

**GUY LE GAUFÉY**

**EL *NOTODO* DE LACAN**

CONSISTENCIA LÓGICA, CONSECUENCIAS CLÍNICAS

el cuenco de plata



teoría y ensayo





El *notodo* de Lacan  
Consistencia lógica, consecuencias clínicas

Le Gaufey, Guy

*El notodo de Lacan: consistencia lógica, consecuencias clínicas* – 1° ed.

Buenos Aires, El cuenco de plata, 2007

224 pgs. - 21x14 cm. - (Teoría y ensayo)

Título original: *Le pastout de Lacan*

Traducción: Silvio Mattoni

ISBN: 978-987-1228-39-3

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

CDD 150.195

© 2006. E.P.E.L.

© 2007. El cuenco de plata

El cuenco de plata S.R.L.

Director: Edgardo Russo

Diseño y producción: Pablo Hernández

Av. Rivadavia 1559 3° A (1033) Ciudad de Buenos Aires

[www.elcuencodeplata.com.ar](http://www.elcuencodeplata.com.ar)

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères et du Service Culturel de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra, beneficiada con la ayuda del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina, se edita en el marco del programa de ayuda a la publicación Victoria Ocampo.

Impreso en septiembre de 2013.

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

Guy Le Gaufey

El *notodo* de Lacan  
Consistencia lógica, consecuencias clínicas

Traducción de Silvio Mattoni

el cuenco de plata



teoría y ensayo

Los cuadros lógicos se encuentran al dorso de la contrasolapa para mayor comodidad del lector.

## Prólogo

La lógica no tiene la reputación de mantener relaciones estrechas con los sexos, y ni las  $p$  ni las  $q$  que pueblan el cálculo proposicional incitan a muchos pensamientos licenciosos. Del mismo modo, en cuanto se imaginan los sexos, no los concebimos regidos por el rigor literal que sostiene la lógica dentro de su priapismo con respecto a la verdad.

Y sin embargo... Apenas nos persuadimos de que la atracción llamada sexual no se reduce en el ser humano a los juegos de las feromonas, sino que tomará importantes recursos del material simbólico tan atrayente dentro de esa especie, vemos que se plantea un curioso interrogante: si hay dos sexos, que se atraen uno al otro, ¿cuál es uno y cuál es el otro? “¡Es lo mismo!”, dirán los modernos, cada uno es el otro del otro –por ende cada uno es uno. En lo que sigue nos proponemos no ir tan rápido y tomarnos el tiempo que haga falta para pasar de uno a dos planteando que este último debe ser el otro del primero. La preocupación lógica ya asoma en este punto su nariz. Presentimos que la alteridad en el seno de un par no es la que se establece en el seno de una pluralidad, y que la diferencia que separa a uno del otro tal vez no sea propia de uno ni de otro. En todos los casos, el asunto se complica en la medida en que los instrumentos lógicos de base –lo mismo, lo otro, la diferen-



cia, lo propio, lo idéntico— se requieren de entrada para articular cualquier cosa sobre los sexos *dentro del orden discursivo*. ¿Sería posible que el noble atavío filosófico de tales instrumentos esté de hecho impregnado con la sorda pelea de los sexos y que ciertos pilares lógicos (y algunas bases del orden social) hayan sido contruidos para controlar una confusión sexual considerada funesta? ¿Que se haya pensado muy tempranamente, incluso lógicamente, *contra* la cuestión sexual?

Jacques Lacan parece haber planteado dicha hipótesis. Apenas procura ordenar los dos sexos, cuando lo vemos apelar al arsenal lógico tradicional de las proposiciones universales afirmativas y negativas, escoltadas por sus particulares respectivas. Luego de un tiro de salva que por mucho tiempo fue aislado (comienzos de 1962), vuelve a ello a fines de los años sesenta y a comienzos de los setenta para darle entonces, a través de la lenta construcción de sus “fórmulas de la sexuación”, una plena extensión lógica a su provocadora afirmación según la cual “No hay relación sexual”.

Una lectura crítica de tales fórmulas requiere ingresar en el aspecto formal de la diferencia de los sexos gracias al cual, desde la disposición bíblica, se regulan las cuestiones de lo propio y de la diferencia con relación al hombre y a la mujer. Un breve resumen de la querella de los universales en la Edad Media permite ver de qué manera, al querer describir los sexos en su diferencia, se sigue estando preso en las redes de una conexión imposible entre una concepción discreta donde están separados y forman dos esencias, y una concepción donde se pasa sin rupturas de uno al otro y donde nunca hay más que lo existente, lo relativo (coerciones formales que siguen activas en Freud y Lacan). Lo que será el objeto del primer capítulo.

El abordaje de las fórmulas lacanianas supone también que se aprecien en detalle las tensiones presentes en dicha enseñanza que lo condujeron a jugar con la lógica clásica para subvertirla en su ambición de universalidad. La invención, a finales de los años sesenta, del objeto llamado *a* y de su muy curiosa cualidad de objeto “parcial” (en el sentido de que no mantendría ninguna *relación* con ningún tipo de unidad) requería que se pensara en dicha “no relación”, que se aventurase en pos de la escritura de un desequilibrio lógico capaz de asumir la bipartición cojitranca de los sexos. Para hacerlo, en sus enredos con el “todo” del universal (y por lo tanto del concepto), Lacan debía basarse en un uso de la proposición particular afirmativa que la lógica clásica, hipnotizada por Aristóteles en ese punto, expulsaba hacia los márgenes de sus tratados, y que corresponde a la ambigüedad de la mayoría de las lenguas con respecto al partitivo “algunos”. En general, el sentido de dicho término es restrictivo: si el candidato ha obtenido “algunos” votos, queda claro que no ha sido electo, que no los obtuvo “todos” (ni siquiera una mayoría simple). Por el contrario, en lógica, si construyo la proposición particular afirmativa “algunos A son B”, Aristóteles me induce a pensar que no estoy produciendo sino una instancia particular de la universal afirmativa “Todos los A son B”. Según el argumento implícito “quien puede lo más puede lo menos”, si todos lo son, también algunos A lo son. De donde se deduce entonces, siguiendo las reglas del baile de las proposiciones, que las universales afirmativa y negativa son contrarias entre sí.

Al promover el notodo\*, Lacan entabla su partida contra Aristóteles (y contra Kant, al mismo tiempo), no apostando

---

\* *pastout*: tal como el autor propone, traducimos este neologismo de Lacan por “notodo”. [N. del E.]

en principio a no se qué propiedad de la sexualidad femenina, sino optando por la particular restrictiva, que dice “algunos, pero no todos”. En tal caso, en razón de las mismas coerciones formales, las particulares afirmativa y negativa son *equivalentes* (si algunos dicen que sí, pero no todos, entonces también es cierto que algunos otros no dicen que sí). Pero sobre todo resulta que, dado que las universales deben contradecir a sus particulares opuestas y dado que estas últimas son equivalentes, también las universales lo son. Entonces el buen sentido protesta y prefiere, como Aristóteles, que sean contrarias, y que la negativa de la universal afirmativa “todos dicen que sí” sea “todos dicen que no”, en vez de “no hay uno que no diga que sí”.

Lacan por su parte, luego de su entrada en materia en 1962, tiene mucho interés en que la universal negativa pueda entenderse así, como vaciada de cualquier elemento, y toma al pie de la letra (con el auxilio de Charles Sanders Peirce) ese “no hay uno que...” para instaurar una “nada” que pretende que sea diferente a la de Freud o la de Hegel, una nada acorde con el no-ser que le exige a su sujeto, representado por un significante para otro significante. En todo ello hay una coherencia que el curso de los seminarios oculta y que es preciso reconstruir apartándose a veces de las interpretaciones que el mismo Lacan propone para darles sentido rápidamente a sus fórmulas. Lo que será el objeto del segundo capítulo.

Debido a que se basa en una acepción de la proposición particular afirmativa que objeta la universal del mismo tipo, semejante *disposición* de los sexos hace tambalear la idea que podría concebirse de una clínica “psicoanalítica”. Si se sostiene en efecto que la afirmación de una existencia va en contra del concepto bajo el cual se la sitúa, adiós a las viñetas clínicas

y otros pequeños relatos a los que tan afecto es actualmente el mundo “psi”, donde unos “casos” llegan a ubicarse ejemplarmente bajo los auspicios de una teoría más obsesionada por su propia transmisión que por su relación incierta y enfrentada con la práctica. Contrariamente a las apariencias, tales viñetas sólo atestiguan en escasa medida sobre la supuesta práctica en tanto que pretenden ante todo “ilustrar” un punto de saber teórico que se considera demasiado abstracto. Intentaremos pues mostrar en detalle cómo ese “estilo viñeta” participa despreocupadamente de una relación con la universalidad del concepto que transforma el saber analítico en una psicología tanto más inoportuna en la medida en que tiene el campo demasiado libre. A la inversa, por conceptual que sea, la enseñanza de Lacan casi constantemente le hace desplantes a ese funcionamiento ingenuo de la universalidad donde los casos no existen sino para alinearse bajo los conceptos que los aguardan a pie firme. La universalidad del concepto –de la cual no se trata de prescindir– usualmente es llevada por él hasta el punto en que se ve mal parada, y hasta arrasada, no por accidente, sino debido al lenguaje con el que todo pensamiento se efectúa, incluso el más formal. El sujeto que se deduce del lenguaje y de su incidencia en un cuerpo no es algo que pueda caber en el concepto, ni siquiera en el de sujeto. Es lo que se les escapa a todos los psicopatólogos, aun cuando puedan pensar que están poniendo en práctica conceptos lacanianos. En lo cual consistirá el objeto del tercer capítulo.

Por último, para mostrar con un ejemplo preciso la manera en que Lacan entabla la partida del concepto y de su objeto, propongo seguir de cerca la cuestión de la unicidad del nudo borromeo, planteada por él de punta a punta. ¿Hay o no un solo nudo a través de las innumerables presentaciones que se

pueden ofrecer de él? Si lo hubiera, sería posible, mediante una definición *ad hoc*, hacer que ese objeto bien determinado en su positividad fuese el soporte de la “no-relación sexual”, que tiene la desventaja de todas las denominaciones negativas: se sabe lo que niega, pero no por ello se sabe lo que es. En caso contrario, finalmente, si no existiera un objeto así, sino varios, ante la imposibilidad de saber cuál es el correcto, habría que abandonar el “soporte” que la no-relación hallaba en el nudo. Lo que Lacan admite como cierto el 9 de enero de 1979, casi al final de su recorrido. Tal ejercicio de escuela merecía llamarse un *escolio*.

## Lógica de la falla sexual



El hecho de que los sexos sean dos constituye tal vez la certidumbre más misteriosa, que divide en lo más íntimo ya que fuerza el camino hacia un doble régimen de verdad: claro, hombre y mujer pertenecen a la misma especie, que llamamos “humana” (al mismo tiempo que constituyen, por supuesto, el “género” humano); pero, ¿acaso no son tan radicalmente diferentes entre sí que se creería que entre ambos pasa la diferencia en estado puro, tan decisiva como irreductible? A tal punto que se reitera el mismo término de “género” para diferenciar dos clases de individuos en el seno de la especie, hombre/mujer, cuya unión es crucial para la perpetuación... ¡del género humano! ¿Cómo un género puede estar compuesto por una sola especie que a su vez se divide en dos géneros? ¡Homonomia!, dirán, ¡el primer “género” no tiene el mismo sentido que el segundo! Y por cierto, está bien, ¿pero no será entonces la ocasión de considerar la diferencia sexual dentro del registro lógico y clasificatorio en que se expresa desde siempre?

