consejo de San Antonio, en la lucha contra el Maligno, cada uno debe reducir su cuerpo a la servidumbre.

* * *

Pensar efectivamente la no relación sexual. Seguir el hilo de la tesis de la no relación sexual es una ascesis del saber. La regla de esa ascesis sería ésta: excluir como inconveniente todo lo que establecería una relación entre hombre y mujer.

Es lo que hacía ya Lacan, seis años antes de decir el 4 de junio de 1969 “No hay relación sexual”, a propósito del falo:

[...] el campo cubierto por el hombre y por la mujer [*Lacan ha dibujado dos círculos eulerianos que se cruzan*], en lo que se podría llamar, en el sentido bíblico, su conocimiento mutuo, no se recorta más que en esto, que la zona donde podrían efectivamente recubrirse, donde los lleva su deseo por alcanzar <...> [*falta una palabra; ¿sería el falo?, ¿en cuyo caso esa falta estaría en su sitio!*] se califica por la falta de lo que sería su medio, el falo, es lo que para cada uno cuando es alcanzado justamente lo aliena al otro¹⁰⁰.

Era escribir que el sexo no es aprehensible a partir del falo. No se podía anticiparle mejor sus límites a la escritura de una “función fálica” $\Phi(x)$. Así esa escritura vería limitado su alcance, por ejemplo en ...ou pire con observaciones del tipo:

[...] existe no $\Phi(x)$, sino el decir que ese $\Phi(x)$ no es la verdad: que de allí surge el uno que hace que ese $\exists x\Phi(x)$ deba ser

99. Peter Brown, *The Body and Society, Men, Woman and Sexual Renonciation in Early Christianity*, trad.: *Le renoncement à la chair, Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. por Pierre-Emmanuel Dauzat y Christine Jacob, París, Gallimard, 1995, p. 58 y ss.

100. J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 5 de junio de 1963 (estenotipia p. 2 - cf. también p. 4,7).

puesto [...] del lado de lo que funda al hombre como tal.
¿Quiere decir que ese fundamento lo especifica sexualmente?
Eso es precisamente lo que a continuación deberá cuestionarse¹⁰¹.

Sería decir, una vez más, que el falo por sí solo no podría subsumir el sexo. ¿Cómo sostener entonces la tesis, la ascesis de la no relación sexual?

Una tal ascesis no tendría nada de específicamente lacaniano y/o foucaultiano. Fue así que era practicada por los homos punk criticando la homosexualidad S/M. Con respecto a esto, Foucault señalaba la fluidez de las relaciones, los cambios de roles, el hecho de que en las relaciones de dominación/sumisión las cosas no están dadas de antemano. Según él, la apuesta de esa fluidez es cierta pérdida de identidad; siendo su fin, más allá de esa pérdida, una intensificación del placer. Lo que no impide que cambiar de rol no sea cambiar los roles, que su disparidad (por ejemplo, entre verdugo y víctima) subsista. De allí la crítica de los homos punk que no se reconocían en las siluetas saltonas del barrio Castro de homos excitados por un hermoso culo forrado en cuero. En acto, esa nueva generación de homos les decía a sus predecesores que al hacerse más machos que los machos mantenían las identidades sexuadas. Los cuerpos *queers* ya no frecuentan entonces, como los practicantes del S/M, los gimnasios de sus mamás en análisis; ellos lanzan la moda de la antielegancia. Su color es el negro y ya no el rosa. Se visten con ropa de saldo, se dedican a la subversión¹⁰². La ética punk era: “*Do it yourself*”, por lo tanto lo contrario del consumo.

Una ascesis semejante exige que se descarte toda frase que contenga los dos significantes “hombre” y “mujer”, ya que sólo con decirlos se establece una relación inter-significante (un vínculo lingüístico) entre los dos. ¡Significa pues excluir también la frase que acaba

101. J. Lacan, *...ou pire*, seminario inédito, sesión del 17 de mayo de 1973.

102. Cf. F. Browning, *op. cit.*, p. 79-83 y 198 (donde se habla de las *drag queens*, otra manera de subvertir el machismo ya sea homo o hétero – una subversión de la que L.Bersani duda mucho que sea operante).

de ser dicha! Esta aporía demuestra que a partir de esa tesis esto encaja. Es interesante, heurística, precisamente en eso.

La distinción homo/hétero se vuelve no menos problemática. Para liberarse mejor de eso, una solución puesta en práctica intenta inscribir algo en su lugar. Lo que ya se hizo con el manifiesto de la *queer nation: I hate straight*. Este odio del *straight* (y no del hetero), no garantiza sin embargo que se haya abandonado lo que Monique Wittig llama el espíritu hétero, *the straight mind*, una concepción jerárquica de la diferencia¹⁰³.

La ascesis de la no relación sexual implica un rechazo del esencialismo, posición doctrinaria que plantea a priori la existencia de una naturaleza masculina y de una naturaleza femenina, la misma en todos los tiempos y lugares. Se le reprochó a Foucault este rechazo. Él era “constructivista”. Nosotros también. Una feminista universitaria americana, que critica a Foucault desde este punto de vista, plantea no obstante la pregunta:

Si aceptamos que no hay cosas tales como macho y hembra, ¿cómo explicar los crímenes regularmente cometidos por los hombres contra las mujeres? Pero si aceptamos que macho y hembra sean categorías irreductibles, ¿cómo es posible entonces el cambio social? O si hablamos de “mujeres”, ¿quién es ese “nosotros” y cuáles mujeres?¹⁰⁴

Vemos aquí que Foucault, sin saberlo verdaderamente, se convirtió para esta mujer en el portador de la tesis de la no relación sexual (del “no todo” de la mujer).

Si ahora intentamos abordar positivamente la inexistencia de la relación sexual, una vía se muestra como accesible: para deconstruirlo, decir lo que efectivamente, lo que históricamente vectoriza el sexo. Respuesta, evidentemente parcial: el *katapugon*.

103. Para una discusión de la posición de Monique Wittig y de sus paradojas (y para muchas cosas más que se tocan con el presente capítulo), cf. Leo Bersani, *Homos*, Buenos Aires, Manantial, 1998, p. 51 y sq..

104. Amy Richlin, *The garden of Priapus, Sexuality and Agression in Roman Humor*, Oxford University Press, 1992, introducción.

* * *

El mejor momento del amor. Se trata de un test clínico particularmente significativo.

CASANOVA. Pareciera que Casanova ha sido el primero que formuló el problema al responder: –“Cuando uno sube la escalera”. Decía así sin duda más de lo que quería decir, indicando que para él lo que seguirá es casi un trabajo (¿acaso no se dice que se “trabaja” a una mujer?). Es que la victoria parece adquirida desde la escalera, ese lugar delicioso donde ya sabemos lo que se ganó cuando todavía no se ha obtenido casi nada de esa victoria. Al menos, creemos que “se ganó” y Casanova lo afirma. Su locura es creerlo, considerar sin interés, desdeñable, la continuación de las operaciones (término preferible, aquí, a aquel de acontecimiento).

Esa subida por la escalera, diría Freud, es una metáfora. Para entenderlo así, se comprende que Casanova (*cf.* más adelante), no sale del cristianismo.

LOS GRIEGOS. *Perainein, perainesthai*, “penetrar” o “ser penetrado” son los dos términos privilegiados, en Artemidoro, para expresar la relación sexual¹⁰⁵. Según Winkler y casi la totalidad de los especialistas que pueden consultarse, los griegos insisten sobre el dominio y la sumisión, su sexualidad está focalizada en la penetración.

Por lo tanto, resulta de lo más curioso que hayan inventado algo que prácticamente no se da en otra parte, la relación intercrural: una penetración que no lo es verdaderamente. Explicación de esta curiosidad: la prohibición del *katapugon*.

105. J. Winkler, *The Constraints...*, *op. cit.*, p. 11: [p. 23 de la ed. cit. en esp.] “De todos los significados y facetas del comportamiento sexual que podrían ser singularizados para brindarles una atención especial, los griegos se concentraron insistentemente en la dominación y la sumisión”, así como el subcapítulo *The Social Meaning of Erotic Dreams*, p. 33 y ss. [p. 46 y ss. de la ed. cit. en esp.]. *Cf.* también M. Foucault, *DE*, t. IV, p. 482: “Mucho más que el cuerpo mismo, con sus diferentes partes, mucho más que el placer con sus cualidades e intensidades, el acto de penetración aparece [*en Artemidoro*] como calificador de los actos sexuales”.

EL PECADOR. Para el cristiano, aunque tomado como pecador, lo que en verdad es lo de menos tratándose de sexo, el mejor momento del amor es la erección. Esto no parece inmediatamente evidente, sobre todo si se recuerda que San Agustín compartía la opinión de Freud según la cual la voluptuosidad del orgasmo es la mayor de todas. Agustín describe el orgasmo como una pérdida de control:

El deseo no se contenta con apoderarse del cuerpo entero, exterior e interiormente, sacude al hombre en su totalidad, uniendo y mezclando las pasiones del alma y los apetitos carnales para ocasionar la mayor voluptuosidad entre todas las del cuerpo; de suerte que, en el momento en que llega a su culminación, toda la agudeza y lo que podríamos llamar la vigilancia del pensamiento son casi anuladas¹⁰⁶.

Sin embargo esta visión “epiléptica” (*dixit* Foucault) no existía, según Agustín, antes de la caída. En aquel entonces el cuerpo obedecía al alma, el sexo era “como los dedos”. Pero al rebelarse Adán contra Dios, fue castigado con la pérdida de ese dominio. Desde entonces, el falo se revela a su vez: ejerciéndolo sólo con su cabeza, se alza contra el hombre como el hombre se alzó contra Dios. Obstinadamente revanchista, Dios castiga al hombre haciendo que se agite intempestivamente su falo, señalándole así que él no es el amo, del mismo modo que al pecar, al desobedecerle, el hombre le señaló a Dios que no era su Amo. La erección es entonces en el cristianismo, el trazo privilegiado. Conforme a eso, esta problemática agustiniana se ajusta pues al discurso del amo: no hay más que un solo amo y los hombres, en el mejor de los casos, son sus servidores, sus esclavos.

La escritura de la metáfora paterna en Lacan aparecía muy felizmente encarnada por Dios que hace que se agiten los falos humanos; así que también ésta debería ser situada con relación al discurso del amo, e incluso del Amo. Algunos indicios discretos pero imposibles de eliminar hacen pensar en ello: el Nombre-del-Padre interviene como “significante-amo” “sobre” el “deseo de la madre”, dominán-

106. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, en *Oeuvres de Saint Augustin*, París, Desclée de Brouwer, 1959, libro XIV, cap. XVI, p. 425. Citado por M. Foucault, “Sexualidad y soledad”, *DE*, t. IV, p. 175 (Foucault señala que esta descripción se remonta a Cicerón).

dolo. Esa escritura no tiene pues el alcance general que Lacan pareció atribuirle durante algunos años.

FOUCAULT. Según él, “el mejor momento del amor es cuando el amante se aleja en el taxi”.

Es cuando el acto se ha consumado y el muchacho se ha ido cuando se comienza a soñar con el calor de su cuerpo, con la calidad de su sonrisa, con el tono de su voz. Es el recuerdo más que la anticipación del acto lo que importa ante todo en las relaciones homosexuales¹⁰⁷.

Se trata pues de un amor reminiscencia y no repetición (según la preciosa distinción de Kierkegaard¹⁰⁸). Pero esta observación tal vez falle el tiro, a saber que ese recuerdo debe ser interpretado teniendo en cuenta la facilidad del acceso al sexo, sobre la que Foucault también insiste. Esa facilidad está al servicio de la acentuación de la primera vez, tan decisiva en Foucault. ¿Qué relación hay entonces entre esa valorización de la primera vez y el amor recuerdo? Sin duda el anonimato del objeto, que es algo distinto a la sustitución freudiana. Si “*Ein ist kein*”, el coger se relaciona con una “no huella” que vendría a subrayar el recuerdo intentando, en vano, colmarlo.

LACAN. Según el seminario *L'angoisse*, el mejor momento del “amor” es aquel en que uno es estafado: aquel que estaría allí si en el mismo instante de su realización no se desvaneciera (con la puesta fuera de acción del falo)¹⁰⁹. Además, esa evanescencia está como puntuada por un antes y un después. Antes, justo antes, se atraviesa

107. M. Foucault, “Elección sexual...”, en el número 27 de *Litoral*.

108. Soren Kierkegaard, “La repetición”, en *In vino veritas, La repetición*, Madrid, Guadarrama, 1975.

109. J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 29 de mayo de 1963: “[...] el falo funciona en todas partes salvo allí donde se lo espera, especialmente en el estadio fálico [...]”. O también: “[...] el órgano nunca es capaz de sostenerse mucho tiempo en la vía del llamado al goce. Con relación a ese fin del goce y [a] el alcance de ese llamado del otro en su término que sería trágico, puede decirse que el órgano amboceptor cede siempre prematuramente” (sesión del 29 de mayo de 1963). Asimismo: “Es porque el falo no realiza, si no en su evanescencia, el encuentro de los deseos, que se vuelve el lugar común de la angustia”.

un punto de angustia¹¹⁰; después, o más bien después del después, se da el reconocimiento de que con respecto a la muerte, habiendo obtenido sólo “la pequeña muerte”, una vez más, se sale bien del paso¹¹¹. Lacan ilustra esta economía con un gesto tomado de T. S. Eliot, el de la mujer alegre que, después de haberse “rebajado a la locura”, es decir, después de haber cogido, recorre la habitación alisándose los cabellos. Resulta, dice Lacan, “que en adelante ella está tranquila sobre las intenciones de su compañero”¹¹².

Yo Tiresias, viejo de mamas arrugadas
observé la escena, y predije el resto...
yo también aguardé al huésped esperado.
Él, el joven granujiento, llega,
empleado en una pequeña inmobiliaria, de mirada atrevida,
uno de esos inferiores a quienes la autosuficiencia les sienta
como un sombrero de copa a un millonario de Bradford.
El momento ahora es propicio, supone él,
la comida terminó, ella está aburrida y cansada,
él trata de ganarla con caricias
que, aunque no deseadas, no son rechazadas.
Agitado y decidido, ataca en seguida;
manos que al explorar no encuentran resistencia;
su vanidad no exige respuesta,
y hace de la indiferencia una bienvenida.
(Y yo Tiresias he padecido de antemano todo
lo que ocurrió en ese mismo diván o cama;
yo que en Tebas me senté al pie del muro
y anduve entre los más viles de los muertos.)
Para terminar, él le da un beso condescendiente
y camina a tientas hacia la escalera en sombras.

110. La angustia se vuelve sensible cuando “la subjetividad [...] está focalizada en la caída del falo” (J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 6 de marzo de 1963). Al concluir esa misma sesión, Lacan ejemplifica esa relación entre la angustia y el orgasmo con la eyacuación del candidato en el momento en que se recogen las copias del examen. Un poco después llegará esta definición: “De todas las angustias, el orgasmo es la única que realmente se acaba” (sesión del 15 de mayo de 1963); *cf.* también sesión del 29 de mayo de 1963.

111. J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 29 de mayo de 1963.

112. *Ibid.*, p. 21-22. Cf. Thomas Stearns Eliot, *La tierra yerma*, trad. de Alberto Girri, Buenos Aires, Fraterna, 1988, III, El sermón del fuego.

Ella se vuelve y mira un instante en el espejo,
apenas consciente de que su amante se marchó;
su cerebro da paso a un pensamiento a medio esbozar:
“Bien, ya está; y me alegro de que haya terminado”.
Cuando una hermosa mujer se rebaja a hacer locuras
y de nuevo va y viene por su cuarto, sola,
con gesto mecánico se alisa el pelo,
y pone un disco en el gramófono.

En referencia a ese malograrse del amor, no nos sorprende ver que Lacan, a continuación, exprese su gusto por los preliminares. ¿Acaso sería ése, según él, el mejor momento del amor? Todo se da más bien en Lacan como si la respuesta fuera: “Sea cual sea el sitio en que ese mejor momento intenta localizarse, de todas formas seremos estafados”.

En conjunto, estas cinco respuestas (Casanova, los griegos, el pecador, Foucault, Lacan) se van por las ramas. De alguna manera ninguna dice la verdad de la verdad del mejor momento del amor.

Lacan, psicoanalista “homosexual”. ¿Hay algo más cercano a la posición del psicoanalista (y no del maestro) Jacques Lacan que la de Ggreg Taylor? Júzguese si no.

El personaje de Ggreg, antes de empeñarse firmemente en tener tres “g” en su nombre (su propio ternario), desde su adolescencia, se construyó a sí mismo como un producto (sus zapatos con espejos y sus anteojos de strass eran tan célebres como en su época los cigarros torcidos de Lacan). A este respecto, declaraba:

Soy un producto, le digo a todo el mundo que soy un producto. No me gusta que la gente ignore que también lo es¹¹³.

¿No es una frase que perfectamente se podría poner en boca de Lacan psicoanalista?

113. Citado por F. Browning, *op. cit.*, p. 68. Los demás rasgos mencionados aquí están sacados de esa misma obra.

Como Lacan, Ggreg Taylor se interroga: “¿Cuál es la diferencia entre subversión y autopromoción?”. Respuesta, también común: “Ninguna”. La autopromoción, modalidad del cuidado de sí, puede volverse, en los tiempos que corren desde el dandy Baudelaire, una subversión.

Continuación lógica: uno y otro se autodefinen como “agitadores del futuro”. Lo que no es otra cosa que anunciar que ese éxtasis (Heidegger) llamado “futuro” no existe¹¹⁴.

Lacan y Ggreg comparten la misma preocupación por el estilo. El producto Ggreg se denominaba así: “Le-doy-estilo-al-mundo”. Es por un anhelo semejante que aparecen los *Escritos* de Lacan.

Otro rasgo común, ese producto está “perpetuamente a punto de convertirse en una nueva atracción de Disneylandia” (Browning), de perder por lo tanto su alcance subversivo. De ello resulta que, como Alicia, uno empieza a desear hablar con él.

Alicia: –¿No viene usted del país de las maravillas?

Ggreg: –Nooo, soy de San Francisco. ¿No se nota?

“Entonces es preciso que nos veamos de nuevo para hablar de eso”, responde Alicia alejándose acompañada por Cenicienta y el ratón.

La elección de hablar con un analista es sexual en el sentido de que ese hablar, por íntimo que sea, tiene marcado su lugar desde un principio y definitivamente con la exclusión de la cama. La situación analítica típica e inaugural –una mujer acostada en el diván un hombre sentado en el sillón– evoca especialmente esta otra: la amistad entre una mujer y un homosexual con el cual, al menos en ese asunto de la cama, dice ella que está al fin tranquila. Es abusivo calificar como heterosexual esta situación. Más bien sería ...*au-mot-sexuelle* [“con-la-palabra-sexual”, homofonía de *homosexuel*: “homosexual”].

114. Cf. Jacques Derrida, *Mal de archivo*, Madrid, Trotta, 1997, y la lectura que propongo de esa obra en “Necrología de una ciencia judía. Para saludar *Mal de archivo* de Jacques Derrida”, *Litoral* n° 20, Octubre 1995, Córdoba, Edelp, p. 89-109.

La elección de Lacan de tratar acerca de la transferencia a partir del *Banquete* de Platón ¿no inscribe ese seminario, aun antes de que ese campo existiera, dentro del campo de los estudios gays, antes incluso que existiera tal campo?. El modelo dado por el *Banquete* es el del vínculo erastés eromenos. Y la interpretación de Lacan, que remite el deseo de Alcibíades no a Sócrates sino a Agathón, se juega entre tres hombres. ¿Y entonces?

¡Queda la intervención de Diótima! Pero una mujer a la que hace hablar un hombre (en este caso Platón), ¿es una mujer que toma la palabra? La discusión de Lacan a ese respecto no resuelve todas las ambigüedades. De allí la importancia de la pregunta planteada por Halperin: “¿Por qué Diótima es una mujer?”, “¿Por qué Platón escoge a una mujer para iniciar a Sócrates en los misterios del deseo homosexual masculino?”¹¹⁵. Respuesta: esa mujer es un tropo. Y Halperin concluirá que su pregunta nunca tendrá respuesta.

* * *

El retorno del olor¹¹⁶. Es de buen tono proclamar, biología mediante, que el ser humano perdió el olfato, que su sexualidad ya no depende de él, que a diferencia de todos los demás mamíferos no tiene su período de celo y luego todo un tiempo en que el sexo lo deja en paz.

Pero por indudable que sea, ¿no oculta por eso esta verdad tanto mejor la incidencia del olor? Aristóteles mencionaba la incidencia del “olor a chivo” de las personas que hacen el amor y podemos evocar también, como un testimonio más moderno, el número que Miss Charlie Brown, la perra del sur, proponía hace poco en el *Backstreet Cabaret*, en Atlanta, ciudad que acoge la mayor fiesta homo del mundo, la Hotlanta¹¹⁷. Charlie es una *drag queen*, una parodia de la perra

115. D. Halperin, *¿Por qué Diótima es una mujer?*, en Cuadernos de Litoral, *op. cit.*

116. Para el análisis de otro retorno del olor, esta vez en la antropología, cf. Claude Lévi-Strauss, “La sexualité féminine et l’origine de la société”, *Les temps modernes*, n° 598, marzo-abril de 1998.

117. Este relato, y una presentación más global de las *drag queens*, es presentado por F. Browning, *op. cit.*, p. 195-202.

que se esconde en todo hombre, especialmente en el homo. En determinado momento de su número artístico, recorriendo a los comensales ubicados en torno a las mesas del salón, Charlie pregunta:

–¿A qué huele?

Y algunos homos tímidamente declaran:

–Huele a concha.

–Huele a cooooncha, grita Charlie.

Luego, parándose delante de una mujer, le pregunta cómo puede soportar mirar a su marido con toda esa hermosa carne homo que puede admirar.

¿Por qué los homos del *Backstreet Cabaret* huelen lo que los héteros se supone que no huelen?

Bersani consagra varias páginas de *Théorie et violence* a leer la manera en que Freud trata el olor en *El malestar en la cultura*. Él señala que Freud, tras haber reconocido como superior a cualquier otra la intensidad de la satisfacción sexual, hace intervenir un descenso casi originario de esa intensidad, ligada al acceso a la posición vertical, a la pérdida del olor que la hiciera surgir¹¹⁸. La “represión orgánica” (Freud) del olor equivale incluso a lo que Freud designa como un antagonismo de la sexualidad con respecto a sí misma (ya no se trata en este caso de su antagonismo con la cultura):

[...] es toda la sexualidad, y no sólo el erotismo anal, la que corre el riesgo de caer víctima de la represión orgánica, de suerte que desde entonces la función sexual va acompañada por una renuencia no fundamentable que estorba una satisfacción plena y esfuerza a apartarse de la meta sexual hacia sublimaciones y desplazamientos libidinales. Sé que Bleuler [...] señaló una vez la presencia de una actitud originaria de rechazo frente a la vida sexual, como la indicada.

La sexualidad del animal humano, mediante una especie de intervención sobre sí misma, no solamente ha bajado de intensidad, sino

118. L. Bersani, *Théorie et violence*, op. cit., p. 27 y ss., y S. Freud, *El malestar en la cultura*, *Obras completas*, T. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1980, n. 1 p. 97-98 y p. 103-104, nota 5 (que contiene las frases arriba citadas).

que puede quedar íntegramente atrapada con la represión orgánica del olor. Y Bersani expone, no sin malicia, que esa nota final del cuarto capítulo de *El malestar...* bien podría constituir una “confesión erótica” de Freud. En cuanto a él, nos confiesa que se conmueve (son sus palabras: “*nothing is more moving*”)¹¹⁹ ante la imaginación antropológica de Freud que goza

[...] de modo fantasmático con las convulsiones míticas y prehistóricas que capturarían en su ser físico a un macho de cuatro patas arrobado por un apasionado husmear.

Esta figura es el centro del análisis de la sexualidad freudiana. Pero, apenas velada, es la figura del *katapugon*. Lo prueba la siguiente ocurrencia. Se trata de un cazador (la sexualidad es caza) que camina por la selva, fusil en mano. Pero de pronto, inesperadamente, entre el follaje aparece un gran cartel: ATENCIÓN PELIGRO. Alertado de inmediato, el cazador prepara su fusil, lo apunta hacia adelante, mira alrededor suyo, espera un instante. Observa más. Nada. Valientemente, decide avanzar a pesar de todo. Al cabo de un momento, ya un poco relajada su vigilancia, el cazador se hubiera terminado olvidando de la advertencia si no se hubiese encontrado frente a un segundo cartel, más pequeño, de la altura de un hombre, aunque conteniendo la misma inscripción: ATENCIÓN PELIGRO. Las mismas reacciones que la primera vez, más atenuadas; y el mismo resultado: nada. Serenado, nuestro cazador continúa su progresión silvestre cuando, habiéndose casi olvidado completamente de los dos incidentes, es devuelto a la dura realidad con un cartel muy pequeño, casi a ras del piso. Se detiene, se agacha y lee: DEMASIADO TARDE.

No es casual que los mismos que gritan “Huele a concha” frecuenten para coger los parques, bosques y prados, como los Pines en Fire Island¹²⁰. Para convencerse de ello basta con ver la importancia que un filólogo como Calame le concede a los lugares¹²¹.

119. L. Bersani, *The freudian Body*, op. cit., p. 17. *Théorie et violence*, op. cit., p. 29.

120. Descripción en F. Browning, op. cit., p. 180-187.

121. Dos de sus capítulos más importantes se titulan incluso “Prados y jardines de leyenda” y “Prados y jardines de poetas”, C. Calame, op. cit., cap. VIII y IX.

Recordemos por último que desde hace unos años el descubrimiento de la incidencia de las feromonas en el comportamiento sexual humano (¿el de los seres que husmean [*hument*]?) y la de un órgano vomeronasal han destruido la evidencia del “hecho” que el hombre hubiera tomado sus distancias con respecto al olor.

* * *

¿Existe el orgasmo rectal? Aristóteles, el maestro de los maestros, se planteaba la pregunta, y contrariamente a la mayoría de los testimonios de quienes se dedican al coito anal, respondía por la afirmativa. “¿Por qué algunos [hombres] gozan cuando les hacen el amor [...]?”, se preguntaba –por ser “afrodisados”, traduciremos para tomar al pie de la letra y devolverle a la diosa el *aphrodisiazomenoi* que subraya Winkler. Lo que le preocupa, señala también Winkler¹²², es que haya goce. Veremos pues a Aristóteles esforzarse por hacer posible relaciones entre dos conceptos que por convención no se superponen nunca: “hombres” y “goce de ser afrodisado”.

He aquí su explicación¹²³, tanto más importante cuanto que ese texto constituye, según escribe Winkler, “[...] la más compleja y rica teoría del deseo sexual ‘natural’ conocido por mi en las fuentes antiguas”¹²⁴. El deseo puede sobrevenir debido a dos cosas, la acumulación de una excreción en su emplazamiento natural (siendo la retención no natural), o bien del hecho de pensar. Pero hay hombres cuyos conductos internos no están dispuestos *kata physin*: en ellos los conductos que conducen a los testículos están cerrados. Existen entonces circuitos alternativos que llevan al *hedra* (el trasero, las nalgas).

122. J. Winkler, en *Before Sexuality*, *op. cit.*, p. 200. La pregunta es formulada así: “¿Cómo ocurre que algunos hombres gocen al ser dirigidos sexualmente, que gocen o no igualmente al ser activos?”. Cf. Calame, *op. cit.*, p. 156.

123. Retomada sin duda, muy de tanto en tanto, por algunos autores. Como un compilador italiano, Coelius Rhodiginus, en el siglo XVI (citado por Pierre Maréchaux, “La dignité des braguettes: les discours sur la sodomie à la Renaissance”, en *Les gays savoirs*, bajo la dirección de Patrick Mauriès, Gallimard & éditions du Centre Pompidou, París, 1998, p. 194). Señalemos, en esa misma obra, un texto de Adam Mars-Jones - “L’ignorance a aussi une histoire” - que identifica a Jeremy Bentham como “el primer intelectual opuesto a la homofobia”.

124. J. Winkler, en *Before Sexuality*, *op. cit.*, p. 201.

Aquellos cuyos conductos desembocan exclusivamente en el trasero desean ser cogidos, aquellos cuyos conductos tienen las dos desembocaduras desean coger y ser cogidos.

En algunos, las excreciones tienen tendencia a ser muy escasas y volátiles, pero la excreción existe; y una “colicuescencia en el trasero” en el curso de la relación anal. La ligereza y la dispersión del fluido es entonces comparable a la respuesta sexual femenina. Y

por lo tanto, son insaciables como las mujeres puesto que el fluido es mínimo, sin fuerza de eyección y pierde rápidamente su calor¹²⁵.

Puede verse, hay solidaridad entre la afirmación de la realidad del orgasmo anal y la afirmación, si no de la inexistencia, al menos de la ausencia de eficacia del orgasmo femenino. Esto confirma pues, de alguna manera como un contra-ejemplo, la distinción que debe hacerse entre el recto y la vagina. Todo sucede como si la excepción aristotélica (la tesis del orgasmo anal) confirmara la regla según la cual solamente uno de los dos orificios vecinos es capaz de orgasmo.

Si ahora uno se vuelve hacia un testimonio moderno, el de Renaud Camus, que satisfaciendo sin saberlo un juego de palabras de Lacan, es serio al formar series, deberemos concluir que lo que quería explicar Aristóteles no existe –ya no. No hay un solo orgasmo rectal en los cuarenta y cinco *tricks* que relata Camus, aun cuando algunos de ellos tienen lugar bajo el efecto de *poppers*. Y sobre todo, incluso cuando ese acto sigue siendo el menos evidente de todos los que se describen. En efecto, nunca se sabe del todo si el compañero encontrado, el elegido del momento, pertenece a aquellos que aceptan o rechazan ya sea penetrar el recto, el punto más sensible, ya sea hacerse penetrar. Hay entonces una especie de mini suspenso, ausente en relación a los demás gestos, que es como el signo discreto de un acto todavía marcado por una determinada apuesta.

125. Aristóteles, *Problemas*, sección I-X, traducido por Francisco de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1977, sección IV, “Sobre las relaciones sexuales”, p. 1379. La concepción “freudiana” de que la mujer es un hombre castrado está perfectamente explícita en ese texto (cf. 879b).

Sin duda, en Camus ese acto se inscribe en una cuestión de conjunto que es una de las enseñanzas no desdeñables de su libro. Lo que le disgusta más que nada a su narrador protagonista, lo que casi lo obsesiona, de lo que huye apenas lo encuentra, es de un compañero que podríamos llamar, olvidando el sentido esquiroliano de la palabra, monómano, que sólo tiene un acto en mente, independientemente de la naturaleza misma de ese acto. A Camus le hace falta pasar de un gesto a otro, de una postura a otra, invertir las posiciones u otras veces jugar con las simetrías (como dos caballeros que cruzan sus espadas), en resumen, variar, explorar algo así como un conjunto de posibilidades. Se presenta entonces la posibilidad de ese conjunto que es un rasgo determinante para la obtención de su goce, para elevar al *trick* a esta modalidad del goce en que se distinga de “la pajeada”. Así el acto de penetrar o ser penetrado se inscribe, al igual que cada uno de los otros actos posibles, dentro de esa búsqueda de una especie de globalidad de los cuerpos en acción, e incluso una totalidad de los actos, aun cuando no se sepa decir muy bien qué son una y la otra.

En esa tensión entre una pretendida globalidad y un acto sin embargo aislado como que no cae especialmente por su propio peso, no se excluye que pueda verse la marca, vuelta discreta pero siempre perceptible, del apartamiento del *katapugon* en la Antigüedad.

La no existencia del orgasmo rectal sería una especie de última barrera que, si fuera levantada, haría que la sexualidad fuera total, toda allí, todo eso, todo en un cuerpo él mismo totalizado, invadiéndolo todo, ocupando todo el tiempo. Pregunta: ¿por qué hace falta esa barrera, cuando el mismo orgasmo no alcanza esa totalidad del goce de sí, del otro, que es también una pérdida de sí y del otro, sino puntualmente?

* * *

Katapugon y “femineidad”. Los helenistas están de acuerdo en decir que en Grecia se establecía el vínculo entre *katapugon* y femineidad. Así:

- Winkler¹²⁶: el contraste entre hoplitas y *kinaidoi* es una oposición entre macho viril y macho afeminado.
- Halperin¹²⁷: el penetrador es activo y jerárquicamente superior, el receptor es pasivo y sumiso. Esta polaridad penetración-actividad-dominación por un lado, y por el otro penetrado-pasividad-sumisión remite respectivamente a la masculinidad y a la femineidad.
- Calame: En Aristófanes, las burlas contra Agathon que se presenta en escena con los rasgos de la hermosa Cyrene lo tratan de *katapugon*, e incluso de *euoprôktos*, de “culón”.

Sin embargo se presentan dos limitaciones de esta asimilación de dos problemáticas eróticas que nos esforzamos en distinguir contra casi tres mil años de tentativas de asimilación. Por una parte, (Calame) la “reciprocidad erótica” está reservada a las mujeres, lo que va con la ausencia de orgasmo rectal. Por otra parte (Winkler, en otro texto¹²⁸), esa reducción intenta asimilar el deseo de la mujer localizándolo

[...] dentro de los modelos de competencia familiar y fantasía masculina en los que cualquier deseo es una irrupción peligrosa en la propia autonomía.

Fue Ovidio, cuyas declaraciones se sabe que le significaron morir en el exilio, quien, como lo señala Quignard, selló la diferencia al escribir esta frase célebre:

Odio las cópulas que no satisfacen a cada uno de los participantes, por lo cual me siento menos propenso al amor por los muchachos.

126. J. Winkler, en *Before Sexuality*, *op. cit.*, p. 182.

127. David M. Halperin, *¿Por qué Diótima es una mujer?*, en *Before Sexuality*, *op. cit.*, p. 266, y en *Cuadernos de Litoral*.

128. J. Winkler, *Las coacciones...*, *op. cit.*, cap. III “Las coacciones del deseo: hechizos mágicos eróticos”, p. 90.

Foucault es preciso sobre la intervención de Ovidio en la erotología. En el curso de una entrevista que aparece tres días después de su muerte, declara¹²⁹:

La emergencia del delirio amoroso se empieza a ver en Ovidio en un momento en que se tiene la posibilidad y la apertura de una experiencia en la cual el individuo pierde de alguna manera completamente la cabeza, ya no sabe quién es, ignora su identidad y vive su experiencia amorosa como un perpetuo olvido de sí¹³⁰.

Peligro entonces. Pero no bastará con el exilio de Ovidio. Durante siglos se esgrimirán sus *Metamorfosis* haciendo de su suma a la vez una enciclopedia y un modelo de vida de hombre y de ciudadano. Se han contado muy numerosas ediciones entre 1480 y 1600 ¿Qué se hizo entonces con su descripción de los amores de Júpiter y Ganímedes? Al moralizar el relato, señala Pierre Maréchaux¹³¹, se le quitó su valor subversivo. Las lecturas *verbatim*, literales, tienen más dificultades en relación a esa borradura, advierte además Maréchaux. Tanto es así que homosexualidad (un anacronismo en este caso) y literalidad llevan a cabo un mismo combate, por ejemplo al corregir ocasionalmente un “entre los genitales (*inguinibus*)” con un púdico “entre las rodillas (*genibus*)”, o un *potiente luxuria* con un *patientiae luxuria*. Y ese “ostracismo filológico” (Maréchaux) perseguirá al *katapugon* hasta en Guillaume Budé, con traducciones como “vicio abominable”, “obscenidad”, mientras que *cinaedi* en el diccionario de Charles Estienne (1552) era vertido como: ¡“bailarines”!

129. Y ya Lacan en 1953, 1960 y 1966 (lista no exhaustiva –remitirse al *Index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de Jacques Lacan*, París, EPEL, 1998): “[...] lean el mito de Tiresias, hay veinte versos en Ovidio que puse en mi primer informe, el de Roma, porque es un punto esencial, y que he intentado hacer ver de nuevo después, cuando se habló de la sexualidad femenina en Amsterdam. ¡Eso estuvo bueno! ¡Cómo olvidar la profunda disparidad que hay entre el goce femenino y el goce masculino!” (*L'objet de la psychanalyse*, sesión del 8 de junio de 1966). Buscamos en vano los nombres de Ovidio o de Tiresias en el index de los *Escritos*, que contienen los dos textos del informe de Roma y de la intervención en Amsterdam.

130. M. Foucault, “El retorno de la moral”, *DE*, t. IV, *op. cit.*, p. 701.

131. Pierre Maréchaux, *op. cit.*, p. 179 y ss.

No podemos pues concluir, incluso tomando en cuenta ese vínculo entre *katapugon* y femineidad, con la no distinción de ambos términos. Si son distintos, y bien, ¡distingámoslos! Tan simple como eso.

Así se percibirá que el problema para numerosas mujeres no es que su goce se desplace del clítoris a la vagina sino el obtener de un hombre que deje de focalizarse en el recto (el suyo u otro)¹³². Por haber desatendido esto, Freud llegó a prescribirles a las mujeres “la tarea (*Aufgabe*) de resignar la zona genital originariamente rectora, el clítoris, por una nueva, la vagina”¹³³. No es necesario demostrar lo ridículo de esta posición prescriptiva.

Sin embargo, esto no zanja forzosamente la cuestión del vínculo constantemente mantenido entre *katapugon* y femineidad, incluso hoy, en algunas feministas. Así en una conferencia pronunciada para destacar lo deseable de una escritura lesbiana, Nicole Brossard¹³⁴, después de haber expuesto que en esa literatura las mujeres están habitadas por mujeres, se obligan a comprender qué significa “estoy habitada por una mujer”, señala que “en esos libros el otro es siempre una mujer, y eso constituye toda la diferencia del proyecto y del cuestionamiento” Pero ¿quién es, cuál es, según ella, esa otra mujer, ese otro mujer, ese otro como mujer? Respuesta (pero sin este modo de exclamación, que equivale como interpretación): ¡es un amo! Se trata en efecto de libros

132. Mientras presentaba por primera vez en una universidad en Argentina, en 1998, el paisaje del *katapugon*, una mujer me interrogó públicamente: “¿Cómo se entiende que los hombres argentinos pidan tanto hacer el amor por ese lugar?” La respuesta estaba contenida en la pregunta: “Pregúnteselo a ellos”. A medida que la conferencia se desarrollaba, el rector de la universidad, que había dado lugar a la invitación muy amablemente, y que se hallaba en la tribuna junto a mí, se descomponía. Con razón sin duda, si aceptamos una observación hecha por un profesor de psicología a la salida: “Después de lo que hemos escuchado, ¿qué vamos a enseñarles a nuestros estudiantes el lunes?”

133. S. Freud, *Sobre la sexualidad femenina*, en *Obras completas, op. cit.*, T. XXI, p. 227. La indicación sobre el carácter severamente prescriptivo de esta declaración fue realizada por Marie-Hélène Devoisin.

134. Nicole Brossard, “Écriture lesbienne: stratégie de marque”, en *Les études gay et lesbiennes*, París, éd. du Centre Pompidou, 1998.

en los cuales las heroínas sólo se vuelven heroínas en el momento en que reconocen en la otra mujer un poder, una autoridad que le da precedencia sobre cualquier otro poder.

La otra mujer, que una mujer imagina o sospecha lesbiana, simboliza “una radical insumisión”, “un dominio que le permite asignarse como sujeto en el espacio simbólico”. Su existencia, escribe además N. Brossard, “compromete la idea de docilidad” y es por eso que obtiene la docilidad de la heroína que sin interrupción la celebrará “como sujeto de interés, de reconocimiento y de deseo”.

Pregunta: esa otra mujer tan bien inscrita en el dominio, al punto de someterse a la mujer otro, ¿alguna vez llega a entregarse completamente? ¿O bien, sufre también, como amo, la ley del *katapugon*?

* * *

El sexo es una derrota. De coger, cualquiera sea su sexo, cualquiera sea el del o los compañero(s), se sale como los trapos: deshecho [*dé-fait*]. Coger es ir a una derrota [*défaite*]. Es como decir que ahí se está como perdido.

Foucault, interrogado acerca del delirio amoroso como pérdida de sí (nosotros leemos ahora su declaración bajo una nueva óptica), menciona la descripción convertida en clásica de Ovidio: la experiencia amorosa es un olvido de sí, una pérdida de identidad. Encontramos otra formulación (sin duda no absolutamente equivalente, más *soft*) en Freud, donde se supone que el amor tiene lugar a expensas del narcisismo (un error demasiado grosero, homólogo a aquél que hizo decir a Freud que la humanidad había sufrido, con Copérnico y Darwin, una herida narcisista).

Lo que tal vez sea un poco menos clásico en cambio es la cercanía en Foucault de esta descripción con una ética del intelectual que consiste *igualmente* en desprenderse de sí mismo¹³⁵. Esa ética es una

135. “¿Qué puede ser la ética de un intelectual –reivindico el término de intelectual que actualmente parece darles náuseas a algunos– si no esto: hacerse permanentemente capaz de desprenderse de sí mismo (que es lo opuesto a la actitud de conversión)?”, *DE*, t. IV, p.

erótica, esa erótica es una ética cuya apuesta es el desasimiento de sí. Si además ese sí se constituye como amo, empezando por amo de sí mismo, ese desasimiento sólo puede situarse como una derrota.

Bersani encuentra una indicación en Freud. Los *Tres ensayos...*, señala, dan una versión del coger que es de otra veta que la doctrina freudiana normalizadora del sexo¹³⁶:

[...] el placer sexual se produce cada vez que es alcanzado un cierto umbral de intensidad, cuando la organización del sí [*the self*] es momentáneamente perturbada por sensaciones o procesos afectivos situados de alguna manera “más allá” [*beyond*] de aquellos que están conectados con la organización psíquica.

Y Bersani agregará¹³⁷, sin señalar hasta qué punto es lacaniano en esa declaración:

Esta definición retira lo sexual de la intersubjetividad.

This definition removes the sexual from the intersubjective.

Coger es una derrota en el sentido de que se trata de una derrota de lo subjetivo como tal.

¿Hay por lo tanto una trifulca entre los participantes? Es fácil seguir esa línea (aquella de la lucha o de la guerra de los sexos). Pero para hablar de derrota alcanza con la referencia al juego [*jeu*]. En la que “yo” [*je*] digo que la trifulca es fundamentalmente no necesaria.

¿Hay sin embargo, dentro del juego mismo, un vencedor y un vencido? No puede ser inducido sin abuso de lo que acaba de ser dicho. Antes bien habría, si podemos contar así, dos vencidos. El coger es una derrota a lo Pirro: Quignard señala que Epicuro decía antes que

675. La actual etificación del psicoanálisis es una estafa en el sentido de que se presenta como una ética sin erótica. No puede sacar a la luz su erótica; de allí su necesario olvido del superyó, es decir, de aquello a cuya obediencia pretende convertir a todos y cada uno.

136. L. Bersani, “¿*El recto es...*”, *op. cit.*, p. 59.

137. *Ibid.*, p. 59.

Freud que un hombre que no goza fabrica la enfermedad que lo consume¹³⁸. La enfermedad es una derrota... además.

Con justa razón Foucault denuncia el error consistente en creer que sólo se tiene relación con el deseo, en desdeñar el juego del placer. Centrar la erotología analítica sólo en el deseo, como es la tendencia de cierto lacanismo, es como responder a alguien que pregunta: –“¿Tiene hora?”, –“Sí, tengo”, respuesta que ciertamente... deja que desear (es su gran ventaja), pero que por eso mismo no es conveniente, puesto que no sólo se trata del deseo sino también de su realización (incluida aquí, según un cierto modo, en el análisis). Sin duda hubiéramos podido evitar este deslizamiento si nos hubiésemos detenido antes en la problematización del o de los goce(s), que, a partir de 1971, ocupan el primer plano del recorrido de Lacan ¿Lacan entonces estaría retomando al revés (!) la vía abierta por el seminario *L'angoisse* donde, el vector deseo → goce ordenaba todo el proceso de la subjetivación?

El sexo-derrota explica también que las relaciones poder/sumisión sean tan importantes en el coger. Explica en fin que la pasividad tenga la última palabra.

En el mejor de los casos, las relaciones de poder/sumisión desembocan en cada uno de los participantes en una disolución no del yo, sino en verdad del sí. En la citada publicidad de una fiesta S/M (“Uno va a coger hasta que se caiga”), hemos entendido bien: *se caiga*. Quignard latinizando¹³⁹: “El coito es fuente y fin del cuerpo viviente; allí donde *est* se vuelve *sum*”. Coger es el acto de conseguir por un instante en lo real que *sí* se conjugue como neutro.

Esto explica que se creyera poder situarlo como una “pequeña muerte”, cuando no oponer mitológicamente (y cómicamente) Eros y Thanatos. Pero no. Se relaciona en verdad con la muerte, pero con la segunda muerte. Lo que impugna radicalmente la citada oposición.

138. P. Quignard, *op. cit.*, p. 127.

139. *Ibid.*, p. 87.

¿Podemos tener un vislumbre, necesariamente distante, de esa segunda muerte en el horizonte del coger, de ese horizonte que sería aquello a partir de lo cual el coger se malogra? Hace falta creer que sí, de otro modo no hablaríamos de ello. Cuando hace el comentario de “Correspondencias”, poema en el cual ve con razón una exposición de doctrina, Bersani escribe que

Por su misma fuerza la irresistible experiencia de los sentidos nos proyecta fuera del mundo de los sentidos; su misma intensidad hace de la experiencia sensorial una experiencia espiritual.