#### UN INCESTO METAFÍSICO

Dios mismo la habría pifiado, si aceptamos el breve y enigmático pasaje de Génesis I, 27, donde dice que “Dios creó al



hombre a su imagen, a la imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó”, y la operación mucho más compleja que puede leerse un poco más adelante, en Génesis II, 18-24:

- 18 Y dijo Yahvé Dios: “No es bueno que el hombre esté solo; le haré ayuda idónea para él.”
- 19 Yahvé Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre.
- 20 Y el hombre puso nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo; mas para Adán no se halló ayuda idónea para él.
- 21 Entonces Yahvé hizo caer sueño profundo sobre el hombre, y mientras éste dormía, tomó una de sus costillas, y cerró la carne en su lugar.
- 22 Y de la costilla que Yahvé Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre.
- 23 El hombre dijo: “Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada mujer porque de un hombre fue tomada\*.”
- 24 Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne.
- 25 Y estaban ambos desnudos, y no se avergonzaban<sup>1</sup>.

---

\* En este punto, la traducción española de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera traduce “será llamada Varona [hebreo: *Isbshab*] porque del varón [hebreo: *Isb*] fue tomada”. [T.]

<sup>1</sup> Traducción francesa de los textos originales por Émile Osty, con la colaboración de Jacques Trinquet, París, Seuil, 1973, p. 39-40 [Hemos utilizado la versión citada en castellano alterando algunos puntos en que difería de la francesa].

En Génesis I, 27, asistíamos a una co-creación, hombre y mujer surgían a la par, (casi) al mismo tiempo, sin ninguna precedencia lógica de un término sobre otro, excepto una breve sucesión narrativa; en Génesis II, 18-24, en cambio, se instaure un orden que servirá durante milenios para justificar los patriarcados machistas y religiosos que conocemos.

Si se dice que la mujer procede del hombre, el primero en aparecer, en principio es para asegurar la unicidad del género. Pues partiendo de la idea según la cual todo individuo humano proviene de dos padres, somos llevados a pensar el origen de la especie como una pululación<sup>2</sup>. En cambio, apenas pretendamos pensar el origen como principio, resulta imperativo plantear un término primero, como el mismo Aristóteles sugiere (*Metafísica*,  $\pm 1$ ) al afirmar que para cada género existe un término inicial, principio de la serie de elementos que pertenecen al género.

Sólo el principio –en este caso, el hombre– desdoblado en la mujer elaborada por Dios le da su lugar a la diferencia (sexual), y no por cierto a la inversa, de otro modo hubiera sido preciso convertir esa misma diferencia en el principio que habría tenido bajo su dependencia al género entero. Génesis II, 18-24 despliega esa progresión del uno al dos y luego a lo múltiple, afirmando entonces el monogenismo, el engendramiento por uno solo de su futura compañía, y ya no una pareja primordial (como en Génesis I, 27), que hubiese amenazado la unicidad del género y

---

<sup>2</sup> La idea de un árbol genealógico común para la especie resulta engañosa, ya que ese árbol se produce de arriba hacia abajo, desde su cúspide única hacia su base múltiple, y sólo una lectura posterior a tal construcción mental puede hacer creer que se podría ascender tan fácilmente desde lo múltiple de la base hacia la unicidad de la cúspide. Pero si partimos de nosotros hacia nuestros ancestros, no se dejan de multiplicar los antepasados. Los aficionados a los árboles genealógicos conocen el problema. Si bien de Adán a nosotros el camino puede parecer directo, de nosotros a Adán resulta bastante más aventurado.

habría ocasionado un riesgo mayor: que hombre y mujer se concibieran como dos especies en el seno de un mismo género.

Lo que hubiese sido insostenible ya que dos especies (salvo rarísimas excepciones) no pueden procrear, mientras que hombre y mujer existen bíblicamente para ello: engendrar, perpetuar el género. Es preciso pues que constituyan una sola especie y que en cuanto sean dos, se replieguen en “una sola carne”, lo que se entiende mejor si se dice por anticipado, como ocurre en ese texto tan breve, que uno(a) es “carne de la carne” del otro.

Puesto que la cópula no basta para organizar semejante misterio lógico y textual, ¿qué hace falta para que la unión del principio (el hombre) y de lo que fue extraído del principio (la mujer) produzca el uno? Nada menos que aquello que Olivier Boulnois, en su artículo “Uno y uno hacen uno”, llama “un incesto metafísico: el principio debe unirse a aquello de lo cual es principio para reunirse en una sola unidad”<sup>3</sup>. Para pensar algo tan audaz, los teólogos medievales no carecían por cierto de medios, puesto que lo divino y lo humano, esa dualidad irreductible, estaban unidos en Cristo, cuya doble naturaleza no disminuye en absoluto su unidad. Pero esos mismos teólogos, para sostener y sobre todo transmitir concepciones tan austeras y reacias al sentido común, tenían la obligación de basarse cada vez más en autores –filósofos, lógicos– que les proporcionaran herramientas para semejante operación. Allí es donde la historia se complica.

---

<sup>3</sup> Olivier Boulnois, “Uno y uno hacen uno. Sexos, diferencias y unión sexual en la Edad Media, a partir de los ‘Comentarios de las Sentencias’”, en *Ils seront deux en une seule chair, scénographie du couple humain dans le texte occidental* [Serán dos en una sola carne, escenografía de la pareja humana en el texto occidental], editado por Pierre Legendre, Trabajos del laboratorio europeo para el estudio de la filiación, Bruselas, Émile Van Balberghe Libraire, 2004, p. 115.

Sin embargo, vale la pena detenerse en la muy extensa duración en cuyo transcurso se forjaron los sistemas de pensamiento que organizan subrepticamente, aun hoy, nuestras reflexiones (y a menudo nuestros reflejos) sobre el sexo y el género. Gracias a la renovación de los estudios medievales, podemos seguir la cuestión bastante de cerca, especialmente basándonos en los trabajos de Alain de Libera<sup>4</sup> en la medida en que supo distinguir y separar los hilos que una historia demasiado teológica, demasiado urgida por hallar en los textos lo que ya sabía buscar en ellos, hasta entonces había enredado.

#### LA ENTRADA EN LA QUERELLA

No es posible hablar de género, de especie, de diferencia, de propiedad o de accidente durante casi un milenio que reunimos con el nombre de “Edad Media” sin referirse de una manera o de otra al *Isagoges* de Porfirio ya que Boecio<sup>5</sup>, maestro de todas las personas eruditas durante siglos, había empezado por allí, con un comentario del *Isagoges*, el texto que servía de introducción a Aristóteles antes (y aun después) de la llegada masiva de este último a través del mundo árabe. De inmediato nos vemos presos de una curiosa hilera: todo estudiante medie-

---

<sup>4</sup> Dentro de un vasto conjunto, elegiremos en el presente estudio *La Querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Âge* [La querella de los universales, de Platón a fines de la Edad Media], París, Seuil, 1996, col. “Des Travaux”, y la traducción de Alain de Libera y de A. Ph. Segonds del *Isagoges* de Porfirio, París, Vrin, 1998. La muy amplia introducción de A. de Libera resulta particularmente enriquecedora.

<sup>5</sup> Romano nacido a fines del siglo V y muerto en 524, que fue senador, cónsul y luego consejero de Teodorico, quien lo exilió y terminó por hacerlo ejecutar. Fue el traductor del *Isagoges* de Porfirio, aunque también de algunos textos de Aristóteles. La obra que lo volvió célebre, hasta la actualidad, es su *De consolacione philosophiae*.

val empezaba sumiéndose en la lectura del comentario que Boecio hiciera sobre el *Isagoges* de Porfirio, un pequeño texto a su vez escrito alrededor de 270 a modo de introducción al texto de Aristóteles sobre las *Categorías*. No sin motivo, se juzgaba que este último era demasiado difícil, y en efecto requería comentarios; a pedido de su amigo Chrysaorios, Porfirio –que había estudiado en Atenas y se une a Plotino en Roma (en 298, tras la muerte del maestro, publica las *Enéadas*)– emprende la tarea de redactar algunas páginas donde se presentaría lo esencial del texto aristotélico.

Olvidemos por el momento a Boecio y su propia ecuación personal para entender mejor el quiasmo entre Aristóteles y Porfirio en la medida en que la famosa querrela de los Universales surgió de allí –y con respecto a la cual planteo la hipótesis de que sigue pesando gravemente en los debates actuales sobre los sexos. Dado el destino de esas pocas líneas, más vale leerlas atentamente:

1. Dado que es necesario, querido Chrysaorios, para recibir la enseñanza relativa a las categorías de Aristóteles, saber lo que es 1) un género, 2) una diferencia, 3) una especie, 4) una propiedad y 5) un accidente, y dado que para dar definiciones así en lo que concierne a la división y a la demostración tal estudio resulta útil, te haré una breve exposición al respecto esforzándome por recorrer, en resumen, en forma de Introducción, lo que se encuentra en los más antiguos, aunque absteniéndome de entrar en las cuestiones demasiado profundas y sólo tocando mesuradamente las más fáciles.
2. En primer lugar, con respecto a los géneros y las especies, la cuestión de saber 1) si existen o bien si no

consisten más que en puros conceptos, 2) o suponiendo que existan, si son cuerpos o entes incorpóreos, y 3) en este último caso, si están separados o bien si existen en los entes sensibles y en relación con ellos –son todas cuestiones de las que evitaré hablar, porque representan una investigación muy profunda y requieren otro examen, mucho más extenso [...]»<sup>6</sup>.

Por lo tanto, tratando de evitar “las cuestiones demasiado profundas”, Porfirio produce una suerte de algoritmo que funcionará como un formidable *topos*. Generaciones de profesores transmitirán a generaciones de estudiantes ese lugar común que obtiene toda su potencia debido a que se presenta como una encrucijada entre el realismo de Platón y el conceptualismo de Aristóteles. Ya desde el primer punto, si se elige considerar que los géneros existen realmente<sup>7</sup>, se da paso al realismo platónico según el cual existen ante todo las formas separadas de las que participan los individuos singulares; si se opta por una concepción del género como mera entidad conceptual que permite reunir mediante el pensamiento a individuos que poseen los mismos rasgos, de manera de constituir una clase, entonces estamos plenamente del lado de Aristóteles.

Pero también lo que divide permite, más que cualquier otra cosa, reunir, articular, matizar, intrincar sistemas cada uno de los cuales presenta ventajas y bastantes inconvenientes. Y tanto más en la medida en que ya el segundo punto –si tales géne-

<sup>6</sup> Porfirio, *Isagoges, op. cit.*, p. 1.

<sup>7</sup> Los diferentes traductores en este punto entran en el ruedo. Para traducir el término griego, Tricot propone “realidades subsistentes”. Frente al mismo término, A. de Libera prefiere por su parte el simple “existen”, pero no puede evitar dos páginas y media de comentarios muy densos para justificar dicha traducción. Cf. Porfirio, *Isagoges, op. cit.*, p. 32-34.

ros existen realmente, ¿son cuerpos o son incorpóreos?— resulta que introduce de golpe la otra gran familia filosófica, el estoicismo, que A. de Libera muestra hasta qué punto forma parte del bagaje de Porfirio, en varios niveles y de diferentes maneras.

El tercer “problema de Porfirio” finalmente —si los géneros son incorpóreos, ¿deben situarse en los entes sensibles o fuera de ellos?— retoma de manera más sutil la gran oposición Platón/Aristóteles sobre la cuestión de la ontología formal: ¿es lo universal una forma separada o una forma inmanente de lo sensible?

Por eso, el texto habría funcionado no solamente como la introducción obligada a las *Categorías*, sino como el cuestionario mínimo a partir del cual *se despliegan* los sistemas (platonismo, aristotelismo, estoicismo) que todo profesor debe aprender, comparar, evaluar para poder enseñar. Tal aspecto *germinal*, recogido en una forma simple, originó la fortuna del texto sobre el que Étienne Gilson se preguntaba ya en 1942 “cómo un texto tan anodino pudo servir de punto de partida para tan imponentes construcciones metafísicas que apasionaron a las mentes más poderosas desde Boecio hasta el Renacimiento”<sup>8</sup>.

Hay otro punto capaz de llamar la atención: durante cinco siglos, no pasó nada. Recién con el paso del siglo XI al XII estalla la querrela de los universales, o sea mucho antes de la llegada de los corpus aristotélico y platónico —cosa notable— en una época en que los eruditos no tenían para roer nada más que huesos de textos griegos: un fragmento del *Timeo* en cuanto a Platón, y los dos primeros tratados del *Organon* en cuan-

---

<sup>8</sup> Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, París, Payot, 1942, p. 142-143. Citado por A. de Libera, *La Querelle...*, *op. cit.*, p. 39.

to a Aristóteles (las *Categorías* y el *De interpretatione*). No fue pues frente a la complejidad, la riqueza y la ambigüedad de los textos griegos pronto transmitidos por la vía árabe que la traducción del *Isagoges* de Porfirio por parte de Boecio habría adquirido un súbito relieve. Los historiadores de la filosofía se pierden al respecto en conjeturas sobre la verdadera causa del debate, ya plenamente atestiguado por Abelardo (1079-1142). De allí surge el problema: ¿a qué debe remitirse semejante tiempo de incubación? ¿Qué pasó para que las líneas de Porfirio traducidas por Boecio inflamaran y enfrentaran los espíritus cuando nadie veía en ellas malicia desde hacía tanto tiempo? Apoyo de buen grado la hipótesis de Alain de Libera, aun cuando su preámbulo sea muy prudente:

Es probable que, como en tantos otros temas, la teología trinitaria jugara un papel determinante. El misterio de la definición *griega* de las tres “Personas” como “*tres usie, id est tres substantiae*”, junto a la cuestión de saber si las tres Personas eran “solamente una cosa (*una tantum res*) o tres cosas distintas (*tres res per se*)”, suscitó la respuesta de Roscelin de Compiègne, denunciada por Anselmo, según la cual era preciso que el Padre, el Hijo y el Espíritu fuesen tres “cosas” distintas si se quería evitar la conclusión, teológicamente funesta, de que “el Padre se había encarnado al mismo tiempo que el Hijo”. Para ello se movilizaron los fragmentos de ontología y de semántica aristotélicas de que disponía la alta Edad Media, y por caminos imprevistos la pregunta “¿qué es la sustancia?”, que Aristóteles en su *Metafísica* había convertido en la pregunta “eternamente perse-



guida”, recuperó efectivamente una segunda juventud. [...] La lectura del *Isagoges* cambió entonces de estatuto. De ser un simple repertorio de definiciones, el manual de Porfirio se convirtió en un índice de preguntas<sup>9</sup>.

El misterio de la unión en la diferencia, de la unidad de una pluralidad, de la pertenencia de un individuo a su género, en principio habrá sido divino en la medida en que, en aquellos parajes y de acuerdo a las opciones que se tomaban, se pasaba rápidamente de la cátedra a la hoguera. Había urgencia por dilucidar lo que la mayoría de los asuntos corrientes preferían dejar en la sombra. Y por lo tanto, incluso antes de que afluya la masa de los textos aristotélicos y platónicos, Roscelin de Compiègne<sup>10</sup> en cierto modo inauguró la querella sosteniendo opciones extremas.

## LOS PRIMEROS PASOS

Roscelin pretende en efecto que los términos universales (como “hombre”) no son sino *flatus vocis* o incluso *voces*, palabras que no nombran ni designan ninguna realidad existente, lo que en buena lógica lo conduce a sostener que ninguna cosa está constituida de partes, en el sentido de que no existe ninguna “cosa” que reúna otras “cosas”. Para nosotros, post-bourbakistas que nos comimos cruda la verdad intangible se-

---

<sup>9</sup> Alain de Libera, *La Querelle...*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>10</sup> Roscelin nace a mediados del siglo XI en Compiègne, estudia en Soissons y en Reims, luego enseña en su ciudad natal, en Tours, en Loches (donde es profesor de Abelardo) y finalmente en Besançon donde muere hacia 1120.

gún la cual un conjunto es más que la suma de sus partes –por ende existe aparte de ellas–, esto casi nos corta el aliento. El aparente absurdo de la tesis no hace sino volverla más atractiva: ninguna totalidad existe porque habría que pensarla exterior a la suma de sus partes, cayendo así en la opinión de que existen sustancialmente cosas que sobrepasan las colecciones de objetos que las constituyen y que por ende no son ningún objeto. De modo que Roscelin le responde a Pedro Abelardo (que lo critica en ese punto) que “una vez extirpada la parte que constituye al hombre, es preciso llamarlo no ‘Pedro’, sino ‘Pedro-incompleto’”, de otro modo habría que creer en la existencia de una cosa que seguiría siendo la misma en caso de ablación de una de sus partes<sup>11</sup>. Lo que lleva a Roscelin a enunciar su segunda tesis según la cual sólo existen las *voces*, los nombres o sonidos vocales, y las cosas singulares referidas por esos nombres, en la medida en que poseen cualidades que no las separan, que son “todos cuyas partes siguen siendo solidarias”, en resumen, que son como piedras cada una de las cuales soportaría el mismo nombre.

Para Abelardo en cambio los nombres se atribuyen a las cosas *indirectamente*, en función de su significación, vale decir, en función de la esencia de la cosa, que persiste ya sea que las partes estén presentes o no. Tal esencia no es necesariamente una cosa independiente a la que el nombre remitiría unívocamente (sigue en ello a su maestro frente a los futuros “realistas” que creen firmemente en la existencia efectiva, “real”, de las Ideas platónicas, de las formas separadas), sino que permite pensar, entre el objeto

---

<sup>11</sup> No sé cómo se las arregla Roscelin con lo de Génesis II, 18-24. ¿Pertenece Eva al género humano o pasaría a lo “humano-incompleto”? Por otra parte, el argumento es muy cruel puesto que en el momento de las discusiones Abelardo ya no está del todo “completo”...

como totalidad y el nombre, una tercera articulación situada en el nivel de una significación que no se confunde ni con el *flatus vocis* del nombre, ni con el objeto que sirve de referencia.

Desde los primeros pasos de la querella, se enfrentan dos semánticas: una de la *significación*, con Abelardo y su cuidado por mantener separadas la cuestión de la esencia y la cuestión de la totalidad; y otra de la *referencia*, con Roscelin que por su parte sólo supone un vínculo directo entre el sonido de una palabra y su referencia<sup>12</sup>.

Sin avanzar mucho más, resulta posible distinguir entre dos “todos”, lo que permite dirimir en el siglo XIII argumentos como los de Roscelin, aunque también prueba que no se puede operar en ese tipo de problemas sin poseer al menos dos nociones de la unidad englobante. Ya en la época de Roscelin, un tal Garland el computista establecía una diferencia entre el “todo universal” y el “todo integral”. El primero, definido como “superior y sustancial”, se presentaba como una unidad compuesta de partes llamadas “subjetivas”, pensadas a su vez como “lo que es inferior a lo universal”; el todo universal correspondía pues a la concepción actual de la clase que subsume, comprende, engloba un número  $x$  de elementos que se supondrán, para decirlo rápidamente, separables. El todo integral en cambio es la cosa singular, la “parte subjetiva” del todo universal, compuesta de partes reales que no se pueden separar de su totalidad sin alterarla (mientras que quitarle un elemento a la clase no la pone en peligro como clase). Vemos que el “error” de

---

<sup>12</sup> Esta concepción extrema de Roscelin de una *semántica de la referencia* podría ser muy útil para quien quisiera dedicarse a una descripción –una investigación que todavía tiene que hacerse– de la semiótica de un tal Jacques Lacan. Aunque siempre se esbozó y nunca fue aclarada, su concepción del signo le presta tan poca atención al significado que el referente a menudo ocupa más lugar de lo que se imaginaría a primera vista.

Roscelin consistía en querer confundir esos dos todos (esos dos “unos”), y que Abelardo pudo criticar y corregir a su maestro en base a dicha distinción.

La crítica abelardiana se dirigía también contra su otro maestro, Guillaume de Champeaux, quien sostenía la existencia “en las cosas que difieren entre sí de una sustancia esencialmente idéntica, esencia material de los seres singulares en que está: una en sí misma y distinta solamente por las formas de los seres situados en ella”<sup>13</sup>. Desde esa perspectiva, no sólo la sustancia fundadora del genero existe realmente, sino que está presente en cada uno de los elementos que de tal modo reúne. Cada hombre entonces es singular, pero dichos hombres singulares, distintos en sí mismos, “son un mismo ser en el hombre (*in homine*), es decir que no difieren en la naturaleza de la humanidad”. Son entonces “singulares en razón de su distinción”, pero “se llaman universales en razón de la no-diferencia y de su convergencia en una misma semejanza”. La querella de los universales tiene su sitio de despegue en esta última “y” que, a su manera, se remonta a las tesis de Sócrates en el *Menón* (del que Guillaume no disponía en absoluto).

¿Acaso todo lo que es no diferente será por ello semejante? La demostración de Sócrates se refiere a las abejas: puesto que nada distingue a una abeja en cuanto abeja de otra abeja en cuanto abeja, será en base a la percepción de una *no-diferencia* entre los individuos que deduciremos su pertenencia a una misma especie y no por el reconocimiento primario, en cada individuo, de “algo” idéntico. La identidad específica, dentro de la perspectiva empírica y epistemológica de Sócrates, proviene de la ausencia de diferencia, pero esa no-diferencia no es un ser

---

<sup>13</sup> Citado por A. de Libera, *La Querelle...*, *op. cit.*, p. 150.

aparte en sí misma ni goza pues de ningún peso ontológico, a la inversa de la otra opinión que hace existir primero una parte idéntica en cada uno y reduce entonces la identidad específica para que no sea nada más que una consecuencia obligada de la presencia efectiva, en cada individuo, de un mínimo común a todos, donde se aloja por tanto la noción de especie y de género.