[...] Es como si al sobrepasar un umbral máximo de intensidad, la sensualidad se transformara de pronto en su opuesto. Ese grado máximo abre de alguna manera un espacio; hay una “expansión” semejante a la de las “cosas infinitas” y tal vez se insinúe cierto vacío en la plenitud de los sentidos¹⁴⁰.

Es el “tal vez” quien expresa la pertinencia y le da fuerza a estas observaciones.

* * *

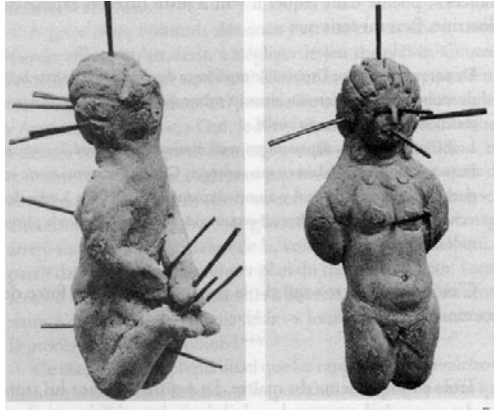
Tres derrumbes del amo. El amo tiene tres citas por delante en las que lo esperan, en las que se trata de su derrota, en las que no puede evitar rendirse ni consentir en rendirse.

Primera cita: cuando encuentra al eromenos y se convierte así en erastés. Algunos indicios y testimonios de la pérdida de su estatuto.

Los *agogai*: se trata de un conjunto de ritos que reúnen los sortilegios efectuados para conducir a una persona hasta la casa y la cama de uno. Winkler, que analiza esos ritos, señala que se trata de alcanzar al eromenos en su sueño, de provocar en la víctima “una potente sensación de agitación y de tormento interior que le impida dormir”. La fórmula rectora de esos ritos podría ser aquella de una estatuilla del Louvre, una mujer de rodillas, las manos detrás de la espalda, perforada por trece clavos:

140. L. Bersani, *Baudelaire et Freud*, op. cit., p. 40-41 (cf. también p. 93).

Perforo a la doncella Fulana de manera que ya sólo tenga pensamientos para mí.



Hay que atormentar al otro para obtener de él el comportamiento que pondrá término al tormento que provoca en sí. Winkler, que menciona esa estatuilla, observa que en la literatura son las mujeres quienes utilizan esos procedimientos, pero en la vida real son hombres, a veces hombres célebres¹⁴¹.

Otro testimonio, Catón (citado por Quignard¹⁴²: un hombre enamorado le permite a su alma que viva en el cuerpo de otro. El amor amenaza la identidad personal. Quignard¹⁴³: la matrona romana (*Domina*: la Señora) no podía amar porque la amante (en que ella se convertiría) es una esclava.

Segunda cita: el orgasmo.

Sófocles alababa a su vejez por haberlo librado de la libido “Amo furioso y salvaje” (citado por Quignard).

Para su investigación sobre *La cultura del deseo*, Browning se encontró con Armistead Maupin, autor de las célebres *Crónicas de*

141. J. Winkler, *Las coacciones...*, *op. cit.*, p. 104, 107 y 111 (la estatuilla).

142. P. Quignard, *op. cit.*, p. 92.

143. *Ibid.*, p. 93.

San Francisco. En un tono diferente a su petulancia habitual, Maupin le habla de su experiencia de los saunas como de una proximidad con Dios:

En los saunas, encontró una calidad de comunicación notable con hombres cuyos nombres nunca supo, con hombres con los que ni siquiera tuvo relaciones sexuales, que tomó en sus brazos antes de seguir su camino y que le dejaron un sentimiento casi religioso¹⁴⁴.

Un tal Bruce Boone, formado en los Hermanos Cristianos, especialista como Bersani en literatura francesa (¡desde luego!), traductor, escritor, docente, declara en el mismo sentido: “La primera vez que chupas una pija, le dice a Browning, es verdaderamente como la comunión mística”. Faltándole un poco de referencias católicas indispensables, aunque no perspicacia, Browning le contesta que asociar felación y comunión es un estereotipo. Digamos un típico estereotipo psi. –“No, no has prestado atención a lo que te dije, contesta Boone. Dije la Santa Comunión. Es muy diferente. [...] Es una cuestión de disolución de sí [...] comer la carne de Dios para hacer sólo uno con él”¹⁴⁵.

En Artemidoro, la antinomia entre el amo y el sexo está claramente señalada, por ejemplo en la manera en que es interpretada la masturbación como actividad de esclavo. El amo es entonces el miembro viril al servicio del cual se consagra la mano¹⁴⁶. Foucault comentando a Artemidoro:

144. F. Browning, *op. cit.*, p. 91-92.

145. La traducción francesa es un tanto fallida en este lugar, damos aquí el original inglés (p. 82): “*I explain that I wasn't religious but that equating cocksucking with communion seems like a cliché. 'No, you didn't listen carefully', he answers. 'I said Holy Communion. It's different [...] This isn't shocking the way people think - it's about dissolving the self.' He reminds me that Holy Communion is not about fellowship, as Protestants might conceive of it; for those deeply driven by the spiritual quest, Holy Communion is literally to eat the flesh of God, and so to be one with God. To eat God is to be liberated from the alienated division of the self, to lose the self.*”.

146. M. Foucault, “Soñar con sus placeres. Sobre la 'Onirocrítica' de Artemidoro”, *DE*, t. IV, *op. cit.*, p. 475.

El órgano masculino, al que se llama el *anankaion* (el elemento “necesario”, aquel cuyas ansias nos condicionan y por cuya fuerza uno condiciona a los otros) es representativo de todo un haz de relaciones y de actividades que fijan el estatuto del individuo en la ciudad y en el mundo¹⁴⁷.

La tercera cita del amo con su propio desmoronamiento, es la muerte.

* * *

Los “privilegios” de la homosexualidad. La difunta homosexualidad da lecciones de clínica por el hecho de que presenta facilidades de acceso a ciertos rasgos capitales de lo sexual. He aquí algunos.

– El sexo como ajeno a sí, como destino. Browning escribe¹⁴⁸:

Desde la infancia o casi, nuestra ideología nacional nos inculca que cada individuo es amo de su destino. A medida que crecemos, la medicina tradicional y la psicología popular –incluso el psicoanálisis “legítimo”– nos enseñan que somos los autores de nuestros propios pesares.

Pero el homosexual, añade Browning, se enfrenta dentro de sí mismo, en la adolescencia, con un deseo aberrante que además se le muestra pronto como un destino. Es la extrañeza de lo sexual en cada uno, pero el homosexual no puede soslayarla. De modo que debe realizar más o menos su *coming-out*, versión gay de la “declaración de sexo” (Lacan) pero que subraya, mejor que esa declaración, la alteridad de lo sexual en cada uno que Lacan había localizado tan justamente en el caso del pequeño Hans. El hétero es parcialmente extrañado por una cultura que le presenta su sexualidad como conforme a la naturaleza, a la ciencia, al derecho, a su imagen, etc.

147. *Ibid.*, p. 485-486. Todo este párrafo de Foucault parece escrito para poner de relieve la dimensión significativa del falo. A partir de allí, podemos leer también de otra manera y no como un mito o una creencia en el destino la suerte de reverencia que Freud tenía hacia la *ananké*. ¡Se trata de un culto fálico!

148. F. Browning, *op. cit.*, p. 145-146.

—El sexo como regido por el significante. Entre los encuentros de Browning, hay un tal Luna, un homo latino de Miami que ha conocido los barrios Castro, West Hollywood o Greenwich Village y que finalmente regresó a vivir a Miami¹⁴⁹. En el curso de su entrevista, Luna le regala a Browning esta fantástica frase: “Tener relaciones sexuales en español es muy diferente para mí”. Y Luna precisará hasta dónde llega esa diferencia, a saber, hasta la obtención de relaciones sexuales más satisfactorias. Francamente.

Luna prosigue: “Puedo ser muy apasionado en inglés, pero eso no se da tan bien como cuando me expreso en español. Cuando hablo español, pienso en inglés. Pero creo que siento las cosas en español, pienso en inglés y después traduzco”.

—El sexo como organizador de la familia. Uno de los elementos que contribuyen a la instauración de la insociabilidad familiar es la idea de que los vínculos familiares son naturales y que por lo tanto está excluido escapar de ellos. Como si todo padre no tuviera que conquistar la confianza del hijo tal como un “vulgar” padre adoptivo. Las familias gays, lesbianas, transexuales están a salvo de ese defecto.

—El sexo como cacería. La esencia cinegética de lo sexual es tan evidente en los gays, las lesbianas, más generalmente en la sexualidad *nav o nighth*, que nos excusaremos de aportar aquí cualquier otro documento. Pero además es conveniente situar esa cacería en su dimensión de sumisión, la que subrayaba Lacan en un pasaje de su seminario transcrito aquí mismo (p. 41) y del cual podemos decir que sólo innovaba relativamente puesto que ya Giordano Bruno (referencia determinante para el “retorno a Freud”) enfrentaba a sus lectores diciéndoles:

*Vedde, e'l gran cacciator dovenne caccia*¹⁵⁰.

149. *Ibid.*, p. 158 y ss.

150. Giordano Bruno, *Les fureurs héroïques*, París, 1585, reed. Les belles lettres, París, 1954, p. 53 (introd.) y 205 (texto del soneto).

II. UN SEXO O EL OTRO

Sobre la segregación urinaria

“Esos engaños y violencias son culpa del genio maligno que enemista al pueblo nómada de las llaves con la tribu sedentaria de las cerraduras. De un lado a otro se lanzan gritos desgarradores y grotescos”

Michel Tournier,
Petites proses

“I VITELLI DEI ROMANI SONO BELLI”

Ferdinand de Saussure,
Curso de lingüística general

¿Inconveniencia menor?

Hay ciertos lugares a los que nadie puede acudir en lugar de otro. Tales parecen ser la sala de parto para la madre embarazada, la habitación de hospital para el enfermo, la mesa para el comensal, la sala de examen para el postulante, el diván para el analizante, el lecho conyugal para la recién casada, la cancha de tenis para el jugador profesional, la mesa para el jugador de bridge.

Este último caso nos sugiere sin embargo que el criterio que garantizaría que en verdad se trata de un lugar semejante no deja de ser ambiguo. En efecto, puedo imaginar que alguien “tome mi lugar” en

un torneo de bridge, pero hizo falta una *nouvelle* de Thomas Bernhard¹ para comprender que incluso en ese caso no era posible.

Un grupo de amigos cena en un restaurante. En un momento dado, uno de ellos se dispone a irse de la mesa de manera repentina; ante la indiscreta pregunta “¿Adónde vas?”, responde “¡Adonde no puedes ir en mi lugar!”. Curiosamente, en seguida creemos entender de qué se trata.

Nadie ignora que aquel o aquella que se haya levantado pronto se enfrentará a una opción forzosa, tendrá que declararse “hombre” o “mujer”. Es una situación tanto más sorprendente cuanto que la clase de secreción de la que es portador quien entonces se enfrenta a dicha opción, secreción que lo molesta y de la cual pretende desembarazarse lo más rápido posible, no difiere para nada en función del sexo. En el banco, cada cual puede efectuar un depósito sin tener que optar por una ventanilla “hombres” o “mujeres”.

No se trata de una opción del tipo “la bolsa o la vida” que depende de una lógica totalmente distinta (desarrollada varias veces por Lacan), pues quien opta por la primera conserva la segunda mientras que quien opta por la segunda pierde ambas. No, se trata de una opción mucho más tonta, una alternativa donde la elección de una de las dos bifurcaciones excluye *ipso facto* la otra.

Se entenderá por qué no aludo a los baños familiares, sexualmente no marcados. Por otra parte, esa no-determinación no deja de tener consecuencias en las relaciones eróticas en el seno de la familia, como muy acertadamente lo ha destacado Albert Cohen. En *Belle du seigneur*, los amantes utilizan baños diferentes y tan alejados uno de otro que ningún ruido provocado en tales sitios por uno de ellos nunca podría llegar a ser oído por el otro. Así sus deseos no se verían contrariados por ciertos pensamientos que conciernen a esas actividades poco agradables del otro. El erotismo así depurado no deja de avinagrarse.

1. Thomas Bernhard, “Waten”, en *Amras*, París, Gallimard, 1987, pp. 221-282.

Puesto que obligan a una opción hombres/mujeres, nos detendremos en los baños públicos o semipúblicos, los de la clientela de un café, aquellos que ponen a disposición de sus usuarios una estación de trenes o un aeropuerto. Las costumbres imponen pues, en dichos lugares, lo que Lacan designó como una “segregación urinaria”. Algo prefabricado obliga al ser hablante, portador de un objeto que lo molesta, a no librarse de él sino después de haberse declarado de un sexo o del otro.

Hay algo abusivo en una opción así, doblemente forzada ya que la naturaleza, al negarme la posibilidad de escapar de esos lugares hacia los cuales me envía, impide que me niegue a tomar uno de los dos caminos que me ofrece la sociedad. ¿Quién siente pues que está en el mismo nivel con la mentira de una sexualidad distribuida en dos géneros que serían pura y simplemente un dato?

Situación que evoca la opuesta: el paralítico para el cual no se ha previsto nada que le permitiría desplazar como mejor le parezca su silla de ruedas. Aquí todo parece previsto, pero ¿cómo saber en qué silla estoy e incluso, como se pretende, si hay dos y sólo dos clases de sillas? Digo que “parece previsto” porque no olvido el grito desesperado o furioso, a veces impronunciado, del varoncito obligado a admitir que no está a la altura del mingitorio donde su padre satisface tranquilamente (al menos, el niño lo cree) sus necesidades. Para el que debe adoptar la ridícula pelea, ¿qué quiere decir que se lo haya encaminado a “hombres”?

Sin embargo, nada como un chiste para dar a entender la inconveniencia de esa opción, su... incomodidad. En los años setenta en Francia, se encuentran dos literatos y uno le pregunta al otro: “¿Cómo son los baños en la Academia francesa?”; como se debe, el otro no sabe qué responder, lo que le permite al primero concluir: “Hay dos puertas, una dice HOMBRES, la otra MARGUERITE YOURCENAR.”

La invención del significante

Mucho antes de que Lacan expusiera su “no hay relación sexual”, los dos términos “hombres” y “damas”, tal como los pone en juego la segregación urinaria, intervienen en su texto “La instancia de la letra en el inconsciente” efectuando el primer paso de su “apartamento”² de la lingüística saussureana. La postura manifiesta de ese texto es una determinada definición del significante. ¿Pero por qué hacer que intervinieran en ese caso los dos términos que se supone señalan la diferencia sexual? Otra problemática está pues discretamente presente, que en primer lugar podemos indicar aquí con este interrogante: ¿qué resulta de conectar así esos dos términos en lo concerniente a la cuestión del sujeto en su relación con el sexo? En esto hay gato encerrado, como lo habrá notado nuestro atento lector debido a que la pareja elegida por Lacan es hombres/damas cuando sería de esperar o bien hombres/mujeres, o bien caballeros/damas. ¿Hay que leer esa rareza como un matiz de cortesía en un texto donde el amor casi no está presente?

Dicho texto despliega dos problematizaciones diferentes de la declaración de sexo. Las estudiaremos considerando sus datos, no tan simples como en primera instancia podíamos pensar.

Cuando escribe “La instancia de la letra en el inconsciente”, Lacan todavía no ha forjado su definición del significante como “lo que representa al sujeto para otro significante”; tampoco dispone entonces de una distinción clara entre “significante” y “signo”. De modo que ese texto debería figurar en los *Escritos* mucho antes de la bifurcación titulada “Del sujeto por fin cuestionado” (en el recorrido de Lacan, el sujeto cartesiano no está efectivamente y “por fin cuestionado” sino debido a su enfoque desde el significante). Hay un enmascaramiento que merece señalarse: el verdadero posicionamiento de lo simbólico no es el Informe de Roma de septiembre de 1953, como lo sugiere el orden de los *Escritos*; es no menos de ocho años posterior a eso.

2. La palabra es debida a Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, *El título de la letra*, Serie Crítica Analítica, ed. Buenos Aires, 1981.

Exactamente el 6 de diciembre de 1961, en el curso del seminario *La identificación*, es cuando Lacan formula por primera vez su definición del significante, distinguiéndolo entonces y en lo sucesivo claramente del signo. Ese día se produce una depuración radical de la función representativa del significante, pero que por una parte se introduce sin bombos ni platillos y cuyas consecuencias, por otra parte, sólo se extraerán poco a poco. Pautando de cierta manera la recopilación de algunos de sus escritos en 1966, Lacan mezcla las cartas³. Excepto en “Subversión del sujeto” y “La ciencia y la verdad” (el primer texto publicado por primera vez en 1966, el segundo fechado en el mismo momento de la recopilación de los *Escritos*), no hallamos en efecto en esa compilación, y con razón, ninguna mención de la definición propiamente lacaniana del significante. Lo que equivale a decir que allí el tratamiento de las cuestiones (las psicosis, la dirección de la cura, el inconsciente, la sexualidad femenina) se ha realizado sin la incidencia de la definición lacaniana del significante.

Esta observación permite precisar nuestro cuestionamiento. ¿Qué sucede con una relación hombre/mujer desde el momento en que el significante no se distingue radicalmente del signo, desde el momento en que las dimensiones simbólica e imaginaria permanecen en continuidad?

Primera confrontación: el apartamiento del signo

Consideremos pues en principio el esquema saussureano del signo lingüístico:



ESQUEMA 1

3. Cf. J. Lacan, “Breve discurso a los psiquiatras”, 1967, en *Petits écrits et conférences, op. cit.* En esa conferencia, Lacan evocaba “el contexto de trifulca en el que yo suscito todo esto”. El embrollo aquí señalado debe evidentemente situarse en ese contexto de trifulca. Hay una política de la teoría.

Lacan comienza re-escribiendo de otro modo lo que presentará a partir de entonces y abusivamente como el algoritmo fundante de la lingüística:

$$\frac{S}{s}$$

La simple confrontación de ambas escrituras ofrece un determinado número de enseñanzas:

1) Como anteriormente Barthes⁴, Lacan hace pasar arriba lo que está debajo y abajo lo que está arriba.

2) Allí donde Saussure y Barthes usaban abreviaturas ([Sgn^{do}] y [Sgn^{te}.] para el primero, [Se] y [So] para el segundo), Lacan hace intervenir una acrofonía estricta; dado que se trata en ambos casos (no por casualidad, sino debido a una raíz común) de la misma letra inicial, dicha acrofonía tiende a homogeneizar los dos órdenes distintos del significante y del significado.

3) A la homogeneización se le opone la mayúscula que lleva la “S” de “significante” (que en Saussure no interviene para distinguir significante y significado, produciéndose la distinción mediante las dos diferentes desinencias “do” y “te” sobre la base común del “Sign” –investido con una mayúscula).

4) Lacan suprime la elipse que en Saussure equivale a un determinativo del signo lingüístico.

Con un solo gesto, esa intervención rompe el signo lingüístico saussureano y acentúa el papel de la barra; acentuación que no se escribe como tal en ese preciso instante del recorrido lacaniano, aunque ya el comentario lo subraya: leemos que hay una “barrera resistente a la significación”⁵.

4. Roland Barthes, *Elementos de semiología*. Citado por J.-L. Nancy y P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 41.

5. J. Lacan, *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1988, p. 477.

Los dos órdenes, señalados con S mayúscula y s minúscula son por lo tanto distintos, como lo demuestra el que a partir de ese algoritmo haya un posible estudio de “los lazos propios del significante”⁶. Paralelamente, “no hay ninguna significación que se sostenga si no es por la remisión a otra significación”⁷.

Pero que existan un orden del significante y un orden del significado implica que aun ligándose a un significado el significante no alcanzará por ello la cosa. La existencia de cada uno de esos órdenes subraya que nunca podrá haber una simple “correspondencia biunívoca de la palabra con la cosa”⁸. Si gracias al algoritmo se vuelven posibles una fonología (y ya no una fonética) y una semántica, éstas no dejan de pagar el precio, aunque en un lugar diferente a aquel en donde se constituyen y particularmente con respecto a la referencia. Desde el momento en que el significante remite al significado y la significación remite a la significación, ¿cómo concebir en adelante el vínculo de las palabras con las cosas? Por cierto que no, en absoluto, según el modo de la correspondencia biunívoca.

De allí surge que Lacan declare en seguida que sería “errónea” la ilustración según él “clásica” del algoritmo. Advirtamos que nunca hubo en parte alguna una ilustración semejante del algoritmo, aunque sólo fuera por la razón de que el mismo Lacan acaba de forjar ese algoritmo. La ilustración es la siguiente:

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.* Saussure había refutado la identificación de la lengua como “nomenclatura” (cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, edición preparada por Tullio de Mauro, París, Payot, 1986, p. 97 [Aunque no es la traducción de la edición crítica, sino la tradicional de Bally y Sechehaye, estas cuestiones aparecen en la versión del *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1977.]). Sin embargo, cito a Lacan aquí en virtud de la radicalización que efectúa de esa refutación. Dicha radicalización obedece al estatuto del objeto en psicoanálisis. Saussure lo vislumbra, aunque no en su curso, sino especialmente en su estudio del verso saturniano. Resulta notable que encontremos allí la problemática del “redoblamiento” que Lacan hace intervenir en el *Curso* (cf. Jean Starobinski, *Les mots sous les mots*, París, Gallimard, 1971, p. 20).

ARBOL



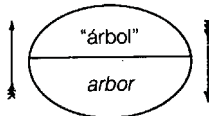
ESQUEMA 2

Tal como lo señalaron Nancy y Lacoue-Labarthe, el esquema que en Saussure corresponde con mayor aproximación a esa ilustración es el siguiente:



ESQUEMA 3

El dibujo de un árbol aparece por primera vez en el *Curso de lingüística general* a fin de representar la lengua como nomenclatura, o sea lo que Saussure rechaza aun cuando sin embargo nos indique que esa visión simplista (que asocia el dibujo con ARBOR) “puede acercarnos a la verdad”⁹. El esquema es acotado por este otro que en cierto modo lo reitera:



ESQUEMA 4

Tullio de Mauro, a quien le debemos una edición crítica del *Curso de lingüística general* (en adelante: *C. L. G.*), nos informa que el esquema que contiene el dibujo del árbol no le pertenece a Saussure y que se debió a una iniciativa, a la que considera desafortunada, de sus primeros editores. Lo es, en efecto, si lo leemos como transcripción de la lengua en tanto que nomenclatura. Sin embargo, quisiera mostrar que esa iniciativa de los editores, lejos de no tener relación con la doctrina saussureana, se presenta en efecto como una metida de pata [*bévue*], pero en el sentido en que lo entendemos en el análisis. Con

9. Saussure, *op. cit.*, p. 95.

esa metida de pata retorna lo que debió ser descartado en el recorrido de Saussure para que se constituyera la doctrina, a saber, lo escrito en cuanto específico. Ciertamente Saussure posee la práctica del escrito (hasta el punto de que se reconoce como *epistolofóbico*¹⁰), pero su especificidad no fue admitida dentro de su doctrina. Habría dicho así, en sus lecciones de lingüística general: “Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es representar al primero”. Y luego, vilipendiando a quienes le daban el papel principal a la palabra escrita: “Es como si creyéramos que para conocer a alguien es mejor mirar su fotografía que su cara”¹¹. ¿La escritura sólo sería una fiel transcripción de lo hablado? En lo sucesivo, ya nadie admite eso¹². Para conocer a alguien, la fotografía puede ser efectivamente más analítica que la inspección *in vivo* del rostro.

Esa metida de pata editorial se sitúa, en el *C. L. G.*, justo antes de la transcripción del último curso de Saussure, donde da su paso decisivo, por otro lado con una íntima satisfacción, mediante el cual sustituye los dos términos enlazados “concepto” e “imagen acústica” por los términos, también enlazados, de “significado” y “significante”. Esa sustitución se efectúa entonces mucho después de su propio “error” (Starobinski *dixit*) que habría sido su estudio de los anagramas, entre el 2 y el 19 de mayo de 1911. Se trata de definir la naturaleza del signo lingüístico.

Ese esquema 4 parece construido de manera extraña. En lugar del concepto, se pone entre comillas la palabra “árbol”; en lugar de la imagen acústica hallamos la palabra latina *arbor* escrita, al igual que aquí, en itálicas. ¿Cuál es la función de esas comillas y de esas itálicas? ¿Acaso las comillas, en un uso inhabitual, intervendrían como un determinativo que nos indicaría que se trata del concepto de árbol? Lo cual no resulta obvio puesto que vemos esas mismas comillas, en la página 162 del *C. L. G.*, marcar tanto el significado “juzgar” como el

10. *Ibid.*, p. 345.

11. *Ibid.*, p. 45.

12. Cf. la obra poco conocida donde Madeleine David localiza y denuncia lo que llama “el prejuicio jeroglifista”: *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe au XVII et XVIII siècle*.

significante “*juzgar*”. En cambio se mantiene, en la misma página 162, la diferencia de los dos tipos de escritura.

La puesta en juego aquí de ese grado cercano a cero de la transliteración (conjunción de dos escrituras: romana/itálica), ¿es acaso un puro hecho de comodidad sin ningún alcance doctrinal? Observemos que el grafismo del esquema 3, si hubiera aparecido fuera del contexto universitario donde se llevó a cabo, por ejemplo en una tableta de arcilla o en un papiro exhumado de una antigua civilización, habría sido elegido espontáneamente por el arqueólogo como una transliteración evidente, puesto que el trazado de arriba escribe pictográficamente lo que la inscripción de abajo escribe alfabéticamente, señalando la barra la separación de esos dos modos bien diferenciados de escritura. Al hacer explícita en la doctrina la incidencia de la transliteración, ¿acaso los celosos alumnos habrán puesto el dedo en lo mismo que marcó, aunque por defecto, la doctrina saussureana, en lo que la hizo tan insatisfactoria para su inventor?

Cuando presenta el método de delimitación del signo lingüístico, “Saussure” no puede evitar remitirse a una transliteración: produce dos maneras de escribir, en francés, una secuencia vertida primero en una escritura fonética. Ya no se trata en tal caso de un grado casi nulo de la transliteración, sino de una interpretación basada en una homofonía, el cifrado de un escrito por otro escrito, de una manera de escribir por otra que, aunque deriva de la misma familia del escrito, no deja de ser una escritura diferente, incluso saussureanamente hablando.

Oponemos pues esa doctrina saussureana al recorrido saussureano, no sin motivos puesto que aquella se estableció a expensas de una de las cuestiones más intensas de ese recorrido. Tullio de Mauro rechazará así la problemática de los anagramas como no-pertinente cuando replantea una cuestión fundamental para Saussure, la de la identidad, la particularidad de la letra. ¿Qué hace a la letra idéntica a sí misma? ¿En qué consiste su discreción? De allí partió el recorrido saussureano, al fracasar el descubrimiento de la *nasalis sonans* (N = alfa). La excusa de Meillet, convocado a pronunciarse sobre la validez del estudio de los anagramas, y luego la no respuesta de Pascoli es-

carmentaron seguramente a Saussure. Pero esto en nada suprime el hecho de que la idea de la consecutividad y de la linealidad del signo lingüístico apareciera siguiendo el hilo de ese trabajo sobre los anagramas. Poco locuaz en sus últimos años, Saussure se orientará, aunque solitariamente, hacia la sinología, lo que implica un vivo interés por una escritura no alfabética.

Podemos afirmar así que Lacan, al basarse (incluso modificándola) en la “falsa ilustración” del algoritmo reanuda, más allá de la doctrina saussureana, el recorrido planteado por Saussure. Gesto que reiterará al celebrar el estudio de los anagramas cuando éste se hizo público. En Lacan, hay una equivalencia entre no descuidar la presencia del dibujo del árbol ubicado como significante en el dibujo “erróneo” de los primeros editores del *Curso* y producir (como lo hizo) una conjetura sobre el origen de la escritura¹³ cuyo punto vital, prácticamente admitido por todos los especialistas, es el *rébus* de transferencia.

Segunda confrontación: intervención del escrito

Estamos pues en presencia de dos nuevos esquemas, 2) y 3), que también es posible confrontar. Las observaciones 1) y 4), surgidas de la confrontación anterior (*cf.* p. 106), siguen siendo válidas. La principal novedad reside en la intervención del escrito, que es imposible desconocer como tal. Volvemos a hallar en efecto funcionando aquí las tres operaciones que he distinguido en *Letra por letra*: transcribir, traducir, transliterar.

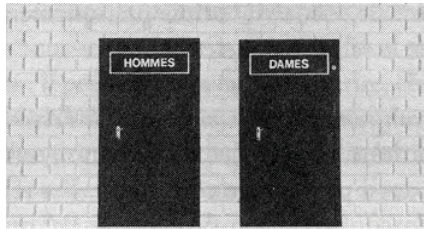
El esquema presentado por Lacan equivaldría a una *transcripción* –errónea, pero que no deja de ser una transcripción– del esquema de Saussure.

Traduce uno de los términos del esquema saussureano, de modo que *arbor* se vuelve entonces ÁRBOL. La traducción aparece aquí

13. Presenté en detalle esta conjetura en un capítulo de *Letra por letra. Transcribir, traducir, transliterar, op. cit.*

por primera vez en ese texto. Se trata de una traducción que, lejos de ser inocente, parece tener un alcance determinado. Su mera efectividad rechaza el fantasma de un alfabeto semántico internacional; pero también tornará posible el juego anagramático entre el significante y la barra misma: hay un anagrama estricto entre “*arbre*” y “*barre*”. Así la traducción arrojaría la barra, que parecía a medio camino entre significante y significado, del lado del significante, sugiriendo que de ella obtiene su espesor de éste.

Reintroduce la *transliteración*, desconocida en la doctrina saussureana.



BAÑOS CLÁSICOS (DIBUJO N° 1)

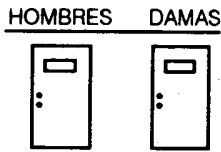
¿Pero por qué fue preciso, cuando al parecer teníamos la sartén por el mango dado que poseíamos el algoritmo, introducir el segundo esquema que pareciera abrir una polémica que el algoritmo, si en verdad respondía a su nombre, debería tornar perimida?

La razón es que al romper el signo lingüístico el algoritmo desencadena una doble catástrofe. Por una parte, vuelve “enigmático”, “de un misterio total”¹⁴ el paralelismo entre significante y significado. Tal es el efecto de la acentuación de la barra, de la supresión del determinativo del signo, un efecto que Lacan, aunque no lo afirme explícitamente, señala al menos como tal cuando habla del “deslizamiento” del significante sobre el significado allí donde Saussure decía “flotamiento”. Pero por otra parte esa ruptura del signo, al referir el significante al significante y la significación a la significación, le quita también al signo todo alcance deíctico y torna así no menos “enigmático” el vínculo de la palabra con la cosa.

14. J. Lacan, *Escritos*, *op. cit.*, p. 479.

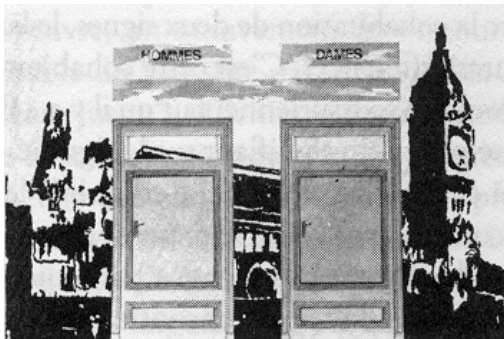
El interés de la ilustración errónea, el interés que ésta defiende, consiste en que sugeriría la existencia de cierto vínculo biunívoco entre la palabra y la cosa. Por supuesto, no se trata de la cosa sino de su imagen, y de una imagen que merece ser reconocida como un pictograma puesto que muestra la cosa como significada, es decir, apresada en la red del lenguaje. Sin embargo subsiste cierta ambigüedad, que va a reducir el “ejemplo construido”¹⁵ por Lacan.

En primer lugar, éste es el esquema dado por Lacan:



ESQUEMA 5

Una mirada que se detenga un momento en el dibujo anterior (el número 1) que representa dos puertas de baños normales (¡para la época!) basta para revelarnos la sofisticación del esquema de Lacan. Démosle consistencia dibujándolo nosotros y de manera tal que aparezca el conjunto de los detalles mencionados en el texto (veremos que no dejan de tener importancia) y se manifestará mejor dicha sofisticación (dibujo número 2).

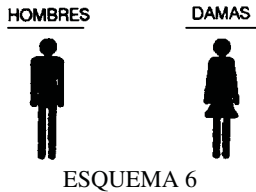


UNA REPRESENTACIÓN DEL EJEMPLO CONSTRUIDO POR J. LACAN
(DIBUJO N° 2)¹⁶

15. *Ibid.*

16. Los tres dibujos y la historieta son de Gilles Janet.

A fin de precisar a partir de qué se constituye con este ejemplo “la sorpresa de una precipitación inesperada del sentido”¹⁷, confrontemos el esquema de Lacan con este otro, de mi cosecha:



Conviven en este caso dos “ilustraciones erróneas”. No obstante, se aproximan al esquema-metida de pata del *C. L. G.* Cada una podría estar rodeada (aunque no lo está) por una elipse que señalaría que se trata verdaderamente en cada caso de un signo lingüístico. Con respecto al esquema “saussureano”, este nuevo esquema tiene la ventaja de inscribir, por la convivencia de ambos signos, el lenguaje como sistema de puras diferencias. En la doctrina saussureana, esa convivencia de signos hace que haya “flotamiento” y no “deslizamiento” del significante sobre el significado. Le da su significación a cada uno de los signos, consolida el sentido.

El ejemplo de Lacan se presenta como un *Witz* gráfico. La sorpresa sólo es posible porque se instaura una determinada consolidación del sentido en contra de la cual se produce la sorpresa. Tal consolidación inclina las cosas en el sentido de la doctrina saussureana, y debe estar suficientemente comprometida en la versión “saussureana” del signo para que sobrevenga la sorpresa.

Tercera confrontación: sexo y signo

Al comparar estos dos últimos esquemas (esquemas 5 y 6), se imponen dos observaciones. En primer lugar, en el ejemplo construido (esquema 5), no hay dos significantes (uno sería “hombres”, el otro

17. J. Lacan, *Escritos*, *op. cit.*, p. 479.

“damas”) sino un “redoblamiento”¹⁸ del significante. El esquema inscribe ese hecho al escribir una sola barra continua encima de Hombres Damas.

Al hacer funcionar ese redoblamiento en lugar del signo saussureano, Lacan anticipa, de una manera que habría que llamar prodigiosa, aquello que sólo se sabrá catorce años después con la publicación de una muestra de las investigaciones del “hombre de los fundamentos” sobre los anagramas. Dichos trabajos sobre el anagrama pueden en efecto describirse como un intento de establecer lo que será la ley del redoblamiento (la “ley del emparejamiento”). De modo que al introducir ese “redoblamiento” en el *C. L. G.*, Lacan tendería un puente entre el curso y los trabajos sobre los anagramas, entre doctrina y recorrido saussureano, aun cuando todo el movimiento de constitución de la lingüística como ciencia estructural sólo haya sido posible por haberlo cortado. No se ignora este hecho dentro de la propia lingüística donde se ha podido ver constituirse, aunque nunca plenamente efectuado, un movimiento de “retorno a...” la verdadera enseñanza de Saussure más allá del *C. L. G.*¹⁹. Tullio de Mauro llega incluso a afirmar que “una mejor exégesis [de los textos de Saussure] coincide con un progreso notable en la teoría general de los hechos lingüísticos”²⁰, frase que no deja de tener eco en algunas afirmaciones de Lacan cuando plantea la postura de su retorno a Freud, pero que la evolución reciente de la enseñanza de la lingüística, que sin mucho detenimiento deja de lado a Saussure, no pareciera confirmar.

“Redoblamiento”, palabra que en francés tiene doble sentido. Se dice que los aplausos (o también un dolor) se “redoblan”, para significar una exacerbación, un recrudecimiento, un incremento. Desde ese punto de vista, el significante se vería marcado aún más como significante. Con el redoblamiento, el significante sería llevado a lo superlativo (cf. “No es lindo lindo”, o bien en la onomatopeya: “fi-fi”, “ñam-ñam”). Pero el redoblamiento también puede actuar en sentido

18. *Ibid.*

19. Saussure, *op. cit.*, pp. V y XV.

20. *Ibid.*, p. XV.

contrario, ya no hiper sino hipo. Así decimos “Es loquita” [*Elle est fofolle*] para expresar que sólo es un poco loca, así puedo llamar “Mimi” a “Micheline” para expresarle una ternura efectiva pero medida. El redoblamiento tiene un alcance hipocorístico. La intervención de ese juego de “más o menos” demuestra que con su redoblamiento el significante pierde su estatuto de significante, que desde ese momento depende tanto del registro de lo imaginario como del registro de lo simbólico, que depende de su respectiva indiferenciación.

Sobre la base de esa indiferenciación, con la “yuxtaposición de dos términos”²¹, se consolida entonces un sentido que Lacan llegará a llamar “complementario”²². El término es justificado en y por la lingüística saussureana: si el signo lingüístico no se discierne sino por diferencia con los demás signos, si obtiene su valor de ese estar “juntos”, sobre esa base, a fin de cuentas nunca hay valor ni significación que no sean complementarios.

Se pueden formular ahora un determinado número de conclusiones en cuanto a la problematización de la declaración de sexo a partir de los dos “significantes” “hombres” y “damas”.

–Al pretender definirse uno con relación al otro, los significantes “hombres” y “damas” no logran ser dos, dos significantes localizados como tales.

–Pierden su estatuto de significantes.

–Hay una indiferenciación de los registros imaginario y simbólico.

La cuestión es determinar en qué condiciones podría haber, dentro de esa modalidad de la declaración de sexo, una producción de un sentido de lo sexual como dos sexos complementarios.

Para estudiar ese *Witz* gráfico que le da respuesta a tal interrogante, retomemos la comparación de los esquemas 5 y 6, que muestra

21. J. Lacan, *Escritos, op. cit.*, p. 479.

22. *Ibid.* Siendo lo “complementario” el nombre de una relación, habría pues relación sexual, no entre hombres y mujeres, sino entre hombres y damas.

que las dos puertas similares ocupan el sitio de lo que serían dos pictogramas, uno para “hombres”, el otro para “damas” (pictogramas que actualmente tienen un uso que va generalizándose, particularmente en todos los lugares de Babel –estaciones, aeropuertos, grandes hoteles, sitios turísticos, museos, etc.– dado que permiten evitar la inscripción, en cada una de ambas puertas de los baños, de tantas palabras como lenguas pudieran hablar los usuarios de esos lugares²³).

El esquema 6 es la escritura de dos transliteraciones cercanas. El de Lacan, en cambio, incluso sin tener en cuenta el carácter continuo de la barra que separa S y s, hace fracasar la transliteración puesto que, aun considerando cada puerta como un pictograma, tendríamos dos veces el mismo pictograma para dos términos diferentes.

El estatuto de esas dos puertas se manifiesta entonces como flotante. Según lo advierten los autores del libro *El título de la letra*, el ejemplo de Lacan es a la vez ficticio y, afirman, “realista”, al jugar Lacan en los dos “cuadros”, si es posible designarlos así. Vamos a mostrar que no se trata exactamente de eso, sino más bien de una necesaria realización de la ficción que hace intervenir la dimensión de lo real en un momento determinado de la demostración.

Lo cual está implicado en el hecho de que la cuestión planteada, como ya lo hemos señalado, es doble: no simplemente con respecto a la relación significante significado, sino también con respecto a la relación del significante con la cosa. Aunque conjunta, esta otra cuestión se verá tratada no mediante la pareja metáfora/metonimia sino mediante la pareja connotación/denotación. Lacan presenta además el *Witz* gráfico como “un golpe bajo en el debate nominalista”²⁴. Se trata de saber no sólo “como entra el significante *de hecho* en el significado” (subrayado mío), sino también cuál es “su sitio en la realidad”²⁵.

23. Las cosas han llegado al punto de que en algunos lugares hospitalarios hoy ya no se habla de enfermos, sino de “usuarios” de la psiquiatría. ¿Usados?

24. J. Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 479.

25. *Ibid.*

La procesión sexual

Y aquí aparece ese personaje de mirada parpadeante: el miope. Lo “parpadeante” evoca las luces de una circulación no urinaria. Rojo y verde se refieren sin ambigüedad a la decisión de avanzar o no. “Parpadeante”, la luz plantea un problema totalmente distinto, da lugar a la contingencia de una situación particular en cada ocasión.

No nos sorprende ver al miope preguntarse si en verdad hay que ver el significante en las inscripciones HOMBRES DAMAS hacia las cuales se dirige, puesto que nuestro análisis, al convencernos de que no se trataba del significante propiamente dicho, nos ha liberado de nuestra ceguera de videntes. De entrada, el miope no ve la situación en su conjunto, la relación espacial de los términos y las puertas. Con cierta vaguedad, puede ver el juego de los términos y las puertas pero entonces no lee los términos y, cuando se acerca para leerlos, su emplazamiento, encima de cada una de las puertas, se le escapa casi completamente.

Pero esa misma incapacidad le brinda acceso a un saber que a los demás se les escapa. Si es verdad que se puede ser a la vez miope y astuto, podemos imaginar que en lugar del trabajo mental al que se ve obligado para asociar cada uno de los términos con cada puerta (trabajo tanto más importante en la medida en que los términos no están precisamente inscriptos en las puertas: la sofisticación del esquema de Lacan le da su sitio al miope), tome cierta distancia y cierto tiempo para observar a qué dan lugar las dos puertas. Le parecerá que con cierta regularidad las damas entran a la derecha y los hombres a la izquierda, y que eso no admite excepciones. Vale decir que el miope tiene en cuenta lo que Lacan llama en este caso “la procesión”²⁶. Él se pregunta si acaso no es la misma procesión, el hecho de que cada una de las puertas no deje de abrirse y de cerrarse para abrirse de nuevo, dejando pasar por un lado a los supuestos hombres y por el otro a las supuestas damas, lo que le daría su fundamento bi-sexuado al signifi-

26. *Ibid.*

cado y que, repercutiendo en el nivel del significante, aislaría cada uno de los dos términos como dos significantes.

La procesión real, que en lo real no se redobla menos que el redoblamiento del significante en el nivel superior, terminaría pues eliminando todas las dificultades inscriptas en la construcción del ejemplo. Cada vez que una dama elige abrir la puerta de la derecha y entre en el baño, cada vez que un hombre elige abrir la de la izquierda y hace lo mismo, sus actos remediarían la falla que inscribe el esquema. Por lo tanto, cabe animar el esquema (en el sentido del dibujo animado), “realizar” el esquema, imaginar que en el mismo instante en que se presentan ante la puerta un cuerpo de hombre, un cuerpo de mujer equivalen a ese pictograma cuya ausencia provocaba la sorpresa. El significado “hombre”, el significado “dama” existirían verdaderamente, pues cada uno que va al baño les hace “honor”²⁷ al adosar la imagen de su cuerpo sobre tal o cual puerta, allí mismo donde faltaba el pictograma.

Lo cual no deja de tener consecuencias en el nivel del significante. Suponiendo, cosa que no está excluida, que un hombre o que una dama entran en el mismo instante en los baños, el planteo del problema de la sexuación sería exactamente el del esquema 6 donde la transliteración es posible y donde por lo tanto hay verdaderamente un significante “hombres” yuxtapuesto a un significante “damas”, teniendo ambos entonces un sentido complementario (todos aquellos que no entran aquí, entran allá). Por ello la barra continua del esquema de Lacan podría romperse para formar dos barras, y todo saldría saussureanamente a pedir de boca en la sexualidad del ser hablante.

Sólo hay un problema: todo saldría a pedir de boca si hombres y damas pasaran toda su vida a la entrada de las puertas de los baños, conducta que no deja de tener un correlato clínico.

Hace falta determinado sitio designado para que alguien acuda a inscribirse de esa manera en ese lugar. De allí la importancia de las ventanas, señaladas explícitamente en el esquema de Lacan, y acerca

27. *Ibid.*

de las cuales no me parece forzado decir, con Lacan (basándose en la famosa ventana del hombre de los lobos), que se ofrecen como proveedoras para el sujeto de un marco para su fantasma.

Por cierto que distribuir los fantasmas en masculinos y femeninos parece una empresa delicada, e incluso errónea, aunque el asunto no esté radicalmente ausente en Freud²⁸, y la presencia de los graffitis más allá de la ventana confirmaría que en esa distribución puede que el fantasma salga perdiendo.

¿Se habrá reducido de esa manera lo que constituye la disparidad entre hombres y damas? No parece. Si lo juzgamos a partir del pica-por-te que Lacan no deja de inscribir en su esquema, única marca de cierta disimetría, marca sin embargo insoslayable.

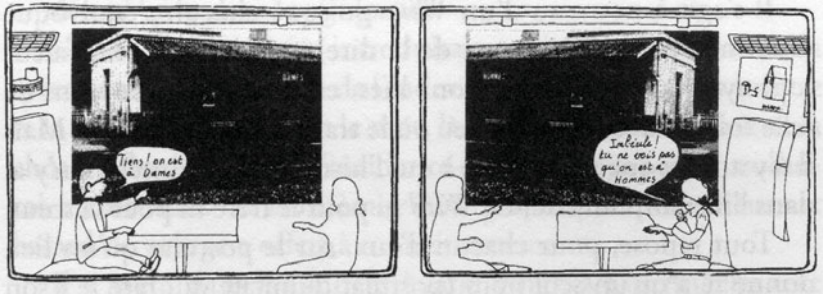
Concluamos pues este punto. Suponiendo que un ser hablante, para cerciorarse de su sexo, opte por remitirse al binomio “HOMBRES DAMAS”, no puede producir cada uno de esos dos términos como un significante, llevarlos a las fuentes bautismales de lo simbólico, sino a costa de hacer que su cuerpo equivalga a un pictograma, es decir, a costa de renunciar a su goce sexual. En efecto, no se sabe de ningún pictograma que haya gozado. La segregación urinaria se da a costa de ese renunciamento al goce del sujeto en tanto que afectado por un sexo. La procesión que dirige logra producir “HOMBRES” y “DAMAS” como dos significantes, pero no deja de reclamarle a quien se inscriba en cada una de las dos filas que se limite estrictamente, en su relación con los dos sexos, a rendirle los honores.