Tal algoritmo atravesó los siglos y dividió los espíritus. Para no tener que elegir así entre un realismo platónico extremo y los absurdos de su maestro Roscelin, Abelardo debió sostener su *semántica de la significación* gracias a la invención del *status*, que es un término suyo. Solo un anacronismo intempestivo lo convertiría en nuestro post-saussureano “significado”. El recorrido de Abelardo es más confuso en este punto, aunque por eso mismo más rico: dado que toda cosa es singular, es ella misma y no puede ser nada más. *Exit* la idea, fundamental para los realistas, de que una cosa podría ser predicada de otra cosa, que una identidad específica podría residir como tal en la identidad singular de un individuo (y que por lo tanto la semejanza primaria sobre la no-diferencia, ya que provendría de la presencia efectiva de la misma sustancia en individuos *por otro lado* diferentes). Sólo un nombre, según Abelardo, puede “servir de predicado a varios sujetos tomados uno por uno”. Sólo una palabra universal, y no una cosa, puede cumplir tal función. Lamentablemente, somos persuadidos tan rápido que no apreciamos bien la audacia de Abelardo al insertar así, entre las cosas singulares y el puro *flatus vocis* del nombre, ese *status*, ese “estado” que coquetea con la Idea platónica (y permite pensar que Dios detenta el *status* de todas las cosas aun antes de que existan –la creación queda a salvo) sin conferirle la menor existencia real. Pero tal invención descarta también el concepto, porque se trata menos de lo que sería “pensado” que de lo que es “dicho” por

esas palabras universales, “hombre”, “animal”, etc. Cuando en Génesis II, 18-20, Adán pronuncia los nombres de las especies que desfilan ante él, no es en razón de fundar su concepto, sino de producir el *status* abelardiano, es decir, hacer que cada especie subsista en la lengua y no en el pensamiento.

### EL NOMBRE DE “MUJER”: ¿DÓNDE RESIDE LA DIFERENCIA?

En esa línea, ¿cómo se entiende entonces el versículo 23? Una vez más, Adán prosigue su trabajo de dador de nombres cuando, al despertarse del sueño que Dios hiciera bajar sobre él para efectuar la sustracción costal, dice: “Ésta será llamada mujer porque del hombre fue tomada.” Resulta que se le presenta un nuevo animal y, siguiendo el mismo impulso, nombra a la que en el versículo siguiente formará “una sola carne” con él. ¿Cuál es su operación lingüística en ese caso? Orígenes, en su comentario sobre el Evangelio de San Mateo (XIV 16-17), recordaba el texto hebreo para articular mejor las diferencias terminológicas con respecto a Génesis I, 27:

“Hombre” es designado con la palabra IS, y “macho” con la palabra ZACHAR; y también “mujer” con la palabra ISSA y “hembra” con la palabra ANKEBA<sup>14</sup>.

ZACHAR y ANKEBA, “macho” y “hembra” son palabras que se oponen sin tener gran cosa en común, como en su aparición extemporánea de Génesis I, 27; a la inversa, en Génesis II, 23, ISSA se presenta como una derivación directa de IS, por tal mo-

<sup>14</sup> Citado por Alain Bolluec en su artículo “De la unidad de la pareja a la unión de Cristo con la Iglesia”, en *Ils seront deux...*, *op. cit.*, p. 50.

tivo el latín usa en ese lugar la palabra “*virago*” para mantener la evidente comunidad de raíz lingüística entre IS e ISSA. Tales consideraciones forman parte del patrimonio de los comentadores de todas las épocas, como lo atestiguan estas pocas líneas de Dominique Grima<sup>15</sup> quien glosaba Génesis II, 23, en la primera mitad del siglo XIV, tomando de entrada la voz de Adán:

*Y esta mujer, formada a partir de mí, será llamada, por su nombre propio que le impongo, hombruna, lo que es adecuado porque ha sido extraída del hombre. “Hombruna” [virago] es en efecto un nombre extraído del nombre hombre, como una materia extraída de una materia. Esa denominación figura en el texto hebreo: en efecto, hombre se dice ish en hebreo, mujer isha (la misma relación que entre hombruna y hombre). Tal nombre fue el nombre propio de la primera mujer. Ahora se llama “hombruna” a toda mujer que actúa como un hombre. La forma abreviada de virago es virgo [“virgen”], como dice Pedro el Comedor. Por tal motivo, mientras conservan la integridad de su nacimiento, las mujeres son llamadas “vírgenes”; luego, una vez rotas, son llamadas mulieres [“mujeres”] para decir así que “ablandan a los héroes”, o sea los hombres. De la misma manera, Adán fue el nombre del primer hombre, como dice el Comedor, pero ahora es un nombre común<sup>16</sup>.*

<sup>15</sup> Nacido en Toulouse, dominico y lector en teología, fue obispo de Pamiers desde 1326 hasta su muerte en 1347.

<sup>16</sup> Citado y traducido por Gilbert Dahan en su artículo “Génesis II, 23-24 en la exégesis cristiana”, en *Ils seront deux...*, op. cit., p. 102. Curiosamente, en su traducción Gilbert Dahan omite el pasaje “virago enim quasi ‘acta de viro’... Pedro el Comedor por su parte fue canciller de las escuelas de Troyes de 1168 a 1178 y autor de una célebre compilación de la historia bíblica conocida con el nombre de *Biblia historial*.

El paso de lo propio a lo común remite a las categorías porfirianas (género, especie, diferencia, propiedad, accidente) con las cuales la alta Edad Media intentó resolver esos problemas, y ahora permite avanzar en ciertos arcanos de la querrela munida de la diferencia sexual como de un viático. También en este punto volvemos a encontrar la ecuación personal de Boecio.

Como cualquier traductor, no puede dejar de tomar decisiones, por más transparente que pretenda ser en su tarea. De modo que ante la primera dificultad se inclina abiertamente, aunque silenciosamente, hacia el lado de Aristóteles para sostener que los géneros y las especies no pueden ser sustancias, usando un razonamiento presente en *Metafísica Z* según el cual, dado que géneros y especies son comunes simultáneamente a una pluralidad de cosas individuales, no poseen en sí mismos ninguna unidad numérica que sea válida para todo ser singular. Al no ser singulares en tal sentido, no pueden tener el grado de existencia de una sustancia.

Pero al mismo tiempo –sin la ayuda de Aristóteles ni de Platón– tampoco pueden ser situados solamente en el intelecto (lo que nosotros imaginamos con demasiada facilidad), porque “toda intelección se hace a partir de una cosa que es su tema”. No puede haber nada en la mente que no haya pasado primero por los sentidos, y queda excluido inteligir algo que no estaría en ninguna parte. De donde surge una doble e insostenible exigencia: hay que afirmar que géneros y especies son algo “en la realidad” (*in rerum veritate*) sin que por ello sean sustancias, y que por otro lado están en el intelecto, pero como conceptos vacíos que no remitirían a nada en la realidad.

Boecio lo logra basándose en el mecanismo de la percepción tal como lo concebía Alejandro de Afrodisia. Según este último, las sensaciones presentan en el alma y en forma incorpórea



cosas que en sí mismas son corpóreas. Si por lo tanto la mente, prosigue Boecio, “puede distinguir lo que los sentidos le transmiten mezclado (*confusa*) y ligado (*conjuncta*) a los cuerpos, y así contemplar (*speculari*) y ver la naturaleza incorpórea por sí misma, sin los cuerpos en donde está mezclada (*concreta*)”, entonces la misma mente tiene la capacidad de “considerar y contemplar” los géneros y las especies “separando los entes incorpóreos que recibe combinados (*permixta*) de los cuerpos”<sup>17</sup>.

Dicha operación crucial se llama *abstracción*, un nombre en sí mismo demasiado polisémico como para contentarse con él. La Edad Media distinguía en efecto la *abstracción matemática* (que considera la producción de seres abstractos, formas captadas por la actividad matemática), la *abstracción mística* que, según el Pseudo-Dioniso Areopagita, le permite al cristiano elevarse mediante el pensamiento desde el mundo de los seres hasta lo “supraesencial” (con el modelo del escultor que libera del bloque de mármol la estatua que estaba allí latente), y por último la abstracción que se llamará *epistemológica*, la única que nos interesa ahora.

Mediante la “inducción abstracta”, se pretende pasar de elementos considerados similares a su agrupamiento bajo una misma noción (y por ende bajo un mismo nombre); ¿pero de qué manera? No nos sorprenderá mucho volver a encontrarnos con dos familias de pensamientos tan cercanos como opuestos en este punto neurálgico de la querella. Unos son partidarios de que un nombre permite captar semejanzas, agrupar bajo un mismo *flatus vocis* y un mismo *status* a seres numéricamente singulares. Tal como señala A. de Libera en el artículo “abstracción”

---

<sup>17</sup> Sigo la presentación que ofrece A. de Libera en su comentario de Boecio.

del *Dictionnaire de Moyen Âge*<sup>18</sup>, dicha concepción se extiende hasta Locke que en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* todavía escribe: “El agrupamiento de cosas bajo nombres es obra del entendimiento, que se vale de la similitud que observa entre ellas para forjar ideas generales abstractas”. Pero hay quienes privilegian otro modo: neutralizar los rasgos singulares en un individuo numéricamente singular de manera de producir el tipo “abstracto” que no presentará nada más que los rasgos comunes capaces de reunir a la mayor parte de los individuos singulares posibles de una misma operación de abstracción. Los primeros se basan en la existencia de una semejanza ya presente que sólo se trata de deducir mediante el intelecto (nuestra noción moderna de “clase”), los otros producen la no-diferencia descartando todos los rasgos que fundaban la diferencia visible entre los individuos singulares (produciendo el “tipo”, de donde deriva el género, como en el caso de Adán). Los primeros perciben directamente la semejanza entre los individuos; para los segundos dicha semejanza no es un dato sensible, sino una construcción *per via di levare*, como quien pasa de un triángulo trazado en la arena a la idea de triángulo abstracto quitándole sus particularidades para acceder a su “tipo”.

## LA PROPIEDAD Y LA DIFERENCIA

Tales sutilezas pueden parecer de otra época si perdemos de vista los debates actuales sobre la diferencia sexual, pero la ola feminista y la concepción ya banalizada de la igualdad de los sexos no nos han liberado, como se podría creer, de la infernal

---

<sup>18</sup> *Dictionnaire du Moyen Âge*, [Diccionario de la edad media], bajo la dirección de C. Gauvard, A. de Libera y M. Zink, París, PUF, “Quadrige”, 2002, p. 2.

cuestión de la diferencia dentro de la pertenencia común al género humano. Todo lo contrario, si no nos aproximamos al menos un poco a esos ejercicios de disputa medieval, corremos el serio riesgo de precipitarnos en una concepción de la diferencia sexual que deja escapar el problema lógico en el que se apoya.

La cual en efecto pone en marcha tan directamente los elementos más básicos de nuestro entendimiento que hay que perder la esperanza de detentar por nosotros mismos las herramientas conceptuales que permitirían describirla correctamente. Al respecto, el psicoanálisis no ofrece ningún punto de vista privilegiado, por más detallado que sea el saber teórico y clínico que ofrezca sobre el tema. Una de las escasas posibilidades disponibles sería entonces hacer vacilar nuestras concepciones más naturales (las que aprendimos en las clases de la infancia) confrontándolas con otras.

Si enunciamos el problema en una forma aparentemente mínima, nos topamos con una dualidad irreductible: por un lado, la oposición hombre/mujer es perfectamente discreta, todo sujeto es o bien lo uno, o bien lo otro y no pertenece sino a una sola categoría<sup>19</sup>; por otro lado, son dos cualidades que se interpenetran sin cesar según una gradación que conduce del hombre más hombre a la mujer más mujer pasando por todas las combinaciones intermedias. La diferencia sexual mezcla pues abiertamente dos cualidades que el entendimiento considera heterogéneas: lo discreto y lo continuo.

Tales datos se han hecho más fáciles de enunciar después de la obra de Thomas Laqueur, *La construcción del sexo*<sup>20</sup>, que esta-

---

<sup>19</sup> La cuestión del hermafroditismo en este caso no sería una contradicción, en la medida en que el hermafrodita es concebido ya sea como inubicable en las dos clases, ya sea como perteneciendo a ambas –pero claro que no las dos cosas a la vez.

<sup>20</sup> Thomas Laqueur, *La construcción del sexo*, Ed. Cátedra, Madrid, 1994.

blece con total claridad histórica la duplicidad (más que la dualidad) inherente a los sexos. Todavía actualmente resulta tener el efecto de una gran noticia que nuestra convicción inquebrantable de que existen dos sexos morfológica, histológica, genéticamente diferenciables haya sido precedida por un largo período en que sólo existía un sexo para todos, desigualmente compartido por cada género. Por supuesto, cuando uno la examina de cerca, tal supuesta sucesión histórica es más bien un complejo enmarañamiento, porque la teoría de los dos sexos siempre estuvo más o menos presente y el pensamiento de un sexo único, por más refutado que fuera por la ciencia, continúa alimentando bastantes discursos. No obstante, persiste la idea de un mismo embotellamiento mental en epistemes casi incomunicadas unas con respecto a otras acerca de esa dualidad que en vano se intenta sustentar a veces en una “propiedad” (lo que es hombre no es absoluto mujer, y viceversa), otras veces en un “accidente” que viene a alterar a sujetos de otro modo idénticos.

## FREUD

El descubrimiento freudiano se inserta en esa larga historia, sobre todo con los textos de 1923 que establecen la intrincada cuestión de la “fase fálica”. Freud instaure allí una especie de tronco común para el muchacho y la chica, ya presente en los *Tres ensayos de teoría sexual* de 1905, que se basa de hecho en la concepción de una libido que sólo se relaciona con un sexo, el masculino:

Si supiéramos dar un contenido más preciso a los conceptos de “masculino” y “femenino”, podría defenderse

también la afirmación de que la libido es regularmente y conforme a leyes, de naturaleza masculina, ya sea presente en el hombre o en la mujer, y prescindiendo de que su objeto sea el hombre o la mujer<sup>21</sup>.

Al igual que el chico, la niña descubre el placer masturbatorio jugando con su clítoris como el otro con su pene. Hasta allí, empate. Una primera diferencia se abre a partir de la visión recíproca que cada cual obtiene de los genitales del otro: el chico finge (*dixit* Freud) no haber visto nada, “se comporta de manera irresoluta, ante todo poco interesado”, porque lo que ve podría ciertamente darle peso a la amenaza de castración que ha recibido y ha percibido pero que hasta entonces no ha tomado en serio. En el caso de la niña, pasa todo lo contrario: “De entrada ha juzgado y ha decidido. Ha visto eso, sabe que no lo tiene, y quiere tenerlo<sup>22</sup>.”

Ella ingresará pues al complejo de Edipo a través del complejo de castración y empezará a desear un hijo del padre como sustituto del pene ausente; mientras que el chico, si todo anda freudianamente bien, saldrá de su Edipo a través del mismo complejo de castración que, dándole consistencia a la amenaza narcisista sobre esa parte del cuerpo propio, logrará hacer retroceder sus investiduras libidinales incestuosas. Para salvar su preciado pene, abandonará a su madre (salvo que tan sólo “reprimirá” todo eso, lo que le abre de par en par las puertas de la neurosis).

---

<sup>21</sup> S. Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, 1905. Amorrortu, O.C., T. VII, Bs.As., p. 200. Texto alemán: “*Wüste man den Begriffen ‘männlich und weiblich’ einem Bestimmteren Inhalt zu geben, so ließe sich auch die Behauptung vertreten, die Libido sei regelmäßig und gesetzmäßig männlicher Natur, ob sie nun beim Manne oder beim Weibe vorkomme und abgesehen von ihren Objekt, mag dies der Mann oder das Weib sein.*”

<sup>22</sup> S. Freud, “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, 1925, O.C., Amorrortu, T. XIX, Bs. As., p. 271.

Tal es al menos la historia que Freud difunde en 1905 y que recompone en 1923. El éxito de dicha concepción, así como la violencia de los ataques de que fue objeto, y lo sigue siendo, confirman su inserción en una problemática multiseccular. La teoría de la libido, por más innovadora que fuese en muchos aspectos, también se moldeaba en base a completas antigüedades y por ello merece toda nuestra atención.

Ya en el capítulo “Diferenciación entre el hombre y la mujer” de sus *Tres ensayos*, Freud tiene en cuenta tres sentidos distintos de la oposición entre los conceptos de “masculino” y de “femenino”:

Es indispensable dejar en claro que los conceptos de “masculino” y de “femenino”, que tan unívocos parecen a la opinión común, en la ciencia se cuentan entre los más confusos, y deben descomponerse al menos en *tres* direcciones. Se los emplea en el sentido de *actividad* y *pasividad*, o en el sentido *biológico*, o en el *sociológico*. El primero de estos tres significados es el esencial y el que casi siempre se aplica en el psicoanálisis. A eso se debe que en el texto la libido se defina como activa, pues la pulsión lo es siempre, aun en los casos que se ha puesto una meta pasiva. El segundo significado, el biológico, es el que admite la más clara definición. Aquí masculino y femenino se caracterizan por la presencia del semen o del óvulo, respectivamente, y por las funciones que de estos derivan. [...] El tercer significado, el sociológico, cobra contenido por la observación de los individuos masculinos y femeninos existentes en la realidad. Esta observación muestra que en el caso de los seres hu-

manos no hallamos una virilidad o una feminidad puras en sentido psicológico ni en sentido biológico<sup>23</sup>.

Veintidós años más tarde, las mismas palabras lo asisten para concluir su artículo sobre “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”:

[...] todos los individuos humanos, a consecuencia de su disposición (constitucional) bisexual y de la herencia cruzada, reúnen en sí caracteres masculinos y femeninos, de suerte que la masculinidad y feminidad puras siguen siendo construcciones teóricas de contenido incierto<sup>24</sup>.

La configuración formal de las entidades que se están maneando es constante a tal punto que tienen el mérito, si no de la claridad, al menos de la perduración. De modo que Freud se ve enfrentado a la duplicidad antes mencionada: por un lado, con la *Bedeutung* “biológica” parece obtener por un momento un par de oposición con macho/hembra, que ofrecería el colmo de la diferenciación funcional (óvulo/espermatozoide); en los otros dos aspectos, psicológico y sociológico, todas las formas mixtas son concebibles.

Moraleja: los sexos no son fácilmente diferenciables salvo en el seno de las células germinales, cuando la meiosis los hace pasar del estado diploide (46 pares de cromosomas) al estado haploide (23 cromosomas), y cuando unos óvulos “todo X” se

---

<sup>23</sup> S. Freud, *Tres ensayos...*, *op. cit.*, p. 200, nota 19. Vuelven a subrayarse los mismos aspectos en la conferencia de 1933, “La feminidad”.

<sup>24</sup> S. Freud, “Algunas consecuencias...”, *op. cit.*, p. 276. Texto alemán: “[...] die reine Männlichkeit und Weiblichkeit theoretische Konstruktionen bleiben mit ungesichertem Inhalt.”

disponen en adelante para el encuentro con espermatozoides unas veces “todo X”, otras veces “todo Y”. Entonces tal vez podría hablarse, con cautela, de una “pura masculinidad” y una “pura feminidad”. Después... Aun si la lotería cromosómica hará que fatalmente se incline la evolución fetal hacia la producción de células macho XY o hembra XX, la organización somática en cambio nunca se apartará de una irreductible ambigüedad. La “roca” biológica del vigésimo tercer cromosoma sostendrá entonces el imaginario de una diferencia totalmente potencial, con su gen TDF llevado por el pequeño cromosoma Y, y considerado responsable del fenotipo masculino, mientras que el XX hembra asume la apariencia de sexo fuerte debido a su homogeneidad.

Freud no sabía todo esto –aunque podemos pensar que la doble hélice lo hubiese complacido. Pero hay que admitir que ese saber sobre la conformación genética del humano refuerza la opinión común sobre la idea de una diferencia irreductible, puesto que la sabemos inscrita en la intimidad microscópica de cada una de nuestras células. Si según la frase de Freud que se hacía eco a su vez de Napoleón, “la anatomía es el destino”, ¿qué decir entonces de la genética? Travestis y transexuales podrán llevar tan lejos como puedan las transformaciones corporales que anhelan, pero no se ve cómo podrían cambiar íntegramente de células, salvo volviendo a caer en el problema del barco de Teseo, en el cual se llegan a cambiar la totalidad de los elementos que lo componen y sobre el cual uno se pregunta si sigue siendo todavía “el barco de Teseo”<sup>25</sup>. Por lo tanto, no sólo en la práctica sino también “en pensamiento”, hay que

---

<sup>25</sup> Stéphane Ferret, *Le Bateau de Thésée. Le problème de l'identité à travers le temps* [El barco de Teseo. El problema de la identidad a través del tiempo], París, Minuit, 1996.



sostener la existencia de entidades macho/hembra *separadas*, aunque sólo sea durante el breve lapso que precede al encuentro mitótico.

Así, el “contenido de las construcciones teóricas de la masculinidad pura y de la feminidad pura” ya no sería tan “incierto” como en la época de Freud –y sin embargo, considero que el decorado no ha cambiado por eso en lo fundamental, en razón de la permanencia de las coerciones lógicas y mentales. El mismo diseño gracias al cual aislamos dos entidades que quisiéramos suponer independientes porque la ciencia ha podido ubicarlas, denominarlas, separarlas, no hace más que tensar los dos extremos entre los cuales se desliza más que nunca el anillo de la determinación sexual. Nos enteramos, con sorpresa y diversión, de que una de las bailarinas estelares de la ópera de Pekín fue un antiguo coronel del ejército Rojo, y durante más de un milenio se creyó en la usurpación de una “papisa Juana”<sup>26</sup>; es decir que la incertidumbre, aunque no reina, al menos siempre puede asomar la punta de la nariz, ya que unos puestos tan marcados sexualmente no ofrecen una garantía confiable.

Freud no se desprende pues de la figura de pensamiento en la cual cada quien se encuentra comprometido cuando se trata de pasar de la diferencia de los sexos a la existencia de dos sexos bien individualizados. De manera que el problema ahora se establece bastante claramente en el plano formal: ¿existen los sexos sólo *relativamente* uno con respecto al otro, con lo que la diferencia sexual terminaría siendo nada más que aquello que Aristóteles llamaba un “relativo”? ¿O bien cada uno de los sexos depende de una “sustancia” singular, de modo que la

---

<sup>26</sup> Alain Boureau, *La Papesse Jeanne*, Flammarion, “Champs”, 1993.

diferencia sexual sólo sería la consecuencia de esa dualidad de sustancias? Para profundizar mejor el aspecto formal de la pregunta, más vale dirigirse hacia un relativo menos cargado que el de la diferencia sexual: ¿qué es lo caliente y qué es lo frío?

#### ABSOLUTO VS RELATIVO

De entrada, uno se ve tentado a responder que, como con la sombra y la luz o lo grande y lo pequeño, lo frío y lo caliente son valores exclusivamente relativos, que sólo se definen uno con respecto al otro. Tras haber planteado convencionalmente lo que se debe considerar “caliente”, consideraré frío, es decir, “menos caliente”, todo aquello que presente un grado de intensidad térmica menor, y recíprocamente. El más y el menos, emblemas de todos los relativos, parecen ser amos y señores de lo frío y lo caliente. Pero no siempre sucede así ni en todos los casos.