Así pues, en ese enfoque de la declaración de sexo, o bien el sujeto no logrará instaurar uno u otro sexo como dos significantes, o bien lo logrará pero a costa de renunciar a su goce sexual.

28. Cf. S. Freud, *Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad*, en *Obras completas*, Amorrorrtu Ed. T. IX, Bs.As., 1976, p. 137.

Guerra de sexos

Si el ejemplo construido sólo encontraba en lo real de la proce-
sion el medio para desglosar, dentro de los términos HOMBRES
DAMAS, lo que dependía de lo simbólico y de lo imaginario, provo-
cando un atolladero en la sexuación, ese mismo atolladero incita a
Lacan a referirse a otro ejemplo, en principio real. Se trata de un re-
cuerdo de infancia vivido por un hermano y una hermana y relatado,
muchos años después, por esta última. He aquí ese nuevo ejemplo
presentado en forma de historieta²⁹:

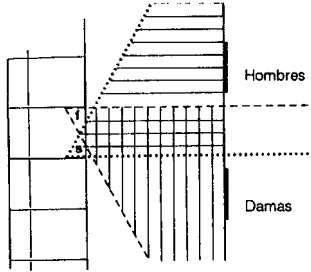


¿Qué sucede con una declaración de sexo bajo la égida de la fra-
ternidad? Este segundo ejemplo³⁰, “ferroviario”, prolonga la interven-
ción de personaje del miope en el primero; como antes el miope, rompe
la visión de conjunto: el hermano, por la casualidad de una parada
del tren que ha fijado momentáneamente su campo visual, sólo puede

29. Esta representación no aspira a la verosimilitud, al realismo. La figuración de lo que cada uno ve, como en las historietas, no es más que eso: lo que cada uno ve; no puede identificarse con lo que vería un tercero ubicado en el eje de las dos imágenes o en el centro del compartimiento (en las dimensiones del esquema 7, ese tercero podría leer a la vez “hombres” y “damas”; ubicado al fondo de un compartimiento más prolongado hacia la izquierda, no podría leer ni lo uno ni lo otro).

30. ¿Es el origen de la metida de pata “Hombres/Damas” en lugar de “Hombres/Mujeres” o de “Caballeros/Damas” y que pudimos advertir gracias a una amable observación de Jean Paira Pemberton? En cuyo caso esa metida de pata debería situarse como supervivencia de un “infantismo” (y no: infantilismo) en un texto pretendidamente teórico. Lo que confirmaría la ocurrencia de Lacan que, interrogado sobre el secreto de su éxito (pregunta estúpida si las hay), respondió: “Tengo cinco años.” (Cf. Jean Allouch, - *Hola...¿ Lacan? - Ciertamente No*, Edelp, Bs.As., 2001.)

ver DAMAS mientras que su hermana, por la misma razón, sólo puede ver HOMBRES (el esquema 7 a continuación ofrece la topografía de esas dos miradas cruzadas que como veremos son también dos miradas de cruzados).



ESQUEMA 7

El problema anterior procuraba plantear la declaración de sexo con dos significantes, éste la aborda con un solo significante pero con dos seres, presos además en las redes de la fraternidad. Hermano y hermana están frente a frente y cada uno ve directo [*midí*] a su puerta, lo semi-dicho [*mi-dit*] de la verdad de su deseo.

De nuevo se trata de un *Witz* pues cada uno se equivoca (como permite decirlo el español) al darle un valor toponímico a las inscripciones leídas, confundiendo el nombre de determinado baño con el del lugar donde el tren acaba de detenerse. Pero sólo hay *Witz* para nosotros, a quienes la historia es contada; en ese instante, no hay ningún efecto de *Witz* para el hermano ni para la hermana.

Para cada uno de ellos, todo se basa en el postulado de que un lugar determinado sólo tiene un nombre (postulado de unicidad que malogra el “su nombre de” tan justamente apreciado por Marguerite Duras) y en la evidencia que viene a continuación: en las circunstancias en que se hallan, al ver cada uno un nombre, concluye, según su anhelo, que sólo puede tratarse del nombre del lugar. Dado el postulado de unicidad y la diferencia de lecturas, se sigue una “guerra

ideológica” irremediable³¹. De modo que la elección de uno solo de los términos del binomio HOMBRES / DAMAS (convirtiéndose ambos términos en *bi-nomos* debido a esa misma elección) como término-índice para su sexuación transformaría al sujeto en patriota de un sexo hasta el punto de convertirlo o convertirla en un(a) enemigo(a) del otro sexo, en este caso del suyo propio.

¿Son significantes esos términos-índices? Equivalen a emblemas de una patria, a marcas distintivas imborrables. HOMBRES o DAMAS no son pues significantes en el sentido de Lacan; para el hermano o la hermana, son dos términos no-subjetivados, manifestándose la incidencia de cada uno en cuanto signo sólo en su capacidad de llevar lo que se observa en el nivel de la rivalidad animal a la dimensión de la guerra ideológica.

Dicha guerra nos indica qué orden del goce está implicado en esa problematización de la declaración de sexo. La victoria efectivamente, en uno o en el otro campo, depende del grado de goce masoquista que cada cual esté en condiciones de aceptar.

Catástrofe en la segregación

El ejemplo ferroviario introducía, aunque bajo la forma del desconocimiento, la función del índice: para el hermano y la hermana era obvio que allí donde estaba la palabra también estaba o debía estar la cosa. A fin de discutir la incidencia de tal creencia, introduciré ahora un tercer *Witz* gráfico que el feliz azar de un viaje le ofreció a mi asombro.

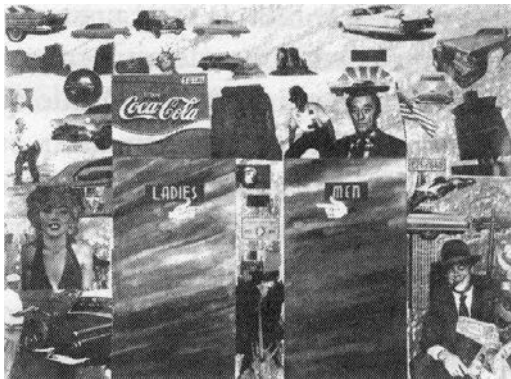
En los años ochenta, había en Los Ángeles una disco muy renombrada incluso en el conjunto de los *States*. Su nombre era algo así como *Aorhouse*. Según el autóctono que me llevó allí, ese nombre no significa absolutamente nada. No se trata exactamente de una disco en

31. Algunas posturas feministas confirman esta consecuencia guerrera de la elección de un solo término del binomio, independientemente del hecho de que esas posturas declaren ser de MUJERES (y no: DAMAS, por Dios) mientras que la nena del tren elegía HOMBRES.

el sentido en que lo entendemos en Francia. Es cierto que hay una pista de baile y un bar, pero también un restaurante y una sala de juegos (juke-box, baby-foot, flippers, etc.). Montones de objetos viejos cuelgan del techo o están pegados a las paredes: afiches antiguos, placas mineralógicas, publicidades, paragolpes de cadillacs, ruedas de carretas del Far-West, etc. La marca de lo antiguo está tan presente que uno no tarda en sospechar (¿si recién desembarca de Europa?) que todo eso no está allí desde hace mucho tiempo. Por todas partes hay graffitis, incluso en las mesas de madera, trabajados en relieve con cuchillo sin que el dueño, debemos concluir, haya creído necesario intervenir.

Los clientes, blancos y negros, se mezclan sin problemas, pero no hay *indios* mexicanos (¿segregación social?) ni jóvenes menores de dieciocho años (segregación legal). Algunos están “bien vestidos”, otros no. Entre las chicas, los tacos altos conviven con las zapatillas de gimnasia, las minifaldas con los jeans; y entre los muchachos, el overol está al lado de la camiseta o el pantalón más burgués. Me dicen que la música es la de moda. El conjunto respira una atmósfera relajada, de comodidad en los movimientos y en las relaciones entre las personas.

Pero una de las grandes alegrías que ofrece el establecimiento nos la proporcionan las puertas de los baños. He aquí una reproducción:



LOS BAÑOS DE LA AORHOUSE EN LOS ÁNGELES (DIBUJO N° 3)

Uno puede pasarse horas observado a lo que dan lugar esas dos puertas. En seguida advertimos quiénes son los clientes asiduos para los cuales el *Witz* gráfico ya no funciona desde hace mucho. Así vemos a un alto y esbelto negro, con el natural desparpajo que le es propio, salir del baño etiquetado WOMEN, mientras que unas jóvenes norteamericanas, saciadas con *diet coke* y alimentadas con *diet chicken*, aunque no por ello menos gordas, transformadas con motivo de su “salida” en verdaderas pesadillas eróticas, entran sin el menor complejo ni la más leve vacilación en el rincón rotulado MEN.

De vez en cuando, aunque raramente, el equívoco gráfico tiene consecuencias reales. Podemos ver así salir de los W.-C. rotulados WOMEN, inmediatamente después de un muchacho, a una chica. La segregación urinaria no ha funcionado. ¡Pero quien se había engañado al elegir WOMEN era ella!

La particularidad de esa nueva problematización de la declaración de sexo reside en la escritura como tal del dedo que apunta señalando un lugar, del deíctico. Dicha escritura revela la creencia implícita que funciona en sordina en los otros dispositivos, creencia según la cual los hombres deben ir adonde está escrito HOMBRES y la mujeres adonde está escrito MUJERES. La localización del signo, según esa creencia, equivaldría a la localización de la cosa.

El deíctico es aquí distinto al significante cuyo lugar por tanto ya no es “naturalmente” reconocido como si fuera el lugar de la cosa. ¿Qué sucede pues, en este caso, con la declaración de sexo?

Ese dispositivo introduce otra diferenciación aparte de la de lo masculino y lo femenino, hace que esa diferencia se redoble mediante la del iniciado y del no-iniciado. Llamo aquí, casi pleonásmicamente (ya que la definición es dada por el mismo dispositivo), “iniciado(a)” a quien ha admitido que el significante no equivale a un deíctico. Para él (ella) ese asunto queda claro; el (la) iniciado(a) se torna víctima del deíctico. Acepta por lo tanto ser localizado como hombre allí donde sabe que el significante “mujeres” no lograr circunscribir el ser de la mujer; ésta juega el juego del deíctico al aceptar ser designada como mujer allí donde sabe que el significante “hombres” no logra localizar

el ser del hombre. Esa aparente simetría le otorga al dispositivo su carácter discreta e indiscutiblemente humorístico.

Para el no-iniciado el asunto se presenta de modo diferente, pues para él o ella todo depende de su grado de aceptación de lo que he llamado la función persecutoria de la letra³². Así la especie de los no-iniciados se dividiría en dos géneros según el sujeto sepa o no sepa leer el *That way*. ¡Desdichado aquel que no lo lea! Él o ella se encontrará, aunque sin haberlo querido, con que ha franqueado, sin saberlo, la prohibición de la segregación urinaria y por lo tanto está a merced, en el excusado, de quién sabe qué escabrosa aventura heterosexual.

Esas dos puertas no tienen ventanas, lo que por sí solo ya nos sugiere, en esta problematización de la declaración de sexo, otra relación con el fantasma aparte de la que hemos indicado al estudiar el ejemplo construido por Lacan. La segregación urinaria tiene la función de distribuir a hombres y mujeres en dos excusados distintos, impidiendo por lo tanto que ni uno ni el otro sean el lugar de un encuentro entre un hombre y una mujer. En la *Aorhouse*, la eventualidad de un encuentro semejante se presenta de manera muy diferente. Por una parte, está claro que no podría haber encuentros heterosexuales entre iniciados, pues el iniciado irá sin dudar al excusado portador de la rúbrica “WOMEN”, mientras que la iniciada ya no dudará en cruzar la puerta que detenta la rúbrica “MEN”. Por otra parte, está claro que el dispositivo excluye todo encuentro sexual entre no iniciados: si es hombre, el no iniciado irá al lugar que cree que corresponde a los hombres, mientras que la mujer no iniciada elegirá el lugar que cree que corresponde a las mujeres. De modo que cruzando cualquiera de ambas puertas sólo podría haber un encuentro heterosexual entre iniciado y no iniciada o entre iniciada y no iniciado. En suma, el dispositivo se presenta como si inscribiera un fantasma de iniciación sexual. En tanto que marco para el fantasma, las dos ventanas similares no caben pues aquí de ninguna manera.

Pero ese fantasma, tal es la terrible ley del deíctico, a su vez es muy zarandeada. De modo singular, las cartas se presentan mezcladas

32. J. Allouch, *Letra por letra*, op. cit., cuarta parte.

apenas atendemos la dimensión del acto, como lo hicimos con el ejemplo construido por Lacan. En efecto basta con que alguien, no importa ahora su sexo, cruce cualquiera de ambas puertas para que en seguida el deíctico indique a quien lo consulte en ese preciso instante un sitio totalmente distinto de aquel que se suponía que señalaba (se han tomado el trabajo de hacer que esas dos puertas se sostengan mediante un tipo de goznes que permiten abrirlas tanto hacia adentro de los baños como hacia afuera). De lo que se desprenden dos consecuencias.

Admitamos que quien consulta se fíe entonces del deíctico para la determinación de lo que debe ser el lugar de los baños, HOMBRES o MUJERES según el caso. La respuesta que recibirá casi podría ser cualquiera, tanto adentro como afuera de ambos excusados. Además ya no podemos hablar ahora de adentro y afuera y la misma noción de excusado ya no quiere decir nada. Hay allí un punto catastrófico de y para la segregación urinaria, y que evoca el maravilloso goce infantil de hacer pis o caca en cualquier parte. La misma disco se convierte en un gran WC sin otra segregación que la de su ingreso, que como en todos los demás lugares similares en los Estados Unidos hay que señalar que es estricta en lo concerniente a los menores. La *Aorhouse* pareciera una clase de jardín de infantes mixta donde una maestra no directiva dejara a todos con la cola al aire para que satisfagan inmediatamente sus necesidades. El mundo, según esta metonimia, es un inmenso cagadero.

Pero las inscripciones y sus deícticos móviles actúan también de otro modo, como no tarda en experimentarlo quien se para ante las dos puertas batientes. ¿Cómo no se sentiría señalado con el dedo en un lugar así, tan pronto como hombre, tan pronto como mujer, puesto que en verdad es lo que de hecho se produce? A quien buscara al hombre o la mujer para Dios sabe qué encuentro, he aquí que el *That way* le señala su objeto codiciado que puede ser hombre o mujer, no importa, puesto que es el deíctico mismo el que lo vuelve tal o la vuelve tal. Malestar en la cultura de los trasnochadores.

El lugar de su catastrófica disolución es también el lugar donde la segregación urinaria, con un dedo deíctico, toca la inexistencia de la relación sexual.

III. EL ESTADIO DEL ESPEJO REVISITADO

La actividad genital en su conjunto sería de la incumbencia de Afrodita. Y la focalización del deseo en una persona, lo que llamamos “enamorarse”, sería de la incumbencia de Eros. Pero la distinción, implícita en buena parte de la literatura griega, nunca es explicitada. Tampoco en Grecia había una representación unificada de las relaciones entre Eros y Afrodita.

K. J. Dover¹

¿Por qué visitar el “estadio del espejo”?

Con los muy recientes trabajos de Guy Le Gaufey² y de Émile Jalley³ sobre el estadio del espejo de Jacques Lacan, parece en verdad que estuviera en trance de efectuarse un viraje respecto a esa invención a la vez decisiva e inaugural. Esos estudios nos brindan la prueba de que ha dejado de ser “solamente” un descubrimiento que cuestionaba el yo freudiano para un abordaje psicoanalítico posible de las psicosis, luego, al menos en algunos sectores del campo freudiano, una teoría admitida, para volverse un objeto de estudios a la vez históricos y teóricos⁴. Parece entonces que ha llegado el momento de una nueva visita del estadio del espejo.

1. K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, París, La pensée sauvage, 1982, p. 83.

2. Guy Le Gaufey, *El lazo especular. Un estudio travesero de la unidad imaginaria*, Buenos Aires, Edelp. 1998.

3. Émile Jalley, *Freud Wallon Lacan, L'enfant au miroir*, París, EPEL, 1998.

4. Queda todavía fuera de ese circuito la retención de la que, en nuestra opinión, fue objeto la primera publicación así como la ausencia, especialmente entre los lacanianos, de una discusión crítica de la propuesta de Didier Anzieu, la de un yo definido no como identificación

A decir verdad, esa recapitulación era también exigida por el recorrido mismo de Lacan —exigencia descuidada hasta hoy. En efecto, su problematización del estadio del espejo, tras haberse reavivado debido a la invención del paradigma simbólico imaginario real en julio de 1953⁵, adquiriendo entonces el régimen llamado “generalizado” que cifraba el matema del “ramo invertido”⁶, parece concluir con la invención del objeto *petit a* en enero de 1963. Esa invención le asestaba un golpe fatal al matema del ramo invertido ya que el objeto *petit a*, reconocido como no especularizable, ya no podía ingresar en ningún juego de reflexión. Al ya no ser especularizable el ramo de flores, situado hasta entonces como objeto *petit a*, se desmorona todo el juego de ese matema del cual es un elemento constitutivo. A partir de allí, o bien uno se contenta con esa situación diciendo que en adelante ya no se necesita un estadio del espejo en la doctrina lacaniana, o bien se admite un determinado grado de incoherencia de esa doctrina, o bien se plantea la cuestión de construir una nueva versión de ella.

El problema no era totalmente nuevo: en el estudio citado, Guy Le Gaufey nos propone su arqueología. ¿Cómo formar (o abstenerse de formar) una imagen con lo que no tiene imagen? Y sin duda la historia de la escritura, de su invención, mucho antes de la querella bizantina a la que dieron lugar los íconos, ya nos ofrece un abanico de soluciones por lo menos locales.

¿Qué hizo Lacan? No declaró caduco su estadio del espejo ni consideró en detalle las transformaciones del estadio del espejo que la

con la imagen del otro, sino como piel. La confrontación entre esas dos teorías del yo concurrentes nunca tuvo lugar.

5. Jacques Lacan, “Le Symbolique, l’Imaginaire, le Réel”, Conferencia en la sociedad francesa de psicoanálisis, 8 de julio de 1953, inédito. La no publicación por parte de Lacan de ese texto sin embargo inaugural constituye un argumento, de peso para nosotros, a favor de la retención (cf. nota 4) del texto, no menos inaugural, sobre el estadio del espejo.
6. Jacques Lacan, “Observación sobre el informe de Daniel Lagache: ‘Psicoanálisis y estructura de la personalidad’”, *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988. Lacan explícitamente pronuncia el fin del esquema del ramo invertido el 30 de abril de 1969 (*D’un Autre à l’autre*): “[...] el primer diseño del campo de la objetividad fundado en la cámara oscura es falso”.

invención del objeto *petit a* exigiría⁷. ¿Hay que concluir que lo juzgaba *ipso facto* superado? ¿O por el contrario que, según él, no la implicaba en absoluto? Sin embargo, discretamente, subsiste una cuestión concerniente a ese estadio; lo indica, por ejemplo, el advenimiento en el seminario *Le sinthome* de un determinado “Ego” teniendo una función constituyente –al menos en el caso considerado de Joyce– de la estructura borromeana⁸. Por otra parte, para quien lee a Lacan sin separar demasiado cada enunciado de su contexto, estaba claro que el distanciamiento frente al hegelianismo, tan dominante en el artículo *La familia*⁹, le ponía término también a una descripción un tanto normativizante de la construcción de la “personalidad consumada”, concebida como una sucesión de estadios en base al modelo de la sucesión de figuras en la *Fenomenología del espíritu*. La invención del objeto *petit a* es una despedida –¿parcial?– de Hegel. ¿Qué sería pues un “estadio”, aislado de toda sucesión de estadios? Nada teóricamente consistente.

Finalmente, para no descuidar uno de los términos de esta lista de problemas que no han sido considerados, notemos que en el plano clínico se plantea la cuestión de saber si la bipartición del estadio del espejo o de su ausencia, da cuenta de todos los casos que se ofrecen a la experiencia analítica. Las maneras en las que el ser hablante logra (o no logra) contarse corporalmente como uno, como unidad, son sin duda más variadas que lo que permite pensar esta bipartición bien hecha, con su fórmula totalizante (hay *no-a* en todas partes donde no hay *a*) para constituir un imperialismo. Sumergir completamente un cuerpo en un baño de agua, o de paisaje, ¿no es también una manera “arquimédica” de hacerlo uno? Ese único caso basta para declarar abusivo el imperialismo de la bipartición mencionada.

7. Del mismo modo, el estudio topológico, casi al final del recorrido de Lacan, que subraya el carácter real de la inversión de la imagen en el espejo, no daba lugar a una nueva versión del estadio del espejo.

8. Jacques Lacan, *Le sinthome*, seminario inédito, sesión del 11 de mayo de 1976.

9. Jacques Lacan, *La familia*, Ed. Argonauta, 1978, en las pags. 53/57. (1° Ed, sensiblemente diferente: “La famille: le complexe, facteur concret de la psychologie familiale. Les complexes familiaux en pathologie”, *Encyclopédie française*, París, Larousse, 1938, tomo VIII, n° 40). Ese texto contiene la primera versión publicada del estadio del espejo).

Permítase que relate aquí un pequeño fragmento de itinerario que sería intempestivo llamar personal, ya que más bien sería despersonalizado. Al agradecerle a Émille Jalley el envío de su libro en el mismo momento en que estudiaba los textos que se refieren a (o que expresan) el *anteros*, se me dio por escribirle, no sin hallarme un tanto sorprendido de lo que ocurría, que el problema del *anteros* equivalía a una versión del estadio del espejo. ¿Era fundado semejante *Einfall*? Nos arriesguamos a esperar que pueda darse allí un feliz encuentro: el momento en que el estadio del espejo se torna susceptible de ser revisado sería también aquel en que nos cae en las manos una versión inédita del estadio del espejo, la que vamos a intentar explicar y que hace presente el *anteros*.

¿Cuál podría ser el criterio de su admisibilidad? La versión del estadio del espejo que hay que construir (si todavía debemos hablar de “estadio”) debe tener en cuenta la invención del objeto *petit a*. Un punto difícil ya que esa invención, en el seminario *L'angoisse*¹⁰, da lugar a una versión del engendramiento del sujeto deseante que, cifrado con el matema llamado “grafo del amorir”, aunque también sea capaz de virar hacia la norma, no implica un estadio del espejo, aun cuando el problema tratado sigue siendo el del estadio del espejo, el de la formación de “la función del yo”¹¹.

Con el *anteros*, ¿nos enfrentamos a un Eros erógeno? ¿Erógeno de ese “yo”[*je*]?

¿Y con qué postura? Se trata, si no de resolver, por lo menos de no abandonar una cuestión fundamental que, sorda pero a veces rui-

10. Cf. J. Allouch, *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, op. cit., p. 12-13.

11. Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del Yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, *Escritos*, op. cit., p. 86 y ss. Se trata de una comunicación fechada el 17 de julio de 1949. Otro criterio de aceptabilidad parecerá sin duda menos obvio, y sólo puedo introducirlo aquí intempestivamente, sin estar seguro además de poder satisfacerlo al término de este recorrido. Algo así como un “estadio del espejo” debe permitir el engendramiento de al menos tres modos del vínculo que, hasta ahora, demasiado frecuentemente no se distinguen, a saber, los vínculos de amor, erótico y de amistad. Por supuesto, esos tres modos pueden componerse unos con otros, al menos según algunas configuraciones; pero existen, fenomenológicamente, de una manera suficientemente diferenciada como para imponernos que los distingamos.

dosamente, está activa en el psicoanálisis freudiano. ¿Admitiremos el axioma de Freud según el cual el niño saciado por el seno es el modelo de toda satisfacción erótica? Conocemos ese texto justificadamente célebre:

Quien vea a un niño saciado adormecerse en el pecho materno, con sus mejillas sonrosadas y una sonrisa beatífica, no podrá menos que decirse que este cuadro sigue siendo decisivo también para la expresión de la satisfacción sexual en la vida posterior.

Una proposición teórica (de régimen platónico, puesto que apela totalmente a la reminiscencia) corresponde a ese rasgo clínico que formula el observador y no, advirtámoslo, a las personas concernidas:

No sin buen fundamento el hecho de mamar el niño del pecho de su madre se vuelve paradigmático para todo vínculo de amor. El hallazgo de objeto es propiamente un reencuentro¹².

Otorgarle un valor prototípico a la escena así descrita es admitir que nada de lo que pueda ocurrirle luego al “niño”¹³ será capaz de llegar a modificar radicalmente ese engrama donde se habría instaurado, en él, el régimen de todas las vías posibles de satisfacción. Nada, por lo tanto tampoco un estadio del espejo. Y sin duda no es casual que Lacan haya situado de manera muy distinta ese adormecimiento del niño: lejos de ver en él una beatitud o incluso, más sencillamente, la felicidad de una satisfacción obtenida, lo interpretaba como una reacción de defensa contra la insatisfacción que implica el hecho mismo de haber sido saciado. ¡Era mejor dormirse antes que tener que enfrentarse a la distancia persistente entre la satisfacción buscada y la obtenida, con la decepción que esa distancia implica! Esa lectura lacaniana era coherente con la doctrina de un deseo planteado por Freud como indestructible, por lo tanto siempre presente, por lo tanto ubicado radicalmente fuera (si puede decirse así) de su propia satisfacción.

12. Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras completas*, T. VII, Buenos Aires, Amorrortu, 1987, p. 165 y p. 203.

13. En la obra citada en nota 2, Guy Le Gaufey subraya la dificultad de esa designación y las variaciones terminológicas que la signan en los textos de Lacan.

Pero también esto ha dejado de ser para nosotros una evidencia. El problema de la satisfacción del deseo en tanto que operaría su destrucción, al menos momentánea, es demasiado insistente (hoy, en Pascal Quignard¹⁴) como para que alguien pueda pretender regularlo por simple decreto, declarando (aunque sea bajo la autoridad de Freud) al deseo indestructible. En el horizonte del coger, parece estar ese “período refractario”, cuyo advenimiento confirma que existe una forma de goce que se autodestruye al realizarse, que encuentra, (¿diríamos “que pone”?) un término a su propia expansión. A la satisfacción orgásmica, caracterizada por una brevedad que sigue siendo en gran medida un enigma, le sucede un “período refractario” en que el deseo parece estar ausente. ¿Acaso ya se habría deslizado hacia quién sabe qué otro lugar? ¿Debemos suponerlo con Lacan? ¿Y a qué precio? ¿Con qué consecuencias? En todo caso, nadie pensó en identificar como período refractario el adormecimiento del niño después de mamar: la saciedad no es lo refractario, ni lo refractario la saciedad.

Lacan por su parte no ratificaba el carácter freudianamente indestructible del deseo sino sosteniendo simultáneamente que ese deseo era fundamentalmente inarticulable, (tesis coherente con la de la inexistencia de la relación sexual) lo que no impide, agregaba, que esté articulado¹⁵. Más curiosamente, el 12 de marzo de 1969

14. Pascal Quignard, *El sexo y el espanto*, *op. cit.*, p. 44: “[en Roma] un hombre (*homo*) no es un hombre (*vir*) sino cuando está en erección. La ausencia de vigor (de virtud) era la obsesión. De la concepción romana del amor los modernos han conservado el *taedium vitae*: el 'hastío de la vida' que sigue al placer, la *detumescencia del universo simbólico* [subrayado nuestro] que acompaña la detumescencia fálica, la amargura que nace del abrazo y que nunca distingue el deseo del terror ligado a la *impotentia* súbita, involuntaria, hechizada, demoníaca”. Hay en este caso un vínculo sostenido, por encima del orgasmo, entre el ideal de virilidad y el *taedium vitae*, donde reside, en el fondo, verdaderamente un deseo. ¿Y si el sujeto, en lugar de estar focalizado en la erección, lo está en el orgasmo? Entonces es legítimo hablar de un período refractario, de donde se ha ausentado el deseo. En una de esas síntesis de las que a veces él tiene el secreto, Quignard escribe: “El placer nos quita el deseo” (*op. cit.*, p. 79). Hay que confrontar esta fórmula con la de Lacan: “El fantasma es aquello por lo cual el deseo condesciende al placer”. ¿Condesciende... hasta dónde? ¿Hasta perderse?

15. J. Lacan, *L'angoisse*, seminario inédito, sesiones del 23 de enero y del 6 de mayo de 1963, así como “Kant con Sade”, *Escritos*. *Op. cit.*, p. 744. ¿Articulado... de qué manera? Hay que suponer en verdad una variedad de articulaciones e incluso algunas transformaciones posibles entre ellas, a falta de lo cual el mismo análisis no podría darse. Por ejemplo, el recorte del objeto *petit a* en el *cross-cap*. Esa operación topológica cifra dos posiciones, dos articu-

(seminario *D'un Autre à l'autre*), comentando una vez más la última frase de la *Traumdeutung* que presenta al deseo como indestructible, habla de un deseo “que se mantiene en su estabilidad” “de una manera impasible”. Por cierto que después de haber distinguido el campo del goce donde se trata de “todo lo que depende de la distribución del placer en el cuerpo”, del campo del Otro como “terreno limpiado de goce”. Con lo cual la cuestión de un deseo “puramente formal” parece que no fuera capaz de asumir por sí sola la cuestión de la relación sexual, que el problema del período refractario no está tan resuelto como se lo podría haber pensado en principio.

Es notable además que ese modelo freudo-platónico de la satisfacción parece prescindir de la oposición categorial masculino/femenino. Si en el amamantamiento hay un goce específicamente femenino, como no se ha dejado de sostenerlo, lo menos que podemos esperar de quienes lo clasifican como tal es que nos digan lo que entienden por “femenino” en esa circunstancia alimentaria.

*Oh niño con ojos de virgen, te busco pero no
me escuchas, y no sabes que eres el cochero
de mi alma*

Anacreonte (fr. 360)¹⁶

Cuando el amo se vuelve esclavo

El problema del *anteros* no puede ser tratado solamente “sobre el propio terreno”, es decir, considerándolo en sí mismo, tal como es presentado en los textos y sus comentarios (antiguos y modernos). Ya que hay otro “efecto de encuentro” –llamémoslo así– que le es a la

laciones del deseo, y el mismo corte hace pasar de una a la otra. ¿Hay que suponer la existencia de un deseo indestructible más acá o más allá de esas dos posiciones? Si por lo tanto el corte es constitutivo del deseo, éste no debe buscarse sino allí donde se habría constituido. ¿Hay que suponer entonces indestructible ese *cross-cap* extirpado del objeto *petit a*? ¿O bien esa misma suposición sería excesiva?

16. Citado por K. J. Dover, *op. cit.*, p. 108.

vez conexo, previo y (parcialmente) similar, aunque sólo fuera porque se trata también de un encuentro erótico, el encuentro amoroso. El sesgo consiste en admitir que el análisis del impacto del erastés sobre el eromenos (el análisis del *anteros*) no puede efectuarse sin que también se discuta, se evalúe, se precise cuál habría sido el del eromenos sobre el erastés, puesto que, como vamos a verlo, así situaban los griegos el encuentro amoroso inicial, vale decir, aquello que ejemplifica el “flechazo” (noción griega, por otra parte). En tanto que lo ignoramos, no podemos sino consultar. Pero sucede que acerca del encuentro amoroso no existe, entre los helenistas, la variedad de posiciones, ni la discusión a la que tenemos que enfrentarnos cuando se trata del *anteros*. Sin duda que es una suerte; aprovechémosla.

Si es cierto que nuestra sociedad, según escribe Leo Bersani¹⁷, la mayoría de las veces oculta las relaciones de dominio que se ejercen allí, esto contrasta con la Grecia arcaica y antigua que era abiertamente una sociedad de amos. Equivale para nosotros a una especie de experiencia de laboratorio, especialmente en relación a lo que ocurre cuando el amo es afectado por Eros. Se trata de un caso particular puesto que la lógica del dominio (de la responsabilidad que implica), que debe ser dominio de sí, pero también del otro y, más ampliamente aún, del destino, desemboca en cuasi-paradojas. Marioneta de los dioses, ¿es responsable el amo de los vaivenes que le impone el destino? ¿Asume la decisión a la que ha sido forzado?

Para introducirnos en la paradoja particular que es el Eros en el amo, imaginemos la escena siguiente¹⁸. Sucede por la noche, en una ciudad griega, arriba del techo o en la pieza más elevada de una casa. Un muchacho ha venido; nadie lo sabe; no es su casa. El muchacho es un enfermo, pero también se considera a sí mismo un cazador. Sostiene una antorcha en una mano, déctico de aquello que lo habita; en la otra, se distingue una pequeña caja de plomo que contiene un ratón, o luciérnagas o incluso grasa de cabra —ofrendas para Venus. ¿Qué le

17. Leo Bersani, *Homos*, *op. cit.*, p. 123.

18. Según John Winkler, *Las coacciones del deseo*, *op. cit.*, cap. III: “Hechizos mágicos eróticos”. Winkler, que lo describe con mayores detalles, titula felizmente a ese rito “un escenario nocturno”.

pide a la diosa? Que atormente a la muchacha que duerme justo debajo del lugar adonde él está, que la deje insomne o le imponga un mal sueño. ¿Con qué finalidad infligir semejante maltrato a la amada? Resolver ritualmente la catástrofe que constituye para el amo el hecho de que la amada no responda a sus insinuaciones, o lo rechace. Se trata de conducir a alguien para que ceda ante las insinuaciones que se le hacen, a falta de lo cual el estatuto mismo del agente del rito propiciatorio se halla constantemente amenazado. En *El banquete* de Platón, Pausanias habla de la posición suplicante de los erastés como de una esclavitud “que ningún esclavo querría”¹⁹. Nada menos.

Ese rito de los *agôgai*, señala Winkler, es también una terapia e incluso el comienzo de una cura, aunque sólo fuera porque el amo, al abandonarse al rito, se vuelve agente cuando antes sufría, en principio pasivamente, la apremiante herida de Eros. Mal que le pese al saludable humor de Karl Kraus, según el cual el psicoanálisis era la enfermedad que pretendía curar, esta terapia, como la terapia analítica, no desconocía precisamente que ella misma no podría equivaler a una cura.

Un *agogé* es, también, el tipo de último recurso terapéutico que hace necesario cierta concepción cultural de *eros*, y como tal es una terapia que no sólo proclama su propio carácter extremo sino incluso, en cierto sentido, su propia imposibilidad. [...] no hay cura para *eros* excepto el/la propio/a amado/a²⁰.

Esta “última terapia”, como la de Freud, se reconocía como imposibilidad. Y puesto que plantea que sólo el (la) amado(a) puede aportar la solución, se sitúa, así como el psicoanálisis freudiano, en tanto que erotología de pasaje.

¿Cómo funciona? Mediante desplazamientos, responde Winkler, lo que tampoco deja de recordarnos a Freud. El erastés es un enfermo, un transido, una víctima de Eros, un Eros a veces identificado con el

19. Platón, *El banquete*, 183 a, citado por K. J. Dover, *op. cit.*, p. 105.

20. J. Winkler, *op. cit.*, p. 106.

mismo objeto amado²¹, un Eros eromenos. Winkler nos da una idea de la importancia del perjuicio de amor sufrido por esa víctima de Eros que es el erastés cuando escribe que “el suicidio es un fin banal en las historias de amor desesperado”²². Más acá de ese extremo, el “rito de coerción erótica” (Winkler) le inflige al objeto a la vez erótico y erógeno algo cercano, sino idéntico, a ese tormento, ese sufrimiento, esa desdicha que han afectado al amante mismo por haberlo encontrado. Un hombre enamorado, dirá Catón, “permite que su alma viva en el cuerpo de otro”²³. Pero el “permite” acuerda aún demasiado al dominio.

Hay allí una primera “reciprocidad”, una primera “simetría” podría decirse²⁴, aunque contra un fondo de disparidad. Si en efecto en ese momento de su relación ambos participantes se ven igualmente atormentados, la acción de cada uno y su efecto sobre el otro no es sin embargo idéntica, puesto que el eromenos sólo atormenta al erastés por el hecho de haber aparecido²⁵ ante sus ojos, (lo que quizás ignore y que en todo caso no lo atormenta) mientras que el erastés atormenta al eromenos con la intención expresa y primera de infligirle lo que el

21. Claude Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, op. cit., p. 75: “Entre Eros el arquero y el muchacho deseable hay además con frecuencia una coincidencia perfecta”; asimismo p. 90. Cf. *El banquete*, 204 c, donde Diótima dice que Sócrates pensaba que “[...] el amor es el bien amado, y no el amante”.

22. *Ibid.*, p. 83.

23. Citado por Pascal Quignard, op. cit., p. 92.

24. Supongamos la aserción “Pedro golpea a Pablo”. La relación de Pablo y Pedro se llamará “recíproca” si y sólo si es igualmente verdadera la aserción según la cual “Pablo golpea a Pedro”. La relación llamada “simétrica” parece situarse en otro registro. Dos objetos serán llamados simétricos si presentan una identidad de forma cercana a la inversión. Esa inversión puede serlo con respecto a un punto, un plano (es el caso de la imagen del espejo) o incluso un espacio de n dimensiones. Muy acertadamente, dado el uso dificultoso de los términos de reciprocidad y simetría, Guy Le Gaufey introduce, muy a propósito dado este uso difícil de los términos reciprocidad y simetría, el concepto de una “relación sin conversa”, según el cual de “Pedro golpea a Pablo” no podemos deducir la aserción según la cual “Pablo es golpeado por Pedro”. (Guy Le Gaufey, “Una relación sin conversa”, *Litoral* N°29, Córdoba, 2000).

25. El estatuto del eromenos es el de una aparición, es decir, como veremos, una imagen de un muerto. Ese nombre funciona junto al de desaparecido. Como su nombre lo indica, el desaparecido priva a aquel de cuya vista ha desaparecido no tanto de su vida como de su aparición. El registro de esa desaparición contra un fondo de aparición es erótico.

eromenos le hace sufrir. El vínculo (si podemos contar allí *un* vínculo) es entonces a la vez simétrico y disimétrico, de paridad y disparidad.

Por cierto, existían otros procedimientos para hacer que el objeto recalitrante cediera, para coaccionarlo, dice Winkler, algunos más cercanos a nuestras prácticas de seducción como hacer regalos, invitar a un banquete (cuando el eromenos es un muchacho), hacer intervenir a un *go-between*, recitar o cantar un poema, mostrarle al amado imágenes eróticas. Algunos de esos procedimientos son más extraños para nosotros (aunque la magia sexual²⁶ esté sin duda más cerca de nosotros de lo que lo sugiere la idea de modernidad), especialmente el apelar a la intervención de un dios, los sortilegios y los filtros. A pesar de esa extrañeza, no deberíamos subestimarlos demasiado. Fue así que a los dos últimos procedimientos mencionados se les atribuía el hecho de que Pericles tuviera tantos amigos; y el mismo Sócrates les debería la devoción que le tenían Apolodoro y Antístenes²⁷. No obstante, para calar más hondo en la clase de catástrofe que representa para el amo el hecho de enamorarse, no resulta inútil entrar con más detalle en la concepción que tenían los griegos de la fisiología del encuentro amoroso.

Fisiología del encuentro amoroso

Éros dans la Grèce antique, de Claude Calame, parece primero una obra que se revela como una verdadera cantera para un clínico del eros, por ejemplo cuando el autor subraya la importancia del lugar del encuentro amoroso: no se ama de la misma manera según el sitio en que ocurre la escena²⁸. Pero el interés del libro se debe también al hecho de que introduce algo así como una profundidad de campo, un

26. Sarane Alexandrian, *La magie sexuelle. Bréviaire des sortilèges amoureux*, París, La Musardine, 2000.

27. J. Winkler, *op. cit.*, p. 93.

28. Radicalizando la observación, Jean-Claude Dumoncel escribe: “[...] son *Combray* y luego *Balbec* los que hacen que un objeto X se convierta en Gilberte o Albertine”, en *Le Pendule du Docteur Deleuze, Cahiers de L'Unebévue*, París, EPEL, 1999, p. 14.

espesor histórico en esa Grecia antigua que demasiado a menudo nos es presentada de una manera llana, unívoca²⁹. Grecia nos ofrece no sólo una, sino varias versiones del vínculo erótico que están históricamente relacionadas. Así, por haber tomado sus testimonios en la Grecia arcaica³⁰, Calame puede echar una mirada que en ninguna otra parte leemos sobre el giro platónico de la homofilia griega. Sin emplear las palabrotas de “retorno a...”, incluso sin pregonar que resuelve un desconocimiento, Calame sin embargo lo realiza. Por otra parte, ese desconocimiento intervino muy tempranamente puesto que ya Platón y Aristóteles borrarón la importancia que la poesía mélica le atribuía al *yo*³¹.

Ahora bien, no se trata nada menos que del primer paso de la invención del amor. Por supuesto, Calame no lo dice así; pero a pesar de todo escribe que la poesía mélica de la Grecia arcaica constituye una representación “específicamente griega” del amor³².

Eros el “dulce-amargo” (Safo), el “dulce-picante” (traduce más bien Calame), reptil contra el cual no hay remedio, Eros penetra en el erastés:

[...] la penetración constituye en la poesía arcaica la cualidad propia de las flechas que pueden conducir a un tránsito a veces también calificado de amargo³³.

Para intentar evaluar la amplitud del tipo de enfermedad³⁴, a la vez tormento y rapto –con el aspecto de goce que indica este último término, empleado también por Calame–, podemos evocar el hecho de que semejante desventura es aquello contra lo cual se erige esa postu-

29. Un solo ejemplo: visto desde Roma, el amor griego trata de la misma manera a los muchachos y a las mujeres. Calame rectifica: no sucedía así en la poesía mélica (C. Calame, *op. cit.*, p.69).

30. No hay allí nada de “arcaico” en el sentido de una simplicidad de cosas toscas; la Grecia arcaica nos remite a escritos tan sutiles como los de Safo.

31. C. Calame, *op. cit.*, p. 67.

32. *Ibid.*, p. 15.

33. *Ibid.*, p. 26.

34. *Ibid.*, p. 27: “[...] la poesía arcaica privilegió la insatisfacción en el amor”.

ra subjetiva según la cual “más vale no desear”. Se sabe que esa postura ha adquirido consistencia social bajo el nombre de budismo, ha orientado y orienta todavía la vida de millones de personas. Y Calame cita algunos versos de Teognis que un budista podría perfectamente creer que provienen directamente de labios de Siddhartha.

El golpe de ese tirano cruel que es Eros no es tanto mental como físico; más exactamente, es una cuestión corporal. El intelecto, dice Calame, no está directamente implicado –aunque sólo sea porque en lo sucesivo ya no está al mando. En su capítulo “fisiologías del deseo amoroso”, Calame, de acuerdo con muchos comentaristas antiguos y contemporáneos, precisa que el vehículo de Eros es la mirada, concebida como una cosa eminentemente concreta, un flujo que, partiendo de los ojos tan hermosos y brillantes del eromenos, alcanza los del erastés y, más allá de sus ojos, algunos de sus órganos, especialmente el corazón y el diafragma³⁵. Quienquiera que haya admitido como válido el análisis lacaniano del cuadro como “trampa de mirada” no tendrá dificultades en situar como mirada la imagen poética del eromenos-a-caballo, resoplando en una pradera, escapando de todo al estar allí, inaccesible aunque próximo, ante la mirada fascinada y cautiva del erastés que lo contempla.

Encontrarse o reencontrarse como erastés es como caer en una escena S/M a la que particularmente no se había dirigido, una escena cuya danza conduce un tercero³⁶, Eros, pero también una escena a la que no puede sustraerse, salvo parcialmente, más que dando satisfacción a la exigencia erótica que está allí, imposible de evitar. El hecho de no poderse sustraer parece una notable acentuación de la potencia de lo que atormenta, ya que si creemos en la mayoría de quienes practican el S/M contemporáneo, cada uno puede salirse en todo momento, decir “Pará”, declarar que ya basta. Quignard:

35. Para una presentación más detallada –y más completa que ésta– de la fisiología de la mirada en la antigua Grecia, cf. Françoise Frontisi-Ducroux y Jean-Pierre Vernant, *En el ojo del espejo*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 1999.

36. Ya se dijo que ese tercero no lo es del todo, desde el momento en que puede ser el mismo eromenos.

Así, bajo los rasgos de Venus, cualquiera sea el atacante, muchacho de miembros de mujer o mujer toda arqueada por el deseo, el hombre se extiende hacia quien lo ha herido³⁷.

El erastés es por lo tanto alguien que ha sido golpeado, herido por un mal, por una flecha ineliminable, astilla en la carne, cuchillo que no deja de removerse en la llaga. Analíticamente, el estatuto de ese objeto es aquel de una mirada; se trata de un objeto *petit a* falicizado. Su incrustación en el cuerpo del erastés le hace perder a este último su posición de dominio. Mal de amor, mal adentro.

¿Es posible entrar más en detalle en la fisiología del encuentro amoroso? En el nivel de la poesía métrica arcaica, esa mirada que golpea al erastés (que lo constituye como erastés) pasa del eromenos al erastés como lo haría una flecha, pero permanece igualmente en el eromenos, según una “alquimia” que parece escapar a las leyes de la física de lo cotidiano que dice que un objeto esté o bien aquí o bien allá.