En cuanto sabemos que el calor no es otra cosa que un cierto grado de agitación de la materia, la omnipresencia de lo relativo en materia térmica se topa con un valor de base: el cero que se denomina precisamente “absoluto”, a  $-273,16^{\circ}$  C (o sea  $0^{\circ}$  Kelvin). Dado que la temperatura mide el grado de movimiento de las moléculas unas con respecto a otras (en los gases y los líquidos, por cierto, aunque también en los sólidos), el grado cero corresponde al estado de reposo absoluto en el cual no solamente las moléculas ya no se moverían, sino donde también los electrones dejarían de girar en torno a su núcleo y sobre sí mismos (spin). Si bien actualmente el récord ha sido llevado hasta  $10^{-10^{\circ}}$  K, está claro que no se trata de superar ese límite: ¿cómo ir más lejos en el reposo cuando ya nada se mueve?

A la inversa, la temperatura no tiene un límite superior: si la agitación se vuelve demasiado intensa, las moléculas se rompen y los mismos átomos vuelan en pedazos en los estados llamados “plasmáticos”. Si no existe la energía para crear estados de la materia aún más intensos en los cuales las partículas más elementales perderían su consistencia, nada impide pensar en una situación así. La imaginación, que en el reposo encontraba un verdadero muro en su progresión hacia un “mayor frío”, no se topa con nada semejante por el lado del horno universal (pensemos si no en las energías infinitas en el tiempo cero del Big Bang; un ejercicio difícil).

Al mismo tiempo, en cuanto a velocidad, la relatividad general también ha llegado a hacer vacilar la imaginación y su gusto natural por los relativos, por los “más” y los “menos” hasta perderse de vista, al ubicar un límite superior absoluto: nada puede ir más rápido que la luz. Ese nuevo dato podría parecer tan misterioso como el cero absoluto en temperatura, si el razonamiento no acudiese de igual manera para ayudar a la imaginación en ese laberinto: dado que lo que frena el movimiento es la inercia, vale decir, la masa de lo que es puesto en movimiento, nada puede ir más rápido que aquello que posee una masa nula. Y es el caso del fotón. Por lo tanto, nada puede ir más rápido que un fotón.

Ciertos relativos admiten pues toparse con valores límites, especie de asíntotas inalcanzables por definición y por ello dispuestas para encarnar puntos estables, ajenos a las variaciones que trabajan los relativos de manera continua o discreta, en suma, candidatos ideales para restablecer la idea de “sustancia”: algo que no se mueve y permanece idéntico a sí mismo, independientemente de las cualidades que lo afectan y de las relaciones que permite.

Pero, ¿dónde está la gallina y dónde está el huevo? ¿Habrá que considerar que primero hay sustancias separadas y que los relativos no hacen más que regularizar un alejamiento progresivo de ese dato fijo, o que a la inversa sólo existe lo relativo, los más y los menos que nos ofrece nuestra experiencia cotidiana y que con ello construimos (ayudados mucho más por el razonamiento que por la intuición) entidades que limitan tales relativos?

¿Habría así, con la misma dignidad ontológica, Hombre y Mujer<sup>27</sup> en tanto que entidades separadas, verdaderos postes entre los cuales cada ser humano se deslizaría como en una soga de ropa para finalmente dejarse abrochar, a merced de una bisexualidad caprichosa? ¿O bien no habría más que relativos de la diferencia sexual hasta perderse de vista, sin que nunca llegue a hipostasiarse en esos bloques opuestos mediante los cuales solamente la imaginación se anima a realizar una inducción (dudosa en su principio) donde la verdad local (la diferencia sexual) no sería más que la instancia de una verdad global (una dualidad sustancial irreductible)?

## LACAN Y LA INACCESIBILIDAD

Es notable el tiempo de incubación de esta cuestión en la enseñanza de Lacan. Durante casi quince años, aunque recorra los temas más variados, no lo vemos retocar el escenario freudiano en la materia aun cuando redefine y subvierte muchos de sus puntos. Las categorías de hombre y de mujer, indispensables tanto en las descripciones clínicas como en el curso de las elaboraciones teó-

---

<sup>27</sup> En este caso, como en otros lugares del texto, cuando cada sexo es considerado como una esencia es escrito con mayúscula.

ricas, no suscitan una indagación directa. Hay que esperar el breve texto “Propuestas directrices para un Congreso sobre la sexualidad femenina”<sup>28</sup> para percibir su iniciativa en la cuestión, que es eminentemente relativa, en el sentido de que ninguna “naturaleza” definirá a cada uno de los participantes sexuales. El predominio de las determinaciones simbólicas obliga a que cada uno encuentre su estatuto sólo en función del otro, e incluso del Otro, lo que una sola cita bastará para hacer notar:

[...] la castración no podría deducirse únicamente del desarrollo, puesto que supone la subjetividad del Otro en cuanto lugar de su ley. *La alteridad del sexo se desnaturaliza con esta alienación.* El hombre sirve pues de relevo para que la mujer se vuelva ese Otro para sí misma, como ella lo es para él<sup>29</sup>.

No se trata pues de buscar alguna “naturaleza” de cada sexo. Las diferencias de funcionamiento descritas –por ejemplo, “un goce envuelto en su propia contigüidad” del lado mujer, y “un deseo que la castración libera en el macho dándole su significante en el falo”<sup>30</sup> del lado hombre– no permiten construir entidades separadas, a tal punto cada una está conformada para responder a la otra cuanto menos en igual medida que para poner en práctica una especificidad cualquiera.

Se esboza en cambio la puesta en relación de cada ser hablante con el goce sexual, sin que éste último sufra la bipartición

---

<sup>28</sup> J. Lacan, “Propuestas directrices para un Congreso sobre la sexualidad femenina”, en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, Bs.As., 1987, p. 704-715. Dado que se declara que fue escrito “dos años antes del congreso”, el texto debe datarse en 1958.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 710. Subrayado mío.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 714.

habitual que haría que cada sexo tuviera el suyo. Adherido en principio al falo, cuando este último, con la aparición del objeto *a*, ve desvanecerse progresivamente su cualidad de sustantivo en favor de su valor adjetivo, termina llamándose “goce fálico”. Allí hay un eco directo de la afirmación freudiana ya mencionada, según la cual sólo hay un tipo de libido, el tipo macho, aunque tal exclusividad se ligaba en Viena con la idea de la libido como actividad pura –signo de una confusión fatal entre la definición discreta del sexo (Hombre/Mujer) y su definición continua (más o menos activo/más o menos pasivo).

Al no utilizar el recurso al más y al menos que para él sólo podía entremezclar la dimensión simbólica y la dimensión imaginaria, Lacan se hallaba incómodo sosteniendo tal unicidad de la libido, aun cuando consideraba excluida la hipótesis (que denunciaba en Jones) de “a cada sexo su goce”. ¿Cómo salir del paso? Basta con plantearse una pregunta así para verlo internarse, con algunos meses de intervalo, en un curioso laberinto sobre lo que podríamos llamar, forzando un poco la nota, “el número de los goces”.

La primera etapa no tiene el mérito de la claridad. Tiene lugar hacia el final de una de las últimas sesiones del seminario *...ou pire*, el 10 de mayo de 1972, en un momento en que Lacan se ve llevado a comentar, por razones que de entrada no se advierten claramente, que el infinito actual,  $\aleph_0$ , es un uno “inaccesible” en el sentido de que ninguna sumatoria o elevación a potencia de sus partes lo alcanza. Y en tal sentido sería revelador del “uno-en-más” que Lacan persigue como aquello que se realiza en toda operación de cuenta. Debe sentir que él mismo se ha metido en un mal paso oratorio, puesto que añade: “Para terminar, voy a hacérselos notar en una forma totalmente simple que es la siguiente...”.

Y explicará una propiedad llamada de “accesibilidad” según la cual un número entero se llamaría accesible si pudiera ser construido ya sea como suma, ya sea como elevación a potencia de los números (enteros) menores que él. El 1, dice Lacan, “ya he subrayado lo suficiente que se origina en lo que el 0 indica como falta”, y de todos modos, al no tener más que un solo antecedente, la regla de accesibilidad no se le aplica. No se plantea verdaderamente sino con el 2. Pero con 0 y 1, aunque se los combine a placer, no se llega a 2, mientras que a partir de 2 es evidente que todo número se vuelve accesible como suma o elevación a potencia de dos de sus predecesores cualesquiera. Resulta pues que el número 2 es proclamado “inaccesible”. El lector de estas líneas bien puede ser tan interrogativo como el oyente de entonces: ¿adónde pretende llegar Lacan con esas propiedades *ad hoc*? Por cierto, intenta dar a entender el hecho de que la consideración de la recta real  $[0, 1]$  abre entre cada número entero un espacio numérico donde se aloja nada menos que el infinito actual, y que por ende todo entero es como una  $\aleph$  para su predecesor. ¿Pero en qué le atañe tal consideración de tinte bourbakiano? Sólo las últimas líneas de esa sesión lo hacen entendible:

[...] de lo que se trata, de donde he partido está armado para sugerirles la utilidad de que exista el uno, [para] que sepan entender lo que le corresponde en esa bipartición a cada instante fugitiva, esa bipartición del hombre y la mujer: todo lo que no es hombre sería mujer, tendríamos que admitir. Pero dado que la mujer no es “no-toda”, ¿por qué todo lo que no es mujer sería hombre? Tal bipartición, tal imposibilidad de aplicar en el tema del género algo que sea el principio de contradic-

ción [...], es lo que les indico como aquello que debe permitirle al analista escuchar un poco más allá<sup>31</sup> [...].

Sólo un trabajo de aproximación, que podrá leerse en el capítulo siguiente, nos permitirá leer ese extraño “no-todo” que se cruza sobre la mujer a modo de bandolera. Pero ya se destaca, a nivel de la cuenta de la pareja habitual Hombre/Mujer, un desequilibrio que Lacan relaciona con un tropiezo del principio de contradicción, que por otra parte también hace caer de paso el principio del tercero excluido. En un primer momento, hace equivalentes en efecto no-hombre con mujer, pero negando a mujer (por lo tanto: no (no-hombre)), no vuelve a ser hombre<sup>32</sup>. Según él, los dos sexos no comparten el género de tal manera que, en el plano de la extensión, todo lo que no debe ubicarse de un lado tendría que ubicarse del otro y vice-versa; *exit* el yin y el yang y todos los pares de oposiciones que pretenden regular en las diferentes culturas con una sola operación el número de los sexos y el sentido lógico de la contradicción.

Al tratar de zanjar la cuestión en el plano que supo distinguir como simbólico y al refutar el recurso freudiano al imaginario de la tensión activo/pasivo, Lacan cae en un problema de numeración de los sexos: más de uno, pero no dos. No hay medio de “acceder” al dos, porque el segundo no logra cerrar

---

<sup>31</sup> Jacques Lacan, ... *ou pire*, sesión del 10 de mayo de 1972, a partir de la versión Cholet disponible en <http://www.ecole-lacanienne.net/stenotypies>. He realizado cortes en la cita porque en sus incidencias plantea registros demasiado diferentes como para ser comentados aquí.

<sup>32</sup> Razón por la cual se le ocurre invocar la lógica intuicionista ya que ésta, al excluir el principio del tercero excluido, no considera equivalentes un término y la negación de su negación. Aunque dudo que por ello resulte muy útil internarse más dentro del funcionamiento de la lógica intuicionista para leer las fórmulas de la sexuación. Al menos no antes de haber recorrido los aspectos clásicos en los que éstas se presentan.



su unidad como el primero, y por lo tanto la cuenta falla irremediabilmente. Un año después, ese problema formal resurge en el nivel de la cuenta de los goces.

## NI UNO NI DOS

Si Lacan en efecto pudo usar el término y el concepto de “falo” de una manera muy acentuada, las diferentes escrituras al respecto que produjo durante sus seminarios bastan para confirmar su polifonía:  $\Phi$  para el llamado falo simbólico,  $\phi$  para el falo imaginario (a veces negativizado como  $-\phi$ ). Por supuesto, es un significante, pero un significante límite ya que sería el único que puede significarse a sí mismo; a veces también es un objeto, igualmente especial cuando se denomina “metonímico”, vale decir que es el punto catastrófico del sistema caro al estructuralismo, el quiasmo que invierte todos los valores. Pero en el momento en que Lacan pretende pronunciarse –tardíamente– sobre la dualidad Hombre/Mujer, el sustantivo “falo” tiende a desaparecer, se halla mucho menos cargado conceptualmente y se torna adjetivo para calificar tanto una “función” (que estudiaremos más adelante), cuanto un goce, EL goce habría que decir, puesto que no caben dudas sobre este último. Para Lacan es aquello que, en la estructura del sujeto, se impone debido al lenguaje y determina al ser humano para que no pueda avanzar hacia sus satisfacciones salvo sumergiéndose en el lenguaje. El humano, ese neoteno, ese ser incompleto al nacer, convierte al lenguaje *post-partum* en uno de sus principales órganos, y ese órgano goza.

Allí hay un punto de vacilación: hay goce fálico. Afecta a todos y a todas en tanto que nadie es sujeto si no logra produ-

cirse como tal en y por el lenguaje, participando de ese goce que articula cuerpo y habla, y enlaza definitivamente el placer sexual con el juego de los significantes, con la fonación y con la audición. La proclamada unicidad de la libido freudiana encuentra aquí en Lacan su resonancia directa, en la universalidad del goce fálico. Pero como suele suceder en su caso, la recuperación va seguida de una subversión. El 13 de febrero de 1973, se pregunta: ¿sería posible que hubiese otro goce? Una pregunta que no es para nada inocente, ya que incluso por el lado de los analistas freudianos de la época hay muchos que piensan así, con Jones a la cabeza (y otros más discretamente).

El mérito de la expresión “gocce fálico” consiste en que por sí misma no efectúa ninguna división. Podemos empezar a decir pues que vale “para todo” ser hablante, sin preguntar antes ni su sexo ni su género. Semejante universalidad plantea a su vez la cuestión de su pertinencia, la amplitud de su extensión: ¿será verdaderamente lo único que reina en el ámbito llamado “gocce” por Lacan, un término cuyo equivalente directo en Freud buscaríamos en vano? Efectivamente, en el corpus freudiano *Lust* no es nada más que el placer, que obedece a su principio. *Genu*<sup>2</sup>, que podría traducirse por “gocce”, es muy raro y no tiene un valor conceptual. Queda el “más allá del principio del placer”, que Lacan por su parte traduce como “gocce”. De allí lo extraño de la pregunta que plantea el 13 de febrero de 1973: ¿sería posible que hubiese dos “más allá”?

La respuesta que da juega en principio con las ambigüedades de la lengua y la gramática francesas, que le ofrecen el amparo de la prótasis y de la apódosis (términos que él mismo emplea durante su seminario). La prótasis es una subordinada condicional situada al comienzo de la frase, necesariamente seguida de su apódosis, que no es otra que la proposición prin-

cial: *si lo exige, me iré; si usted no llega a horario, no lo esperaré*<sup>33</sup>. En función de una concordancia obligada en ese punto, el presente de la prótasis exige el futuro de la apódosis, y el imperfecto exige el condicional. Pero el imperfecto puede tener por sí solo un valor fuertemente hipotético, ya subrayado por Lacan con otros fines: *un instante más tarde, y la bomba explotaba*, una frase que no expresa por sí misma si la bomba explotó o si solamente ha estado a punto de hacerlo pero todavía no pasó nada.

“*Si hubiese otro, no haría falta que fuese ése.*”<sup>34</sup> Así se enuncia el régimen de existencia de un goce que sería distinto del fálico. Lacan se apresura para hacer notar el equívoco del “ése” final: ¿cuál? ¿El otro cuya existencia supone la prótasis o “aquel de donde partimos para designar a ese otro como otro”<sup>35</sup>, o sea el fálico? Esa furtiva vacilación entre el valor deíctico, que remite a la situación de enunciación, y el valor anafórico, que remite al antecedente dentro del mismo enunciado, se resuelve rápidamente en favor del segundo: suponiendo que hubiese otro distinto del fálico, entonces éste ya no sería conveniente<sup>36</sup>. Pero, ¿para quién, para qué? Es decir: “Se reprime ese goce porque no conviene que se diga, y precisamente por la razón de que decirlo no puede ser más que esto —como goce, no es conveniente.”<sup>37</sup>

Esa no-conveniencia sin embargo está lejos de bastarle a Lacan, que procura en este caso vislumbrar algo más sutil que la representación “incompatible con el yo”, en la cual Freud basó el

<sup>33</sup> Ejemplos del diccionario Grand Robert de la Langue française, respectivamente, tomo I, p. 628, y tomo V, p. 1319.

<sup>34</sup> J. Lacan, seminario *Aún*, sesión del 13/2/71, Paidós, Bs.As., p. 75.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> “*Non decet*”, dice Lacan valiéndose del latín y para reinstaurar el equívoco entre convenir (*decet*) y decir (*dicere*). [El verbo impersonal *decet* significa además: “estar bien, ir bien, ser apropiado”. (T.)]

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 76.

concepto de represión secundaria. Dicho goce en efecto no es nada que exista y que sería de tal modo que debiera ser reprimido; hay que llevar el asunto hasta sostener su no-existencia. Apoyándose en el operador lógico de implicación, presente en el par prótasis/apódosis, Lacan deduce del hecho de que un antecedente falso bien puede suscitar un consecuente verdadero que en tal caso la implicación sigue siendo válida, y por lo tanto: “Es falso que haya otro, lo que no impide que la consecuencia sea verdadera, es decir que no haría falta que fuese ése.”<sup>38</sup>

No es posible profundizar más el grado de suposición. Lo que evoca indirectamente los *Principios de la filosofía* de Descartes<sup>39</sup>, pero sobre todo vuelve a afirmar una inexistencia, un gesto enunciativo que Lacan sabe pertinentemente que implica una paradoja, puesto que el simple hecho de afirmar brinda al objeto de la afirmación el mínimo de existencia que el lenguaje confiere a todo aquello que lleva al decir. El hecho de que la referencia esté vacía, como en el caso de los “círculos cuadrados”, no los hace “inexistir” lisa y llanamente, en la medida en que la significación permite albergar tanto los existentes como los no-existentes. En todo caso, es el motivo por el cual vemos que Lacan hace una maniobra brusca en la misma página 75 de *Aún* acerca del ser y el no-ser: “Y bien, que el no-ser no sea, no hay que olvidar que eso es llevado por el habla a la cuenta del ser, cuya falta constituye.” Un razonamiento inmediatamente válido para la cuenta de los goces: aquel que no está no

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>39</sup> “[...] deseo que lo que escribo sea tomado solamente como una hipótesis, que tal vez esté muy alejada de la verdad; pero aunque lo estuviera, creería haber hecho bastante si todas las cosas que se deduzcan de ella fueran conformes a las experiencias [...]”, R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, tomo III, París, Garnier-Flammarion, 1973, p. 247. Es exactamente la clase de hipótesis que Newton declaraba que no quería “fingir” en su física.

deja por ello de inscribirse en el decir como aquel que no vendría, conduciéndonos de nuevo al casillero inicial, el goce fálico que a su vez alimenta el decir hasta el hartazgo.

No hay por lo tanto más que un goce, *a decir verdad*, pero queda excluido que haya dos. Lo cual pone de entrada un acento singular sobre el “goce femenino”, expresión lanzada por Lacan, que la repitió en numerosas ocasiones, y que desde entonces ha tenido un notable éxito, en la misma línea del bíblico “a cada uno lo suyo”: a los hombres el goce fálico (se les concederá también a las niñas y a las “clitorideanas”), a las mujeres “mujeres” el goce femenino. Lo complicado, en el ámbito lacaniano al menos, es que “si existiera [el goce femenino], no haría falta que fuera ése”. Razón por la cual, digámoslo de paso, “no-hombre” se entiende, mientras que “no (no-hombre)” no ofrece la misma positividad.

Por indefinido que sea el decir, Lacan tiende a afirmar que algo se le escapa, algo que sólo puede callar, o excluir, o invocar, o rechazar, sin que por ello nunca alcance a apresarlos dentro de las pinzas de la significación. El “otro goce” procura designar así, a su manera, el exceso de la referencia sobre la significación, de la *Bedeutung* sobre el *Sinn* fregeanos<sup>40</sup>. Por eso, podemos decir que es central en el ser hablante, pero también podemos decir que no es nada, ninguna experiencia singular. No tiene lugar, y acompaña al goce fálico como su sombra, si es cierto que el goce fálico realiza ese enlace del sujeto

---

<sup>40</sup> Así cobra sentido la precisión hecha por Lacan en la sesión del 9 de junio de 1971 del seminario *D'un discours qui ne serait du semblant*: “Antes bien insistiría en que “*Die Bedeutung des Phallus*” es en realidad un pleonismo. No hay en el lenguaje otra *Bedeutung* que el falo. El lenguaje, en su función de existente, no connota –dije ‘connota’– en última instancia sino la imposibilidad de simbolizar la relación sexual en los seres que lo habitan, que habitan el lenguaje, en virtud de que obtienen la palabra de ese mismo hábitat.”

hablante con el lenguaje y con todo el aparato simbólico del cual depende, tanto para su supervivencia como para su existencia; pero desde el punto de vista retórico, ese otro goce se inscribe más bien en el tipo de argumentación propio de las teologías negativas. No se lo puede invocar sino para negarlo, puesto que su referencia está ausente, pero dicha ausencia es crucial para quien quiera apreciar la consistencia del goce fálico, la cualidad de su universalidad. En seguida veremos a Lacan batallando a pie firme para establecer una “función fálica” que no se reduzca a una universalidad antes planteada como tal, en su extensión clásica. Por el momento, bastará con tomar nota de que la enumeración de los goces replantea a su modo el problema inicial de donde partimos con las citas bíblicas: es imposible contar tranquilamente hasta dos<sup>41</sup>, a pesar de las apariencias, en tanto que se trata de fundar la diferencia de los géneros en una diferencia sexual. Tal diferencia, innegable, no permite por sí sola sustancializar los términos que opone, producir géneros consistentes; hacen falta otras hipótesis, la mayoría de las veces silenciosas, y sin las cuales el dos sigue estando fuera de alcance.