La lectura lacaniana del *Banquete* de Platón subrayaba, por su parte, el carácter irregular de la relación Sócrates Alcibíades. Las categorías conexas erastés / eromenos ya no se ajustan. Alcibíades, célebre eromenos, se comporta como un erastés, Sócrates, no menos célebre erastés, es descripto como Sileno, conteniendo el agalma, sin ser por ello un eromenos. Así Lacan se ve llevado a situar al erastés de una manera intransitiva: es aquel al que le falta... En cuanto al eromenos, si en verdad detenta algo, no sabe lo que tiene, y lo que tiene no es lo que le falta al erastés.

Refiriéndose a una discusión que tuvo lugar mucho después de que Lacan se dedicara a un comentario del *Banquete*, David Halperin escribe:

[...] Sócrates sostiene lo que desde un punto de vista convencional es una posición altamente paradójica: él mismo es un amante y se las arregla además para rodearse de otros amantes

37. P. Quignard, *op. cit.*, p. 51. Cf. también p. 52.

ante quienes representa, a su vez, un objeto de amor, aun cuando son para él objetos de amor³⁸.

Ni la simetría ni la reciprocidad prevalecen en este caso. El juego se embrolla.

Pero una dificultad semejante, que concierne a las bases mismas de la identidad (sin las cuales es difícil hablar de identificación), está presente en la problemática del estadio del espejo, puesto que identificarse imaginariamente con esa imagen de un pequeño otro “amable”, y obtener además el asentimiento del Otro en cuanto a que esa imagen “soy en verdad yo”, implica, en mí y también en el lugar del Otro, que se desconozca la inversión de la imagen que, en lo real, señala el hecho de que “no soy precisamente yo”.

Del mismo modo que está presente, en el estadio del espejo, la cuestión del dominio, de su falta y de su encubrimiento. En la poesía mélica que nos presenta Calame, el equivalente al acceso al dominio que constituiría el acontecimiento del espejo (el “identificarse imaginariamente”) es también un acontecimiento. En la relación entre el erastés y el eromenos, se produce un cambio más allá de

[...] ese momento fugaz en que el adulto dominado por Eros se vuelve finalmente el dominador del adolescente que lo inspira. [...] ³⁹

¿Se daría entonces, a partir de allí, la instauración de una simetría amorosa, ya sin ningún resto que pudiera recusarla? Dominar al otro por la fascinación que se provoca en él no equivale a dominarlo por la respuesta que se obtiene de él, capaz de traer cierto apaciguamiento de la fascinación. La apreciable erudición de Calame nos enseña que la respuesta del eromenos se expresa con el verbo *philein*, nunca con *eran*⁴⁰. Pero resulta que lo que atormentaba al erastés era

38. David Halperin, “Platon et la réciprocité érotique”, *Classical Antiquity*, vol. V, n° 1, Abril 1986, en *California Studies in Classical Antiquity*, vol. 17, n° 1; *Platon et la réciprocité érotique*, Trad. del americano al francés por Guy Le Gauffey y George-Henri Melenotte, *Cahiers de L'anebévue*, París, Epel, 2000, pp. 23-24.

39. C. Calame, *op. cit.*, p. 39.

40. *Ibid.*, p. 40.

en verdad *eran*, y no se advierte cómo la respuesta parcialmente tranquilizadora del eromenos, esa respuesta que le (de)vuelve al erastés una parte determinada de su dominio perdido (y en este sentido el eromenos lo ama en el sentido de Lacan: le “da lo que no tiene”), produciría en el erastés un cambio en la cualidad de su amor, haciéndolo virar de un amor erótico hacia una amistad fraternal.

Las relaciones amorosas de la poesía mélica griega, escribe Calame, están

condenadas a la asimetría, dejan al adulto solo en manos de ese Eros implacable que trastorna los sentimientos⁴¹.

Sobre esta fundación (que merece tal nombre, porque para nosotros hay algo fundante en lo erótico), se plantea la siguiente pregunta: ¿por qué no mantenerse así? ¿Por qué la Grecia antigua habrá debido construir, con Platón, algo así *como* una simetría, algo que en todo caso pretende aspirar a conducir al erastés y al eromenos a un mismo punto de sabiduría, digamos, en términos de lugares, conducirlos a ambos hasta el “Claro de la verdad”? Y además: ¿por qué tuvo tanto éxito esa construcción posteriormente, en especial por la vía neoplatónica y hasta en el amor cortés y luego romántico? ¿Acaso había algo absolutamente insostenible en la versión arcaica disimétrica, dispar, de lo erótico que habrá hecho necesario el giro platónico? ¿O bien por el contrario ese giro fue un accidente (que habrá triunfado ampliamente)? En términos modernos: ¿no puede sostenerse el vínculo erótico como conteniendo necesaria y abiertamente una dimensión S/M?

Dicho de otro modo: ¿qué provocó el viraje de la erótica griega arcaica hacia una iniciación? Anticiparé esto: la iniciación es aquello a lo que se apela cuando una erótica está a punto de realizarse como no relación sexual.

41. *Ibid.*, p. 41.

El problema del *anteros*

Al estudiar con Calame la erótica de la poesía griega arcaica, ya hemos reencontrado el problema del *anteros*.

¿Será posible que su tardía puesta de relieve dentro de la problematización griega de lo erótico se vincule, si no se debe, a un rasgo que habría permanecido como latente, al resguardo, en la fisiología del encuentro amoroso? Según esta conjetura, la instalación del amor platónico no sería solamente un giro en la erótica griega, e incluso un desvío de esa erótica, sino también una respuesta, tal vez en el sentido de una pseudo solución, a un problema dejado de lado, abandonado, no tratado.

¿Qué problema? En seguida pensamos en el hecho de que cuando responde a las insinuaciones del erastés, el eromenos parcialmente “dominado” no compromete por ello su propio goce sexual en esa respuesta. Ciertamente, podrá hacerle un servicio sexual al erastés de su preferencia, “prestarse” de alguna manera, eso está perfectamente admitido, pero sin que nunca goce sexualmente del acto al que se entrega. Lo confirma la iconografía, donde prácticamente nunca se ve a un eromenos en erección.

El problema de hecho es más complejo, porque cuando el eromenos es una muchacha, Calame y la mayoría de los exégetas no dejan de señalar que al responder ella también, como el muchacho imberbe, al instaurar con su erastés una relación de *philotés*, ella es capaz, a diferencia del efebo, de gozar sexualmente con el erastés. Ese rasgo vuelve a encontrarse además en la problemática del *anteros*; sólo la mujer, advierte Halperin, tiene acceso al *anteros* definido entonces como respuesta sexual⁴².

Todo sucede (comenzando por el silencio de las mujeres contrastando con la charla filosófica de los hombres) como si la constatación de ese goce, o bien ese goce mismo, extinguiera el problema que,

42. Cf. David Halperin, *¿Por qué Diótima es una mujer? El erôs platónico y la representación de los sexos*, Córdoba, Cuadernos de *Litoral*, 1999: “Según la expresión griega en uso, sólo las mujeres experimentan normalmente el *anteros*” (p. 30).

por el contrario, persiste en el caso del muchacho. Dover formula al respecto algo que prácticamente todos los comentaristas, implícitamente, aprueban. Escribe que

A través de todo el *Banquete* y todo el *Fedro*, se sobreentiende que el eros que representa un paso adelante en dirección al Ser es un eros homosexual⁴³.

Ahora bien, relacionando esta constatación, (que por otro lado va más allá del platonismo), con la de una ausencia de goce en el eromenos muchacho, somos incitados a concluir que la cuestión del Ser se plantea precisamente en el agujero constituido por esa ausencia de goce. Se plantea pues como una cuestión pederástica. Tal conclusión no es en absoluto inédita puesto que ya Nietzsche hacía de la pederastia griega una condición necesaria de la filosofía, platónica en todo caso:

Platón llega más lejos. Dice con un candor del que sólo un griego es capaz (y nunca un “cristiano”) que no habría filosofía platónica si no hubiera en Atenas tan hermosos adolescentes: su mera vista puede sumir al alma del filósofo en un vértigo erótico que no le deja respiro hasta que no haya sembrado en el terreno de semejante belleza la semilla de todas las grandes cosas⁴⁴.

La determinación homosexual del problema del Ser constituye una dificultad filosófica, por lo menos desde el momento en que la filosofía pretende tratar acerca del Ser universalmente. Esa dificultad se hará perceptible en muchos momentos de la historia de la filosofía (y sin duda no sólo de la filosofía, sino también de la vida cotidiana). Por ejemplo, en Hegel⁴⁵. Volvemos a encontrar en efecto en *La fenomenología del espíritu* las dos opciones que acaban de mencionarse:

43. K. J. Dover, *op. cit.*, p. 200. Digamos: el ser en el culo está.

44. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, “Divagaciones de un inactual” # 23 (citado como epígrafe del conjunto de su obra por Thierry Ménissier, *Eros philosophe, Une interprétation philosophique du Banquet de Platon*, París, Kimé, 1996).

45. Las líneas que siguen le deben mucho a Émile Jalley. Le agradezco por esas indicaciones, dejando obviamente en claro que las afirmaciones aquí realizadas quedan bajo mi responsabilidad.

en primer lugar, el apartamiento de la relación del deseo con el objeto sensible (cf. “El Yo y el deseo”), una relación todavía hundida en la naturaleza, sin que la conciencia pueda alcanzar a partir de allí su estatuto de conciencia de sí; luego la figura inmediatamente siguiente, el basarse en una duplicidad “homosexual” para la realización de esa conciencia de sí. En su comentario sobre este movimiento de la conciencia que no puede realizarse como deseo sino en relación con otra conciencia y no en relación con el objeto del deseo, Hyppolite escribe:

El deseo no es tanto el del amor como el del reconocimiento viril de una conciencia deseante por otra conciencia deseante⁴⁶.

¡No se podría ser más claro!

El enfrentamiento de las dos conciencias empieza entonces, como el encuentro erastés-eromenos, con una confrontación de miradas.

La conciencia de sí se halla como si fuera otra esencia, se ve a sí misma en el Otro⁴⁷.

Podríamos creer que asistimos, leyendo estas líneas, a una presentación no de *La fenomenología del espíritu* sino del *anteros* del *Fedro*.

La dialéctica del amo y del esclavo vendría pues a instalar una disparidad del tipo erastés-eromenos (el amo será el deseante, el gozante), sobre la base de una simetría cuya fórmula sería: “todos anteromenos”. Se trata, dice Jalley en un notable juego de palabras, de una “anterística”.

Un pliegue habría sido efectuado entonces con Platón, ligando la cuestión del Ser y la pederastia de manera tanto más inseparable cuanto que la cuestión del Ser es manifestada por los enunciados mientras que la pederastia regula la enunciación. Pero en ese pliegue

46. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de La phénoménologie de l'esprit*, París, Aubier Montaigne, 1946, p. 158 [Hay edición en castellano].

47. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, traducción de Jean Hyppolite, París, Aubier Montaigne, 1947, vol. I, p. 156 [Hay edición en castellano].

fácilmente podrá llegar a alojarse otra determinación conexas y sin duda no menos intempestiva, a saber: si el Ser debe permanecer localizado en la erótica pederástica (una vez hecho un pliegue... es muy difícil de deshacer), se dejará sitio para que la mujer sea asignada no al lugar del Ser sino al del Otro. Por cierto que habrá que esperar una buena cantidad de siglos para que esa determinación reciba su nombre de “heterosexualidad”, y unos cuantos cientos de años más para que Lacan, en su aturdidor *El aturdicho (L'étourdit)*, localice aquello de lo que se trata en ese concepto: no amar al otro sexo cualquiera sea, sino amar el sexo que por excelencia es “el otro sexo”, que es por excelencia el “sexo”, el que la lengua llama así, a saber, escribe Lacan, “amar a las mujeres” (cualquiera sea el sexo del amante). De allí a situar a la mujer como una figura entre otras de la alteridad⁴⁸ no hay más que un paso, regularmente franqueado y a propósito del cual podemos preguntarnos si una mujer actual puede salir ganando con ese excesivo honor que se le ha hecho. Al alterizar al alter, lo aleja, aleja de ella a su bardo que olvida, o mejor dicho, que descuida así el saciarla*. Leo Bersani le ha dado su nombre propio, Baudelaire, a esa operación a la vez dudosa y moderna, aun cuando hunde sus raíces, a través de la cortesía, hasta... Platón⁴⁹. Lacan es inducido pues, en la continuación de la declaración citada, a llevar esa identificación del otro sexo con el Otro hasta el punto en que se disuelve en una imposible universalidad:

Lo que llamamos el sexo (e incluso el segundo, cuando es una tonta) es propiamente, sosteniéndose de *notoda*, el Eteros [Ἐτερος] que no puede saciarse de universo⁵⁰.

¿Qué sucede al coger cuando el compañero elegido permanece frío, cuando, según la metáfora socrática, satisfacerse parece susceptible de equivaler a comportarse como “un cerdo frotándose contra

48. Lo que particularmente hace Jean-Pierre Vernant, que basa en ello el conjunto de su artículo “Un, deux, trois: Éros”, in *L'individu, la mort, l'amour*, París, Gallimard, Folio, 1989.

*. En el original, *désaltérer*: “apagar la sed, quitar la sed”, que efectúa un juego de palabras con los neologismos precedentes. (N. del T.).

49. Leo Bersani, *Baudelaire et Freud*, op. cit., 1981.

50. Jacques Lacan, “L'étourdit”, *Scilicet* n° 4, París, Seuil, 1973, p. 23.

una piedra”⁵¹? Si bien es cierto que esta pregunta puede plantearse así, en una generalidad que sin duda es engañosa (porque supone que la respuesta sería la misma cualquiera fuese el sexo de quien goza y de quien no goza), formulémosla sin embargo de manera un poco diferente: ¿qué clase de malestar se apodera de quien haya gozado sexualmente, más allá incluso del instante del goce, cuando su compañero o compañera ha permanecido frío(a) como el mármol? La respuesta está vinculada por supuesto a la idea que uno tiene de lo que pasa cuando esa frigidez⁵² no se da. Si pensamos que el goce sexual es “recíproco” (que es una hipótesis, si no un anhelo, y que no era exactamente la opinión de Tiresias), si pensamos que es “simétrico” o incluso “compartido”, entonces el malestar en cuestión será considerado como una determinada falta de esa reciprocidad, esa simetría, ese compartir⁵³.

Pero también podemos señalar, partiendo del hecho de que la sexualidad es de orden cinegético, que hay violencia, herida, consumo en juego⁵⁴. Y si creemos la historia de los metecos de Atenas relatada por Pausanias (el historiador, no el del *Banquete*), también hay venganza. Esa historia ocupa una posición intermedia, está entre el rito de los *agôgai* y una versión del *anteros* que parece más pacificada, media entre el *eros* mélico y el *eros* platónico. Tiene pues aquí su lugar propio. Dice así⁵⁵ (Pausanias, I, 30):

[...] el ateniense Meles, despreciando a un meteco llamado Timágoras, que se había enamorado de él, le ordenó que subie-

51. El tono ciertamente no es el del *Fedro*. La metáfora es referida por Jenofonte, *Memorables* I, 2, 29 y ss. (citado por K. J. Dover, *op. cit.*, p. 196).

52. En la exposición oral que primero fue hecha de este pasaje, inesperadamente, la palabra “fragilidad” [*fragilité*] ocupó el lugar de “frigidez” [*frigidité*]. Lo señalamos aquí por su virtud interpretativa: es una fragilidad que llega cuando la frigidez ya no está.

53. ¿Hará falta entonces, refiriéndonos a las categorías lacanianas del seminario *La relación de objeto*, llamar a esa falta frustración, privación o castración?

54. Consumir es también cazar: hallamos (cf. K. J. Dover, *op. cit.*, p. 60) en Homero fórmulas del tipo “después que hube cazado mi eros con sollozos”, que indican que la misma satisfacción es también una manera de cazar en el sentido de “rechazar” al menos por un tiempo algo que molesta.

55. Pausanias (I, 30, 1), traducción de María Cruz Herrero Ingelmo, *Descripción de Grecia*, Madrid, Gredos, 1993, p. 97.

se a lo más alto de una roca (la Acrópolis) y se arrojase de ella. Timágoras, no estimando su vida y queriendo complacer al muchacho en todo lo que le pidiese, se dirigió allí y se arrojó. Cuando vio a Timágoras muerto, Meles llegó a tal grado de remordimiento que se tiró de la misma roca, y desde entonces los metecos establecieron un culto al dios Anteros como el espíritu vengador de Timágoras.

La versión del *anteros* que Platón construye en el *Fedro*, ¿eliminaría completamente esa venganza en el amor, la violencia, el tormento, la esclavitud que implica, desde un principio, el hecho de (re)encontrarse como erastés? ¿Resuelve acaso la cuestión planteada por la ausencia de satisfacción erótica en el eromenos? ¿Efectúa una especie de *Aufhebung* de la disparidad inaugural, instaurando entre los participantes una reciprocidad, una simetría e incluso una igualdad? ¿Acaso podemos, con Platón, darle sentido a la idea de un vínculo erótico sosegado? Y de ser así, ¿a qué precio?



EROS Y ANTEROS SE DISPUTAN LA PALMA

Son preguntas difíciles, y sin duda afectadas por una carga afectiva propia de cada uno de quienes las aborda, como lo muestra la intensidad del debate sobre el *anteros* entre los helenistas. Al tomar conocimiento de algunos de esos escritos, no dejan de saltar a la vista, junto a análisis precisos, a veces estrechamente mezcladas con éstos, fórmulas que escamotean el problema y que manifiestan también, en ocasiones, la idea (moderna) que tenemos del vínculo erótico y de lo que sucede al coger. Tal como esta descripción:

Eros abre la vía que conduce a la revelación perturbadora de lo bello en sí. [...] El flujo erótico que circula del amante al amado para reflejarse en sentido inverso del amado hacia el amante recorre de ida y vuelta el camino cruzado de las miradas, en que cada uno de los dos compañeros le sirve al otro de espejo donde, en esos ojos frente a frente, lo que percibe y persigue con su deseo es el reflejo desdoblado de sí mismo⁵⁶.

Nos enfrentamos aquí a la formulación (forzada, si la juzgamos por los textos que se comentan) de una simetría típica. Lo mismo ocurre con esta presentación del *Fedro*:

El espejo no es sólo la pupila reflejante del otro, donde se percibe la propia figura, sino el rostro, el amante íntegro, sobre el cual uno se proyecta, en quien se modela, que se modela sobre uno mismo y que devuelve una imagen donde uno y otro se intercambian y se mezclan sin cesar, en un ida y vuelta que funde y confunde amor y anti-amor. *Anteros* es el nombre del *eidolon* de Eros, ese reflejo de amor: en ese compuesto, el prefijo *anti* indica la relación cara a cara, el intercambio recíproco y la simetría de la reflexividad⁵⁷.

Resuena en estos comentarios el voto moderno de una igualdad, una paridad, un compañerismo pacificado de los sexos. Permaneciendo más fiel a los documentos, Calame permite leer las dificultades que persisten en el gran texto sobre el *anteros*, en el *Fedro*, así como la solución que Platón pensó que podía darle.

Calame subraya el mantenimiento de la asimetría en la relación erastés eromenos, aun cuando el eromenos responda favorablemente:

[...] el deseo amoroso del eromenos no es más que un *anteros*: no un amor recíproco o un “anti-amor”, como con demasiada frecuencia se ha afirmado, sino un amor especular que nace en el amado y que le devuelve una imagen no del amante, sino de sí mismo. Las reglas de la asimetría y del desfase son respetadas [...] ¡Y de hecho a ese amor que invade al eromenos

56. Jean-Pierre Vernant, “Un deux, trois: Éros”, *L'individu, la mort, l'amour*, París, Gallimard, Folio, 1989, p. 160.

57. Françoise Frontisi-Ducroux, *En el ojo del espejo, op. cit.*, p. 93-94.

como eco al del erastés el muchacho no lo llama *eros*, sino *philia*!

La disparidad inicial por lo tanto no es reabsorbida, aun cuando Calame se ve llevado a señalar, por cierto que demasiado brevemente, que la lógica de la erótica del *Fedro* conduce a plantear que existen *dos* vías filosóficas, dos caminos hacia la sabiduría. Aísla esa observación, cuyo sitio estaba indicado por los corchetes en medio de la cita anterior:

Las reglas de la asimetría y del desfasaje son respetadas: el joven conoce a su vez el estado amoroso y se volverá así a su vez un filósofo adulto –a cada cual su vía hacia la verdad⁵⁸.

El problema generalmente escamoteado de estas dos vías es bien conocido por el automovilista moderno, es el de los enlaces de autopistas. Una vez que se ha tomado por error un camino de enlace, será preciso un largo desvío para volver a estar en la ruta elegida. En este caso, aparentemente no se trata de una equivocación, sino de un compromiso en una vía filosófica que, si bien puede no ser única (lo que constituye un problema filosófico), a pesar de todo nos asegura que debe conducir a cada quien hacia un mismo lugar. Según mi conocimiento, solamente Dover sitúa ese lugar, ese “Claro de la Verdad” que menciona el *Fedro*, por analogía con el del orgasmo. Se trata en efecto de una pérdida/realización de sí que, justamente, y en particular en el Platón del *Fedro*, se muestra como sexuada. Según Quignard (aunque su observación concierne a la erótica romana, por cierto que heredera de aquella a la que nos referimos), también hay allí algo más que una analogía:

¿Qué es el *fascinus*? Es la divinidad de los dioses desvestida. Sin cesar la naturaleza goza y los Padres engendran. Para los dioses, haber engendrado y engendrar es lo mismo. Es la escena primitiva incesante. La divinidad de los Grandes Dioses es *aeternalis operatio*: es un coito infinito⁵⁹.

58. C. Calame, *op. cit.*, p. 216.

59. P. Quignard, *op. cit.*, p. 19-20.

Habría que señalar también que, en el *Fedro*, la invaluable satisfacción en juego es de orden oral. Como el ejercicio sexual tántrico, el coito oral infinito de los dioses es un coito sin orgasmo.

Pero volvamos a las dos vías. ¿Cómo conciliar pues dos puntos de partida diferentes con una llegada común? Tal vez aquí se ubique la tentativa de solución aportada por Lacan en su lectura del *Banquete*. Que el eromenos mute en erastés vendría a reinsertar su vía sobre aquella del erastés. No pretendemos discutir aquí esa solución; menos aún a adoptarla: su simplicidad, su elegancia y su éxito entre los lacanianos invitaría más bien, a falta de haberla evaluado, a desconfiar de ella.

El *Fedro* por lo tanto también necesita hacer todo un rodeo para obtener un resultado semejante (si es que lo obtiene verdaderamente), y ese rodeo es nada menos que la integración de la erótica pederástica en la teoría de la reminiscencia. Sus efectos reductores están garantizados. Habrá que aguardar a Kierkegaard y a Freud (por lo menos: Freud interpretado por Lacan) para que sea cortada esa conexión del amor presente con el recuerdo, para que el amor se sitúe no ya en referencia a un pasado y a un porvenir de inmortalidad (que no sería otra cosa que ese mismo pasado), sino a un acto, a una repetición ofrecida en sí misma a la pérdida que trae el tiempo, al olvido posible antes que suceda como efectivo.

En términos modernos, el *Fedro* parece una historia de levante, más precisamente todavía de levantes intelectuales –un poco como Lacan, Foucault y muchos otros lograron seducir a chicos jóvenes y brillantes, preferentemente (según el juego de palabras de Lacan), “unidos hacia Citerea”*. El contexto es importante, parece un elemento no eliminable de la situación. En efecto, estaríamos equivocados si creyéramos que el problema del *anteros* se plantea de una manera dual, entre un erastés y un eromenos. Existía todo un medio, un conjunto de lugares, de costumbres, de reglas del juego sexual y pedagógico, de competencias que, en muchos aspectos, evoca por ejem-

*. En el original, *unis vers Cythère*, expresión homófona de *universitaires* (“universitarios”). (N. del T.).

plo el barrio Castro de San Francisco en sus años más gloriosos. No era mal visto, señala Dover, que un erastés “mendigara” los favores de un eromenos a la vista y con conocimiento de todo el mundillo de esa “clase de ociosos”⁶⁰. Las familias desconfían e intentan poner a sus muchachos a salvo de las maniobras de los *erastai*. Y los mismos muchachos se ponen mutuamente en guardia contra sus discursos tenaces. Algunas relaciones duran años, otras en cambio son muy efímeras, y el mismo Platón le aconseja al erastés que cambie de “objeto”, como diríamos en nuestros términos bárbaros, si por casualidad encontrara a un eromenos con el cuerpo y el alma más bellos que los que le ofrece su eromenos del momento⁶¹. Como Diótima llevando la voz cantante, le corresponderá a Marguerite Duras darle a ese tipo de comunidad del sexo (que no es exactamente el regimiento de amantes del que podemos dudar que conjugue un máximo de cogidas con un máximo de eficacia soldadesca) funcionando en un medio semejante el nombre de *navío-night*, transcribiendo así la incidencia del abismo comunitario en la relación⁶² (hagan de la comunidad un ejército y el abismo será cubierto). El *Fedro* nos cuenta cómo Sócrates intenta discretamente sacar al bello Fedro de la influencia de su erastés del momento, Lisias, para añadirlo al número de sus enamorados o, si se prefiere decirlo así dejándose sugerir por Platón, para convertirlo en un enamorado de la sabiduría, un filósofo. La enunciación del diálogo redobla el relato, ya que es también a lo que aspira Platón con respecto a su lector.

Contra una lectura conceptualizante, si no escolar, se ha sostenido que los diálogos de Platón deben ser leídos como obras de teatro. En el *Fedro*, los diversos actos y escenas están bien diferenciados. La tesis sobre el *anteros* debe leerse entonces según su sitio dentro de la dramaturgia. Tras el discurso de Lisias dicho por Fedro, nos enfrentamos a un primer discurso de Sócrates, teatralmente pronunciado con intención enmascarada, lo que resulta simbólico ya que ambos están

60. K. J. Dover, *op. cit.*, p. 62 y 186.

61. *Ibid.*, p. 199.

62. *Cf.* en este mismo texto, Cap. I.

tendidos a la sombra de un gran árbol*. Ese primer discurso es ficticiamente atribuido a Fedro, y luego viene el segundo discurso, pronunciado por Sócrates a cara descubierta, ya que no deshonrará al dios. Es entonces la palinodia de Eros, a la manera de Estesícoro, el poeta de Helena. Ese acento teatral de los dos primeros discursos de Sócrates subraya un apartamiento, un rechazo no sólo con respecto al primer discurso, sino también un rechazo que, como intentaremos mostrar, forma parte de la tesis platónica sobre el *anteros*. Llamémoslo, metonímicamente, “el rechazo de los marineros”. He aquí el texto (donde se confirma el carácter no dual de la relación Sócrates Fedro):

SÓCRATES: Supón en efecto, para que nos entendamos, que haya alguien de carácter noble y benevolente, y que sea o haya sido el amante de alguien dotado de cualidades semejantes; si declaramos que quienes aman se ven arrastrados a una gran agresividad por motivos fútiles, que tienen celos de los muchachos a los que aman y que los perjudican, supongo que aquel pensará que oye a gente criada entre marineros, y que nunca presenció el espectáculo de un amor digno de un hombre libre [...].

Ignoro qué tenía Platón en contra de los marineros en particular, emblema para él de aquellos que se entregan a la *hybris*, a la desmesura, pero no hay duda alguna de que actualmente, lectores de Genet, no podemos compartir ese punto de vista que, para delimitar el efecto erógeno de Eros, es decir, la naturaleza del *anteros*, descarta una determinada categoría de hombres. Más bien seríamos todos, como Jacques Brel, “marinos de Amsterdam” (en todo caso, todos a los que esa canción emociona), o incluso *marineros*, no *capitanes*** , como lo precisan también cantando los hispanófonos. Y nuestro saber, que aspira a volverse ciencia, no puede formularse más que en proposiciones universales afirmativas. Pero sobre todo, volviendo al *Fedro*,

*. Traducimos “con intención enmascarada” el giro francés *la tête encapuchonnée* (lit.: “con la cabeza encapuchada”). De allí que no se conserve la analogía mencionada con la sombra del árbol que cubre a Sócrates. (N. del T.)

** . Las palabras en itálica están en español en el original. (N. del T.)

nos vamos a enfrentar a algo así como un efecto piel de zapa, puesto que incluso entre las personas de rango se verá que finalmente se comportan también casi como marineros. Los elegidos, para terminar, serán una ínfima minoría. “La Academia, dirá Lacan, es una especie de ciudad reservada, de refugio de los mejores”⁶³.

¿Cómo introduce Platón, en ese segundo discurso de Sócrates, el *anteros*? A este respecto, la otra observación importante es que no lo hace e incluso no puede hacerlo *sino después* de haberle enseñado a Fedro su teoría de la reminiscencia. Se trata de la famosa teoría del alma-carruaje que, en términos freudianos, puede identificarse perfectamente como un “aparato psíquico”, y nosotros diremos: el aparato psíquico del amo. Luego viene una nosografía, puesto que a partir de allí Platón distingue tres categorías de almas: aquellas que esforzadamente llegan, gracias a sus alas, a elevarse hasta el cielo para contemplar, invitadas al banquete de los dioses, eso de lo que nadie podría hablar, a saber, el reverso del cielo, la Realidad⁶⁴, aquellas que sólo contemplan una parte de esa Realidad, y por último, aquellas que a causa de la impericia de los cocheros estropean sus alas y se alejan sin haber sido iniciadas. La referencia al falo no está ausente, bajo la forma de esas alas que impulsan o no impulsan, cuya erección puede ser físicamente obstruida, lo que no deja de evocarnos directamente la explicación que el pseudo Aristóteles construye en relación a lo que piensa que es el goce anal en el *katapugon*⁶⁵.

Una vez admitida por Fedro, y por nosotros, lectores del *Fedro*, la teoría de la reminiscencia, el abordaje de lo que pasa o puede pasar eróticamente entre el erastés y el eromenos va a poder efectuarse en dos niveles superpuestos. Ésa es la razón por la cual la teoría de la reminiscencia debía estar antes de la presentación del *anteros*. El vínculo erótico entonces resulta desdoblado en cada cual. Lo que se pone en juego no concierne solamente a lo que pasa entre ellos, sino también, para cada uno, a su relación con la Realidad, con los dioses.

63. J. Lacan, *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, Sesión del 21 de diciembre de 1960, Versión stécriture, p. 74.

64. *Fedro*, 247 c.

65. Cf. Cap. I.

¿En qué categoría nosográfica terminará ubicándose entonces cada participante? La consumación sexual (o la contención en ese aspecto –cf. la famosa temperancia de Sócrates) implica una postura que sobrepasa la relación de los dos compañeros del momento, una postura, dice justamente Calame, de iniciación.

De modo que en la discusión sobre el *anteros* nos enfrentamos a una especie de competencia. ¿Qué órgano será portador de las virtudes de elevación del falo? ¿El pene del erastés (si no el del eromenos)? ¿O bien las alas que ante la anulación de ese pene serán favorecidas con las virtudes fálicas de elevación?

En el caso que Platón juzga óptimo, el pasaje victorioso de la prueba iniciática, hay anulación, caída del pene falicizado en provecho de la erección de las alas del alma. Con la batería conceptual de Lacan, ese desplazamiento y esa caída serían localizables como una erótica que intentará instaurar un falo imaginario (las alas) a costa de una reducción real del pene como objeto *petit a*, es decir, como falo agotado, si puede decirse así... antes de ser usado (al menos por el eromenos).

Platón no escatima nada en favor de ese desplazamiento, esa metonimia. Como esa religión que amenazaba a sus fieles con el infierno seduciéndolos con la resurrección de la carne, no vacila en hacer también el juego del palo y la zanahoria en ese segundo nivel de las relaciones erastés/eromenos. Amenaza (es el decreto de Adrasto, es decir, el destino, *Fedro* 248c) al alma del mal cochero con un vagar de diez mil años, mientras que aquel que a través de la belleza del muchacho perciba “el aire de familia”⁶⁶ que tiene con respecto a la verdadera belleza volará en seguida, tal es la promesa, hacia el más allá.

Vemos aquí una confirmación de que la iniciación vuelve a darle consistencia a la concepción de la existencia de la relación sexual allí mismo donde se ha divisado el hecho de su inexistencia. Platón en efecto lleva más lejos la indagación de la relación sexual puesto que,

66. Cf. ese concepto en Wittgenstein.

(por lo menos en el *Fedro* y tal como lo señala Calame), a diferencia de Diótima, no deja caer [*il ne laisse pas tomber*] al eromenos⁶⁷. Ciertamente. Pero hasta el punto en que, incluso, (intentaremos mostrarlo) termina por dejarlo caer. El “caer” [*tomber*] es por otra parte el término antinómico de la elevación gracias a las alas que impulsan, erectas.

¿Resuelve Platón el problema filosófico-erótico del eromenos, del camino de enlace de autopista? He aquí el texto (*Fedro*, 255 b):

[...] la benevolencia del amante –le enseña Sócrates a Fedro– se manifiesta más de cerca y perturba al bienamado [...] Cuando el enamorado persevera en esa conducta y se acerca al bienamado, añadiendo el contacto físico que favorecen el gimnasio y los demás lugares de reunión, el flujo surgente del que he hablado, y que Zeus llamó “deseo” cuando amaba a Ganimedes, se dirige en abundancia hacia el enamorado; una parte penetra en él y cuando está colmado el resto se derrama hacia afuera. [...] de modo que el flujo de la belleza vuelve hacia el bello muchacho pasando a través de los ojos, lugar de pasaje natural hacia el alma. La alcanza, la colma y despeja los conductos por donde surgen las alas, que hace crecer; y esto en torno al alma del bienamado que está colmada de amor.

Tenemos la sensación de que Platón hubiese podido quedarse allí; hubiera sido un hermoso pase mágico. Pero precisamente lo que le da su carácter fascinante a este pasaje del *Fedro* es que la descripción de lo que sucede eróticamente, lejos de referirse únicamente al alma, no desatiende al cuerpo que goza. No solamente en la forma de la teoría de la “pequeña compensación” erótica (*Fedro*, 255 e) que puede ser concedida, a través de ese cuerpo, al caballo negro del erastés que para concluir deberá también ser domado, sino sobre todo al señalar los puntos de disparidad que persisten entre el erastés y el eromenos.

El *anteros* es el nombre de esa disparidad. Ésta presenta varios rasgos conexos que en una primera lectura pueden ser interpretados

67. C. Calame, *op. cit.*, p. 215.

como otras tantas variaciones de una misma disparidad, pero que sorprendentemente se sitúan en registros diferentes. Se tratará en efecto del saber, de la causalidad, de la verdad (con su antónimo el olvido), del error y de una disposición erótica específica:

- El eromenos no sabe lo que ama.
- No puede determinar la causa de su emoción.
- “Olvida” que se ve a sí mismo en su enamorado como en un espejo.
- Se equivoca de nombre al llamar a lo que siente *philia* cuando se trata de *anteros*.
- Está dispuesto a conceder sus favores allí donde el erastés se enfrenta eróticamente, en este mundo, al problema de la pequeña compensación.

Este último rasgo de disparidad indica que la iniciativa erótica sigue estando del lado del erastés. Este ha logrado de alguna manera abrirse el camino, aunque para no transitarlo. O si lo transita, será para renunciar en seguida a una relación que no concita la adhesión del espíritu por entero, una relación que desapruaban el caballo blanco y el cochero... y Platón.

En este punto del texto, resuena un estrepitoso silencio en lo concerniente a la prohibición del *katapugon*; el eromenos, futuro amo, de ninguna manera puede conceder sus favores hasta el punto de dejarse culear. Todo sucede como si esa prohibición, no dicha, se extendiera al cuerpo entero del eromenos. Ese silencio es tanto más elocuente cuanto que Platón, muy abiertamente, expresa en este caso la música erótica del *anteros*. La prohibición del *katapugon* sin embargo está implícita desde el momento en que, tanto para el erastés como para el eromenos, se trata de conservar o de adquirir ese dominio de sí con respecto al cual el *katapugon* equivale a un término estrictamente antinómico:

Feliz y armoniosa es la existencia que pasan en este mundo aquellos que son amos de sí mismos y ordenados en sus con-

ductas, que han reducido a esclavitud lo que hace surgir el vicio en el alma y que han liberado lo que produce la virtud⁶⁸.

¿Acaso Platón, tras haber señalado tan notablemente la disparidad erastés/eromenos en ese texto que es también y simultáneamente sin duda uno de los que, en filosofía, captan más de cerca la inexistencia de la relación sexual, acaso se preguntó Platón si el eromenos situado así tenía la posibilidad de transformarse en erastés? ¿Y cómo? No que yo sepa⁶⁹. Pero eso era exigible, o bien entonces había que sostener que debía haber dos vías filosóficas para acceder a la Pradera de la Verdad. Gracias a las alas que crecieron en su espalda el eromenos, admitámoslo, llega hasta la Pradera de la Verdad; pero será preciso admitir que llega allí sin saber todavía lo que ama, ni la causa de su emoción, sin haber eliminado el olvido del hecho de que se ama a sí mismo, al confundir *philia* y *anteros*, permaneciendo eróticamente ofrecido y sin tener que afrontar, como su erastés, la malignidad de su caballo negro. Según los mismos criterios de Platón, de ninguna manera podemos llamar a tal recorrido una iniciación.

Con ese hiato dentro de la racionalidad platónica de la erótica pederástica, tocamos un límite sobre el que habrá que preguntarse si no concierne a la cuestión del goce del Otro. Ahora bien, lo que será una lección para nosotros es el hecho de que esa pederastia concebida como iniciación no tanto sexual sino a través del sexo, aunque todavía sexual en su término orgástico (si seguimos a Dover), se construye sobre la base de ese hiato. Todo sucede como si, habiendo captado muy de cerca la inexistencia de la relación sexual, Platón se remitiera a la iniciación para construir lo que se nos muestra como una apariencia de existencia de la relación sexual.

68. *Fedro*, 256 b.

69. Lacan construye esa transformación no leyéndola en algún recoveco u observación del *Banquete* sino a partir de casos ciertamente clásicos, canónicos y evocados en *El banquete*: Alcestis y Admeto, Aquiles y Patrolo. ¿Quiere decir que sólo la muerte permitiría la sustitución del erastés por el eromenos? Los dos ejemplos, citados por Fedro en *El banquete*, evocan un tercero, el de Timágoras y Meles. ¿Podemos decir que Meles, según la maquinaria de la sustitución, se convertiría también en erastés a través de su muerte? Eso sería olvidar que, mientras Admeto y Aquiles se vuelven figuras heroicas más allá de sus actos, los metecos no le rinden culto a Meles sino en verdad al dios Anteros.

Uno de los signos de esa remisión sería el hecho de que en la *philia* iniciática volvemos a encontrar, apenas disimulada, la violencia del sexo. Esta amistad erastés-eromenos en efecto es del tipo “mirar juntos en la misma dirección”, debiendo además entenderse en este caso la mirada en su sentido más material. Es la amistad del haz, del *fascinus* alado, cuyos estragos ha puesto de manifiesto el siglo XX. Una fórmula de Lacan pareciera convalidarse aquí, que decía que una determinada fraternidad se construye sobre una base segregativa. Re-encontramos el apartamiento del marinero, esclavo de su caballo negro, pero también la segregación del esclavo. Ese elitismo, sin duda consustancial al concepto mismo de iniciación (¿qué sería un “todos iniciados?”), ese elitismo sobre el que Platón insiste (*Fedro* 243 c, 250 a, b, d, 252 c, e) ¿no es el rasgo desplazado de violencia sexual cuya presencia mencionamos en la relación sexual?

Pero aún hay más, si podemos decirlo así. ¿No se une esa violencia segregativa con respecto al marinero a la violencia de la que es objeto el eromenos en el momento en que, dispuesto a conceder sus favores pero estando en relación con un hombre de bien, ve a éste negarse aquello mismo cuya posibilidad ha preparado? Se trata de la violencia que sufre Alcibíades enfrentado a la abstinencia obstinada de Sócrates. Si Alcibíades ya no es tan joven durante ese encuentro bajo el manto (tiene treinta y seis años en el momento en que lo cuenta), si la diferenciación erastés eromenos, en ese encuentro como en todas las relaciones de Sócrates, está un tanto embrollada, se plantea una pregunta, especialmente respecto a Alcibíades: ¿su falo ha sido puesto fuera de juego? Admitiendo, con el *Fedro*, que Eros habita también al eromenos, el mismo Platón nos incita a plantearnos la cuestión de esa disposición erótica en la que lo habrá puesto el erastés, disposición que, aun implicando una excitación, ejerce en cruz una violencia sobre el órgano por excelencia excitable en el eromenos (que por definición, sin tener todavía barba, ha pasado la barrera de los siete años antes de la cual el niño griego era sexualmente intocable). Ese órgano es conjurado a mantenerse quieto. Pero no de la misma manera que el del erastés. Por cierto, ni uno ni el otro son marineros. El erastés no lo es esencialmente en referencia a su participación en el banquete de los dioses. Para el muchacho joven, por el

contrario, sería la experiencia que tiene entonces del espejo, el hecho de amarse a sí mismo en su belleza y sin saberlo, lo que tendría la función de anular toda veleidat de manifestación de su sexo.

Ahora bien, esto se acerca a un rasgo clínico característico de la experiencia del espejo que Lacan señala desde la sesión del 21 de junio de 1961 del seminario *Le transfert...* al discutir lo que quiere decir en Karl Abraham *Die Partilliebe des Objektes*: el amor parcial del objeto y no el amor de un objeto parcial. Tanto es así que en el estadio fálico “hay efectivamente amor al otro lo más completo posible, menos los genitales”. Quince años después (*RSI*, 11 de marzo de 1975) Lacan retoma ese rasgo clínico que confirma el análisis platónico: la experiencia del espejo no funciona sin un blanco en la imagen, algo que no integra la identificación imaginaria constitutiva del yo, y ese blanco está precisamente en el sitio del sexo. Aquí tenemos el texto, sin duda la última mención del estadio del espejo en Lacan:

[...] el falo es lo que le da cuerpo a lo imaginario. Recuerdo algo que me había impactado mucho en su momento. Había visto un breve film que me había suministrado Jenny Aubry para proponérmelo a modo de ilustración de lo que *en aquel momento* [subrayado nuestro] llamaba el estadio del espejo. Había un niño frente al espejo; no sé si era una nena o un varón⁷⁰. Incluso es muy sorprendente que ya no lo recuerde. Tal vez aquí alguien lo recuerde. Pero lo cierto es que, nena o varón, capté en un gesto algo que para mí equivalía a suponer, como lo hago sobre fundamentos seguros, que ese estadio del espejo consiste en la unidad captada, en la reunión, en el dominio asumido de-

70. Se habla acerca de una niña, el 27 de marzo de 1963 (*L'angoisse*), cuando Lacan se sirve de un filme referido también al niño ante el espejo y del cual no se sabe si se trata del mismo que el que aportó Jenny Aubry. En el relato de Lacan aquel día, sólo la niña hace el gesto de poner rápidamente la mano sobre “la gamma de la unión del vientre y de los dos muslos”. El varón por su parte “pobre necio, contempla el pequeño grifo problemático”. Debe, prosigue Lacan, “aprender a sacarlo del mapa de su narcisismo, justamente para que pueda empezar a servir para algo”. Luego viene una indicación concerniente a la homosexualidad que está tanto más justificada cuanto que el relato del 11 de marzo de 1975, planteando lo que llamaremos una indiferencia varón nena, modifica el reparto del 27 de marzo de 1963. Aquel día, elucubrando acerca de ese grifo, Lacan empieza por señalar que “cuando más se lo sumerge, más vuelve a salir a la superficie” para decir en seguida que ese juego es “el principio del vínculo homosexual”, que se juega “a quien pierde gana”.

bido a la imagen, debido a que ese cuerpo, prematuro, incoordinado hasta entonces, parece unido, que forma un cuerpo, que sabe que lo domina –lo que no ocurre, por supuesto sin que podamos afirmarlo, en el mismo grado entre los animales que nacen maduros, no está esa alegría del estadio del espejo– lo que llamé júbilo, pues bien, hay verdaderamente un vínculo entre eso y lo que se hacía perceptible en el film mediante algo que, ya fuera un varón o una nena, se los subrayo, tenía el mismo valor: la elisión, bajo la forma de un gesto (la mano que se pone adelante), la elisión de eso que era tal vez un falo o tal vez su ausencia. Un gesto claramente lo retiraba de la imagen.

Y eso me pareció apreciable como correlato, si puedo decirlo así, de esa prematuración. [...]

Esa correlación, en el contexto en que la leemos, evoca la ruptura del vínculo erastés eromenos, a propósito del cual se decía, irónicamente, que el erastés se veía liberado en el instante en que crecía el primer pelo de la barba de su eromenos. Pero prosigamos con la cita:

El falo entonces es el real en tanto que se lo elide. [...] El falo no es la ex-sistencia del real. Hay un real que ex-siste a ese falo y que se llama el goce. Pero es más bien la consistencia; es el concepto, por así decir, del falo. Con el concepto, finalmente, me hago eco de la palabra *Begriff*, lo que no está tan mal puesto que en suma ese falo es lo que se agarra con la mano. Hay algo en el concepto que no deja de estar en relación con ese anuncio, esa prefiguración de un órgano que todavía no es tomado como consistencia sino como apéndice, y que se manifiesta bastante bien en lo que prepara al hombre, como finalmente nos dicen, o que se le asemeja, o que no está lejos de él, es decir, el mono. [...] La única diferencia entre el mono y el hombre es que el falo no consiste menos en éste en lo que tiene de hembra que en lo que tiene del llamado macho –un falo, como lo he ilustrado mediante esa breve visión de hace un rato, equivale a su ausencia. De allí el acento especial que el ser-hablante [*parl'être*] pone sobre el falo en el sentido de que el goce ex-siste allí, que es el acento propio del real [...].

Ya sea en el estadio del espejo o en el *anteros*, volvemos a encontrar *la misma determinación de una identificación imaginaria del sujeto como yo ideal a costa de un blanco en la imagen que es como*

el indicio de un real ausente, aquel del goce fálico. Esta constatación justifica, al menos para nosotros, el acercamiento intentado aquí entre estadio del espejo y problemática del *anteros*.

Una versión anterótica de la experiencia del espejo

El problema del *anteros* nos brinda una versión del estadio del espejo en el sentido de que allí encontramos el conjunto de los rasgos constitutivos de esa experiencia, aunque dispuestos de otro modo. El eromenos se enfrenta en efecto con

- Una imagen espejo de sí mismo
- Esa imagen es idealizada
- Contiene un blanco en el sitio del cuerpo más susceptible de ser falicizado
- Introduce al sujeto a un determinado dominio
- No se sostiene como imagen identificatoria sino gracias a la existencia de un punto fuera de la imagen que es un punto de asentimiento.

La diferencia de esta descripción con la de Lacan en su versión llamada del estadio del espejo generalizado se refiere a la disposición de los elementos. En este caso, todo empieza con el asentimiento, que es obra del erastés, aun cuando él mismo sienta el efecto de una imagen que el eromenos hace presente. Desde el primer paso dado en dirección al eromenos, el erastés asiente ante lo que le parece que se le impone casi absolutamente. Ese advenimiento en primer término del asentimiento, ¿no es a lo que se enfrenta cualquiera desde antes de su nacimiento, antes incluso de tener la experiencia del espejo? El asentimiento (incluso el que se concede a la imagen ecográfica sobre la cual arrobados se pasan algunos padres, sin dejar de escrutar el pequeño signo diacrítico que les dirá el sexo anatómico del niño) precede a la experiencia del espejo que hará el niño.

A partir de ese asentimiento puesto en primer término, la experiencia del espejo puede situarse, del lado del Otro, del erastés, como una respuesta al fin obtenida; correspondería al momento, efectivamente de júbilo, en que el eromenos concede sus favores, aceptando verse tal como es visto. La identificación imaginaria viene pues en segundo término. Mientras que el júbilo pasa del lado del Otro, del erastés (el niño jubiloso –digámoslo así– da júbilo).

En tanto que es deseado, ¿cuál es el estatuto del niño que llega al mundo? En el plano imaginario, para quien lo desea, su estatuto es el de una aparición, que no tiene nada de fragmentaria puesto que por el contrario encuentra su unidad como imagen por un objeto *petit a*, por una mirada. Antes incluso de toda coordinación motriz, el niño está para el otro tan unificado como el caballo que resopla en la pradera y que, sin saberlo o bien sospechándolo, fascina al erastés. Como ese caballo, está en esa especie de soberbia indiferencia a la que Freud ligaba nada menos que el retrato que hacía de la mujer no fálica, sino falo.

El cifrado del “estadio del espejo” por el *anteros* que se propone aquí pone pues en juego, como dijimos que era exigible, el objeto *petit a*. El acontecimiento mediante el cual el niño se suscribe a ese estatuto efectúa un ajuste, una simplificación en el sentido matemático del término, de cierta indeterminación en lo concerniente a la localización de esa mirada que de manera anticipada formaba ya al eromenos. En efecto, coexistían varias localizaciones: esa mirada estaba en el eromenos como *agalma*, era también una mirada que llegaba a golpear al erastés, y por último era el eromenos como aparición.

El concepto de imagen como objeto *petit a* está claramente presente en la Grecia antigua. Uno de los primeros sentidos de “espejo”, *dioptron*, lo hace intervenir como el “vino” revelador, por sus virtudes liberadoras del dominio, de la verdadera naturaleza de cada uno, aunque también como superficie líquida portadora de reflejos⁷¹. El espejo

71. Françoise Frontisi-Ducroux (*op. cit.*, p. 57 y 87) menciona el fragmento 53 de Alceo: “El vino es un espejo para los hombres”. Al igual que en Esquilo, citado en p. 58. La autora in-

es también voz, la de la poesía que canta los grandes hechos heroicos, ofreciéndolos a la imitación. El espejo es un *pharmakon*⁷². Después de cierta edad, una mujer griega evitaba mirarse no bella en un espejo. El emperador Augusto le dio un uso inverso, aunque no menos farmacéutico: en el instante de morir, pidió un espejo.

En cuanto aparición, el niño surge del reino de los muertos. Roland Barthes no innovaba al vincular (en *La cámara lúcida*) la imagen (fotográfica) y la muerte. Quignard:

Hay tres figuras aladas: Hypnos, Eros, Thanatos. Son los modernos quienes distinguen el sueño, el fantasma, y el espectro. En su origen griego, son esa única e idéntica capacidad de la imagen en el alma, a la vez inconsistente y violatoria⁷³.

Esta observación se basa en una presentación de las tres fuentes de la leyenda de Narciso⁷⁴. La versión beocia, un relato muy próximo al de Meles (Narciso) y Timágoras (Ameinias), evoca directamente a Anteros el dios vengador. Luego del suicidio de Ameinias con la misma espada que le había dado Narciso al rechazar sus insinuaciones, este último también se suicida, pasmado ante el reflejo-mirada de sí mismo, aunque igualmente ante el reflejo-mirada de Ameinias, el desaparecido, percibido en una superficie de agua. El pequeño otro es también la imagen de un muerto en los otros dos relatos. En Pausanias, se trata de la hermana gemela muerta de Narciso; en Ovidio, es Eco, reducida sólo a su voz y a sus huesos transformados en rocas. Inclinado sobre el agua, enamorado de una ilusión sin cuerpo, “Ignora lo que ve” escribe Ovidio, y esto no puede dejar de recordarnos la fórmula del *Fedro* referida al *anteros*.

Esto permite situar lo que del lado del eromenos responde al júbilo del erastés. El eromenos recibe un buen golpe en su experiencia

siste sobre el hecho de que en la iconografía los espejos, asociados a una imagen de mujer, no muestran ningún reflejo. Es un adorno, *agalma*, “en el mismo rubro que la cabellera o los aros” (p. 67). Con respecto al espejo voz, cf. esa misma obra, p. 89.

72. Jacques Derrida, “La Pharmacie de Platon”, *Tel Quel* n° 32 y 33, reeditado en *La dissémination*, París, Seuil, 1972 [Hay edición en español].

73. P. Quignard, *op. cit.*, p. 61.

74. *Ibid.*, p. 145 y ss.

del *anteros*, en su identificación imaginaria con la imagen propia que capta en la pupila del erastés, porque hay un juego en ello. El Renato* (insulto popular) no sabría jugarlo, ser jovial, al menos eso es lo que le imputa el insulto. El niño ante el espejo juega con su propia aparición en el Otro, reconociéndose así en esa unidad imaginaria que habrá sido sin haber podido saberlo hasta entonces. Se trata por cierto de una identificación con la imagen animada de un muerto, pero de modo tal que no proyecta al sujeto en la inminencia de su propia muerte. ¿Cómo es posible? Porque hay un relato detrás de la imagen, un “relato condensado como instante ético”, escribe incluso Quignard para definir la imagen en la pintura antigua⁷⁵. En términos lacanianos, ese relato se inscribe en un gran Otro, detrás del pequeño otro⁷⁶; en términos wallonianos, forma parte del universo simbólico presente detrás de la imagen de sí, tal como lo recuerda muy acertadamente É. Jalley.

Uno de los beneficios teóricos de la versión anterótica de la experiencia del espejo presentada aquí obedece a que subraya el punto en que, dentro de la misma experiencia, el eromenos es engañado. Con la última declaración de Lacan sobre su estadio del espejo, aunque también con ese agujero en la racionalidad platónica que hemos podido delimitar, hemos visto que se trata del punto fálico. Forma un resto del acontecimiento del espejo. Ese niño deseado, suscribiéndose al deseo que lo produce y le tiende la trampa de su propia imagen, ¿por qué medios podrá transformar(se) en deseante?

Según la lógica del espejo tal como es aprehendida en el *Fedro*, todo sucede en efecto (en efecto: Platón tenía razón) como si el sujeto debiera sentirse llevado por sus alas que en lo sucesivo le crecen. Así

*. En el original, *René* (lit.: “Renato”, es decir, re-nacido), nombre propio que obviamente no tiene en español el sentido peyorativo de “retardado”. (N. del T.).

75. *Ibid.*, p 33. Y también p. 35: “La pintura antigua es un relato poético condensado en imagen”, y p. 85.

76. Añadamos: con un efecto de deconstrucción de la imaginación de una relación sexual. Lacan: “[...] el hecho de que las imágenes sean captadas dentro del juego del significante tiene que hacernos perceptible –como lo atestigua toda la experiencia psicoanalítica– que lo que se pierde allí es la función imaginaria en tanto que responde al acuerdo del macho y de la hembra” (*D’un Autre à l’autre*), sesión del 14 de mayo de 1969).

se confirma o yo-ideal. No obstante, cuanto más se interne por ese camino, tanto más extraña y ajena (*cf.* el descubrimiento del pequeño Hans sobre el carácter autónomo de su *Vivimacher*) le parecerá cualquier manifestación de ese resto ajeno al campo del narcisismo y que se ha realizado como resto por la misma identificación con la imagen de su pequeño otro. Tendrá que aprender de alguna manera a no hacer el sacrificio al que lo invita Platón, más exactamente a hacerlo en otra parte antes que allí donde Platón lo sitúa.

Es la pubertad ese otro acontecimiento que hace que se pueda hablar, si no de un “estadio”, al menos de una “fase del espejo” y que con esa fase compone esta sexualidad en dos etapas que había señalado Freud. Según una lógica desarrollada por Charles Malamoud a propósito del hinduismo, a partir de lo que efectivamente se ha constituido como resto, se produce un nuevo germen de vida⁷⁷. El “período de latencia” es pues aquel donde el niño se satisfacía con esa posición de eromenos que adquiriera con el acontecimiento del espejo. Pero llega el llamado al orden del resto fálico, el momento en que, en el niño varón, el marinero vuelve a salir a la superficie en el eromenos⁷⁸; o en la niña, el cuerpo mismo señala la exigencia de una inscripción en un tiempo diferente al platónico. El sujeto se encuentra entonces de alguna manera atrapado en un dilema: ya sea mantenerse como eromenos intentando salvajemente atenerse al sacrificio en lo sucesivo heroico de su goce fálico, contentándose con gozar de la imaginización de ese goce, de su participación futura en el Banquete de los dioses y de la idealidad (perimida sin embargo por las manifestacio-

77. Para mayores precisiones y para las referencias bibliográficas, *cf.* Jean Allouch, *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, El cuenco de plata - Ediciones Literales, 2006.

78. Delimitamos pues aquí la pubertad como un momento cuya estructura es idéntica a lo que Lacan localizara como momento de eclosión de un neurosis, momento en el cual “esa positivación del goce erótico se produce” y en el cual “correlativamente, se produce también la positivación del sujeto en cuanto dependencia anaclítica [...] respecto al deseo del Otro” (*D'un Autre à l'autre*, sesión del 14 de mayo de 1969). Anaclítica” quiere decir “perversa”, según lo precisó Lacan un poco antes. La estructura de ese momento abre también la posibilidad de una respuesta psicótica, ya sea normal (es el coger, como retorno en lo real del significante fálico forcluido de lo simbólico, según la misma definición de ese significante faltante), ya sea patológica (es particularmente la llamada demencia precoz, que no es ni una demencia ni precoz).

nes corporales que intervienen y cuyo rasgo metonímico podría ser la pilosidad) que le garantiza cierta paz dentro de su relación con el erastés; o bien, retomando de otro modo su experiencia jubilosa del espejo, juzgando demasiado elevado el precio a pagar para atenerse a su propia idealidad, renunciar pues a ese absoluto con que el amor platónico lo seduce, autorizar a la parte de su cuerpo que escapaba de la idealidad y que no deja, desde hace poco, de vengarse de la negligencia en la que estaba confinada (a veces es el síntoma, con su porción de tormentos), a que manifieste sus exigencias, aceptar darles satisfacción a esas exigencias sobre las que no ejerce dominio, a riesgo de dejarlas funcionar fuera del campo de su narcisismo.

No es un hecho clínico menor, como lo confirman suficientemente las esquizofrenias, que un determinado número de manifestaciones alarmantes sobrevienen en el momento de la pubertad. Un hecho clínico sobre el cual arroja un rayo de luz, por cierto muy limitado, la presentación de la pubertad a la que somos conducidos por la versión anterótica de la fase del espejo. Según esa presentación, ¿qué debe pasar para que la pubertad se torne agria? Que la apuesta sea demasiado fuerte del lado del erastés, que él mismo se ponga en tela de juicio de manera que desde ese momento no pueda aceptar sin daños que el eromenos se libre de la idealidad a la cual lo ha llevado y donde (éste es el suplemento que ahora sale a la luz) lo tiene.

El problema parece idéntico al que Lacan desarrollaba a propósito de la única contraindicación que consideraba para que alguien sea analista, a saber, que ese alguien ponga sin saberlo su *agalma* en el paciente. El análisis, según esa sesión del 8 de marzo de 1961 (seminario *Le transfert...*), reconduce o produce el esbozo que acabamos de describir, y que por supuesto presenta todos los inconvenientes ligados al hecho de construir tales esquemas. Leamos:

[...] al principio de la situación [analítica] el sujeto es introducido como digno de interés, digno de amor, como *eromenos*. Es por él que estamos allí, pero ese es el efecto, por así decir, manifiesto. Si admitimos que el efecto latente está ligado a su no-ciencia, a su inciencia, ¿de qué es la inciencia su inciencia? de algo que es justamente el objeto de su deseo de una manera latente, quiero decir objetiva, estructural. Ese objeto está ya en

el Otro, y es por ello que de ese modo, lo sepa o no, virtualmente, es constituido como *erastés*.

[...] a decir verdad, basta con suponer una cosa para que la situación sea consumada –como se expresan los escribanos acerca de los contratos. Basta con que el analista, incluso sin saberlo, por un instante, coloque su propio objeto parcial, su *agalma*, en el paciente con el que se relaciona, entonces en efecto podemos hablar de una contraindicación [...]

Salvo un bloqueo semejante, el adolescente deberá retomar de alguna manera el problema en el cual la fase del espejo lo había inscripto, realizar el carácter estancado de su posición de eromenos, encontrar una salida. ¿Cómo? *Cambiando de objeto petit a* (dándole su valor de *petit a* al falo del que es portador o que encuentra en una pareja). Deberá valorar lo que había descuidado, descuidar al menos una pizca de lo que valoraba. Ahora bien, esta operación, señalemos solamente que es teóricamente posible desde el momento en que los objetos *petit a* no son concebidos como mónadas, desde el momento en que por ejemplo se puede escribir un grafo que transcribe sus numerosos lazos, que son otras tantas vías de pasaje transitables. Tal es el caso del grafo del amorir, del seminario *L'angoisse*.

Sin duda que esa elección forzada en la que se sume la adolescencia no es la del “conócete a ti mismo”, sino la anterior a esa exigencia, la del “cuidado de sí”. Curioso sí, sin embargo. En todo caso, como puede exigirse, un sí en tercera persona.

Apólogo

Parece que hemos hecho más que visitar el “estadio del espejo”. Lo hemos puesto cabeza abajo. Pero lejos de que eso equivalga a una aberración con respecto a Lacan, al menos con respecto a un Lacan posterior a la invención del objeto *petit a*, por el contrario recibimos la sorpresa de reencontrar, en la sesión del 11 de diciembre de 1968 del seminario *D'un Autre à l'autre*, la misma formulación de la secuencia invertida (él - tú - yo) característica de la versión anterótica del acontecimiento del espejo desplegada aquí. Veámosla:

Lo que empecé a enunciar en mi exposición este año es el campo del Otro para experimentarlo como concebible a título de campo de inscripción de lo que se articula así [según las leyes de la lógica, dice el contexto] en el discurso. Ese campo del Otro, no es de entrada darle una encarnación, es a partir de su estructura que podrá definirse la posibilidad del tú, que nos tocará y apelará a algo, tercera etapa, que tendrá que decirse yo. Está claro que lo que va a mostrarse es lo que esperamos, es lo que conocemos bien: que el yo es impronunciable.

Ese “yo” [*je*], se observará, no es el yo [*moi*] del eromenos, aunque tampoco es el sujeto, como lo precisará Lacan poco después. Ciertamente. Lo que no impide que el orden de los términos que hemos establecido vuelva a hallarse aquí. Y que además el yo [*moi*] se encuentre en el camino de la realización del yo [*je*] como impronunciable. Éste se constituye en efecto, Lacan lo formulará poco después, exactamente el 8 de enero de 1969, inscribiendo ese yo en el mismo lugar del $\$ \diamond a$ en el grafo del deseo⁷⁹, en “la línea de retorno imaginario que integra al campo del enunciado la relación narcisista”. Hay entonces, inscriptos en ese grafo que, según vemos, a diferencia del esquema del ramo invertido, no quedó perimido con la invención del objeto *petit a*, a partir de allí del campo del Otro, en primer lugar t , y luego un yo [*moi*], el cual no está llamado a mantenerse tal como lo conforta en sí mismo la idealidad narcisista, sino a abrir la v a de un impronunciable yo [*je*].

79. J. Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, en *Escritos 2*, *op. cit.*

IV. ¿SOY ALGUIEN, O QUÉ?

El cogito de Lacan

“Hay que saber dudar mejor que Descartes”, escribió Nietzsche¹. Bernard Edelman lo comenta así: “[...] no hay que dejarse embaucar por 'las certezas inmediatas' que parecen llegar al 'fondo de las cosas', como el 'cogito', por ejemplo”. Y luego prosigue: “Nada es 'inmediato' con respecto a la vida, ni nuestro pensamiento, ni el *sum*, ni mucho menos el *ergo*”. Y Nietzsche que demuele de nuevo de manera resuelta el cogito:

¿De dónde me llega la noción de pensamiento? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Dónde obtuve el derecho a hablar de un 'yo' que sería causa y, para colmo, causa del pensamiento²?

Dudar mejor que Descartes, fue también el caso de Lacan. De allí surge el título de este capítulo, una pregunta que se propone como la fórmula misma del cogito de Lacan: “¿soy yo alguien, o qué?”. Nada garantiza que el sujeto de su enunciación esté esencialmente presente en el “yo” que figura en su enunciado.

En muchos aspectos, este cogito de Lacan está desplazado con relación al de Descartes. En primer lugar, porque problematiza sus términos, satisfaciendo así la crítica nietzscheana. Pero también desde el punto de vista de su escansión. En efecto, si el cogito cartesiano ofrece una certeza indefectiblemente ligada a un factor temporal, a su

1. Citado por Bernard Edelman, *Nietzsche un continent perdu*, París, *op. cit.*, p. 57.

2. *Ibid.*, p. 58.

puntualidad, el de Lacan por el contrario se reitera y no sin variaciones dentro de su obra. Está regularmente presente, casi como un leitmotiv wagneriano.

Esto implica que el cogito lacaniano no alcanza esa certidumbre a la cual Descartes (abusivamente según Lacan) pudo conectar sus pasos siguientes. Y no la alcanza particularmente porque no podemos hacer un todo, un cuerpo, de la obra lacaniana, porque esa obra no fue cerrada, sino sólo interrumpida³.

En cuanto a la existencia de lo que en Lacan correspondería a la duda hiperbólica, parece difícil... dudarlo, tratándose de quien distinguió, nombrándolo, el sujeto supuesto saber. Ese sujeto supuesto saber es por excelencia el razgo mediante el cual Lacan duda mejor que Descartes. Mientras que en Descartes la duda hiperbólica es *un momento*, su equivalente en Lacan, quien también suspende el saber adquirido hiperbólicamente, es *una función*. No obstante, hay una convergencia entre ese momento y esa función en el sentido de que al igual que ese momento es superado en Descartes (justamente, mediante el “pasaje al acto del cogito”, *dixit* Lacan), del mismo modo en Lacan el sujeto supuesto saber, por un tiempo, e incluso definitivamente, a semejanza de la estatua de Stalin, puede ser derribado, hecho pedazos (tratándose de psicoanálisis, ese momento sería el del así llamado pase).

Aunque semejantes afirmaciones pueden sorprender. Tal vez se pregunten: ¿y dónde está su lugar? ¿Dónde entonces? ¡Sino en Lacan!

Tomemos el primer hallazgo de Lacan, el estadio del espejo, o mejor aún el artículo “La familia” dentro del cual se insertó con justa razón su primera publicación. ¿Acaso no responde ese artículo a la

3. Posición minimalista si se quiere: le corresponderá a quien sostenga lo contrario fundar su afirmación diciendo precisamente cuándo, en qué y sobre qué hubo un cierre (la obra hubiera sido cerrada si, por ejemplo, el borromeano, en lugar de abrir una problemática, hubiese mantenido sus promesas, si hubiese revelado en su estudio que le iba efectivamente a Lacan, o sea al ternario simbólico imaginario real “como anillo al dedo”). Si existiera un “todo Lacan”, entonces sí, la certeza del cogito lacaniano, por una vía y según unas modalidades inéditas que habría que describir, podría decirse que recuperó y renovó el de Descartes, mucho más frágil de lo que Lacan llegó a pensar.

pregunta “cogitante” de Lacan? Sí, responde a ella, y en términos accesibles: yo soy (o “puedo advenir como”) una personalidad acabada⁴.

Todas las variaciones señalables del cogito lacaniano serán, como ésta, respuestas a la pregunta “¿soy alguien, o qué?” que no deja de plantear Lacan.

Consideremos luego el segundo paso de Lacan, no previsto en el programa de la constitución de la personalidad, es decir, la invención del ternario simbólico, imaginario, real (SIR). La ternaridad es planteada allí como un recurso que mantiene el objeto a cierta distancia, que mediatiza la relación dual “siempre más o menos marcada por el estilo de lo imaginario”⁵.

Consideremos por último su tercer paso, sin duda más dentro de la lógica de la invención de SIR, es decir, la del objeto *petit a*. Esta vez el acento se desplaza hacia el lado del “o qué” de la pregunta. El sujeto barrado se constituye como tal, figuras topológicas escriben esa operación, a través de un determinado avatar (frecuentemente designado como caída) que puede producirse en el nivel del “qué”, del objeto *petit a*.

Porque esta pregunta, “¿soy alguien, o qué?”, en todo lugar donde se manifiesta en Lacan, tiene dos patas o dos dalinianas muletas, por un lado *alguien* (allí donde Descartes dice “yo pienso”), por el otro un *ser*, que terminará presentándose en tanto que entidad un poco especial como objeto *petit a*.

Numerosos son los matemas de dos patas que intentan escribir el cogito lacaniano. Uno de los más ejemplares, la serie de Fibonacci, introduce en una relación regulada un “uno” y el *petit a*, el “alguien” y el “qué”; el grupo de Klein (*cf. L'acte psychanalytique*), escribe la opción “o no pienso o no soy”; algunos objetos topológicos articulan el A y el *petit a* (lo que no impidió el error, corregido pero nunca

4. J. Lacan, *La Familia*, *op. cit.*, p. 51.

5. J. Lacan, “Le symbolique, l'imaginaire et le réel”, conferencia del 8 de julio de 1953, en *Petits écrits et conférences*, p. 409.

analizado, que sufrió, en Seuil, el título *D'un Autre à l'autre*, escrito *D'un autre à l'Autre*, firma discreta de que el Otro se resiste como el diablo, también entre los lacanianos, a realizarse como inexistente); también está la cadena borromeana, intentando localizar un “verdadero agujero” que se considera que señala el sitio de *petit a*, con su desarrollo en la lectura de *Joyce le sinthome*, donde un inesperado *ego* parece cerrar un circuito con la problemática inicial, con el estadio del espejo.

Si es cierto que no se dio entonces una última palabra, tal vez debamos entender de otro modo el último segmento de la pregunta. El “qué” ya no designaría un ser, sino que tendría el valor que tiene cuando le decimos, perplejos, a alguien: “¿Eres imbécil o qué?”. Ese “qué” ya no es un pronombre relativo, sino un pronombre interrogativo usado interjectivamente* ; ya no es un “¿qué objeto o qué clase de objeto puedo ser?”, sino el indicio de un enigma que, por el hecho de plantearse, suspende toda determinación posible en cuanto al estatuto, en cuanto al contenido de ese objeto.

¿Una ausencia de lo comunitario en Lacan?

Imaginemos a un lector de Lacan particularmente sensible ante lo colectivo, lo comunitario. ¿Qué le saltaría a la vista, aun cuando para nosotros eso tenga que parecer equivocado? Que su cuestión digamos de “sociólogo” casi no está presente en Lacan. Y no sería del todo falso. Si por ejemplo retrocedemos un poco con relación a la manera en que, especialmente en el seminario *L'angoisse*, la aritmética del sujeto intenta escribir la subjetivación, ¿qué comprobaríamos? Que se trata de un sujeto, de un gran Otro simbólico, de un pequeño otro, términos donde no se podría localizar fácilmente una incidencia de lo comunitario como tal. Sin embargo, esta afirmación se topa con posibles objeciones.

*. En español la ambigüedad es menor, puesto que el pronombre relativo no lleva acento. (N. del T.).

Ciertamente, Lacan no se prohíbe, en esa ocasión, de encarnar ese gran Otro (en la madre, por ejemplo) o ese pequeño otro, en determinado momento disociado en pequeño otro imaginario (el hermano, por ejemplo) y en *petit a* (el seno, por ejemplo); ¡lo cual no quiere decir que con respecto a la comunidad la dialéctica de la separación y de la “separtición” (que cifra el funcionamiento pulsional en sus diferentes estratos –nos ocuparemos de ella en un instante), que pondrá en juego esos mismos términos, no parezca a pesar de todo un tanto pobre! Dirán que se trata del niño durante el destete, que más adelante, para ese niño convertido en un adulto insertado socialmente, será diferente. Pero cuando Lacan edifica una doctrina del coger sobre ese mismo *modelo del separ* (separación/separtición), cuando recorre el grafo de los estratos del objeto *petit a* (el “grafo del amorir”) para decir cómo adviene el sujeto del deseo, siempre con los mismos términos “algebraicos”, allí tampoco se tiene en cuenta el lazo comunitario. Una de las grandes agudezas indisociablemente clínica y teórica que podemos reconocer en Lacan es haber sabido exponer una ternaridad que no dejaba de estar asediada por el dos (hasta intentar, con el borromeano, producir el dos a partir del tres). No es casual, desde este punto de vista, que los lacanianos se dediquen a proclamar, bastante vanamente, la importancia del tercero, reivindicación que señala por sí misma la desaparición de la agudeza antes mencionada. Si tuvieran razón, igualmente un tercero no es todavía una comunidad. Dicho de otro modo: todavía nadie intentó identificar una comunidad cualquiera con el público, en tercera persona, de un chiste [*mot d'esprit*]. Inversamente, el grupo, en cuanto al “espíritu” [*esprit*], parece más bien situarse lejos.

Por cierto, hubo en Lacan una doctrina del lazo social, a saber, la de los cuatro discursos llamados del amo, universitario, histórico y analítico. Pero allí también el lazo en cuestión parece conservar algo del emparejamiento dual cuya pregnancia destacamos. El amo y el esclavo, el profesor y el alumno, la histérica y el amo, el analista y el analizante, se trata de esas parejas en los cuatro discursos (Lacan va incluso a tener que precisarlos para los recién llegados, tan intenso era en algunos de sus seguidores el voto de reunirse bajo la bandera del discurso analítico, de “hablar entre analistas”).

Por cierto, estaba la escuela, todas las invenciones de las que dio pruebas Lacan al respecto: doctrina de la admisión, de la habilitación del psicoanalista, del cartel, de la producción teórica, del pase. ¿No es acaso una tentativa de constituir algo del orden de una comunidad electiva? Sin duda. Si esto no significa que está excluido pasar por alto el fracaso que resultó de ello.

La prueba irrefutable de esa ausencia y de ese fracaso de lo comunitario en Lacan se halla en la caída provisoriamente final de una parte del movimiento lacaniano en un familiarismo⁶ al que Lacan suscribió. De allí surge una conjetura: ¿no es precisamente a partir de tales dificultades o incluso atolladeros que puede abordarse hoy la cuestión de lo comunitario en Lacan? No puedo ahora sino poner a prueba esta conjetura en un punto local. No parecerá fuera de lugar, tratándose de psicoanálisis, elegir el sexo para ese abordaje.

En efecto, al menos en Lacan, el “formar comunidad” no puede estar aislado de la falla del sexo, de cierto fracaso del sexo (que acentúa la falla primaria entre cuerpo y goce). En efecto, se podría esperar que el sexo procure a cada cual una identidad y con ello la pertenencia a una comunidad. Como tampoco se puede aislar del sexo el “hacer el amor” en el sentido literal de esa expresión, en el sentido de una fábrica del amor, a propósito de la cual una de las preocupaciones de Lacan fue mostrar que era un producto, una consecuencia posible del fracaso del sexo⁷. Del mismo modo –es entonces la hipótesis propuesta aquí–, lo comunitario podría engendrarse en ese mismo fracaso. ¿Por qué vía? Procuraremos responder a esta pregunta y, a través de ello, convalidar la hipótesis.

6. J. Allouch, “Gel”, en *elp*, *Le transfert dans tous ses errata*, París, EPEL, sept. 1991.

7. Cf. J. Lacan, *L'angoisse*, seminario inédito, sesión del 19 de junio de 1963: “El hecho de que el deseo masculino encuentra su propia caída antes del ingreso en el goce del *partenaire* femenino, del mismo modo, podríamos decir, que el goce de la mujer se destruye [...] en la nostalgia fálica y desde entonces se ve obligada, diría que casi condenada a no amar al otro masculino sino en un punto situado más allá de lo que la detiene también como deseo: ese más allá es pretendido en el amor; es un más allá, digámoslo claramente, ya sea traspasado por la castración, ya sea transfigurado en términos de potencia. No es el otro en tanto que se trataría de estar unida al otro. El goce de la mujer está en ella misma y no se conjuga con el Otro”.

Lo que no funciona en el coger

Circunscribir más de cerca un punto de tropiezo del sexo tiene siempre su pequeño resabio de anticoger. De allí el uso, en este caso, de la palabra coger, que se considera que contrarresta esa posible imputación. Siguiendo esa línea, se tratará de indicar que, lejos de ahorrarle a un sujeto orientado sobre el coger la exigencia de formar comunidad, lejos de alejarlo de ello, esa orientación en cambio plantea la cuestión comunitaria de una manera singularmente aguda.

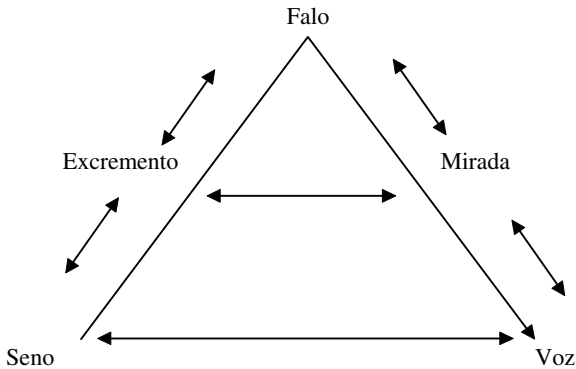
¿Qué es entonces lo que no funciona en el coger, cuando el coger funciona? No evocamos aquí los desengaños del coger, aun cuando fueron ciertos datos de orden sintomático los que, lejos de confortar la idea de un coger que marcha bien, condujeron a Lacan a localizar un desfallecimiento del sexo cuando el sexo no es desfalleciente, sexológicamente hablando.

Allí también nos enfrentaríamos al pseudo-dualismo. Pero hay que captar de entrada que la descripción que propone Lacan de lo que pasa cuando se coge (consideraremos solamente la del seminario *L'angoisse* e incluso... parcialmente) pone en juego, gracias a los términos utilizados (sujeto, pequeño otro, gran Otro, *petit a*, $-\phi$), otra cosa que identidades sexuadas, menos aún sexos “opuestos”. Se trata más bien de una presentación de algo así como dos posiciones, dos funciones no solidarias sino interdefinidas, y cuya definición no coincide con lo que la biología puede producir como identificaciones sexuadas. Esa descripción instaura también un terreno distinto al que diferencia homo- y hétero-sexualidad —con lo cual Lacan en parte nos habría preparado para recibir los *gay and lesbian studies*. A tal punto es cierto que cuando Lacan intenta delimitar lo que sería una posición “femenina” en el coger, vemos que se dedica a distinguir a esa mujer, de la cual hace un retrato, del gran Otro que el coger convoca. ¿No es acaso la prueba de que según él ese coger, aunque fuera de un hombre con una mujer, no es hétero-sexual? Parece difícil dudarlo. Por otra parte, no hay nada muy sorprendente en ese desfase que hace que el psicoanálisis no pueda remitirse a las identidades sexuales como a un dato. Al aislar el falo de la madre, al interrogar el estatuto del fetiche, al señalar el falicismo de los objetos parciales y luego del objeto *petit*

a donde quiera que, vamos a volver sobre ello, ese objeto no es el falo⁸, ¿no debió admitir que la faloforia no era una cuestión de anatomía? En cuanto a la ilusoria identificación de la mujer como Otro en el coger, sin embargo nadie se atrevió a extraer las conclusiones que se impondrían si ése fuera el caso, a saber que el Otro estaría sexuado como femenino⁹ y que al ser ese Otro la mujer no podría tener por definición, al coger, ninguna relación con el Otro (el Otro en efecto no puede tener relación consigo mismo salvo inscribiendo esa relación en el Otro, mediante lo cual no podría ser una relación consigo mismo). Dicho de otra manera, Lacan, aun cuando no lo formule en los términos de los *gay and lesbian studies*, no los esperó para refutar el concepto de heterosexualidad, sin haber logrado (¿tampoco él?) que ese cuestionamiento afectara las conciencias (tal vez porque no refutó el término como tal).

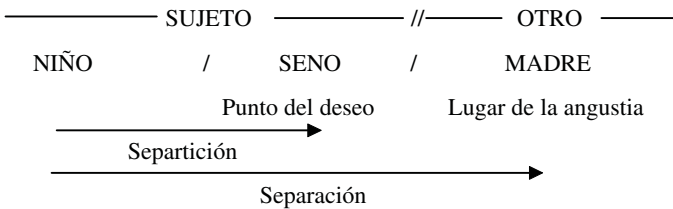
-
8. “[...] la función del falo como imaginario funciona en todas partes, en todos los niveles, de arriba, de abajo, que he definido, caracterizados por una determinada relación del sujeto con el *a*, < > salvo allí donde se lo espera en una función mediadora, especialmente en el estadio fálico [...] esa carencia como tal del falo presente, advertible, a menudo para nuestra gran sorpresa, en todos los demás lugares, < > ese desvanecimiento de la función fálica como tal en ese nivel donde se espera que funcione < > es el principio de la angustia de castración. De allí la notación - ϕ que denota esa carencia por así decir positiva”, (J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 29 de mayo de 1963). Lacan no escribe pues ϕ , sino - ϕ en la cúspide del grafo del amorir. De los cinco objetos *a* que ordena ese grafo, el falo es el único que está negativizado; por otra parte, ese grafo transcribe bastante bien su posición de excepción al hacer del falo el único objeto que no tiene uno correspondiente, localizado en un sitio que no remite a otro simétrico puesto que por el contrario es un punto de la línea de simetría del grafo. Lacan tiene la sensación aquel día de que esa carencia que acaba de mencionar “nunca fue formulada”, que hay en ella algo inédito. ¿Qué? Lo que es nuevo es algo hecho posible por la existencia misma del grafo en tanto que supone una lista finita de objetos *petit a*. Si no hay más que cinco y si se reconoce que la función fálica opera en el nivel de cada objeto *petit a* y que está ausente allí mismo donde se espera que el falo funcione como objeto *petit a*, entonces es posible pasar al límite, es pensable una totalización que permite hablar de un “en todo lugar”, implicando un punto de excepción. Vale decir, podemos formular algo que tiene el estatuto de una ley: todos los objetos *petit a* imaginariamente falicizados tienen una función mediadora entre el sujeto y el Otro, todos excepto el falo. El signo < > indica una palabra omitida o bien una palabra sustituida, mientras que [...] indica una palabra agregada.
9. Cuando sometía este texto a una lectura crítica antes de la publicación, me han hecho notar un error en este punto, pues Julia Kristeva lo hace. Tomamos nota de ello. Sospechamos aquí hasta dónde puede llegar la distorsión que con respecto a Lacan hace esta autora, convertida en uno de los vectores más importantes de la introducción de Lacan en los Estados Unidos.

Para entender cómo Lacan aísla, en *L'angoisse*, la falta fálica inherente al coger, es decir, la ausencia de un goce común, el hecho de que “el goce del hombre y de la mujer no se conjuguen orgánicamente”¹⁰, tenemos que decir primero el modelo de relación erótica en el cual se basa, el *modelo del separar*, como se lo llamó anteriormente. En efecto, la misma escritura del grafo del amorir (en el que Lacan se basa en aquel momento en *L'angoisse*) exige que una misma estructura funcione en todos los “estratos de *petit a*”.



GRAFO DEL AMORIR

El caso del amamantamiento es el mejor desarrollado. He aquí el esquema que podemos establecer:



El amamantamiento servirá de caso paradigmático para abordar el coger. Ese modelo del separar constituye un progreso en el análisis, en la discriminación de los elementos, puesto que distingue la relación del niño con el seno de su relación con la madre. Se distinguen en efecto dos puntos. 1/ *el punto del deseo* concierne al seno como

10. J.Lacan, *L'angoisse*, sesión del 29 de mayo de 1963.

objeto *petit a* perteneciente al niño; la relación del sujeto con ese seno se llama fantasma y se escribe ($\$ \diamond a$). 2/ *el punto de angustia* (el del agotamiento del seno, de la falta de la madre) concierne a la relación con la madre. De allí la fórmula:

[...] la relación de falta se sitúa más allá de donde se ha efectuado la distinción del objeto parcial en tanto que funciona en la relación del deseo¹¹.

El goce de la succión del seno ocurre como separación; la del vampirismo deriva de la separación. En el vampirismo, la anorexia o la bulimia, el ejercicio gozoso de la separación se topa con una irrealizable separación. Por el contrario, el destete es posible (como condición y no solamente como término del amamantamiento en el seno) cuando la separación no llega a obstaculizar la separación, no llega a proyectar su sombra (*cf.* esta palabra en *Duelo* y *melancolía*) sobre la separación.

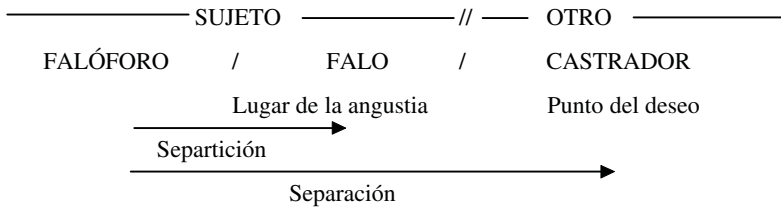
El hecho de que una misma distinción (la del punto del deseo y del lugar de la angustia) pueda dar cuenta a la vez de un goce usual y de sus adyacencias sintomáticas es un argumento de peso en favor de la justeza de esa distinción. El otro argumento principal es dado por Freud, precisamente por los atolladeros freudianos en lo concerniente a la (no)terminación del análisis, atolladeros que Lacan ahora puede aclarar diciendo que Freud no supo distinguir esos dos puntos y que por lo tanto hizo (erróneamente) del ϕ el correlato de la satisfacción¹².

11. *Ibid.*

12. "En la medida en que la situación de deseo [...] no está $<>$ en Freud verdaderamente articulada, el fin del análisis tropieza con algo que hace tomar la forma del signo, implicado en la relación fálica, el ϕ en tanto que funciona como $-\phi$, a lo que hace tomar esa forma $<como>$ [y *no*: "en" (que en francés le daría un sentido afirmativo a la frase)] siendo el correlato esencial de la satisfacción. Si al final del análisis freudiano, el paciente, sea cual fuera, hombre o mujer, nos reclama el falo que le debemos, es en función de ese algo insuficiente por lo cual la relación del deseo con el objeto que es fundamental no se distingue, en cada nivel, de aquello de lo que se trata [*entiéndase: en cada nivel pulsional del objeto petit a*] como falta constitutiva de la satisfacción." (J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 15 de mayo de 1963).

Si es exacto que la experiencia oral ya está falicizada (hay algunas líneas inesperadas de Lacan sobre la lengua-falo¹³), el rescate de ese esquema para lo concerniente al coger no tendrá nada de sorprendente (por otra parte, Melanie Klein no esperó a Lacan para subrayar el falicismo de la oralidad). Y también aquí serán los desengaños, en este caso los del coger, los que servirán de hilo conductor, siguiendo un trayecto psicoanalítico de los más clásicos de construcción de una norma a partir de lo patológico y no —es una falsa acusación que le hacen al análisis algunos gays y lesbianas— de un abordaje de lo que se considera desviado a partir de la norma. Por lo menos en tanto que produce un saber, el psicoanálisis nunca comió de ese pan. En el psicoanálisis, es el síntoma, si se quiere, es “la anormalidad” que brinda su norma a la elaboración de una norma, la que por lo tanto no es normativizante sino que siempre sigue siendo normada.

Que la angustia de castración tal como Freud la señala esté ligada, según lo indica, a una focalización de la subjetividad en la detumescencia implicará una inversión del esquema de la oralidad. Partiendo de allí, y Freud partió de allí en sus primeros trabajos sobre las neurosis actuales, no podemos en efecto disociar esa angustia de lo que adviene del falo en el coger. El nuevo esquema (aunque correspondiente a una misma estructura así como al punto “de giro”, al punto culminante, al punto “negativizado” del grafo del amorir) será pues el siguiente:



Sin que podamos retomar aquí el conjunto de los datos que le dan cuerpo a esta escritura, subrayaremos solamente un rasgo, a saber, el mantenimiento, en cualquier nivel que sea de la estratificación de

13. J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 15 de mayo de 1963.

petit a (estratificación dada por el grafo del amor) y exceptuando la inversión, de la distinción del lugar de la angustia y del punto del deseo. Esa distinción permite (y basta para) señalar claramente que, según Lacan, en el coger el falo no tiene una función mediadora entre el sujeto y el Otro. En tanto que angustia realizada, “acabada” dice incluso Lacan¹⁴, el orgasmo no alcanza el deseo, no le da alcance al deseo. De modo que no habría, por lo menos en el Lacan de *L'angoisse*, un período “refractario”, de no-deseo, como tampoco heterosexualidad puesto que el sexo se detiene en seco en vez de reunirse, en el lugar del Otro, con la heterotopía del deseo.

Una objeción se presenta ahora: ¿y qué sucede con la función del aquí llamado castrador? Y además: si es un ser de carne y hueso (vimos que no era el otro fantasmal ni siquiera fantasmático el que interviene en el lugar de la angustia), ¿qué pasa con él? Notablemente, Lacan no aborda esta cuestión sino después de haber introducido otra dimensión en su doctrina del coger, a saber, la de la demanda¹⁵.

He aquí pues que entra en escena la demanda de pequeña muerte*; es un paso importante el que allí se efectúa, pero que tiene casi

14. Habiendo recordado y acreditado así el señalamiento freudiano según el cual (dicho en términos de Lacan) “[...] no hay nada a fin de cuentas que represente para el ser humano mayor satisfacción que el orgasmo mismo”, Lacan se pregunta (aunque se trata de preguntas que equivalen a aserciones): “[...] si la función del orgasmo puede alcanzar esa eminencia, ¿acaso no es porque en el fondo del orgasmo realizado hay algo que <> he llamado la certeza ligada a la angustia, acaso no es en la medida en que el orgasmo es la realización misma de lo que la angustia indica como localización, como dirección del lugar de la certeza, [que] el orgasmo es la única de todas las angustias que realmente se acaba?” (*L'angoisse*, sesión del 15 de mayo de 1963). La juntura así establecida entre angustia y orgasmo le permite pues a Lacan hacer extensible al orgasmo la certeza ligada a la angustia (la angustia “no engaña”). Esa certeza da cuenta del carácter momentáneamente tranquilizador del orgasmo, quizá también de la frecuencia de su búsqueda: una certeza ¡no se encuentra fácilmente así como así!

15. La demanda interviene al final, de acuerdo a la definición de la pulsión como demanda donde el sujeto se ha desvanecido (como ya lo he señalado en otra parte, la pulsión es la cuestión última en Lacan).

*. En el original: *petite mort* (que traducimos literalmente); en realidad es una manera metafórica de nombrar el orgasmo en la tradición francesa. (N. del T.).

toda la historia del erotismo detrás suyo para fundarlo¹⁶. Al coger, para el falóforo se da una separación con respecto al falo, pero la satisfacción que aporta el coger concierne a la separación con respecto a la pequeña muerte. Lacan da entonces esta fórmula a la vez humorística y feliz (y de la cual hallamos equivalentes en algunas declaraciones de quienes practican el S/M), a propósito de esa satisfacción que es falta, lo que para nada equivale, al contrario, a la falta de satisfacción:

[...] en verdad allí debe residir lo tranquilizante del post-orgasmo, si lo que se satisface es esa demanda, pues bien, por dios, es satisfacer barato, la sacamos barata¹⁷.

Al satisfacerla, el coger alivia al falóforo de su demanda de pequeña muerte. Por cierto, se escabulle, pero esto no debe hacer olvidar que esa separación concierne a su *demanda* con respecto al coger, no a su deseo. Esa misma operación, esa misma satisfacción signa pues el fracaso de su deseo, que no habrá sido llevado hasta allí¹⁸.

Dicho todavía de otro modo, y esto se lo inspira a Lacan el hombre de los lobos que sacrificó sus heces durante su observación de la escena primitiva: el coger es un sacrificio que no se efectúa.

¿Y el castrador entonces, al que preferiremos llamar así antes que designarlo mediante uno de sus avatares, es decir, como la mujer (una elección motivada por el hecho de que el eromenos también es castra-

16. Apenas una cita: “Las sensaciones del acto sexual tienen en sí mismas un acuerdo provocativo con las figuras [...] La suavidad, la turgencia, el derrame lechoso de la desnudez femenina se anticipan a una sensación de fluido líquido que por sí misma se abre hacia la muerte, como una ventana hacia el patio”. Georges Bataille, *Histoire de l'érotisme*, en *Oeuvres complètes* VIII, París, Gallimard, 1976, p. 132 (Citado por Georges Didi-Huberman, *Ouvrir Vénus*, París, Gallimard, 1999 –libro que justifica por sí solo el gesto de Lacan antes mencionado).

17. J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 29 de mayo de 1963. Lacan no deja pasar la ocasión de señalar que ese “sacarla barata” se une a la gran mitología freudiana según la cual la vida sólo se une con la muerte siguiendo sus propias vías. Debo a Guy Le Gaufeuf poder señalar aquí que Lacan no dice satisfacer “se” [“se” *satisfaire*].

18. El coger o incluso la mera perspectiva de coger es angustiante en la medida en que el sujeto se compromete a ello creyendo que puede disociar ese acto de su demanda de pequeña muerte. Eliminada esa disociación, la angustia ocurre como orgasmo.

dor, al igual que otras figuras cuyo inventario podríamos continuar)? El castrador tiene que ver con ese fracaso. Mediante lo cual también la saca barata. Con cuatro consecuencias posibles que con Lacan podemos distinguir.

–En adelante está tranquilo sobre lo que el falóforo quería de él (Lacan observaba que las víctimas en Sade parecen resurgir siempre frescas de los malos tratos padecidos),

–En su decepción, será llevado a imaginar que existe un órgano verdaderamente amboceptor¹⁹ (oportunidad para que Lacan afirme lo que algunos no articulan sino con ostensible desdén, a saber, la “reivindicación fálica” en la mujer, y oportunidad para que nosotros subrayemos la proximidad de ese análisis con las alas que, en el *Fedro* de Platón, se supone que crecen en las espaldas del eromenos²⁰),

–Esa misma decepción lo pondrá en mejor posición que el falóforo en cuanto a estar advertido del error [*méprise*] del deseo (podrá pues obtener el “desprecio de su error [*mépris de sa méprise*]”²¹,

–Su goce no habrá sido alcanzado por el falóforo (también aquí, el mismo esquema que en el homoerotismo griego) y por lo tanto, habida cuenta de su demanda de pequeña muerte, un sacrificio habrá sido ahorrado también para él.

Que su pareja sea castradora es la condición necesaria para que el falóforo sea deseante y resulte llevado hasta el momento de fracaso de su deseo²². Ahora bien, esa función de objeto suscitador del deseo (y por eso ya castrador) no implica, en el castrador del falóforo (que

19. Etimológicamente: “que tomaría de a dos”.

20. Cf. aquí mismo, capítulo III.

21. “La mujer, en términos generales, es mucho más real y mucho más verdadera en tanto que sabe lo que mide la vara [*l'aune*; “*l'homme*” había escrito la estenotipia, corregida por AF] de aquello a lo que se enfrenta en el deseo, ...en tanto que pasa por ello con una tranquilidad muy grande, en tanto que tiene, por así decir, cierto desprecio de su error [*mépris de sa méprise*], lujo que el hombre no puede darse.” (J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 13 de marzo de 1963).

22. Cf. J. Allouch, “Homenaje de Jacques Lacan a la mujer castradora”, *Litoral* n° 28, “La opacidad sexual II”, Córdoba, Edelp, Octubre 1999.

por lo tanto no es falóforo sino porque tiene que ver con el castrador), un compromiso total. Es sabido que tal era el caso del eromenos en el homoerotismo griego, y es también el caso de la mujer de la que habla Lacan en *L'angoisse*. Para suscitar el deseo, le basta, dice Lacan, con casi cualquier objeto, una manzana por ejemplo, pero sin embargo ese objeto debe ser elegido entre aquellos que circulan en el mercado del deseo (esa referencia crucial al mercado del deseo será ulteriormente desarrollada por Lacan, también será evocada por el concepto de plus-de-goce del que nos ocuparemos en el capítulo siguiente). ¿Cómo decir aquello en lo cual o hasta dónde se compromete el castrador, visto desde su ángulo? Para indicarlo, Lacan juega con un hallazgo signifiante: dice que se trata para él (para ella, en este caso) de “intentarse tentando al otro” [*se tenter en tentant l'autre*]²³. Percibimos el juego entre “tentativa” y “tentación”. Y como esa tentativa de sí encontrará en el coger el fracaso del deseo del falóforo, nunca será más que una tentativa: también por ese lado el sacrificio se ahorra.

La juntura homo

Afirmo ahora que el concepto de coger como “sacrificio ahorrado” equivale a una plataforma giratoria, en especial entre fracaso del coger y constitución de una comunidad electiva.

Una observación de Lacan se constituye como primer paso en la apertura de esa vía:

[...] ese famoso término de la homosexualidad que está en nuestra doctrina, nuestra teoría (la freudiana) puesto en el principio del cimiento social, observemos que Freud siempre ha remarcado [*“marcado”, escribe AF*], nunca suscitó sobre ello una [*“ninguna”, escribe AF*] duda, que es el privilegio del macho. Ese cimiento libidinal del lazo social en tanto que no se produce sino en la comunidad de los machos está ligado al aspecto de fracaso sexual que, debido a la castración, le es muy

23. J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 20 de marzo de 1963.

especialmente impartido [“impartida”, escribe AF, lo que atenúa la declaración]²⁴.

Advertiremos que el fracaso sexual de que se trata es ciertamente el del macho, pero del macho hétero. Según Lacan en este caso, *el lazo social homo se arraiga en ese fracaso del macho hétero*, en la inexistencia de la heterosexualidad. Podemos pues llamar “juntura homo” imitando la “juntura esquizo” de Guattari a ese puente entre esta heterosexualidad fallida en el falóforo y la fábrica del cimiento social homo.

¿En qué puede consistir entonces tal juntura? El coger como sacrificio ahorrado nos ofrece una pista, por la razón de que un sacrificio ahorrado (el órgano virtualmente amboceptor desaparece en vez de advenir como objeto sacrificial²⁵) constituye un resto, y que con un resto queda excluido no hacer algo, empezando por otro sacrificio, como lo han subrayado claramente los trabajos de Charles Malamoud²⁶.

¿Podemos concebir una modalidad comunitaria del sacrificio que, formándose con lo que permanece abandonado por el coger como sacrificio ahorrado, reconduciría también el problema planteado por ese coger sacrificio, en términos ligeramente diferentes y con una solución quizá también diferente? Pues bien, tal modalidad de lo comunitario existe, vamos a su encuentro.

En el análisis, todavía concebimos ampliamente el lazo comunitario sobre la base del esquema “monoteísta” de Freud, el de *Psicología de las masas y análisis del yo*: un mismo “objeto exterior” es ubicado por individuos en número virtualmente ilimitado en el lugar de

24. J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 5 de junio de 1963.

25. El sacrificio no se efectúa “[...] justamente debido a que el órgano nunca es capaz de llegar muy lejos en la vía del llamado del goce. Con relación a ese fin del goce y [al] alcance de ese llamado del Otro en su término que sería trágico, puede decirse que el órgano amboceptor cede siempre prematuramente. En el momento, si se puede decir, en que podría ser el objeto sacrificial, y bien, digamos que generalmente, hace tiempo que ha desaparecido de la escena” (J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 29 de mayo de 1963).

26. Charles Malamoud, *Cuire le monde*, París, La découverte, 1989.

su ideal del yo. Lacan admitirá ese modelo casi sin cuestionarlo²⁷. En *Los cuatro conceptos* incluso, remite la estructura freudiana del grupo (que denomina “la fascinación colectiva”²⁸) a “la realidad ascendente del momento”. Y actualmente podemos señalar que esa asignación del esquema freudiano a un momento histórico fue confirmada luego, como lo atestiguan los trabajos de algunos historiadores como François Furet. En *Le passé d'une illusion*²⁹, Furet menciona la hipnosis de los dos grandes totalitarismos del siglo XX, la importancia de un solo hombre irremplazable, el culto de la personalidad, la ausencia de sucesión. En suma, el esquema freudiano fue históricamente verificado.

Pero existe otro (muchos más sin duda) esquema de grupo que, lejos de reducir el ideal del yo de cada uno en un solo objeto común (todavía el “alguien”, en este caso el *Einzig-Zug*, y el “qué”), lejos de equivaler a una estructura articulada sobre un punto de excepción, pone por el contrario a todo el mundo bajo una misma enseña. Se trata del rito sacrificial en la India, en tanto que exige la instauración de una relación reglamentada entre el (los) sacrificante(s) y el brahmán oficiante. No se ha dejado de preguntar: —“¿Cómo establecer y asegurar la lealtad sostenida de su relación?”. A lo que responderá en acto otro rito, que la garantiza. Ese rito, introductorio del sacrificio, se llama *Tanunaptra*. ¿Qué sucede en él? El brahmán oficiante incorpora un residuo de la masa de manteca purificada que intervendrá en el sacrificio, no sin antes haber tenido cuidado, previamente a esa incorporación, de que todos aquellos para quienes va a officiar tocan la manteca purificada. Esa manteca, escribe Charles Malamoud, “es por así decir el soporte de su alianza”³⁰.

La razón de ese rito nos la brinda un mito, relatado en los *Brahmana*:

27. Se abstiene de hacerlo, por ejemplo, cuando habla de una estructura democrática de la iglesia, lo que debería incitarlo a disociar la iglesia del ejército.

28. J. Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barral Editores, Madrid, 1977, p. 275.

29. F. Furet, *Le passé d'une illusion*, París, Robert Laffont - Calmann-Lévy, 1995.

30. C. Malamoud, *Cuire le monde*, *op. cit.*, p. 230.

Cuando realizan el *Tanunaptra* sacrificial, los hombres imitan a los dioses que en los tiempos originarios efectuaron una alianza entre ellos.

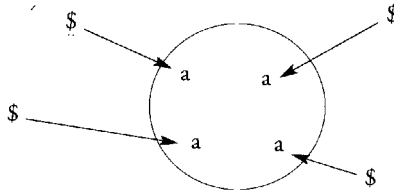
El contrato entre los dioses tiene como condición la distancia que cada dios establece entre él mismo y sus cuerpos, o más bien entre sus diferentes cuerpos, aquellos que conserva en actividad junto a sí y aquellos de los que se separa. Para asociarme a los demás, me disocio de mí mismo: materialmente, tengo algo en común con los demás, es esa parte de mí de la que me privo y que mezclo con las partes de sí mismos de las que se despojaron mis compañeros, al igual que yo. Pero esos cuerpos alejados son en adelante objetos de deseo: el dios tiende a reunirse (*sam GAM*) con sus *tamu* y la esperanza de alcanzarlos, de reunificarse³¹ lo determina a respetar el pacto que lo liga a los demás. Debemos creer que esa esperanza tiene un sentido puesto que precisamente lo que lo amenaza, al término mismo del pacto, es quedar excluido para siempre, en caso de transgresión, de esos reencuentros consigo mismo.

Y Malamoud pone los puntos sobre las íes:

Los individuos, en este caso, forman un grupo no en virtud de un vínculo que los uniría directamente unos con respecto a otros, tampoco por la obediencia a un jefe común, sino por la tensión que lleva a cada uno de ellos a reunirse con esa parte de sí mismo que ha desprendido de sí para ponerla en el tesoro común.

Esquematicemos ese posicionamiento con el álgebra de Lacan:

31. Puede pensarse en el mito de Aristófanes en *El banquete*, pero las diferencias son considerables: en este caso, no se trata de una mitad de sí y la separación de uno mismo no es el resultado de un castigo sino de un aporte; en Aristófanes, no hay colectivización alguna de las mitades perdidas ni, correlativamente, ninguna vaguedad con respecto a la identificación e incluso la identidad de esas mitades.



Hay un recipiente común donde cada uno deposita un “trozo de sí”, pero también un “sí” [soi], puesto que *tamu*, nos informa Malamoud, significa a la vez “sí”, “trozo de sí” e incluso “sí mismo”. Ese trozo de sí sirve pues de garantía e incluso de rehén (desde el momento en que la garantía es alguien) en caso de ruptura (paz: *sama*, tratado: *samdhi*, rehén: *samadhi*); y podemos sospechar que estará definitivamente perdido.

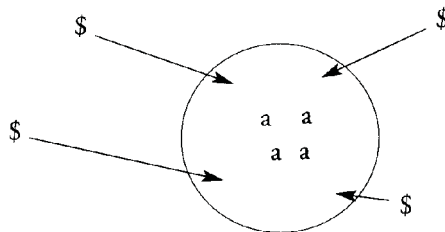
Esa estructura de grupo, ese tipo de alianza, parece muy diferente a la disimétrica característica del grupo freudiano monoteísta. Los dioses hindúes no son tontos, y no porque vaya a darse esa aspiración a una reunión consigo mismo, que se supone mantiene a cada uno dentro del pacto, que una vez que el pacto ya no tenga razón de ser (por ejemplo, porque la acción para la cual se hizo se habrá efectuado), cada uno recuperará su trozo de sí. Nada de eso. La imaginaria aspiración a la unidad recobrada funciona por un tiempo, pero lo puesto (*cf.* las observaciones de Lacan sobre la apuesta de Pascal en el seminario *D'un Autre à l'autre*) resulta definitivamente perdido. Para terminar entonces sólo puede realizarse aquello mismo cuyo evitamiento se suponía que garantizaba la perseverancia de la acción y cuya misma prosecución era ya un comienzo de realización. He aquí cómo relata Malamoud esa aventura:

El lector moderno no puede evitar preguntarse: ¿en qué condiciones y con qué consecuencias el dios recobrará sus cuerpos bienamados? Lo que lo amenaza, si transgrede el pacto, es que se vuelva definitiva la separación de sus *tamu*, separación que es también su suerte en tanto que es fiel a la alianza. ¿Hay que imaginar que llegará un tiempo en que al no ser ya necesaria la coalición contra los Asura cada uno recuperará el bien que ha depositado como prenda? El grupo dejaría de existir al mismo tiempo que se realizaría, para cada uno de los par-

ticipantes, la unidad fusionada consigo mismo. El lazo político quedaría disuelto. Una situación de ese orden es evocada en *Jaiminiya-Brahmana*: “Los dioses, preparándose para la batalla contra los Asura, dijeron: –‘Pongamos aparte (*apa-ni-DHA*) el bien que apreciamos (*vanam vasu*)’ [...] pero era el ganado... Al volver victoriosos, se dirigieron hacia sus bienes, que se habían convertido en un ... no se reconocieron en ellos, eran incapaces de distinguir lo que le pertenecía a cada uno. Dijeron: –‘Repartamos’, pero no pudieron ponerse de acuerdo sobre el reparto ... –‘Pidámosle a Prajapati (que decida)’. Prajapati les dijo: –‘Lo que les resulta precioso es común a todos ... no hagan el reparto’”.

Lo que más aprecia cada uno es común a todos (pero en una forma más sutil que el “objeto exterior” del esquema freudiano, pues cada uno sabe que allí está en verdad *su* trozo de sí pero no puede distinguirlo, manteniéndose sin embargo como tal la pluralidad de los trozos de sí). Ese objeto, desde el momento en que fue puesto, existe como no compartible, salvo de la manera que consiste en hacer una comunidad de ese no reparto. Celebremos aquí la ambigüedad del término “*partage*” en francés [reparto, partición; acción de compartir]: compartir un niño no es cortarlo en pedazos, excepto en el caso, a pesar de todo especial y no realizado, del juicio de Salomón.

La situación en que cada uno se enfrenta a un cúmulo de *petits a* sin estar en condiciones de distinguir el suyo es por lo tanto la siguiente:



¿Acaso este juego del rito y del mito no podría aclarar la solución de continuidad que vincula el hecho de haber terminado, es decir cerrado un análisis y la pertenencia a una escuela de psicoanálisis? El trozo de sí perdido dentro de la operación analítica en la misma figura

del analista como desecho, ¿tendría su sitio de objeto perdido en el lugar de la escuela? ¿No es ese posicionamiento lo que indicaba Lacan con el nombre de “analista de la escuela” (AE) que designaría entonces al analista mediante el acontecimiento que habrá consistido, para el analizante, en alienarse dejando caer su trozo de sí en la escuela con una pérdida definitiva, como horizonte de esa alienación, de ese objeto *petit a* convertido no sólo en irrecuperable sino incluso en imposible de distinguir en lo sucesivo? Reconoceremos en todo caso que la cuestión así planteada lo está de manera más interesante que la del alma bella indignándose de que el analizante se inscriba en el mismo lugar que su analista y haciendo de esa comunidad el signo de una transferencia no resuelta.

Retorno al cogito lacaniano

Las dos modalidades (coger y comunidad) de la erótica sacrificial que acabamos de estudiar colindan (al menos) con otras dos que no se han tratado, o apenas, aquí, lo que nos da el siguiente cuadro:

EL AMOR como sacrificio idealizado

EL COGER como sacrificio ahorrado

LO COLECTIVO como sacrificio a la vez realizado y todavía suspendido

EL DUELO como sacrificio gratuito

De esos cuatro regímenes eróticos del sacrificio, que se vislumbra que pueden ser ordenados, sólo el cuarto tiene que ver con un gran Otro barrado. Para el amor, la pregnancy del Otro no barrado fue indicada por Freud (leído por Lacan), cuando Freud subrayaba la dimensión narcisista del amor, el amor como empobrecimiento del yo en provecho del objeto amado. En el coger, si como lo afirma Lacan la demanda de pequeña muerte se dirige al Otro real³², si la erótica es

32. “[...] hablando propiamente, el Otro es evocado en ese registro de real que es aquello por lo cual un determinado tipo, una determinada forma de vida se transmite y se sostiene. Llám-

aquella, llamada por Freud, de una vida que marcha a su extinción aunque siguiendo sus propias vías, está claro que ese Otro está, también en este caso, planteado como existente –puesto que la muerte, jugando con el azar o lo arbitrario, se burla como poca cosa de cualquier exigencia que pudiera imponerle la vida. En cuanto a lo comunitario, es la semi-medida* de la realización del sacrificio lo que nos garantiza que el Otro no esté marcado por la barra que inscribe su inexistencia.

En la teoría psicoanalítica no hay un matema que inscriba cómo funcionarían, uno con relación al otro, unos con relación a los demás, estos diferentes regímenes. Haber podido considerar aquí la articulación coger/comunidad³³ vuelve aún más patente y aún más insatisfactoria nuestra aprehensión de la oscuridad en la que siguen estando los demás vínculos pensables entre esas cuatro modalidades del sacrificio. ¿Qué es lo que por ejemplo le hace decir a Lacan (en *L'angoisse*) que un psicoanálisis que desemboca en la entrada en una orden religiosa cristiana es un psicoanálisis no terminado? ¿En qué sentido la aceptación del sacrificio de Cristo señalaría un no final de análisis? Y éste no es más que un caso de esas preguntas estrafalarias y sin embargo serias que la doctrina analítica parece evitar casi por completo.

menlo como quieran, Dios o el genio de la especie... [...] Se trata de un real, de ese algo que mantiene lo que Freud articuló en el nivel de su principio de nirvana como esa propiedad de la vida que para llegar a la muerte debe volver a pasar por formas que reproducen aquellas que le dieron a la forma individual la ocasión de aparecer por la conjunción de dos células sexuales” (J. Lacan, *L'angoisse*, sesión del 29 de mayo de 1963). El “llámenlo como quieran, Dios o el genio de la especie” expresa claramente ese gran Otro no barrado.

- *. En el original: *demi-mésure*, literalmente “semi-medida”, pero que alude también a *démésure*, “desmesura”. (N. del T.).
33. En *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca* (*op., cit.*) me hallé también en presencia de un sacrificio que desemboca en otro sacrificio, funcionando como primer paso de otro sacrificio. Siguiendo la lectura lacaniana de *Hamlet*, en efecto, el sacrificio del amor (que hay que distinguir del amor como sacrificio de sí) de Ofelia se podía aprehender como un primer momento del sacrificio de duelo de Hamlet, único capaz de resolver la procastinación. Cf. asimismo otro caso de potencialización de un sacrificio por un primer sacrificio: J. Allouch, “Una mujer debió callarlo”, *Littoral* n° 9, “Del padre”, La torre abolida, Córdoba, 1990.

Si el coger y lo colectivo pueden correr paralelos (aunque bajo determinadas condiciones) hasta el punto de que uno apela al otro, como lo hemos vislumbrado (y aquí estamos muy lejos de una sociedad marcusiana que reprime la sexualidad, una figura ridiculizada con razón por Foucault), ¿puede generalizarse una compatibilidad semejante entre los cuatro regímenes? Pareciera que no, pero todavía sería preciso poder escribir ese no y sobre todo modularlo.

Dejemos abierto el campo de estas preguntas para concluir con el cogito lacaniano. Porque esas cuatro eróticas aparecen ahora como otras tantas respuestas al cogito lacaniano. En efecto, en ninguna el “uno” se junta con el “qué”; por el contrario, cada una mantiene esa distancia entre el uno y el qué, que el cogito cartesiano franquea aparentemente sin problemas. Tanto es así que sería en la coma que divide la pregunta “¿soy alguien, o qué?” donde veríamos con mayor naturalidad la enunciación de Lacan.

V. LA INTENSIFICACIÓN DEL PLACER ES UN PLUS-DE-GOCE

*“Nada es más ardiente en el discurso que aquello que se refiere al goce.
El discurso afecta sin cesar aquello de donde se origina.
Lo conmueve de nuevo desde el momento en que intenta
retornar a ese origen. Y por ello rechaza todo apaciguamiento”.*

Jacques Lacan¹

Los recorridos trazados por Lacan y por Foucault suscitan y requieren prolongaciones —lo que está lejos de ocurrir con todos aquellos cuyas obras se consideran decisivas (y que pueden suscitar diversas interpretaciones, y hasta provocar un conflicto hermenéutico). La existencia de una posible continuación, abierta a los azares de encuentros fortuitos, capaz de volverse contraria a determinadas posiciones sostenidas por algún tiempo, que ocasiona sus propios desechos abrigando la intención de no formar nunca un sistema, contrasta con muchos autores. En especial Hegel claramente serviría de contraejemplo tanto para Foucault como para Lacan². No hay una verdadera continuación posible sino cuando un recorrido se ha dado ya su

-
1. *El reverso del psicoanálisis*, sesión del 11 de febrero de 1970, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 74. Confrontándola con la estenotipia, no podemos más que celebrar el éxito de la transcripción de Jacques-Alain Miller: “*de ce qu’il s’y origine*” [“de donde éste se origina”] en lugar de “*de ce qui s’y origine*” [“de lo que en él se origina”], “*il s’essaie*” [“intenta”] en lugar de “*il cessait*” [“dejaba”].
 2. En su curso del 15 de enero de 1975, Foucault también expresa su distancia con respecto a Hegel como desprendimiento con respecto a sí mismo (cf. *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2000, p. 57). En el mismo período, Lacan (cuya ruptura con Hegel se hizo efectiva con la invención del objeto *petit a* en 1963) pone en cuestión veinte años de seminarios y publicaciones examinando explícitamente la validez del paradigma real simbólico imaginario.

propia continuación, ha podido desprenderse de sí mismo un determinado número de veces, producir puntualmente otras tantas veces su desecho, negarse al sistema³.

¿Una analítica foucaultiana?

Durante los años que precedieron a su muerte, que nos parecen a posteriori que pueden situarse así, Michel Foucault formuló y publicó, la mayoría de las veces en lugares escogidos, relacionados con una comunidad y no con el público masivo, un determinado número de proposiciones concernientes a la sexualidad moderna. Sus últimos trabajos referidos a la historia de la sexualidad y el cuidado de sí tuvieron ese discreto contrapunto de actualidad que notablemente no censuraba todas sus experiencias propias. Lo que no le impide ocasionalmente decir “nosotros”. Esas afirmaciones aparentemente marginales se inscriben en lo que Gilles Deleuze llamó “la otra mitad” de la tarea que Foucault se asignaba.

Si hasta el final de su vida Foucault le concedió tanta importancia a sus entrevistas, en Francia y aún más en el extranjero, no fue por amor al reportaje, sino porque allí trazaba las líneas de actualización que exigían un modo de expresión distinto a las líneas asimilables en los grandes libros. Las entrevistas son diagnósticos⁴.

La división libros/entrevistas, o incluso historia/actualidad, no es absoluta ni mucho menos. La remisión de las entrevistas a los libros que las suscitan constituye más bien, en cuanto tal, un modo de intervención que configura genealogías. Cuando se lo estudia por sí mismo

3. “Lo que enuncio acerca del sujeto como efecto mismo del discurso deja absolutamente excluido que el mío se vuelva sistema.” (*D'un Autre à l'autre*, seminario inédito, sesión del 27 de noviembre de 1968.) Esta declaración y muchas otras idénticas no le impidieron a la biógrafa de Lacan construir toda su exposición sobre “el sistema de pensamiento” que, según ella, Lacan habría construido.

4. Gilles Deleuze, “Qu'est-ce qu'un dispositif”, en *Michel Foucault philosophe*, Encuentro internacional, París 9, 10, 11 de enero de 1988, París, Seuil, 1989, pp. 192-193. Reproducido en *L'Unebévue* n° 12, “La opacité sexuelle II - Dispositifs, Agencements, Montages”, París, EPEL, primavera 1999.

tal como lo hizo François Ewald⁵, no deja de evocar la intervención psicoanalítica e incluso directamente la del primer Freud:

No podemos dejar de pensar –abro aquí un paréntesis– en una relación entre Foucault y el psicoanálisis, ya que la identificación del presente como recurrencia de un acontecimiento que se repite en la actualidad cuanto menos es muy cercana a lo que Freud describía como el inconsciente.

La solución que Foucault habría puesto en práctica no es menos freudiana, ahora en el sentido del Lacan que Foucault leyó (anterior a la invención del objeto *petit a*⁶):

cómo hacer que en una coyuntura determinada una palabra, una declaración, no sea solamente una declaración sino que también sea siempre un acto⁷.

Irónicamente, Foucault habría sido abiertamente “analista” en el mismo momento en que ponía de relieve hasta qué punto el psicoanálisis podía clasificarse como una pastoral. Según la distribución que distinguía Deleuze, cada intervención de Foucault, con sus dos “mitades” que no dejan de evocar el “semi-decir” de Lacan, se efectuaría de un modo “analítico”. De manera que la observación que pone entre paréntesis F. Ewald pareciera en verdad reclamar la supresión de los paréntesis que mantienen al análisis como parcialmente

5. François Ewald, “Foucault et l’actualité”, en *Au risque de Foucault*, París, Centro Georges Pompidou / Centro Michel Foucault, 1997, pp. 203-212.

6. El curso del 8 de enero de 1975 atestigua una lectura, al menos oblicua, del seminario de Lacan publicado en 1973: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Buenos Aires, Paidós). Con un gesto incisivo, Foucault separa de su cuestionamiento al sujeto supuesto saber sin nombrar siquiera a Lacan. ¿Es una lectura de Lacan? No se podría desechar que lo fuera. Pero la frase (“Dejemos a otros, entonces, la misión de plantear la cuestión de los efectos de verdad que en el discurso puede producir el sujeto supuesto saber” –*Los anormales, op. cit.*, p. 27) sirve también para indicarles a los oyentes del curso otro trabajo, hecho en otra parte. Promueve además un malentendido, ya que en Lacan los efectos del sujeto supuesto saber no son tanto de verdad sino fundamentalmente de equivocación (cf. J. Lacan, “La méprise [equivocación] du sujet supposé savoir”, *Scilicet* n°1, París, Seuil, 1968, pp. 31-41). Malentendido que parece un típico *quiproquo*: sale a la luz una proximidad Foucault-Lacan en el mismo gesto por el cual Foucault ubica a Lacan fuera del campo de sus propios trabajos.

7. F. Ewald, *op. cit.*, p. 204 y p. 206.

fuera de lugar. Actualmente se subraya que hay una actividad “diagnóstica” de Foucault (evidentemente puesta en práctica “a su manera” –¿y no es acaso lo mismo que hace el psicoanalista, en la medida en que el psicoanálisis según Freud no puede más que aferrarse decididamente a la singularidad del caso?). Con respecto a la actualidad que le interesa, los estudios históricos de Foucault equivalen a una anamnesis (también a su manera, no médica); como lo subraya Daniel Defert, la historia foucaultiana como diagnóstico del presente aspira esencialmente a disipar nuestra identidad⁸. Pero esa disipación de una identidad de ficción, aunque no por ello menos real, es también lo que habrá realizado el acto interpretativo al ponerle término al síntoma, igualmente portador de identidad.

Habría un inconveniente para desarrollar en su generalidad la línea de aproximación que así queda esbozada: el de atenerse a una declaración no congruente con sus condiciones⁹, no regulada por aquello a lo que se remite. En cambio, para que tal aproximación pueda darse, habría que ver la cosa no desde arriba, sino a partir de uno de sus extremos. No tomemos la sexualidad en su historia y su modernidad, sino un rasgo perfectamente localizado en Foucault, un rasgo distintivo aun cuando no parezca absolutamente claro, que Foucault parece haber usado en varias ocasiones con mucha naturalidad y sin haber sentido nunca la necesidad de problematizarlo de otro modo que a través del uso que hacía de él. La mayoría de las veces ese rasgo es designado con la palabra “intensificación”; se trata de la llamada intensificación “del placer”. ¿Tiene su correlato en Lacan esa intensificación que, como veremos, corresponde a un goce, que no es un ítem entre otros ya que rige la actividad analítica? ¿Tiene relación con lo que a primera vista pareciera ser su hermano gemelo, es decir, el “plus-de goce”¹⁰ lacaniano, que a su vez es otro nombre del objeto

8. Daniel Defert, “Glissements progressifs de l'oeuvre hors d'elle-même”, en *Au risque de Foucault*, op. cit., pp. 151-160.

9. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, sesión del 13 de noviembre de 1968, inédito: “La identidad del discurso con sus condiciones, es lo que espero que se vea esclarecido por lo que voy a decir sobre la tarea analítica”.

10. Lacan introduce el “plus-de-goce” en la sesión inaugural del seminario *D'un Autre à l'autre*, el 13 de noviembre de 1963. El discurso de Marx, dice Lacan, sitúa la renuncia al goce del

petit a? ¡Qué ironía entonces de la historia! Sin haber sabido nada de la mayor invención de Lacan, o sea el objeto *petit a* (por lo menos a juzgar por las huellas que tenemos de lo que habría dicho o escrito con respecto a Lacan), Foucault, en acto e independientemente de toda contaminación teórica, también se habría orientado hacia la producción de ese objeto.

Mencionar *El nacimiento de la clínica*, el análisis del dispositivo panóptico de Bentham en *Vigilar y castigar* o incluso la descripción del modelo de la inclusión del apestado como origen del poder de la norma (“nada de lo que pasaba en la ciudad escapaba a su mirada”¹¹) bastaría para sostener esa conjetura. Cada uno de esos textos designa un objeto *petit a* determinado, la mirada. Más exactamente, cada uno pone de relieve una incidencia determinada, “disciplinaria” digamos, de la mirada. Cada modelo descrito se basa en una intensificación del goce de esa mirada disciplinaria: si la eliminamos, el edificio se desmorona. Esa mirada no vela [*veille*], vigila [*sur-veille*]. Capta en beneficio propio un plus-de-goce, a veces abiertamente, como en la economía del poder punitivo en el derecho clásico donde, decía Foucault, “Era preciso que hubiera una suerte de plus del lado del castigo”¹².

Se objetará sin embargo que la intensificación del placer señala en Foucault no aquello que focaliza una práctica disciplinaria, sino por el contrario una distancia con relación a todo emplazamiento disciplinario/identitario. La observación es justa, y por lo tanto sirve para resolver la cuestión. ¿Acaso en Foucault es el mismo “objeto” (aunque haya que pensar de nuevo este término) el que dirige el juego reglamentado de la disciplina y el azaroso, aleatorio, de su subversión local? Las observaciones sobre el poder y la resistencia indisociable-

amo hegeliano: al hacer del trabajo un mercado, Marx despeja la función de la plusvalía. De manera homóloga, al hacer del Otro un mercado, Lacan aísla ese día la función del plus-de-goce. Si como expone Lacan, la renuncia al goce es “un efecto del mismo discurso”, el correlato de esa renuncia, o sea la captación de un plus-de-goce por parte de algunos, debe constituir un acontecimiento cualquiera sea el campo implicado. ¿Tendremos allí una definición de la analítica como tal?

11. M. Foucault, *Los anormales*, op. cit., p. 53.

12. *Ibid.*, p. 84.

mente vinculados, ligados en (y por) un mismo “juego” señalan, al menos en los hechos aludidos, la existencia de *una relación entre el super-goce [sur-jouissance] del poder y la intensificación del placer liberada por la subversión, a la vez estratégica y lúdica, de ese super-goce.*

¿Podría entonces servir el plus-de-goce lacaniano para leer a Foucault? Mostrar que la intensificación del placer es un plus-de-goce tendría la ventaja de incitarnos a interrogar nuevamente a Foucault acerca de una cuestión central en él y que encontraría su análogo en el psicoanálisis lacaniano. ¿Hay una articulación entre lo que goza en el poder, e incluso goza con determinado bloqueo que confirma ese supergoce, y la intensificación del placer que puede obtener la resistencia cuando desbloquea la posición del poder y al mismo tiempo la suya? Foucault planteó efectivamente este interrogante, pero en nuestra opinión no lo problematizó. En el psicoanálisis lacaniano, tampoco podemos decir bien, o sea escribir, cómo el objeto *petit a* puede funcionar en el fantasma (con efectos de bloqueo, de producción de síntomas de inhibiciones y angustias) y en ese más allá del fantasma que es la pulsión con un efecto liberador de cierta cantidad de libido, de un plus-de-goce.

La oposición placer deseo

Según un buen número de sus declaraciones, Foucault se apartaría con mayor claridad del psicoanálisis al poner en juego la oposición deseo/placer. Aclaremos: se aparta de cierto psicoanálisis pastoral cuya actualidad confirma que merece ampliamente la reprimenda que le inflige Foucault. Lo cual quiere decir que Lacan no es alcanzado por esa crítica y que por el contrario delimita su lugar dentro del psicoanálisis y da cuenta de los combates más actuales en el campo freudiano. La invención del objeto *petit a* en 1963 como un pedazo corpó-

reo de goce, la problematización de la diferencia placer/goce¹³, la indagación acerca de la existencia de un goce del Otro que se despliega a partir de los años 1968-1969 del seminario de Lacan, el análisis de la relación saber/goce, transcripto en el casi ilegible “*Lituraterre*”¹⁴, la invención del plus de goce indican claramente que Lacan no forma parte de todo ese mundo tanto filosófico como psicoanalítico que “explica que lo importante es el deseo y que el placer no es nada”¹⁵ (fórmula por otro lado un tanto desafortunada de Foucault: un freudiano “ortodoxo” que ignore a Lacan tampoco se reconocería en ella).

He aquí una de las bastante numerosas declaraciones de Foucault donde interviene la oposición deseo / placer:

Desde hace siglos, las personas en general –aunque también los médicos, los psiquiatras e incluso los movimientos de liberación– han hablado siempre de deseo y nunca de placer. “Debemos liberar nuestro deseo”, dicen. ¡No! Debemos crear placeres nuevos. Tal vez entonces el deseo siga¹⁶.

Advirtamos que no se menciona aquí a los psicoanalistas. En efecto, la afirmación sería simplemente falsa tratándose del campo freudiano.

La oposición deseo/placer no corresponde en este caso a dos términos que se excluirían mutuamente, puesto que ese deseo, a cuya liberación Foucault en principio dice no, es sin embargo invitado a seguir. ¿Podría hacerlo si en principio estuviera totalmente ausente

13. Remitimos en este punto a la sesión del 15 de enero de 1969 del seminario *D'un Autre à l'autre*. La historización que allí propone Lacan de la relación placer/goce es capaz de satisfacer al más exigente lector de Foucault.

14. J. Lacan, “Lituraterre”, en *Littérature* n° 3, París, Larousse, 1971 [Una versión aproximada del título citado podría ser: “Litierratura”].

15. M. Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu de travail en cours”, *DE*, t. IV, p. 390.

16. M. Foucault, “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité”, publicado en agosto de 1984, *DE*, t. IV, p. 738. En español: “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, en *Obras Esenciales*, T. III, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 420- 421.

del placer? Parece pues pertinente no endurecer demasiado esa oposición; y asimismo, no endurecer demasiado la oposición correlativa entre “arte erótico” y “ciencia del sexo”. Hay además una entrevista de Foucault de 1983, cuya traducción francesa fue corregida por Foucault y que por lo tanto equivale a un texto, cuya especial importancia obedece a que matiza e incluso corrige la distinción demasiado nítida entre arte erótico y ciencia del sexo. En ese escrito, Foucault distingue el arte erótico propiamente dicho (chino), la economía de los placeres (griega) y por último la ciencia del sexo (el Occidente romano y luego cristiano)¹⁷. Se trata pues de un ternario y no de un binario. Foucault lleva incluso entonces su propuesta hasta distinguir tres polos de la conducta sexual:

Si entendemos por conducta sexual los tres polos que son los actos, el placer y el deseo, tenemos la “fórmula” griega, que no varía en lo concerniente a los dos primeros elementos. En esa fórmula griega, los “actos” desempeñan un papel preponderante, el placer y el deseo son subsidiarios: *acto-placer-(deseo)*. Pongo deseo entre paréntesis porque con la moral estoica creo que comienza una elisión del deseo, el deseo empieza a ser condenado.

La “fórmula” china por su parte sería *placer-deseo-(acto)*. El acto queda soslayado porque hay que restringir los actos a fin de obtener la máxima duración y la máxima intensidad del placer.

La “fórmula” cristiana, por último, pone el acento sobre el deseo intentando suprimirlo. Los actos deben volverse neutros; el acto tiene como único fin la procreación o el cumplimiento del deber conyugal. El placer, tanto en la práctica como en teoría, queda excluido. De lo que resulta (deseo)-acto-(placer). El deseo queda excluido en la práctica –hay que acallar el propio deseo– pero en teoría es muy importante.

Diría que la “fórmula” moderna es el deseo –subrayado teóricamente y aceptado en la práctica puesto que debemos liberar

17. M. Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, *op. cit.*, p. 390.

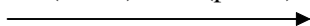
nuestro deseo; los actos no son muy importantes, y en cuanto al placer, nadie sabe lo que es¹⁸.

Tenemos aquí una maquina simbólica, un matema con el que podríamos desarrollar a ciegas las otras posibilidades que implica –sin perjuicio de tener que preguntarse luego si les corresponde alguna cristalización de la realidad sexual.

FÓRMULA GRIEGA: *acto-placer-deseo*

FÓRMULA CHINA: *placer-deseo-(acto)*

FÓRMULA CRISTIANA: (deseo)-acto-(placer)



En este matema, el paréntesis sirve de marca de lo que está elidido. Las itálicas en cambio señalan aquello que es acentuado. Pero Foucault se preocupa por indicar todavía de otra manera –ordenando la serie de los términos– aquello que es acentuado. Los lugares están marcados: el primero de la izquierda corresponde a lo que se acentúa, el tercero corresponde a lo que se elide (la elisión por lo tanto también está marcada de dos maneras diferentes). Queda implícita entonces algo así como una gradación entre los lugares uno y tres (de allí nuestra flecha). Esa doble determinación de las marcas no deriva de un capricho. Hay que marcar la acentuación por el lugar desde el momento en que, por ejemplo, en la fórmula cristiana lo que se acentúa también se elide. Vemos que el número de posibilidades que se pueden generar a partir de este matema es muy superior a las seis que ofrece el simple juego de tres letras y tres lugares (abc, acb, bac, bca, cab, cba). Para cada serie de tres, el paréntesis al igual que las itálicas generan siete posibilidades. A través del abanico que despliega, ese texto de 1983 impugna el uso simplista y un tanto maniqueo que puede hacerse de la oposición deseo/placer.

¿Se habría colocado el mismo Foucault dentro de ese modernismo al que aquí se alude (pero cuya fórmula no escribe) donde “nadie sabe lo que es el placer”? En todo caso, el placer para él no es el pla-

18. *Ibid.*, p. 400.

cer freudiano, el que se obtiene mediante la disminución de las tensiones libidinales. En Foucault, el término “placer” designa lo que Lacan llama “goce”. Varios argumentos abogan en favor de esa identificación.

En cada uno de ellos, se encuentra explícitamente formulada la cuestión de la invención de nuevos placeres. Lacan lamentaba que el psicoanálisis no hubiese inventado una nueva perversión. “¿Está seguro?, le responde (indirectamente) Foucault, ¿le parece poco el placer del análisis?”¹⁹. Por cierto que no. Ese placer, ese goce fue denominado “transferencia” en el psicoanálisis freudiano, pero le debemos a Lacan el esclarecimiento de lo que se trata en el goce transferencial, o sea sostener por equivocación la existencia de un sujeto supuesto saber —mediante lo cual se abría una puerta hacia la disolución de la transferencia.

Otro argumento: ambos plantean la cuestión del goce del Otro. Se trata de una cuestión que sin duda Lacan trabajó mucho más que Foucault, pero que éste formula cuando dice, por ejemplo, en 1982:

La pregunta que quiero plantear es: ¿somos hoy capaces de tener una moral de los actos y de los placeres que pueda tener en cuenta el placer del otro? ¿Es el placer del otro algo que se pueda incluir en nuestro placer?²⁰

Por último, en algunos textos Foucault explícitamente identifica lo que llama placer como goce o incluso como voluptuosidad. En 1982, comentando la conversión de sí en Séneca, Plutarco y Epicteto, señala que a menudo es pensada sobre un modelo “de goce posesivo: gozar de sí, obtener placer consigo mismo, hallar en sí su voluptuosidad”²¹.

19. M. Foucault, “L’Occident et la vérité du sexe”, artículo de 1976, *DE*, t. III, p. 103, así como “Usages des plaisirs et technique de soi”, escrito en 1983, *DE*, t. IV, p. 560.

20. M. Foucault, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, *op. cit.*, p. 386.

21. *Ibid.*, p. 356.

No parece entonces haber dificultad en identificar el placer foucaultiano como goce²².

En cambio, en el psicoanálisis lacaniano, a juzgar por algunas consideraciones explícitas de Lacan y de sus alumnos, el deseo pareciera en verdad focalizar la subjetividad, entregando así a ese psicoanálisis atado de pies y manos a las críticas de Foucault.

Sin embargo, hay allí una lectura incompleta, claudicante y además errónea. Tras haberse remitido a Hegel sobre la cuestión del deseo, lo que le permite definir por un tiempo el deseo como “deseo del Otro” (dejando un equívoco entre genitivo objetivo y subjetivo nunca resuelto hasta que con la invención del objeto *petit a* la cuestión ya no se plantee), Lacan se separó de esa empresa hegeliana. ¿Cómo? Inventando el objeto *petit a*²³. Una vez más, piensa contra sí mismo. En efecto, no es lo mismo exponer, como lo hizo en un principio, que el deseo se constituye en referencia a otro deseo, o bien que el deseo es esencialmente causado por un objeto. Ese objeto no es aquel hacia el cual se dirige, no es un *Gegenstand*, sino un pedazo de cuerpo, un residuo corpóreo, un paquete de goce que vuelve deseante al sujeto por eso que habrá perdido (repetición freudiana).

Henos aquí entre la espada y la pared con la pregunta: ¿hay una articulación observable entre plus-de-goce y esa intensificación del placer que ahora podemos denominar una intensificación del goce? Los términos parecen muy cercanos...

22. Aclaremos: no presenta dificultades para quien se atiene a la diferenciación lacaniana entre placer y goce, y a la oposición freudiana entre disminución y aumento de las tensiones libidinales. ¿Podemos prescindir de esa oposición básica? Sin duda que no en el campo freudiano. Al hablar de placer y más raramente de goce, ¿prescindía Foucault de ella como lo sugiere David Halperin defendiendo tenazmente esa posibilidad?

23. Esa invención elimina el equívoco de los genitivos a la manera en que Wittgenstein decía que debían resolverse los problemas filosóficos: crear las condiciones para que ya no se planteen.

La intensificación del placer como plus-de-goce

¿A qué está ligada la intensificación del goce en Foucault? Al juego. Sus declaraciones sobre el S/M son elocuentes al respecto, aun cuando podamos conjeturar que el problema puede ser abordado con el mismo resultado estudiando los últimos análisis foucaultianos de la relación poder/resistencia o incluso el estatuto del intelectual. El término de “juego” debe entenderse en el sentido del juego estratégico, pero también en el sentido de desajuste, de la no relación sexual diría Lacan, ese desajuste equivale a lo que le da su gracia al juego estratégico. ¿De qué está hecho ese juego? De poder y de resistencia, de trastocamiento de situaciones y de posiciones. Pero hay que entender “poder” también en el sentido que desarrolla Leo Bersani cuando subraya que el ejercicio gozoso del poder puede implicar el de su propio renunciamiento²⁴. La impotencia, dijera Lacan, no es “no poder”, sino “poder no”.

Examinemos una de las últimas declaraciones de Foucault al respecto²⁵:

El poder no es el mal. [...] Tomemos por ejemplo las relaciones sexuales o amorosas: ejercer poder sobre el otro, en una especie de juego estratégico abierto, donde las cosas podrán invertirse, no es el mal; forma parte del amor, de la pasión, del placer sexual.

Dos años antes, hablando del juego, Foucault había dicho lo siguiente:

Esa mezcla de reglas y de apertura tiene como efecto intensificar las relaciones sexuales introduciendo una novedad, una tensión y una incertidumbre perpetuas, de lo que está exenta la simple consumación del acto²⁶.

24. L. Bersani, *Homos*, op. cit., p. 115; así como *¿El recto es una tumba?*, op. cit.

25. M. Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, *DE*, t. IV, op. cit., p. 727. En español: op., cit., pp. 412–413.

26. M. Foucault, “Choix sexuel, acte sexuel”, entrevista de 1982, *DE*, t. IV, p. 331. En español: en *Litoral* N° 27, “La opacidad sexual”, Córdoba, 1999.

Foucault también nos ofrece el contramodelo de ese vínculo entre juego e intensificación del placer:

Podemos imaginar que haya sociedades en las cuales la manera en que se dirigen las conductas de los otros esté tan reglamentada de antemano que de algún modo todos los juegos ya se han efectuado²⁷.

En psiquiatría, hay nombres para designar ese contramodelo, por ejemplo “automatismo mental”, no en el sentido de Pierre Janet sino de Gaëtan Gatian de Clérambault. Una voz le ordena al sujeto: “¡En pelotas!” y de inmediato la consigna es “ejecutada”. ¿Para el goce de qué mirada? ¿La de la policía? O conforme al dispositivo que describe Foucault, ese contramodelo –esencialmente paranoico– implica una miseria sexual. Es sabido que desde su tesis la paranoia no dejó de persistir e informar el recorrido trazado por Lacan, como en este caso a modo de contramodelo en Foucault. Igualmente pues en Lacan lo que cuenta es la movilidad. La inscribe incluso en la misma definición del significante: $S_1 \rightarrow S_2$.

¿Podemos entonces pura y simplemente reconocer en la intensificación del placer una de las figuras del objeto *petit a*, con tanta mayor facilidad dado que Lacan renombraba (le daba otro nombre y le daba renombre) a ese objeto como “plus-de-goce”? El dispositivo de producción de ese suplemento de goce que ambos describen pareciera ser el mismo, lo que confirma el hecho de que ni uno ni el otro aportan ninguna teoría (David Halperin lo destacaba a propósito de Foucault²⁸), ningún sistema de pensamiento, ninguna posición en la que cualquiera podría instalarse.

27. M. Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, *op. cit.*, p. 729. En español: *op. cit.*, pp. 414- 415.

28. David Halperin: “Foucault no está tratando de describir lo que es la sexualidad, sino de precisar lo que ésta hace y cómo interviene en las prácticas discursivas e institucionales. Ese acercamiento a la sexualidad constituye una intervención teórica debido a que combate las teorías de la sexualidad ya existentes, pero la naturaleza del combate sigue siendo puramente táctica”. (“Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality”, *Representations* 63, Verano 1998, The University of Chicago, p. 110) Halperin dice también allí lo que significa ser lacaniano en psicoanálisis: no enseñarle al analizante que su teoría sexual infantil es menos válida que la de Lacan, no referirse, más o menos implícitamente, a la

No habría mejor prueba del reconocimiento de la intensificación del placer como plus-de-goce que aquella que consistiría en esclarecer la intensificación del placer por medio del plus-de-goce. Para concluir, procuremos aportar esa prueba.

Una de las cuestiones planteadas por la intensificación del placer y dejadas sin más explicación por Foucault puede leerse en algunas declaraciones que hizo, a la vez precisas y lacónicas; mencionan un objetivo distinto a la intensificación del placer, algo así como la búsqueda de un pasaje fuera del sexo, un distanciamiento del sujeto con respecto al sexo. He aquí una primera²⁹ declaración que conserva cierta ambigüedad al respecto:

Hacer que el placer de la relación sexual se sustraiga del campo normativo de la sexualidad y de sus categorías, y con ello hacer incluso del placer el punto de cristalización de una nueva cultura –creo que es una aproximación interesante³⁰.

Dos años después, la indicación se vuelve más precisa y retoma la abrupta fórmula “la sexualidad es fastidiosa”³¹:

Las personas [de la subcultura S/M] “inventan nuevas posibilidades de placer [adviértase el singular] utilizando determinadas partes extravagantes de su cuerpo [en singular] erotizando ese cuerpo. Pienso que allí tenemos una especie de creación, de empresa creativa, una de cuyas características principales es lo que yo llamo la desexualización del placer. La idea de que el

supuesta teoría de Lacan, sino hallar la perspectiva táctica para eliminar el bloqueo en el cual su teoría sexual infantil fija al analizante. No se trata tanto de la interpretación como de la transferencia, el grado cero del análisis de la transferencia aparece así como el hecho de transformar al analizante en lacaniano. Al igual que Foucault no podía enseñarles a sus alumnos el arte de no ser gobernados gobernándolos (¡no es Sócrates!), del mismo modo Lacan no podía enseñarles a sus alumnos el arte de psicoanalizar más que no analizándolos de manera lacaniana. Hay testimonios de que eso fue lo que a veces ocurrió (al igual que con Freud, felizmente no siempre freudiano en su práctica).

29. Por supuesto, “primera” en este caso es muy relativo. Ya a propósito de Alexina, Foucault escribió: “Creo que se complacía en ese mundo de un solo sexo donde estaban todas sus emociones y todos sus amores, siendo “otra” sin tener que ser nunca “del otro sexo”.” Nov. 1980, “Le vrai sexe”, *DE*, t. IV, p. 121.

30. M. Foucault, 1982, “Le triomphe social du plaisir sexuel”, *DE*, t. IV, p. 312.

31. . M. Foucault, 1983, “À propos de la généalogie de l'éthique...”, *DE*, t. IV, *op. cit.*, p. 383.

placer físico siempre proviene del placer sexual y la idea de que el placer sexual es la base de *todos* [subrayado de Foucault] los placeres posibles, pienso que verdaderamente es algo falso³².

Y Foucault citará las drogas como otro ejemplo de desexualización del placer. La referencia parecerá tanto más notable si recordamos que Freud inventó el psicoanálisis en base a la constatación del fracaso de la droga, más precisamente de la cocaína, panacea en la que había puesto muchas esperanzas. Ese fracaso lo llevó a inventar una medicina diferente a la medicina de la mirada, referida a la lesión, que predominaba en Charcot, lo llevó a situar al médico en un lugar distinto al de alguien que sabe, al enfermo en un lugar distinto al de un portador de síntomas que no tendrían nada que ver con su decir ni con su historia. Ese fracaso condujo a Freud a la invención de un método, lo que implicaba un cambio de discurso (regulándose el dispositivo analítico sobre el discurso de la histérica). El análisis, todo análisis (no solamente su efectuación que abusivamente se reivindica como “psi”) bien podría no tener en efecto lugar sino sobre la base de un rechazo radical de la droga.

¿Cómo entender el contenido de la afirmación de Foucault? Advertimos que no fue confirmada por su propia experiencia de la droga, en todo caso del LSD tal como fue relatada en sus expresiones de aquel momento: “Lo único en mi vida que podría compararse a lo que ahora siento es hacer el amor con un desconocido”, o incluso: “Ahora comprendo mi sexualidad”³³. Por lo tanto hay allí verdaderamente un problema. Lo abordaremos tomando la palabra “placer” en el sentido de Freud, sentido que no tiene en los escritos de Foucault como ya hemos visto. En el sentido de Freud, la desexualización del “placer” es el placer mismo. Pero en 1920 Freud descubre la insistencia de un “más allá del principio del placer”: el anhelo de una vida apacible con respecto al sexo encuentra un límite, se enfrenta a algo que se le opo-

32. 1984: M. Foucault, “Une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité”, *DE*, t. IV, p. 737. En español: *op., cit.*, p. 420.

33. Citado por J. Miller, *La pasión de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 338- 339.

ne y que Freud denomina “compulsión de repetición”. El goce no se deja amordazar así tan fácilmente.

Siguiendo esa lógica freudiana, ¿habrá que leer la aserción de Foucault como la indicación de que existiría un goce no sexual? Pero entonces, ¿*qué relación hay entre ese anhelo de una salida de lo sexual hacia otro goce* (Foucault habla también de una “falsificación del placer”) y *el objetivo de una intensificación del goce sexual*? El plus-de-goce lacaniano permite responder a esta pregunta, aunque por cierto modificando en un punto los datos.

El objeto *petit a* realiza su transformación en “plus-de-goce” en ese mismo litoral donde Foucault se sitúa entre intensificación y aniquilación del goce sexual. Para la introducción del plus-de-goce, la referencia decisiva de Lacan sigue siendo Freud. Desde el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, Freud señalaba la distancia existente entre un goce obtenido por primera vez y la repetición de esa experiencia que implica una necesaria pérdida de goce. En esa distancia, queda lugar para apuntar a una intensificación del goce que sería nuevamente obtenido, puesto que éste último nunca es tan gozoso como aquel (mítico, si se quiere) de la primera vez (este “la primera vez” estaba presente en la experiencia libidinal del LSD tal como la atestiguaba Foucault). ¿Pero cómo Lacan, con Freud, puede ser tan categórico en lo concerniente a ese “nunca”? Aquí modifica a Freud. Éste había señalado que el niño amamantándose trataba de recuperar la imagen exacta del seno visto desde un determinado ángulo, ligado a la primera satisfacción. Lacan entonces resolvió admitir que ese es precisamente un rasgo unario (para reducir esa imagen a su más mínimo valor, aunque esa reducción la sitúa estrictamente como simbólica, mediante lo cual pierde su estatuto de percepción con respecto a su función en Freud), un *einzigster Zug*, que hace que toda repetición de la experiencia implique una pérdida de goce. Y en efecto, por definición, la primera experiencia no estaba signada ni recargada por esa búsqueda de una señal del reencuentro (del golpe fallido) de la experiencia original. En ella por definición no había ninguna preocupación por recobrar una experiencia pasada. Lacan puede entonces llamar “plus-de-goce” al objeto *petit a*, cuyas diversas figuras (seno, excremento, falo, mirada, voz) había desgranado e incluso ordenado en

1962-63 en su grafo del amorir. ¿De qué se trata ahora? De inscribir en el objeto *petit a* el hecho de que la pérdida de goce puede implicar una suerte de “sobrante”³⁴ y que ese sobrante, como la plusvalía de Marx, puede ser embolsado por algunos.

Lo esencial de esa interpretación lacaniana de la repetición en Freud consiste en la observación de que lo que el sujeto recupera no tiene que ver con el goce sino con su pérdida³⁵. Hay algo así como un doble fondo de plus-de-goce que sólo se obtiene en el medida en que el goce puede realizarse como lo que es, o sea masoquista (la repetición como acto implica una pérdida de goce). ¿Puede este doble fondo explicar la doble y aparentemente contradictoria posición de Foucault con respecto al goce? *Identificar la intensificación del placer como plus-de-goce permite eliminar esa pseudo-contradicción*. Para esto es preciso y basta con leer su anhelo de un goce no sexual como la indicación de que el goce, si es sexual, nunca lo es absolutamente. Es la lección de la prohibición del incesto, que Lacan lee como el enunciado de una imposibilidad. Hay un goce que, “por ser el único que brindaría la felicidad, justamente a causa de ello, ese goce queda excluido”, y la función del plus-de-goce es aportada entonces “en suplencia de la prohibición del goce fálico”³⁶. La intensificación del placer tiene una función de suplencia. Es lo único, destaca Foucault, capaz de hacer que el sexo no sea inmediatamente triste.

La identificación de la marca de goce como saber nos permite también comprender cómo es posible que Foucault, en un mismo movimiento, espere del erotismo la emergencia de una nueva cultura y desmonte el carácter erótico de lo que se ha instalado como poder de la cultura, incluida la sexualidad disciplinaria sin encanto y sin juego. No hay una diferencia esencial, ni en Foucault ni en Lacan, entre ese juego y el del saber. Leeríamos así una frase de Lacan como particularmente pertinente en relación a Foucault:

34. J. Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, op. cit., sesión del 26 de noviembre de 1969.

35. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, op. cit., sesión del 15 de enero de 1969.

36. J. Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, op. cit., sesión del 10 de febrero de 1970.

Si el discurso es el hombre, en tanto que permite la apuesta del plus-de-goce (o sea: “Pongo todo³⁷”), eso es precisamente lo que se prohíbe en el discurso sexual³⁷.

37. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, seminario inédito, sesión del 21 de enero de 1971.

VI. ¿EL GOCE, MASOQUISTA?

*El plus-de-goce siempre está allí,
se trata de saber para quién.*

Jacques Lacan¹

¿Es el goce fundamentalmente masoquista? Confrontaremos aquí dos visiones sobre la cuestión, tomadas respectivamente de Lacan y de Leo Bersani.

En lo concerniente a Lacan, el estudio se limitará a tres abordajes del masoquismo del goce que lee en Freud. Sin olvidar que Lacan en este punto era inestable, por lo cual queda excluido extraer tesis que podrían denominarse “lacanianas” sobre la única base de afirmaciones que él pudiera haber sostenido alguna vez (o incluso varias veces).

A lo que se añade un problema más local, pero del que depende parcialmente el valor que hay que darle a esa afirmación del masoquismo del goce, a saber, el juego (en el sentido mecánico del término, no solamente en el sentido de “juego de lenguaje”) que en determinado momento se instaura en Lacan entre objeto *petit a* y plus-de-goce. Hasta ahora, que yo sepa nadie supo decir realmente a qué necesidad o desfallecimiento doctrinal respondía la introducción del plus-de-goce. A veces dicho término se presenta como otro nombre para el objeto *petit a*; pero también introduce por ello una problematización nueva e inédita con respecto al objeto *petit a*². Aunque se excluye que podamos desarrollar aquí la cuestión objeto *petit a*/plus-de-goce (¿son idénticos? ¿equivalentes? ¿diferentes? ¿el segundo llegó a sustituir al primero?). De allí surge una vaguedad suplementaria y, por el momento, insuperable.

1. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, seminario inédito, sesión del 11 de junio de 1969.

2. Luego habrá una tercera denominación del objeto *petit a*: la “*lathouse*”.

En Bersani, el estudio se centrará en un solo escrito: *Baudelaire et Freud*. Con relación a la apología bersaniana de la movilidad, esa restricción sin duda es abusiva. Bersani ha publicado mucho más de lo que se ha traducido al francés (y al español), lejos estoy de haber leído el conjunto de su obra y mi única excusa obedecería al hecho de que en su *Baudelaire et Freud* Bersani en verdad escribió lo que escribió. Agrego sin embargo que ese libro me hizo volver a Baudelaire, señal que en la mayoría de los casos no nos engaña.

Dos parcialidades entonces, dos fragilidades que vamos a tratar de confrontar de manera que se aclaren a la vez las convergencias y las divergencias. Notamos lo arbitrario (relativo) de la empresa dado que, en rigor, para el estudio del carácter masoquista del goce, desde el momento en que elegimos basarnos en las posiciones de Lacan y Bersani, se trataría de tomar a Lacan en toda su extensión (lo que en este caso quiere decir: sin origen ni fin), y a Bersani en toda su extensión –lo que no podrá hacerse ni en uno ni en otro caso.

El único punto positivo que nos queda es el hecho de que en los dos mini-recorridos considerados nos vamos a enfrentar con el "mismo" Freud, el del reencuentro del objeto –aun cuando sea un punto que Lacan y Bersani examinan de modo muy diferente. Pero el punto de partida es común a ambos.

Hacia una versión lacaniana del goce como masoquista

¿De qué se trata en la escritura de la división del sujeto que se encuentra desarrollada en el seminario de *L'angoisse*? Una división, en tanto que se efectúa, es algo orientado: se plantea, se realiza paso a paso, hasta que se escribe un resultado, con o sin resto. En la división que plantea Lacan, y por razones en mi opinión esencialmente clínicas, el goce es puesto al comienzo –el síntoma en efecto, desde Freud, es un nudo de goce simbólicamente constituido. El "sujeto del goce" se inscribe pues en el lugar del síntoma, o sea el gran Otro. Éste va a funcionar como dividendo, y el sujeto, que todavía no existe, será el

divisor³. Según Lacan, en ese momento el sujeto es primero una determinada cantidad de goce situada en el gran Otro, cantidad que podemos denominar objeto *petit a*⁴—sólo si no olvidamos que ese objeto justamente en esa etapa no es tomado como un producto, como un resto. Toda la cuestión de la subjetificación de lo que ya es sujeto, todo el asunto de la "división del sujeto" consistirá entonces en la constitución del sujeto deseante *a expensas* del sujeto del goce.

¿Qué quiere decir esto? Si el sujeto gozante debe perder una parte de su imperio para darle cabida al sujeto deseante, si el goce o al menos una parte de goce debe "ir a su perdición" (definición de la "única política" según Duras: "¡Que el mundo vaya hacia su perdición!"), ¿acaso esto no implica que sea masoquista? O bien entonces, a falta de conclusiones, habría que decir lo que sobreviene con ello, indicar cómo y dónde habrá podido evaporarse.

No es sin embargo desde esa perspectiva, sino más bien tomando el problema al revés como Lacan se verá llevado a hablar, unos años después (sin pretender aquí que se trate de la primera aparición de tal indicación en él), del carácter esencialmente masoquista del goce. Entre tanto, habrá producido el plus-de-goce que adviene a la existencia exactamente el 13 de noviembre de 1968.

Usualmente los lacanianos hablan del objeto *petit a* en términos de pérdida, caída, desecho, y con muy buenas razones. Pero tal vez esa consideración sea tan impactante que impide observar que por el contrario el plus-de-goce, ese otro nombre para el objeto *petit a*, es también un asunto de "bonificación"⁵, como dice Lacan en un mo-

-
3. Ese punto de partida parece necesario en el sentido de que si el goce no fuera ya subjetivo no se ve cómo el sujeto como tal podría relacionarse alguna vez con él.
 4. "Desde que se arma la mesa de juego —y Dios sabe si está armada ya— él [el sujeto pensante] es primero el *petit a*. [...] no tuvo necesidad de pensar para ser fijado como *petit a*." (J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, op. cit., sesión del 5 de febrero de 1969); o bien el 14 de mayo de 1969: "Pero sabemos que ese *petit a* es el mismo sujeto en tanto que él no puede ser representado sino por un representante que es el S₁ en cada caso".
 5. Jacques Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, op. cit., sesión del 26 de noviembre de 1969. El término está presente en Bersani (cf. *Baudelaire et Freud*, op. cit., p. 92), aunque por cierto en una acepción muy diferente dado que esa bonificación se refiere entonces a la productividad de imágenes fantasmáticas.

mento. Toda la dificultad conceptual, o mejor dicho, de escritura consistirá pues, a partir de noviembre de 1968, en *poner de relieve a la vez esa pérdida y esa bonificación*. En ese contexto problemático, suscitado por la introducción del plus-de-goce, Lacan habla del masoquismo del goce. Lo hace el 22 de enero de 1968 de una manera que aún no es totalmente explícita.

En esa sesión, comienza recordando el estatuto del objeto perdido en Freud mediante una especie de atajo silencioso (pues ha recorrido ampliamente esos textos en el pasado) que vincularía el *Proyecto* con *Más allá del principio del placer*, es decir, con la problemática de la repetición. ¿Qué es el objeto perdido que vectoriza la repetición? La repetición está ligada

de una manera que podemos llamar determinante a una consecuencia que [Freud entonces] designa como el objeto perdido, esencialmente, para resumir, en el hecho de que se pretende el goce en un esfuerzo de reencuentro y que éste no podría serlo más que siendo reconocido por obra de la marca, esa misma marca introduce allí la mancilla de donde resulta la pérdida⁶.

El recorrido ya no es aquí el de la aritmética del sujeto en *L'angoisse*. Ya no se trata de producir al sujeto del deseo a expensas del sujeto del goce, sino que, casi en sentido opuesto y partiendo del deseo, se trata de la producción del goce. Desear el objeto, hacer que ese deseo pase al acto, implica un aumento de la tensión referida a él. ¿Pero hacia qué se dirige la tensión? Ciertamente podemos responder: hacia la satisfacción, que le pondrá fin. Sin embargo esta fórmula, demasiado global, escamotea el problema planteado por Freud. Si efectivamente nos remitimos a la repetición freudiana, lo que en este caso hace Lacan, deberemos concluir que esa tensión se dirige hacia su propio fracaso pues el reencuentro del objeto queda excluido por el solo hecho de que, para que pudiera ser reencontrado, debe haber sido marcado. Queda excluido porque es buscado y torna a la marca el medio mismo para su empresa que es por ende también el medio que

6. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, sesión del 22 de enero de 1969, p. 118.

hace irrealizable esa misma empresa, e incluso el medio para arrojarse en una empresa irrealizable. ¿Y qué es un goce así orientado hacia su propio fracaso, si no es un goce masoquista? Para expresar lo que para el goce resulta de su caminar hacia el fracaso, Lacan utiliza aquel día la hermosa palabra “mancilla”⁷.

Digámoslo de otra manera, aunque siempre en los términos de Lacan. Éste advierte que hay “una hiancia entre el cuerpo y su goce”⁸ –un hecho que puede aceptarse mucho más allá del campo freudiano: ningún cuerpo viviente está gozando permanente y enteramente. ¿Cómo intervendrá la repetición con respecto a esa hiancia cuerpo/goce? “La agrava”, dirá Lacan, debido a la marca, al rasgo unario, como acabamos de señalar.

De allí la ejemplaridad, según Lacan, de la posición masoquista que es una manera de obrar con la pérdida de goce constituida por el agravamiento de la hiancia entre cuerpo y goce.

En el nivel del plus-de-goce, el sujeto asume de manera calificada la posición de pérdida, de desecho representada por *petit a*.

El 14 de enero de 1970, Lacan en esa ocasión es explícito sobre el carácter masoquista del goce. Su punto de partida sigue siendo el mismo, o sea el segundo paso efectuado por Freud.

Es en la medida que hay búsqueda del goce en tanto que repetición que se produce lo que está en juego en ese paso, el franqueamiento freudiano, que es aquello que nos interesa en tanto que repetición [...] es propiamente *lo que va contra la vida*⁹.

-
7. También Bersani se basará en el *Wunsch* freudiano como *psychische Regung* que inviste la imagen mnemónica ligada a la primera satisfacción (L. Bersani, *op. cit.*, pp. 44, 45, 66). Se tratará no obstante, como veremos, de una lectura claramente diferente a la que realiza Lacan.
 8. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, sesión del 22 de enero de 1969. Cf. también la sesión del 23 de abril de 1969.
 9. J. Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, *op. cit.*, sesión del 14 de enero de 1970 (subrayado mío).

Lacan procura evitar un malentendido; diferencia esa manera de búsqueda del goce con respecto a lo que es propiamente vital, o sea el retorno clínico de la necesidad y de su satisfacción. La repetición depende de un “ciclo que *igualmente* ocasiona la desaparición de la vida”. El principio de placer conserva la vida en tanto que principio de menor tensión, pero el goce lo desborda:

Lo que se repite, por el mismo motivo de que es expresamente y como tal repetido, que está marcado por la repetición, [...] no podrá ser otra cosa que aquello que, con relación a lo que eso repite, de alguna manera está en pérdida, en pérdida de lo que quieren, en pérdida de velocidad [...] en la repetición, hay pérdida de goce. Allí es donde se origina en el discurso freudiano la función del objeto perdido. Eso está en Freud. Agreguemos que a pesar de todo no es necesario recordar que es expresamente en torno al masoquismo, concebido solamente en esa dimensión de la búsqueda del goce ruinoso, que gira todo el texto de Freud.

Nos enfrentamos aquí a una interesante relación de contigüidad Freud/Lacan. En efecto, explícitamente –al menos por una vez– Lacan expresa su aporte a las especulaciones freudianas que acaba de recordar. Consiste en llamar “saber” (en el sentido de la lógica formal) a lo que se constituye con el rasgo unario, considerando además a dicho rasgo como origen del saber, en todo caso de ese saber formal que le interesa al analista:

Expongo esto que no está en el texto de Freud, [...] que no ha sido visto en el texto de Freud pero que de ninguna manera podría ser descartado, evitado, rechazado por el psicoanalista, y es que en el rasgo unario tiene su origen todo lo que nos interesa, a nosotros los analistas, como saber.

¿Y cuál es la función de ese rasgo unario con respecto al goce? Aquel día, Lacan no duda en llevar aún más lejos de lo que ya hemos visto la tesis del carácter masoquista del goce. Ese carácter no se debe solamente al fracaso inherente a la repetición, ni al hecho de que el goce conduce al organismo a su propia muerte. Se debe también en primer lugar a lo que sucede desde la primera vez, desde la primera inscripción del rasgo unario en el cuerpo. Por otra parte, para expresar

la modalidad de esa inscripción primaria, Lacan evoca resueltamente la flagelación. Sadismo, masoquismo, con esos “ismos”, dice Lacan, estamos en el nivel de la zoología. Luego proseguirá (subrayado mío):

Pero en fin, a pesar de todo hay algo completamente radical, es la asociación en lo que está en la base, en la raíz misma del fantasma, de esa gloria de la marca, la marca sobre la piel donde se inscribe, en ese fantasma, aquello que no es nada más que un sujeto que se identifica como objeto de goce. La palabra goce, en esa práctica erótica que estoy evocando, la flagelación para llamarla por su nombre, y luego [...] en el caso de que haya aquí archisordos, el hecho de que *el goce adquiere aquí la misma ambigüedad por la cual en su nivel, en su nivel y en ningún otro, se alcanza la equivalencia entre el gesto que marca y el cuerpo objeto de goce* ¿<de goce> de quién? [...] la afinidad de la marca con el goce del cuerpo mismo, es allí precisamente donde se indica que solamente por el goce y por ningún otro camino se establece esa división con que se distingue el narcisismo de la relación de objeto.

En la misma línea de estas afirmaciones, Lacan hablará, como si fuera natural, de “la *sanción* del rasgo unario”. No se podría ser más claro.

Confirmación: el estatuto de la satisfacción erótica sigue siendo en Lacan una cuestión de segundo orden, en relación a lo que acaba de ser referido. Insistiendo en la tristeza *post coitum* de los antiguos, Lacan indica que no hay un solo momento, orgasmo incluido, donde el deseo sería satisfecho como tal¹⁰.

¿Acaso la introducción del *Mehrlust*, del plus-de-goce, llegará a moderar esa afirmación del masoquismo del goce tomada en su nivel

10. Cf. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, op. cit., sesión del 5 de marzo de 1969: Lacan señala que el psicoanálisis ha descubierto los medios de producción de una satisfacción, que son las pulsiones (los montajes [*montage* tiene el sentido de “subida o ascenso” pero también el de “instalación, montaje” de una máquina o de un film (N. del T.)]). Y se pregunta ¿cómo definir esa satisfacción? “Hay que suponer que allí debe haber a pesar de todo algo que falla, pues a eso nos dedicamos con respecto a esos montajes, a desmontarlos”. Y además: “si el goce sexual implicara la satisfacción al mismo tiempo que su fin, no habría que esperar ningún proceso subjetivo de ninguna experiencia”.

más radical, en el nivel del cuerpo que goza por ser marcado, de un cuerpo que sufre la flagelación del significante? Respuesta: no puede sino moderarla desde el momento en que ese *Mehrlust* –como se lo indica a Lacan la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo donde el plus de goce regresa al amo– se obtiene mediante una renuncia al goce¹¹.

*Bersani: sexuality, a tautology for masochism*¹²

Bersani toma a Freud en el mismo punto que Lacan. Por ello sus diferencias de lectura son aún más sorprendentes. Y más sorprendente aún el hecho de que a pesar de esas diferencias que vamos a señalar, haya una convergencia entre ellos sobre el carácter masoquista del goce.

En *Baudelaire et Freud*, volvemos a hallar al Freud de la repetición ya en el análisis que propone Bersani de *La cabellera*, uno de los escasos poemas de Baudelaire que transcribe íntegramente en su estudio¹³.

¡Oh este vellón con rizos hasta los hombros!
¡Oh estos bucles! ¡Oh perfume puro de indolencia!
¡Éxtasis! Para que la alcoba se llene
con los recuerdos dormidos en esa cabellera
¡agitarla en el aire quisiera cual un pañuelo!

¡Asia lánguida y África abrasada, todo
un mundo lejano, ausente y como callado
en tus abismos vive, es selva perfumada!

11. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, sesión del 20 de noviembre de 1968.

12. L. Bersani y Ulysse Dutoit, “Mierda entonces”, Trad. por Christian Marouby, *Psychanalyse à l'université*, París, diciembre de 1979. El texto inglés es más moderado: “*And since sexual excitement (according to Sade, Freud and Laplanche) depends on the fantasmatic circuit by which the subject appropriates the other's “violent commotion”, sexuality - at least in the mode in which it is constituted - might almost be thought of as a tautology for masochism.*” Cf. también L. Bersani, *The culture of redemption*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, p. 36.

13. Los otros dos son *El hermoso navío* y por supuesto *El “heautontimoroumenos”*.

Igual que otros espíritus por la música se mueven,
mi mente, oh querida mía, por tu perfume circula.

Iré adonde el árbol y el hombre, cargados de savia,
bajo el ardor del clima el desvarío conocen;
jásperas trenzas, sean la ola que me domina!
Tú, mar de ébano, posees un deslumbrante ensueño
de velas, remeros, banderas y mástiles:
es un puerto de vida donde mi alma puede beber
a raudales perfumes, sonidos y colores;
y donde los barcos, deslizándose sobre el moaré dorado,
sus amplios brazos despliegan para acoger la gloria
de un límpido cielo en donde el eterno calor vibra.

En ese océano negro que al otro mar oculta
sumiré mi cabeza anhelante de embriaguez y dicha;
y mi sutil espíritu, por el balanceo acariciado,
logrará estar contigo, ¡oh pereza fecunda!,
¡oh vaivén infinito del ocio embalsamado!

Cabellera azul, morada de tensas tinieblas,
el azul del cielo inmenso y circular me devuelves;
en las suaves puntas de tus mechones rizados
apasionadamente me embriago con las esencias mezcladas:
las del aceite de coco, almizcle y brea.

¡Mucho tiempo aún!, ¡siempre!, mi mano en tu espesa melena
irá sembrando rubíes, perlas y zafiros
para que a mi deseo eternamente acojas.
¿O no eres ese oasis de mis ensueños y también
la vasija en cuyos vinos del recuerdo me deleito?*

Según Bersani, se trata de un poema “cuyo tema es la sexualidad en toda su intensidad”¹⁴ (esta última palabra, tanto en Bersani como en Foucault, está muy lejos de ser un término no marcado), punto de vista que no comparto y que el mismo Bersani a continuación morigerará. En cambio, parece efectivamente indudable que, como él escribe,

*. Trad. de Jacinto Luis Guereña, en *Las flores del mal*, Madrid, Visor, 1977 (N. del T.).

14. L. Bersani, *Baudelaire et Freud*, op. cit., p. 44.

“*La cabellera* demuestra suntuosamente que la sexualidad es inseparable del fantasma”¹⁵.

Intentemos condensar el debate que se presenta entre Bersani y Lacan en un solo punto, un punto clave, un verdadero pivote. ¿Qué sucede cuando esa cabellera es poéticamente llamada “selva perfumada”, “mar de ébano”, “océano negro”, “morada de tensas tinieblas” o incluso “espesa melena”? Según Bersani o Lacan, pasan cosas diferentes.

En lo concerniente a Lacan, hasta ahora sólo hemos hablado del punto de partida masoquista (con la función del rasgo unario) de esa serie de significantes que Lacan escribirá: $S_1, S_2, S_3 \dots S_n$. Pero no es posible estudiar el efecto de la misma serie tal como la presenta Lacan sin pasar por la escritura de un número determinado de matemas.

En la misma sesión del seminario que introduce el plus-de-goce¹⁶, Lacan escribe o intenta escribir lo que sucede cuando debido al fantasma los significantes son capaces de unificar al sujeto “como sujeto de todo un discurso”, o dicho de otro modo, cuando una relación de reiteración del significante representa a un sujeto no para el otro significante sino “con relación a sí mismo”. Según Lacan, tal es el caso del fantasma (se basa entonces de manera privilegiada en el célebre fantasma “se pega a un niño”). Mientras que, según Bersani, que ha advertido perfectamente cómo usan los psicoanalistas al fantasma para inmovilizar al sujeto¹⁷, la fluidez de la reiteración de las imágenes del fantasma es precisamente lo que es capaz de situar al sujeto en función de su movilidad. Estamos pues en presencia de dos enfoques diferentes e incluso opuestos del fantasma.

Lacan y Bersani están de acuerdo en localizar al fantasma, o como un efecto del fantasma esa serie de significantes, pero mientras que Lacan ve en el fantasma un “gel”, una “soldadura”, un “precipitado”, algo que no está verdaderamente subjetivado y que

15. *Ibid.*, p. 45.

16. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, sesión del 13 de noviembre de 1968.

17. L. Bersani, *Baudelaire et Freud*, *op. cit.*, p. 13.

tampoco es el lugar de la satisfacción sexual (ya que ese lugar, más allá del fantasma, es la pulsión), Bersani hace del juego del fantasma el lugar propio de la satisfacción.

Lacan escribe así el fantasma: “relación de reiteración del significante que representa al sujeto con relación a sí mismo” donde se da la producción de *petit a*:

$$\frac{\mathfrak{S} \diamond (\mathfrak{S} \diamond (\mathfrak{S} \diamond a))}{a}$$

Se produce algo que ya no es sujeto ni objeto, sino que se llama fantasma y que, desde ese momento, los otros significantes encadenándose, articulándose y al mismo tiempo congelándose en el efecto de significación, pueden introducir ese efecto de metonimia, lo que hace que cualquiera sea el sujeto, a nivel del “pega”, a nivel del “se”, algo equivalente suelda a ese sujeto y lo convierte en ese ser solidario al cual, en el discurso, tenemos la debilidad de darle como una imagen omnivalente, como si pudiera haber allí un sujeto de todos los significantes.

El problema de Lacan es aquí completamente bersaniano, si no fuera porque el fantasma en Bersani y en Lacan pareciera designar en cada caso lo que dicho término no designa en el otro. ¿A qué se debe?

Para responder, intentaré expresar lo que me parece que constituye uno de los mayores intereses de la lectura bersaniana de Baudelaire, la gran originalidad de esa lectura, a saber, lo que forzando un poco el rasgo para hacer entendible dicha originalidad llamaría yo la suspensión en que se deja la retórica. ¿Cómo lee efectivamente Bersani los deslizamientos baudelaireanos entre la “cabellera”, la “selva perfumada”, el “mar de ébano”, etc., entre lo que Lacan transcribe: S_1 , S_2 , S_3 ... S_n ? Utiliza varias palabras que, según creo, puede ser ordenadas en dos series. Una primera serie concierne a las relaciones que esos significantes mantienen entre sí, y Bersani habla entonces de: metáfora¹⁸, desplazamiento, sustitución, metamorfosis. Pero dichas nociones son tomadas aquí en un sentido de alguna manera ingenuo,

18. *Ibid.*, pp. 54, 127, 142. Páginas 66 y 73 para “desplazamiento”, 121 para “sustitución”.

lo que prueba claramente la pluralidad como tal de los términos puestos en juego. Pero esa relativa negligencia del saber retórico, lejos de ser un defecto de lectura, señala por el contrario la coherencia de una lectura donde lo que se privilegia no es el juego inter-significante, sino la relación referencial de cada término con el objeto que le correspondería. De allí surge la segunda serie, cuyos términos están esencialmente orientados hacia esa relación referencial: “deriva”, “distanciamiento”, “espejo”¹⁹. No es tanto como retórico, sino como lógico que Bersani lee a Baudelaire.

Un pasaje al final de la obra expresa perfectamente esos dos ejes de coordenadas:

En estos dos poemas [*La cabellera* y *El hermoso navío*], la metáfora es la repetición fantasmática de un objeto deseado. Pero se trata de una repetición dentro de la diferencia. Cuando la cabellera de la mujer se vuelve selva perfumada y olas que llevan al poeta hacia un país exótico, o, en “El hermoso navío”, cuando los senos de la mujer que camina son vistos como paneles de un armario o escudos, *esas imágenes expresan un deseo y al mismo tiempo proporcionan sustitutos para el objeto “original” del deseo*. Desencadenan un proceso de diferenciación en la repetición que ilustra la productividad del deseo, la ingeniosidad con la cual puede ser satisfecho sin una captura ilusoria del otro o una identificación con el otro²⁰.

Encontramos otra vez la misma insistencia en la relación referencial en las páginas de *The culture of redemption*²¹ donde se habla sobre las correspondencias baudelaireanas:

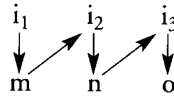
In such a system of correspondences, mobility is primarily transcendental. Material objects relate symbolically to spiritual realities; they signify other orders of being.

Escrito con el álgebra (o una símil álgebra) de Lacan, el esquema del fantasma bersaniano sería por lo tanto el siguiente:

19. *Ibid.*, p. 73 y 113.

20. *Ibid.*, p. 127 (las itálicas son mías).

21. L. Bersani, *The culture of redemption*, *op. cit.*, p. 75.



En la sucesión de imágenes puestas en acción con la movilidad fantasmática, el sujeto se enfrenta en cada ocasión a objetos sustitutivos (es la serie m , n , o , etc.), a los cuales, tomados de uno en uno, remite su imagen (es la serie i_1 , i_2 , i_3 , etc.). Mientras que en Lacan un mismo objeto se desliza por debajo de la cadena de sustituciones significantes (aunque la palabra “objeto” no tiene el mismo sentido que en Bersani: el objeto *petit a* no es representable).

Las dos flechas “bersanianas” que transcriben el juego, la movilidad entre imagen y objeto, equivalen a un semi-troquel lacaniano.

La confrontación de estas dos versiones del fantasma hace que aparezcan varias diferencias.

Salta a la vista en primer lugar que Bersani habla de imágenes allí donde Lacan habla de significantes. Bersani no distingue aquí las dos dimensiones lacanianas que se denominan imaginario y simbólico. Mientras que, como vimos, Lacan sitúa a Freud del lado de lo simbólico, Bersani mostraría más bien que la imagen puede tener una función de huella (de verónica) que efectivamente puede convocar al objeto, aunque sólo fuera porque se habría constituido a través de un contacto con éste. Las imágenes de las que Baudelaire se sirve para *La cabellera* (“selva perfumada”, “mar de ébano”, “océano negro”) hacen que allí estén esa selva perfumada, ese mar de ébano, ese océano negro. Baudelaire juega con las ambigüedades de la escritura pictogramática. Pero esto nos remite a una dificultad que está muy presente en la doctrina lacaniana.

En efecto, a pesar del carácter formal de las escrituras lacanianas de la metáfora y de la metonimia, y más allá de los comentarios de la época, podemos preguntarnos si igualmente el empleo de la palabra “significante” no encubría de hecho una indiferenciación entre lo simbólico y lo imaginario. ¿Cómo se presenta el problema? Si llamo “pulga” a una mujer, puede ser infinito el debate que determinaría si se trata de una metáfora o de una metonimia. Pero el significante en el

sentido del $S_1 \rightarrow S_2$, que utiliza Freud en la *Traumdeutung*, en el trabajo sobre el chiste, en el estudio de la psicopatología de la vida cotidiana o también en la interpretación del síntoma, es algo que vuelve casi totalmente vano ese debate: “Pulga” [“*Puce*”] funciona en el inconsciente como un término que no tiene ningún sentido y que, precisamente porque no tiene ningún sentido, ningún alcance metafórico ni metonímico, puede ser asociado a otros términos, por ejemplo, “prepuccio” [“*prepuce*”] o “doncella” [“*pucelle*”]. Pero es ese signifiicante intraducible lo que hallamos en el fantasma y que por sí solo le da consistencia a la diferencia entre el imaginario y el simbólico.

Tampoco el objeto es el mismo en el fantasma según Bersani y según Lacan. En uno, se trata de un objeto llamado *petit a*, una de cuyas principales características es que no es representable y que tampoco es, añadiría yo, teorizable; en el otro, se trata del objeto mundano, capaz de tener su o sus representante(s), se trata del *Gegenstand*.

El análisis lacaniano del fantasma “Se pega a un niño” (al cual se refiere también Bersani –quien lo toma de Laplanche que a su vez lo toma de Lacan) es una pequeña maravilla de clínica psicoanalítica en el sentido de que Lacan advierte como el objeto mirada ordena, de parte a parte, las tres etapas de ese fantasma. Dicho análisis es decisivo en el sentido de que permite comprender cómo contribuye el fantasma a una satisfacción que como tal no es fantasmática sino pulsional.

Esa doble separación entre Bersani y Lacan (no es el mismo signo, ni el mismo objeto) se encuentra actualizada de manera condensada en la lectura de la repetición freudiana que realiza cada uno. De alguna manera Freud se hallaría entre ambos y casi desearíamos decir, si tuviera sentido, a medio camino. En efecto, no podemos decir que Bersani se equivoca con relación a Freud cuando llama “imagen” a la representación del seno que tiene el niño del *Proyecto* y que orientará la reiteración del movimiento del niño hacia el seno. Más bien nos permite destacar que es Lacan quien fuerza las cosas cuando llama *einzigster Zug* a dicha representación, cuando la convierte en un rasgo puramente simbólico. Fuerza las cosas con relación a Freud, no la

cosa en sí, ya que por el contrario hay allí buenos argumentos para darle la razón, en particular éste: la satisfacción que procura el sueño no es alucinatoria en el sentido clásico de la alucinación: una percepción sin objeto.

Desembocamos así en el hecho de que la diferencia de estos dos enfoques claramente distintos del fantasma tiene como corolario una diferencia, también notable, en lo concerniente a lo que se entiende por satisfacción.

En Lacan, la función del fantasma de “convertir al placer en apto para el deseo” no es para nada incompatible con una función de suscitación del objeto. A pesar de los debates no resueltos entre los heleenistas, podemos considerar fundamentadas la lectura de los textos griegos y la interpretación de la iconografía griega que concluyen en la radical disparidad entre el erastés y el eromenos, lo que aun el Platón del *Fedro* no logra suprimir²². Pero justamente porque existe esa disparidad, el eromenos sigue siendo el objeto que focaliza el deseo del erastés y con el cual el erastés hallará su goce. En Bersani por el contrario, la movilidad del fantasma es el lugar donde el goce resultará que se experimenta alejándose del objeto.

Pero vemos que sorprendentemente Bersani también concluye en el masoquismo del goce. ¿Cómo llega a tal conclusión? Es difícil responder a esta pregunta, y no estoy seguro de que diversos lectores atentos de *Baudelaire et Freud* me hayan suministrado la respuesta.

Según Bersani, en la misma movilidad de las imágenes del fantasma hay un movimiento que es destructor de un yo, planteado con razón como un elemento de estabilidad, y por lo tanto algo así como un masoquismo del yo correlativo a la actividad fantasmática²³. Aunque, prosigue Bersani, hay otra destrucción en juego desde el momento en que el movimiento de las imágenes debe también ser portador de la “necesidad de liberarse de la falta irritante en el deseo”. Habría así una segunda corriente masoquista que viene a duplicar el

22. Cf. Capítulo III.

23. L. Bersani, *Baudelaire et Freud*, op. cit., p. 91.

masoquismo del yo y que se sitúa en el nivel de la satisfacción pulsional. Al igual que Lacan, Bersani no puede atenerse sólo a la satisfacción fantasmática. Tan especulativo como el Freud de *Más allá del principio del placer*, postula entonces “la existencia de una excitación sexual en todo idéntica al final de la excitación sexual”²⁴. Y esa excitación, por definición, al no apuntar más que a su propia pérdida, sólo podría ser masoquista.

Todo ocurre como si los dos recorridos de Lacan y de Bersani, tras haber sido divergentes, desembocaran en un mismo terreno, el del masoquismo.

Resulta entonces notable que el suspenso que hallamos en Lacan con la introducción del plus-de-goce, que aporta algo así como un bemol en la afirmación del carácter masoquista del goce, aparezca también en Bersani. En efecto, a pesar de su afirmación del masoquismo de la satisfacción pulsional, es preciso que Bersani dé cuenta del hecho de que pueda ser obtenida una satisfacción pulsional diferente a la descarga absoluta que es la muerte, a falta de lo cual el primer goce también sería el último y todos seríamos, hombre o mujer, machos de mantis religiosas. El “placer en el crimen” debe seguir estando en el horizonte y solamente en el horizonte.

Una suspensión del masoquismo por lo tanto que hallamos planteada de modo diferente en Bersani y en Lacan, y desde donde podemos preguntarnos si esa suspensión no es el mismo masoquismo.

El concepto de plus-de-goce es importante dado que plantea la cuestión de saber quién se beneficia con esa bonificación de goce y a qué precio. Ya hemos dicho que el precio es la renuncia al goce, al goce como masoquista. La misma dialéctica está presente claramente en Bersani cuando escribe que:

La productividad del fantasma puede no ser más que la bonificación, que llega como prima, de una motivación más eco-

24. *Ibid.*, p. 92.

nómica: la necesidad de ponerle fin al deseo encontrando satisfacciones apropiadas²⁵.

Habría pues de alguna manera una pregunta de Lacan a Bersani: ¿para quién es esa prima?

25. *Ibid.*, p. 91-92.

VII. EN LUGAR DE LA INICIACIÓN

La diferencia sexual en el sentido de una diferencia hombre/mujer que, se dice, tendría su lugar en lo simbólico lacaniano justamente no puede inscribirse en él. Entre numerosas citas posibles¹, elegimos esta de 1967:

-
1. Damos aquí algunos casos siguiendo los seminarios de Lacan:

“[...] el psicoanálisis no nos ha enseñado nada nuevo en cuanto a la operatoria sexual, ni siquiera ha surgido de él una pizca de técnica erotológica, hay más en el menor de los libros que actualmente son objeto de numerosas reediciones y que nos llegan desde lo profundo de una tradición árabe, hindú, china, e incluso en ocasiones la nuestra. El psicoanálisis no atañe a la sexualidad sino en tanto que ésta se manifiesta bajo la forma de la pulsión –¿y dónde?– en ese desfiladero del significante donde se constituye la dialéctica del sujeto en el doble tiempo de la alienación y de la separación. (24 de junio de 1964).

[...] la diferencia sexual sólo se sostiene con la *Bedeutung* de algo que falta bajo el aspecto del falo. (11 de enero de 1967).

[...] en el acto sexual [...] para cualquiera de los dos partenaires hay un goce, el del otro que queda en suspenso, es porque el entrecruzamiento, el quiasma exigible que haría plenamente de cada uno de los cuerpos la metáfora del significante del goce del otro, es porque ese quiasma está en suspenso que, de cualquier ángulo de donde lo abordemos, sólo podemos ver el desplazamiento que efectivamente coloca un goce bajo la dependencia del cuerpo del otro, con lo cual el goce del otro queda a la deriva. (14 de junio de 1967).

[...] no hay relación sexual. Por supuesto, esto parece así un tanto descolgado, un tanto desparatado. Bastaría con coger un buen rato para demostrar lo contrario. Desgraciadamente, es lo único que no demuestra nada parecido, porque la noción de relación no coincide del todo con el uso metafórico que hacemos de esa breve palabra: “relación”. [...] Si no están hartos de escribirla. Lo que sería tal vez muy notable si se revelara, hubo bastante tiempo como para que eso comenzara a dilucidarse un poco, que es imposible escribir lo que sería la relación sexual. [...] es muy cierto que en el ser hablante hay en torno a esa relación, en cuanto fundada sobre el goce, un abanico absolutamente admirable de su exposición. [...] todo esto participa en algún grado del goce sexual. Sólo que el mismo goce sexual, cuando ustedes meten la mano debajo, si puedo expresarme así, ya no es para nada sexual, se pierde. Y entonces entra en juego todo lo que se edifica con el término de falo, que es en verdad allí lo que designa un determinado significado, un significado de un determinado significante completamente evanescente, ya que en lo que respecta a definir lo que corresponde al hombre o a la mujer, el psicoanálisis nos muestra muy precisamente que es imposible y que hasta cierto punto nada indica especialmente que sea hacia el partenaire del otro sexo que deba dirigirse el goce, si el goce es considerado, siquiera por un instante, como la guía de lo

Es imposible darles un sentido, quiero decir un sentido analítico, a los términos masculino y femenino. Si un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante, este debería ser el terreno propicio. Pues vean qué bien andarían las cosas, qué claras serían, si pudiéramos colocar algunas subjetivaciones, digo claras y válidas, bajo el término macho, sabríamos lo que conviene saber: que un sujeto que se manifiesta como macho sería representado como tal, digo como sujeto, ¿junto a qué? a un significante que designa el término de hembra y que no habría necesidad alguna de que determinara el menor sujeto. Siendo la recíproca verdadera [...] si yo pudiera hacer que el término de relación sexual adquiriese en la cabeza de cada uno de ustedes la connotación bufonesca que esa expresión merece, habré ganado algo².

Este punto doctrinario tiene su origen en el seminario de 1962-1963, *L'angoisse*. Su formulación canónica es conocida (lo que no

que corresponde a la función de reproducción. Nos hallamos frente al estallido, digamos, de la noción de sexualidad. La sexualidad está en el centro, sin duda alguna, de todo lo que pasa en el inconsciente, pero está en el centro en tanto que es una falta, es decir que en el lugar de lo que fuera que pudiera escribirse de la relación sexual como tal se sustituyen unos a otros los atoladeros que engendra la función del goce precisamente sexual, en tanto que éste aparece como una especie de punto de espejismo, que en alguna parte el mismo Freud describe como el goce absoluto. Y tan cierto es que, justamente, no es absoluto. No lo es en ningún sentido, en primer lugar porque como tal está destinado a diferentes formas de fracaso que constituyen la castración, para el goce masculino, la división en lo que concierne al goce femenino, y porque, por otra parte, aquello adonde lleva el goce no tiene estrictamente nada que ver con la cópula, no obstante que ésta sea el modo usual, digamos —eso cambiará— por el cual se realiza la reproducción en la especie del ser hablante. (4 de noviembre de 1971).

¿De qué hablo? Y bien, nada más que de lo que en lenguaje corriente llamamos los hombres y las mujeres. No sabemos nada real sobre esos hombres y esas mujeres como tales, porque de eso se trata, no se trata de perros y perras. Se trata de lo que realmente son los que pertenecen a cada uno de los sexos a partir del ser hablante. No hay en esto una pizca de psicología. Hombres y mujeres, es real. Pero al respecto no somos capaces de articular la más mínima cosa en la lengua que tenga la menor relación con eso real. Si el psicoanálisis no nos enseña eso, ¿qué dice entonces?, porque no hace más que repetirlo. Es lo que enuncio cuando digo que no hay relación sexual para los seres que hablan.

[...] Ciertamente no hay relación sexual porque la palabra funciona en ese nivel que, a partir del discurso psicoanalítico, se ha descubierto que especifica al ser hablante, la preeminencia de todo aquello que en el nivel del sexo se hará apariencia, apariencia de buenos hombres y buenas mujeres, como se decía después de la última guerra.” (2 de diciembre de 1971.)

2. J. Lacan, sesión del 19 de abril de 1967.

quiere decir entendida), puesto que se trata del “no hay relación sexual”. Pero esto implica que tampoco hay iniciación sexual. ¿Qué sería en efecto una iniciación a algo que no ek-siste? Lacan lo constató por ende en 1973:

La iniciación [...] es algo que concierne estrictamente al goce. Quiero decir que no es impensable que el cuerpo, el cuerpo en tanto que lo creemos vivo, sea algo mucho más complicado que lo que conocen los anátomo-fisiologistas. Tal vez haya una ciencia del goce, si podemos decirlo así. En ningún caso la iniciación puede definirse de otro modo. Sólo hay una desgracia y es que en nuestros días ya no quedan rastros, absolutamente en ninguna parte, de iniciación³.

¿O acaso habría que concebir una modalidad de iniciación que fuera iniciación a la no relación sexual? Pero es también lo que Lacan excluye, puesto que fracasa en escribir la imposibilidad de la relación sexual⁴. Es cierto que fracasa un poco menos claramente que al escribir la relación sexual (si es que se puede hablar de un fracaso para la escritura de la relación sexual, lo que resulta más que dudoso); no obstante, ese otro fracaso es molesto pues, en tanto que la no relación no se escribe, pesa una sospecha sobre la validez de la declaración de la inexistencia de la relación sexual. A pesar de algunas apariencias de escrituras de esa no relación sexual en Lacan, resulta que también esa no relación, si no es inscribible (se puede suponer legítimamente), al menos todavía no está escrita. Su escritura no fue “probada”⁵. Esa afirmación obedece a un dato muy simple de formular, a saber que esas escrituras, por sofisticadas que fueran, en especial las de algunas figuras (cuatro exactamente) de la función fálica (seminario *Aún*), no son justamente una escritura de lo sexual. Casi podríamos decir que “al contrario”, son escrituras de lo que se edifica sobre la falla de lo

3. J. Lacan, *Les non dupes errent*, sesión del 20 de noviembre de 1973.

4. Guy Le Gaufey ha subrayado un momento de ese fracaso al presentar la problemática desarrollada por Lacan en la sesión del 9 de enero de 1979 de su seminario. Cf. G. Le Gaufey, “El grano de arena de la enunciación”, texto que lamentablemente no ha sido publicado.

5. Cf. el comienzo de la cita (nota 1) del 4 de noviembre de 1971. Subrayo la siguiente frase: *Lo que sería tal vez muy notable si se revelara, hubo bastante tiempo como para que eso comenzara a dilucidarse un poco, que es imposible escribir lo que sería la relación sexual.*

sexual⁶. También queda entonces excluido hablar de una iniciación a la no relación sexual.

¿Podríamos hablar sin embargo de una iniciación sexual en un tercer sentido, en el sentido en que ésta sexualidad no se remitiría a una distinción hombre/mujer? ¿En el sentido en que sería un modo de ingreso del sujeto a una determinada relación de goce con un objeto determinado? Para que haya algo capaz de dar lugar a la iniciación, una iniciación que llamaríamos entonces “sexual” sin referencia a la distinción hombre/mujer, deberían cumplirse dos condiciones: que esa relación en verdad lo fuera, y que ese objeto en verdad lo fuera. Pero no podría serlo sino en el orden de una alteridad con relación al sujeto. Entonces vendría al caso hablar de hetero-sexualidad, la cual obviamente no se refiere pues a una relación sexual hombre/mujer. Es por ende en tanto que otro que ese objeto, por el que gozaría, se constituiría como un objeto y con ello suscitaría la existencia de una relación “sexual”. Podría entonces existir una iniciación a esa relación. Pero es aquí donde la constatación que hizo Lacan de una ausencia de relación sexual a partir de una sexualidad basada en la distinción hombre/mujer (y que se vuelve contra esa distinción) alcanza el presente caso que se intenta diferenciar. Si no hay acceso alguno al goce del Otro, si ese goce queda en suspenso, en ese nivel de análisis importa poco qué objeto vaya a hacer presente la alteridad. Y como ese objeto no ofrece ninguna prueba, mediante su goce, de que el Otro goza, tampoco logra constituirse como objeto. No podría haber entonces una relación con él; tampoco podría haber una iniciación a esa relación que no existe.

¿Y a qué se debe entonces esa insistencia, aquí y allá, en evocar la iniciación?

Para el lector de las páginas precedentes, no se tratará de datos nuevos propiamente dichos, tampoco de un problema nuevo. Tan sólo me propongo reunir observaciones ya realizadas. Y además, dos de esas observaciones son la misma observación duplicada. Fue incluso

6. Cf. la continuación inmediata del texto del 4 de noviembre de 1971 (nota 1), que lo dice claramente.

lo que me metió la mosca en la oreja. Se tratará pues de extraerlas del contexto en que fueron producidas (aunque dichas... al pasar, un poco rápidamente), para atribuirles ahora otro alcance.

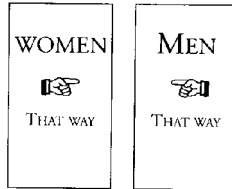
La tesis así propuesta dice: la iniciación es un recurso, tal vez incluso un último recurso, para abordar la no relación sexual. La iniciación permite escamotear la no relación sexual, permite hacer un impás sobre la cuestión. La iniciación queda así localizada. No está lejos del lugar donde se efectúa(ría) como tal la no relación sexual, por el contrario es una vecina cercana a ese sitio catastrófico de la no relación sexual; tiene la función de un dique contra ese Pacífico que sería la no relación sexual. No está en las antípodas de la no relación sexual, ni en otro lado, sino que por el contrario lo que importa es su proximidad con respecto a la no relación sexual, es lo que le da su fuerza y es la razón por la cual se apela a ella.

Temporalmente también hay una cercanía. Precisamente porque la no relación sexual habría estado a punto de ser experimentada (no experimentación sino experiencia en el sentido foucaultiano del término), habría estado al borde de mostrarse efectivamente, sería en ese momento, en ese “justo antes”, que se lanzaría una especie de llamado a la iniciación para que ésta sostuviera el suspenso en el cual se mantendrá, a consecuencia de su acción, como pregunta la existencia o la inexistencia de la relación sexual. En cierto sentido, la iniciación está ubicada entonces después y más allá de la no relación sexual, ya que fue preciso que ésta interviniera, al menos en forma de algo que se esboza, para que se convocara a la iniciación como finta. Hace entonces de tapón.

Veremos por lo tanto tres dispositivos en donde ese lugar y esa función de la iniciación son particularmente claros.

Una primera proximidad: la segregación urinaria

Antes de que fuera retomado aquí (*cf.* cap. II), este primer dispositivo había aparecido en un texto de octubre de 1987 sobre la segregación urinaria⁷. Esquemáticamente, se presentaba así:



En tanto que está hecho para evitar todo encuentro heterosexual en ese lugar cerrado, poco frecuentado y propicio entonces para los avances intempestivos, el dispositivo bisexuado de segregación urinaria parece imponer tanto más la heterosexualidad cuanto que no tiene ninguna razón práctica: generalmente (aunque no en China, notablemente, donde las mujeres, aisladas estrictamente de los hombres, no lo están entre ellas), otra puerta garantiza la soledad de cada uno, cada cual se sustrae a cualquier mirada, con la diferencia sin embargo de que del lado de los hombres esto sólo es absolutamente cierto para el acto de defecar, mientras que en el lado de la mujer concierne igualmente al defecar que al orinar⁸. Por lo tanto, si esa segunda puerta alcanza por sí sola para las exigencias del pudor, es porque las dos primeras tienen el alcance “simbólico”, o más bien superyoico, de imponerle a cada uno la norma heterosexual.

¿Y qué sucede entonces con tan divertido dispositivo? Permite un juego mucho mayor, una mayor fantasía en lo que puede pasar. Lo hace al escribir el déctico, que está implícito en el dispositivo usual donde cada uno imagina que los hombres están, y tienen que estar, allí

7. J. Allouch, “Un sexo o el otro”, en *Littoral*, N° 11/12, Córdoba, E.P.E.L., junio 1991.

8. Muy recientemente, me indicaron otro dispositivo que pone en juego la mirada. Se trata de baños ultramodernos, design, célebres en cuanto tales y por ende visitados, donde las paredes de los diversos compartimientos son transparentes. No prevenido, el potencial usuario retrocede. Tiene que dar el paso de una posible exhibición penosa e impúdica para darse cuenta de que al cerrar con traba la puerta del compartimiento elegido, las paredes, gracias a ese gesto, se vuelven absolutamente opacas. ¡Uf!

donde está escrito “HOMBRES”, y las mujeres están y tienen que estar allí donde está escrito “MUJERES”, y regula su conducta en base a esa extravagante y muy azarosa imaginación. Al escribir el deíctico, el dispositivo de Los Ángeles rompe esa suposición. Y por lo tanto, para la continuación de los acontecimientos, todo va a depender de a qué se ajuste cada uno en el momento de elegir una de las dos puertas. Presa del *automaton*, el no iniciado se comportará como habitualmente lo hace, si se trata de un hombre, abriendo la puerta rotulada “hombres” o la rotulada “mujeres” si se trata de una mujer. Por el contrario, el iniciado seguirá sin ningún problema la indicación del deíctico. Es incluso lo que lo define como iniciado: sabe ajustarse al deíctico. Mediante lo cual en esos baños sólo podría haber encuentros heterosexuales entre iniciado y no iniciado. Aunque siguen siendo heteronormados, esos baños actualizan pues un fantasma de iniciación, en todo caso para los heterosexuados que frecuentan esa disco.

Para entender ahora que ese fantasma interviene en tanto que recurso para abordar la no relación sexual, basta con atenerse una vez más al dispositivo. ¿Qué sucede cuando alguien cruza una u otra de las dos puertas? El deíctico no deja de funcionar debido a que la orientación de las puertas sea modificada. Y por lo tanto cualquiera que esté sentado en una mesa justo enfrente de ambas puertas a fin de observar atentamente lo que pasa, según las circunstancias, se ve designado por el deíctico ya sea como hombre, ya sea como mujer. La identidad sexual del observador es seriamente echada a perder... o hecha “hembra”*. Vale decir que ese dispositivo (las bisagras son del tipo puertas de saloon) hacía que se recubrieran absolutamente los espacios “hombres” y “mujeres”, tanto adentro como afuera del recinto. Significaba el “no hay relación sexual” de Lacan, en tanto que dicha fórmula señala la ausencia de una localización posible, en lo simbólico, de un significante “hombre” unido a una localización posible del significante “mujer”.

*. En francés, *mise à mal* (“echada a perder”)... *ou à “femelle”* (lit.: “o a ‘hembra’”). El juego de palabras se basa en que *mal* es homófono de *mâle* (“macho”), y que si se leyera *mise à mâle* podría entenderse como un neologismo por “convertida en macho” o “situada como macho”, cosa que sucede con el segundo término de la disyunción (N. del T.).

Ser capturado así en flagrante delito de ausencia de relación sexual no necesariamente incomoda. Aunque si así fuera, ¿qué podemos hacer? No existe más que una solución posible, también prevista: hay que tener ganas de hacer pis o caca para precipitarse finalmente en una u otra de ambas puertas y recobrar una identidad sexuada. Y también en este punto, en el hecho de que no sea el falo lo que diferencia lo masculino de lo femenino, el dispositivo se muestra lacaniano. En otras palabras: sólo un recurso a la iniciación puede obstaculizar la asignación al “no hay relación sexual”.

Una segunda proximidad: el Fedro de Platón

La fabricación y el emplazamiento desde fines del siglo XIX hasta muy recientemente del binario homo/heterosexual presentaba una ventaja o, si se quiere, una jugarreta. Ese binario le confería tanto ascendiente al sexo que pasaba a un segundo plano un problema que sin embargo plantea, que no había dejado de plantear, a saber, su relación con el dominio.

Una prueba tangible de que recientemente ha sucedido algo al respecto es la invención del *fist-fucking* que, según lo ha mostrado Gayle Rubin (hecho que menciona David Halperin en su *San Foucault*⁹), ha dado lugar a una “verdadera subcultura”. Ese rasgo es fundamental: no se trata solamente de una práctica sexual privada, incluso reproducida numerosas veces. No veo cómo podríamos evitar vincular esa invención, tanto más notable dado que en materia de erotismo las invenciones son raras (Foucault lo lamentaba, y también Lacan), con la prohibición capital del *katapugon* que afectaba la sexualidad del amo en la antigua Grecia. Más radicalmente que el acto llamado sodomita, el *fist-fucking* sella un determinado fin (¿relativo?) de la imposición de ese “aterrador contra-modelo” (Winkler) que era el *katapugon*. ¿Qué significa?

9. D. Halperin, *San Foucault, op. cit.*, pp. 114-115.

Esa invención, esa práctica, esa subcultura le pusieron término a la ancestral estrategia del amo cuyo objetivo era conservarse como tal incluso entregándose a la esclavitud de caer preso de las ansias de Eros. Antes afirmé que esa estrategia consistía en conservar firmemente una parte de su cuerpo, particularmente el recto, separada del sexo, manteniendo el dominio (esfinteriano), con lo cual el amo, en cuanto al resto de su cuerpo y especialmente su falo, podía mostrarse desfalleciente, cosa que el orgasmo no deja de imponerle. El amo no es tanto “un boludo”, como decía Lacan, sino lo que más bien hay que llamar un agujero del culo.

Ese cerrojo por lo tanto ha saltado. Y tanto más radicalmente cuanto que el *fist-fucking*, sustituyendo el falo por el puño, desplaza la dirección de la práctica sodomita: hasta entonces se podía imaginar que preferir el recto era una fantasía del falo y que éste por lo tanto era el que hallaba en ello, si no su provecho, por lo menos su contento. Desde el momento en que pasa al segundo plano, e incluso ya no participa para nada en el asunto, posibilidad que Halperin señala, el recto se convierte en el órgano por excelencia, hasta constituirse como tumba (¿qué más orgánico que una tumba, esa delicia para miles de seres vivos?).

Aun cuando todavía no podemos decir muy bien en qué consiste, somos pues contemporáneos de un cambio fundamental de las relaciones entre el sexo y el dominio. Pero ese cambio remite a otro, efectuado por Platón, y cuya intención podemos condensar en dos proposiciones, una en el centro de la escena, la otra más subterránea. Primera proposición: Platón intenta introducir una paridad dentro de una relación erastés/eromenos esencialmente dispar. Al hacerlo, segunda proposición, pone a la homofilia en el círculo de la iniciación, en este caso filosófica. El estudio de Claude Calame¹⁰, consagrado a mostrar ese giro platónico de la erótica homofílica griega, señala cómo se convierte en iniciática con Platón. Pero también cómo con ello el *eros* griego se sitúa aún más a distancia de toda desmesura (*hybris*)

10. Claude Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, op. cit.

y cómo, por último, desemboca en una idealidad de la cual queda excluida toda relación de goce corporal.

Pero esa proposición platónica, cuyas continuaciones podemos inventariar en el neoplatonismo, en el cristianismo, en el amor cortés, en el amor romántico, fue elaborada en el *Fedro*, uno de los textos filosóficos que más de cerca toca la inexistencia de la relación sexual. Platón se interroga acerca de lo erótico que se produce en el eromenos al ser deseado por el erastés; lo hace de una manera tan seria, tan precisa, tan inventiva (en especial por su llamado al dios Anteros), que su mismo fracaso (cf. capítulo I) en establecer que también el eromenos puede arribar, siguiendo un camino erótico que le ofrece el erastés, al claro de la Verdad, que ese fracaso (que pasaron alegremente por alto Platón y el platonismo) señala que se ha enfrentado con la no relación sexual. El *Fedro* confirma el lazo de parentesco entre el abordaje de la no relación sexual y el llamado a la iniciación, dentro del mismo movimiento de ese abordaje y contra él.

¿Qué sucede actualmente con la renovación de la problematización de la relación del amo con el sexo? Si se trata de un alejamiento con respecto a la proposición platónica, ¿cómo fueron retomados, modificados, reubicados cada uno de los elementos que la componían? ¿Qué es lo que hizo posible el levantamiento parcial de la prohibición del *katapugon*? ¿Cómo se sitúa esa recomposición en ese mínimo intersticio que separa no relación sexual e iniciación?

Una tercera proximidad: los Ur-Bororos de Will Self

Pasemos sin transición a la literatura contemporánea. Un autor inglés se llama, nos dicen, Will Self. No diré nada de su obra maestra titulada *Mi idea del placer* (título original: *My idea of fun*) para centrarme en una corta *nouvelle*: “Explorando a los Ur-Bororos”, elegida por el hecho de que se trata, según el mismo narrador, de “la historia de un rito de iniciación”. La *nouvelle* forma parte de una compilación titulada *La teoría cuantitativa de la demencia* (en inglés: *The quantity Theory of insanity*), título de un relato que cuenta los desengaños sufridos por el inventor de una teoría según la cual la *insanity* en un

grupo dado es un valor constante (con lo cual ya no debería haber terapeutas ni tratamientos puesto que reducirla en una parte no hace más que hacerla reaparecer en otra).

El narrador de “Explorando a los Ur-Bororos” nos coloca de inmediato en el centro del tema. Cuando era un joven estudiante mal insertado en su generación, encontró a un tal Janner, estudiante de antropología que ya en esa época era un fanático de los Ur-Bororos. Eran amigos, se ayudaban mutuamente y él mismo no estaba lejos de haberse enamorado. A decir verdad, ese encuentro para el narrador fue un *misterio* (ya es la iniciación):

No todo el mundo tiene la suerte de encontrar un verdadero misterio en su vida. Yo la tuve, aunque la desilusión que sucedió a la elucidación de mi misterio a veces me parece peor que la ignorancia crasa en la cual hubiera podido complacerme. Esta es pues la historia de un rito de iniciación. El pasaje de una edad a la otra, que tardó diez años en producirse¹¹.

Por cierto, no puede decirse que saliera revigorizado de ese encuentro. Más de diez años después, escribe:

Condenado al ostracismo por los clanes, encontré a Janner y no he dejado de lamentarlo desde entonces. ¡Ah, si me hubiera descerebrado [*dézingué la cervelle*] con los psicotrópicos!¹²

A propósito de *zinc* y aun de desgalvanización [*dézincification*] (¿existe la palabra! [en francés]), el héroe de la historia, Janner, no era tan poca cosa [*zinzin*] en antropología:

Para él no se trataba de establecer una comparación entre el acto de matar un marsupial y el de llevar a una chica en su Yamaha 250 a ciento sesenta kilómetros por hora en la A23; ambos eran ritos de pasaje de igual valor¹³.

11. Will Self, *La Théorie quantitative de la démence*, trad. de Francis Kerline, Les éditions de l'Olivier, 2000, p. 112. El mismo editor ha publicado *Mon idée du plaisir*.

12. *Ibid.*, p. 113.

13. *Ibid.*, p. 116.

Así que Janner, en vez de realizar tranquila y seriamente sus estudios, construyó una choza en el campus que decía (aunque el narrador no lo cree) que era en todo idéntica a la de los Ur-Bororos, a fin de adoptar un modo de vida auténtico, pero que también le permitía tomar el campus como primer terreno de estudio.

Ese recogimiento en la choza fue una primera ruptura entre el narrador y Janner. El narrador se adhirió a las sendas que le tocan a casi todo el mundo en su caso, se convirtió en profesor, se casó con una profesora, se convirtió en propietario de su casa, tuvo un hijo “pequeño, bien hecho y bien terminado –y soñador e introvertido hasta el cretinismo”. Pero su realidad no era ésa:

En realidad, me sentía encerrado, como si todas las fisuras de mi visión del mundo hubieran sido llenadas con una especie de emplomadura para las caries de la vida.

En suma, extrañaba terriblemente a Janner. Y haber llamado “James” a su vástago no colmaba ese vacío.

Diez años después de su ruptura, una casualidad los hizo reencontrarse. Presionado por el narrador, Janner termina relatándole su experiencia de los Ur-Bororos, notable en el hecho de que su encuentro iba a disuadir definitivamente al etnólogo de comportarse como tal con ellos. ¿Cómo? Esencialmente porque se vio contaminado por lo que caracterizaba a esa población, a saber, su apatía. Janner da mil signos de ello:

Los Ur-Bororos tenían muchos ritos propiciatorios o iniciáticos, sólo que no los aplicaban nunca.

Tenían algunos dioses, pero sólo a la espera de obtener pruebas de su inexistencia. Según ellos, haber sido creados dependía de una simple deriva divina, una especie de acto fallido. En contra de la mayoría de las demás poblaciones, no se consideraban el arquetipo del género humano.

Descartaban la posibilidad del viaje diciendo “Adonde sea que vayas en el mundo, siempre ocuparás el mismo lugar” y la guerra con

ellos era imposible de tanto que se negaban a responder a los desafíos de los Yanumamis, cortadores de cabezas.

En cuanto a la idea de que la construcción de la Panamericana en Amazonia iba a destruir su sociedad, suscitaba como única respuesta: “¡Qué bueno sería!”.

En suma, eran personas “profundamente aburridas”, “desesperadamente ordinarias”, “indiferentes”, y que además charlaban constantemente no para decir algo sino para “aburrirse mutuamente aún más” hablando de la lluvia y el buen tiempo en un país donde el clima era siempre absolutamente el mismo.

Su misma lengua expresaba su estado, pues cada palabra se declinaba según los diferentes grados de hastío que significaban:

Cacería aburrida, recolección aburrida, pesca aburrida, relaciones sexuales aburridas, ceremonias religiosas aburridas y así sucesivamente¹⁴.

Sus sueños eran fastidiosos a fuerza de corresponder con la realidad. Diálogo Ur-Bororo:

–Soñé que estaba en una selva.

–¿Una selva virgen?

–No. Caminaba en fila india con otras personas. ¿Sabes lo que quiero decir?

–¿La clase de personas al lado de quienes no quisiéramos estar en un banquete?

–Exactamente. Éramos nosotros. Luego empecé a transformarme en... ¿Qué iba a ser esta vez? ¿Un pájaro, un lagarto, una polilla, un ñame? No, no...

–En... ¡ramita! ¿Sorprendente, no?

–Asombroso.

Ya demasiado preso de esa “trascendencia de la selva” con efectos de apatía, Janner decide volver a Europa, pero en ese preciso momento se enamora de una Ur-Bororo llamada..., no nos sorprende pues ya hemos captado que Will Self no teme usar trucos gruesos...

14. *Ibid.*, p. 130.

Jane, a causa de una frase que ella acababa de decirle mirándolo: “Soñé que era una bolita de pelos”.

Su pasión no durará más que el lapso de su primer paseo por la selva. Paseo de una “monotonía terrible”, del que regresa completamente desilusionado. La apatía había sido más fuerte que el padecimiento de la pasión. En adelante, también él es capturado definitivamente por el embotamiento.

No es útil que averigüemos la continuación de la *nouvelle*; se habrá entendido que el relato de su iniciación a la apatía entre los Ur-Bororos contado por Janner al narrador produjo en éste el mismo efecto que sufriera Janner gracias a su expedición etnográfica. La última frase del narrador dice:

El encierro que había sido momentáneamente retirado de mi mente está de nuevo allí —con un nuevo sistema de aislamiento sonoro, más perfeccionado¹⁵.

En esa *nouvelle*, aparece muy claramente que la iniciación (o “la iniciación negativa”, como se habla de “teología negativa”) linda con el fracaso de la relación sexual, y el encuentro tan súbitamente abortado de Janner y Jane constituye el punto decisivo a partir del cual Janner no tiene otra opción que suscribir a esa extraña, a esa *queer* iniciación.

Por supuesto, Janner no publicará nada sobre los Ur-Bororos. Escribirá otros libros, particularmente un estudio sobre “la relación entre la observación de la ropa dentro de los lavarropas y la meditación trascendental budista” que será un best-seller.

El primer etnólogo que visitara a los Ur-Bororos (en cuya trampa había caído Janner), había aislado la raíz “bor” como la clave de la lengua de los Ur-Bororos (presente en miles de palabras), y había comparado dicha raíz con el adjetivo inglés “*boring*”, aburrido, cargoso, pesado, plomo. Pero “*boring*” como sustantivo es “perforación”. Y esa proyección del deseo hacia el adjetivo “*boring*”, ¿no es

15. *Ibid.*, p. 145.

acaso lo que Freud llamó “principio de placer”? Lo sería tanto más en la medida en que todo lo que concierne a su más allá va al encuentro del agujero en lo sexual. La *nouvelle* de Will Self puede ser leída como si sugiriera que hay una iniciación al principio de placer. Por eso nos divierte, porque no ignoramos que el principio de placer no necesita iniciación alguna para asumir su lugar.

Ya que por supuesto, se habrá entendido: los Ur-Bororos somos nosotros.

Contraprueba

En tres ocasiones, hemos tomado nota de lo siguiente: pensar el sexo como iniciación termina elevando la muralla de un fantasma ante el abordaje de la no relación sexual.

Pero resulta que no todo camino es necesariamente iniciático (que lo sepamos no lo obstaculiza e incluso funciona mejor diciéndolo); y que es posible cruzar esa barrera o cualquier otra de la misma índole que tenga la misma función. No podríamos desear una prueba mejor que el comienzo de *Soudain un bloc d'abîme*, Sade¹⁶, libro decisivo en la historia de la recepción de Sade, en primer lugar por lo que afirma de Sade, pero también porque nos ayuda a desprendernos de la última ola de comentarios ya autorizados aunque bajo la égida apenas velada del cristianismo (Pierre Klossowski), del hegelianismo (Maurice Blanchot) o de un estructuralismo estetizante (Roland Barthes).

Pero Annie Le Brun en primer lugar y sobre todo se enfrenta con Sade y no vacila en ofrecernos como ingreso a su libro el relato de su propio recorrido hasta ese espacio que metonímicamente se puede designar con el nombre de Silling (Sade, escribió ella en otro lugar¹⁷, no es una filosofía, ni un discurso, ni una escritura, “Sade ha inventa-

16. Annie Le Brun, Buenos Aires, Ediciones Literales - El cuenco de plata, 2008.

17. Annie Le Brun, *Les châteaux de la subversion*, París, J.-J. Pauvert en las ediciones Garnier, Folio essais, 1982.

do un espacio”). Le dejaremos al lector que se haya mantenido ajeno a esa obra de Annie Le Brun el descubrimiento de su camino en lasuntuosas frases con que se expresa. Y les recordaremos a los demás que allí encontramos palabras como “vértigo”, “shock”, “pasión violenta”, “pérdida de dominio”, “heridas del ser”.

Annie Le Brun expresa exactamente la operación a la que estábamos abocados, el juego repulsivo iniciación/no relación sexual. Reuniendo en un enunciado su lectura de algunos comentaristas de Sade (Jean Paulhan, Georges Bataille, Philippe Roger), escribe:

Como si el solo hecho de acercarse al lugar donde se arraiga la monstruosidad sadiana suscitara inmediatamente dentro de pensamientos sin embargo muy diferentes, como un idéntico dispositivo de urgencia, el retorno de las estructuras más familiares¹⁸.

Queda claro que su movimiento será distinto. Su camino se presenta a primera vista como un recorrido iniciático. Un día, ella entró en el castillo de Silling y entonces encontró lo que buscaba, y sobre todo: sabiéndolo (sabiendo lo que había encontrado, sabiendo que lo había encontrado). ¿Sería en adelante una iniciada? Lo refuta el hecho de que, lejos de regresar con la tranquila seguridad de alguien que al fin habría recibido una marca identificatoria, signo de pertenencia a un grupo definido, ella volvió... enferma, eróticamente enferma, habitada por algo que una noche tempestuosa de abril a orillas del Sena llegaría a adquirir un esbozo de representación. Luego en Nueva York, varias semanas después, también en una noche tempestuosa, se topará con cuatro aves de presa del zoológico del Bronx en las que reconoció “la gran elegancia animal que Sade les había dado a sus cuatro libertinos del castillo de Silling”. Y escribe:

De repente, veía ir y venir la magnificencia horrible en cuya presa me había convertido, sin poder conocerla. [...] me parecía que poco a poco recobraba las fuerzas para alcanzar los bordes del abismo. [...] me produjo una sensación de libertad. [...] vol-

18. Annie Le Brun, *Soudain un bloc d'abîme*, Sade, op. cit., p. 24.

ví a encontrar algo que se parecía a unos contornos, tal vez incluso una silueta.

Puede entonces citar a Bataille señalando que la lectura de las *Ciento veinte jornadas* “enerva sensualmente”. Y precisa a qué se debe tal enervamiento, en qué consiste la enfermedad provocada por la lectura de Sade: “una privación de energía que sería consecuencia de una excitación excesiva y prolongada”.

¿Qué excitación? La respuesta de Annie Le Brun equivale a una lección irremplazable, su justeza da en el blanco de modo tal que no admite discusión:

Ya que el efecto de ese libro es tal que llega a perturbar nuestras maneras de ser perturbados. Todo sería en efecto muy simple si el patrimonio del trastorno estuviera reservado a ciertas personas capaces de reconocer sus particularidades sexuales en el muestrario propuesto por Sade.

¡Fabuloso gesto de Annie Le Brun que, de un manotazo, descarta al fantasma como lo que sería la llave maestra de esa excitación! En otras palabras, su gesto descarta todas las lecturas psicoanalíticas de Sade en tanto que esas lecturas (aunque no es el caso de la que firmó Lacan) sólo pueden adoptar como término teórico de referencia “esa manera de ser perturbado” cuyo nombre es “fantasma”. Luego, inmediatamente después:

Pero no sucede eso en absoluto, el trastorno se apodera de ustedes por medio de las evocaciones más alejadas de lo que creen, si no saber, al menos presentir íntimamente sobre vuestras inclinaciones.

Atravesado *el* fantasma, no un fantasma, no ese fantasma particular gracias al cual se supone que cada uno accedería al goce, atravesado el orden mismo del fantasma, ¿qué hay? Impecablemente, nos lo dice la continuación del texto:

Aun cuando las palabras nos llevan aquí a tener que precisar en exceso lo que en primer lugar es la impresión muy fuerte, aunque difícil de delimitar, no de una pérdida de identidad, sino de una *pérdida de identidad erótica* [itálicas de Annie Lebrun],

que caracteriza la clase de trastorno que considero indisociable de esa lectura.

El itinerario (no iniciático, solitario, no señalado como el del rito) de Annie Le Brun hacia Silling la conduce hasta ese límite donde desfallece el lenguaje; al decir demasiado, dice mal, se revela incongruente por su misma precisión. Falta de dominio que Sade no deja de señalar aquí: “no somos dueños [*maîtres*] de cambiar nuestros gustos como tampoco lo somos para modificar las formas de nuestro cuerpo”¹⁹. Y es también en ese punto de desfallecimiento del lenguaje donde un trastorno hace presente esa pérdida de identidad erótica que impide que alguna vez pueda escribirse lo que sería una relación sexual. Según la ley de esa pérdida de identidad erótica, ya es abusivo (por el abuso debido al lenguaje) afirmar que el libertino, en Sade, es tanto hombre o mujer.

19. Citado por Annie Le Brun, *ibid.*, p. 17.

INDEX

A

Abraham, Karl, 30, 162
Adán, 78
Adler, Alfred, 55, 56
Alcibíades, 24, 35, 83, 142, 161
Alicia, 82
Ameinias, 166
Anacreonte, 135
Anteros, 150, 151, 160, 166, 242
Antístenes, 139
Anzieu, Marguerite, 25, 51, 129
Apolodoro, 139
Aristófanes, 42, 89, 190
Aristóteles, 44, 83, 86, 87, 140, 156
Artaud, Antonin, 64
Artemidoro, 40, 77, 97
Aubry, Jenny, 162
Augusto (emperador), 43, 166

B

Barthes, Roland, 71, 106, 166, 247
Bataille, Georges, 11, 185, 248, 249
Baudelaire, Charles, 42, 51, 82, 95, 148, 216, 217, 222, 223, 224, 225, 227, 229
Bernhard, Thomas, 102
Bersani, Leo, 27, 41, 46, 47, 51, 61, 63, 71, 75, 76, 84, 85, 93, 95, 97, 136, 148, 208, 215, 216, 217, 219, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231
Blanchot, Maurice, 247
Boone, Bruce, 97
Brassens, Georges, 46
Brel, Jacques, 155
Brossard, Nicole, 27, 91, 92
Brown (Miss Charlie), 73, 74, 83
Brown, Peter, 73, 74, 83

Browning, Frank, 48, 54, 61, 75, 81, 82, 83, 85, 96, 97, 98, 99
Bruno, Giordano, 99
Budé, Guillaume, 90

C

Calame, Claude, 42, 85, 86, 89, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 151, 152, 157, 158, 241
Califia, Pat, 66
Camus, Renaud, 71, 87, 88
Catón, 96, 138
Clérambault (de), Gaëtan Gatian, 209
Cohen, Albert, 102
Copérnico, Nicolás, 92
Charcot, Jean-Martin, 24, 211

D

Darwin, Charles, 92
David (rey), 30, 31, 32, 35, 40, 60, 64, 89, 109, 142, 143, 145, 207, 209, 240
Defert, Daniel, 200
Deleuze, Gilles, 35, 64, 139, 198, 199
Descartes, René, 173, 174, 175
Dhombres, Dominique, 15
Diderot, Denis, 9
Dioniso el Menor, 15
Diótima, 83, 89, 138, 145, 154, 158
Dover, K. J., 38, 42, 129, 135, 137, 146, 149, 152, 154, 160
Duras, Marguerite, 66, 122, 154, 217

E

Eco (ninfa), 166
Edelman, Bernard, 16, 35, 173

Edipo (y complejo de), 38, 39, 44,
45, 49, 50, 57, 70

Eliot, Thomas Stearns, 80

Epicteto, 206

Epicuro, 93

Eribon, Didier, 18, 26, 32

Eros, 39, 41, 56, 94, 129, 132, 136,
137, 138, 140, 141, 143, 144,
146, 151, 155, 161, 166, 241

Estesícoro, 155

Estienne, Charles, 90

Eurípides, 37

Ewald, François, 199

F

Ferenczi, Sandór, 52, 53

Fibonacci, 175

Foucault, Michel, 19, 21, 23, 30, 31,
32, 36, 37, 38, 46, 54, 57, 58, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69,
70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79,
81, 90, 92, 94, 97, 98, 153, 195,
197, 198, 199, 200, 201, 202,
203, 204, 205, 206, 207, 208,
209, 210, 211, 212, 213, 223, 240

Freud, Sigmund, 11, 17, 20, 21, 22,
24, 31, 32, 35, 39, 41, 43, 44, 45,
46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 60, 63, 77, 78, 84, 85, 91,
92, 93, 94, 95, 98, 99, 115, 120,
129, 133, 134, 137, 148, 153,
165, 168, 182, 183, 187, 188,
193, 194, 199, 200, 210, 211,
212, 213, 215, 216, 217, 218,
219, 220, 222, 223, 224, 227,
228, 229, 230, 234, 247.

Furet, François, 189

G

Ganímedes, 90

Gay, Jules, 24, 48

Genet, Jean, 25, 155

Guattari, Félix, 35, 64, 188

H

Halperin, David, 30, 31, 32, 40, 62,
63, 64, 83, 89, 142, 143, 145,
207, 209, 240, 241

Hamlet, 64, 194

Hans (caso del pequeño), 53, 65, 98,
168

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 49,
50, 131, 146, 147, 197, 207

Helena, 155

Hyppolite, Jean, 147

J

Jalley, Émile, 129, 132, 146, 147,
167

Jane, 246

Janner, 243, 244, 245, 246

Jouhandeau, Marcel, 18, 25, 26

Joyce, James, 131, 176

Jung, Karl, 29

Júpiter, 90

K

Kant, Emmanuel, 67, 72, 134

Kierkegaard, Sören, 79, 153

Klein (matemático), 175, 183

Klein, Melanie, 175, 183

Klossowski, Pierre, 247

Kosofsky Sedgwick, Eve, 20

Kraus, Karl, 137

L

Lacan, Jacques, 3, 5, 6, 11, 12, 16,
18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27,
28, 30, 32, 35, 38, 39, 41, 44, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,
57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 67,
69, 71, 72, 74, 75, 78, 79, 80, 81,
82, 83, 87, 90, 94, 98, 99, 102,

103, 104, 105, 106, 107, 111,
112, 113, 114, 115, 116, 117,
118, 119, 120, 121, 123, 126,
127, 129, 130, 131, 132, 133,
134, 142, 144, 148, 153, 156,
157, 160, 161, 162, 164, 167,
168, 169, 170, 171, 173, 174,
175, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 186,
187, 188, 189, 190, 191, 193,
194, 195, 197, 198, 199, 200,
202, 203, 206, 207, 208, 209,
212, 213, 214, 215, 216, 217,
218, 219, 220, 221, 222, 224,
225, 226, 227, 228, 229, 230,
231, 233, 234, 235, 236, 239,
240, 241, 249.

Laplanche, Jean, 21, 222, 228

Laqueur, Thomas, 56

Le Bitoux, Jean, 68, 69

Le Brun, Annie, 12, 247, 248, 249,
250

Le Gaufey, Guy, 53, 129, 130, 133,
138, 235

Lisias, 154

Luna, 99

M

Malamoud, Charles, 168, 188, 189,
190, 191

Maréchaux, Pierre, 86, 90

Marx, Karl, 200, 213

Matthews, James Tilly, 35, 36

Maupin, Armistead, 96

Mauro (de), Tullio, 107, 108, 110,
115

Meillet, 110

Meles, 149, 160, 166

Miller, James, 64, 65, 68, 69, 71,
197, 211

Morrow, James, 15

N

Nancy, Jean-Luc, 104, 106, 108

Narciso, 166

Nietzsche, Friedrich, 16, 146, 173

O

Ovidio, 89, 90, 92, 166

P

Pascal, Blaise, 42, 134, 138, 191

Pascoli, 110

Paulhan, Jean, 248

Pausanias (de *El banquete*), 137,
149, 166

Pausanias (el historiador), 137, 149,
166

Pericles, 139

Platón, 24, 28, 39, 83, 137, 140,
142, 144, 146, 147, 150, 151,
152, 154, 155, 156, 157, 158,
159, 160, 161, 167, 186, 229,
240, 241, 242

Plutarco, 206

Proust, Marcel, 25

Q

Quevedo, 9

Quignard, Pascal, 42, 49, 53, 55, 69,
89, 93, 94, 96, 134, 138, 141,
142, 152, 166, 167

R

Rabelais, 37

Ratzinger, J., 15, 17, 20

Reich, Wilhelm, 52

Roger, Philippe, 248

Rosario, Vernon, 22

Rubin, Gayle, 43, 240

S

Sade, 67, 71, 72, 134, 186, 222, 247,
248, 249, 250

Safo, 140

Salomón, 63, 192
San Agustín, 78
San Antonio, 74
Santo Tomás, 59
Saussure (de), Ferdinand, 26, 101,
106, 107, 108, 109, 110, 111,
112, 115
Schreber, Daniel-Paul, 21, 23, 45
Self, Will, 73, 242, 243, 245, 247
Séneca, 59, 206
Sócrates, 35, 83, 138, 139, 142, 154,
155, 156, 157, 158, 161, 210
Sófocles, 96
Stalin, Joseph, 174
Starobinski, Jean, 107, 109

T

Tausk, Victor, 35
Taylor, Ggreg, 81, 82

Timágoras, 149, 160, 166
Tiresias, 80, 90, 149
Tort, Michel, 15
Tournier, Michel, 101

V

Venus, 136, 142
Veyne, Paul, 57, 58

W

Wagner, Ernst, 24, 45
Weeks, Jeffrey, 66
Wilde, Oscar, 30
Winkler, John, 40, 41, 77, 86, 89,
95, 96, 136, 137, 139, 240
Wittgenstein, Ludwig, 9, 157, 207
Wittig, Monique, 76

Z

Zeus, 158