---

<sup>41</sup> El poeta inglés Philip Larkin ha brindado una breve versión al respecto: *“Thinking in terms of one / Is easily done / One room, one bed, one chair / One person there, / Makes perfect sense; one set / Of wishes can be met / One coffin filled / But counting up to two / Is harder to do / For one must be denied / Before it’s tried”*, *Collected Poems*, Londres, Faber & Faber, 1989, p. 108. *“Pensar de manera unitaria / Resulta fácil - / Una pieza, una cama, una silla, / Una persona aquí / Nada más simple; una serie / De deseos, se cumplen / Un ataúd, se llena. / Pero contar hasta dos / Es más complicado / Porque se debe negar el uno / Antes de intentarlo.”*



**Para una lectura crítica  
de las fórmulas de la sexuación**





Debido a su sello provocador, la afirmación de Jacques Lacan según la cual “no hay relación sexual” les sigue pareciendo a muchos una especie de verdad brutal sobre el sexo, casi autenticada por provenir de un psicoanalista actualmente renombrado<sup>42</sup>. No hay más de un paso de allí a imaginar que solamente su experiencia de clínico lo habría conducido a esa dura constatación sobre la naturaleza de las relaciones que mantienen (o no) hombres y mujeres. Y por otra parte, las fórmulas lógicas de apariencia contradictoria que en el giro de los años setenta sostienen y acompañan en su enseñanza dicho enunciado paradójico, producido hacia fines de los años sesenta, ¿no tienen en cuenta un aspecto “hombre” y un aspecto “mujer”? Así es que se contentan desde hace más de treinta años viendo tales fórmulas (cuando se demoran en ellas) como el libro de magia moderno donde, en un prodigioso *aggiornamento*, la verdad bíblica finalmente habría encontrado su sitio y su función dentro del vasto escenario freudiano, gracias a los saltos ornamentales del saltimbanqui Lacan. No es así en absoluto, y

---

<sup>42</sup> Este capítulo fue objeto de una publicación anterior en el número 22 de *L'Unebévue*, París, L'unebévue éd., 2005, con el título “Para una lectura crítica de las fórmulas de la sexuación”, p. 167-206. Se han añadido numerosas modificaciones, sin alterar el perfil general del texto. [Hay versión en español en *Opacidades* N° 4].

lo que sigue pretende demostrarlo desplegando la problemática lógica en la cual quien profirió tal enunciado se hallaba inserto desde hacía unos años.

El recorte en secciones de una enseñanza que continúa durante veintisiete años presenta tantos inconvenientes como ventajas, pero tomar en bloque un camino tan largo genera una ilusión óptica fatal para toda lectura que devuelve a un sistema aquello que fue una elaboración progresiva, *en su origen claramente exhibido*, con sus caos y sus fulguraciones, sus aperturas y sus desvíos. Si en 1953 Lacan producía con su ternario *simbólico, imaginario, real* una herramienta adecuada para efectuar una *lectura* del texto freudiano que no fuese un comentario profesoral, no fue de hecho sino a comienzos de los años sesenta cuando empezó con innovaciones de las cuales sería en vano buscar un equivalente directo en Freud. Al decir esto, no señalo ninguna ruptura, ni epistemológica ni temática, y podrían hallarse sin esfuerzo tales construcciones en el curso de los años cincuenta (el objeto metonímico, la forclusión del nombre-del-padre, etc.); antes bien se trata de una decisión clara de introducir en el campo freudiano lo que merecería llamarse (robándoles el término a los matemáticos) “elementos ideales”, la clase de elementos que hay que añadirle a un conjunto de elementos dados para instalar allí, bajo determinadas condiciones, una estructura de orden más poderosa. Cuando Lacan, durante su seminario *La identificación* (1961-1962), introdujo su definición del sujeto en tanto que *representado por un significante para otro significante*, daba lugar a tal entidad, que no pertenece al conjunto que rige (el gran Otro, definido en esa ocasión como “el tesoro de los significantes”), pero también ese sujeto lo obligaba a poner en escena un objeto totalmente diferente del que hasta entonces había utilizado con el mismo nombre de objeto.

## HACIA EL OBJETO Y SU POCA RELACIÓN CON EL UNO

Ya tenía entonces más que un presentimiento de que estaba obligado a avanzar hacia una concepción propia de lo que se entiende por “objeto”:

[...] el objeto *a*, tal como intentamos definirlo –porque para nosotros ahora se ha vuelto una exigencia que tengamos una definición exacta del objeto [...], intentando ver cómo se ordena y al mismo tiempo se diferencia lo que hasta ahora en nuestra experiencia, errónea o acertadamente, hemos empezado a articular como siendo el objeto<sup>43</sup>.

Pero esto no podía realizarse para él sino rechazando de entrada la oposición binaria sujeto/objeto, a tal punto lo forzaba su ternarismo, su manera de contar de a tres en todo. Las citas al respecto podrían ser muy numerosas; nos contentaremos con la siguiente:

Toda la noción de relación de objeto es imposible de manejar, imposible de entender, imposible incluso de ejercer si no se introduce como elemento –no digo *mediador*, porque sería dar un paso que todavía no

---

<sup>43</sup> J. Lacan, *Le désir et son interprétation* [El deseo y su interpretación], seminario inédito, sesión del 29 de abril de 1959. Las citas de los seminarios pueden hallarse con las fechas mencionadas, en la versión disponible en el sitio de la elp ([www.ecole-lacanianne.net/bibliotheque.php3?id=13](http://www.ecole-lacanianne.net/bibliotheque.php3?id=13)). Salvo que se haga mención en contrario, se trata de las versiones estenotipeadas llamadas “J. L.”. [En caso de que un texto o seminario no hayan sido publicado en español, mantendremos los nombres en francés con la traducción de los mismos entre corchetes. N.E.]

hemos dado juntos— un tercer elemento que es un elemento, el falo digamos, que traigo ahora al primer plano mediante el esquema: Madre – Falo – Hijo<sup>44</sup>.

¿Por qué Lacan se veía llevado a tomar mayores precauciones que sus colegas, que no tenían ninguna dificultad en hablar de objeto en el sentido común del término? Esencialmente, debido a que tenía detrás suyo una concepción propia de tal objeto, muy propicia y fructífera en sus comienzos, y en adelante muy comprometedoras si debiese revelarse como la única en curso: la imagen especular.

En efecto, desde sus primeros pasos en el psicoanálisis, con su estadio del espejo y el texto más elaborado que se desprendió de ello, o sea “La familia”<sup>45</sup>, produjo una concepción del objeto exactamente en base al modelo de la imagen especular: todo lo que aparezca como “objeto” en el futuro llevará la marca de fábrica de ese primer objeto, esa imagen en el espejo con la cual el niño se identifica y se aliena en el mismo movimiento, lo que Lacan llama en aquella época el “nudo de servidumbre imaginaria”. La expresión es violenta. La idea que la impone no lo es menos: el objeto, el *gegenstand*, lo que está frente al sujeto, llevará para siempre el sello de esa imagen especular, con las propiedades aferentes a dicha imagen. Es decir que ese objeto siempre podrá caer en un determinado tipo de unidad, que Lacan califica de “imaginaria” al comienzo, pero que actualmente podemos saber que corresponde a lo que mucho después llamará “uniano”<sup>46</sup>: una unidad englobante, que

---

<sup>44</sup> J. Lacan, *La relación de objeto y las estructuras freudianas*, sesión del 28 de noviembre de 1956. Paidós, Bs.As., 1996.

<sup>45</sup> Reeditado con el título de *Les Complexes familiaux*, París, Navarin, 1984. En español: *La familia*, Ed. Argonauta, Bs. As., 1987.

<sup>46</sup> De hecho, en 1971, en el seminario *...ou pire*.

posee su propia circunscripción<sup>47</sup>, que funciona como una bolsa, pariente cercano de la unidad de conjunto y de su vocación por reunir en un “todo” tantos elementos como se quiera, ocasionalmente una infinidad.

Dicha concepción no había dejado de hacer surgir una dificultad: si el objeto y el otro salen ambos de la misma matriz especular, ¿cómo diferenciarlos claramente? Pregunta que quedaba irresuelta en *Los complejos familiares*. Pero era preciso tratarla exitosamente puesto que el objeto de la pulsión, para atenerse sólo a él, debía diferenciarse del pequeño otro. Dos acontecimientos, uno positivo y el otro negativo, aunque ambos ligados a la concepción de la unidad, iban a precipitar una salida.

Durante el seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan emprendió (por razones totalmente distintas) el comentario del *Ding* freudiano tal como lo hallaba en el *Proyecto* (en oposición a *Sache*), lo que le permitía entrever de manera clara lo que correspondería a un objeto *no-narcisista* (en consecuencia, no especular y por lo tanto no uno). Comentando la distinción freudiana entre “libido del yo” y “libido de objeto”, exponía:

El objeto en este nivel se introduce en la medida en que es perpetuamente intercambiable con el amor que tiene el sujeto por su propia imagen. [...] Es en esa relación de espejismo donde se introduce la noción de objeto. Ese objeto no es entonces la misma cosa que ése al que apunta en su horizonte la tendencia. Entre el objeto tal como es estructurado por la relación narcisista y *das Ding* hay una diferencia<sup>48</sup>...

<sup>47</sup> He intentado diversificar y explicitar este vocabulario en *El lazo especular, un estudio travesero de la unidad imaginaria*, Edelp, Bs.As., 1998.

<sup>48</sup> Lacan, *La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1988, p. 122.

En ese término tanto filosófico como freudiano, Lacan encontraba una primera base para pensar un objeto que no estuviera preso en el “nudo de servidumbre imaginaria” que era para él la imagen especular al menos desde 1938. Se abría un camino para pensar la existencia de una *cosa* bastante crucial en la economía subjetiva que, según dijera el mismo Freud en el *Proyecto*, se sustraería del tipo de unidad presentada por cualquier objeto digno de ese nombre. Para la mayoría de los que se aventuraban a pensar lo que fuera sobre el objeto en general, era en efecto una ley la máxima leibniziana según la cual “el ser y el uno son equivalentes”, y no se podía plantear ningún objeto sin decir, por eso mismo, que era “uno”. *Das Ding*, por su pretensión de escapar de la representación, encarnando lo que constituye la parte inarticulable del juicio, abría un camino para llegar a sostener la existencia de un objeto que habría roto las amarras con la unidad.

¿Pero qué unidad? Durante aquellos mismos años, siguiendo el hilo del comentario freudiano, Lacan le daba un destino muy particular al *einziger Zug* con el cual Freud había construido la identificación histérica con un rasgo “singular”. Al traducir dicha expresión como “rasgo unario”, Lacan optaba por convertirlo en una de las figuras de lo uno, a decir verdad indispensable para él, en vías de construir su noción de “significante”. Sus supuestos préstamos de Saussure no le ofrecían en efecto sino una concepción *diferencial* del significante, cada uno definido solamente por ser diferente de todos los demás. Con la noción freudianamente autorizada del “rasgo unario”, Lacan fundaba algo distinto, una especie de atomística del significante que iba a permitirle dar cuerpo a una noción de “letra” que fue propia de él. La vemos aparecer claramente en su comentario de *La carta robada* y más aún en la continuación del comentario que realizó

con la aparición de sus *Escritos*, en 1966, en su “Paréntesis de paréntesis”. Si Lacan pudo afirmar entonces con tanta seguridad que una carta [*lettre*] siempre llega a destino, no era en nombre de ninguna comprobación empírica, sino a modo de un axioma que sirve para definir una letra [*lettre*]: algo indivisible en su mismo principio porque deriva de ese “rasgo unario”, que se define por poseer la clase de unidad que no se disuelve ni se corrompe, especie de unidad irreductible del elemento de base del sistema simbólico<sup>49</sup>. Contra un Jacques Derrida todavía por venir, Lacan instauraba la concepción de una letra no diseminable, ajena al archivo, a las ratas y otros accidentes que siempre pueden ajarla, mermarla, arruinarla, apartándola así de su recorrido de letra\*. No hay ninguna necesidad de examinar una supuesta “naturaleza” de lo que sería verdaderamente una letra; estamos aquí en el nivel de los enunciados axiomáticos, ninguno es más cierto que el otro, hay que elegir aquel cuyas consecuencias sean afines a lo que se pretende sostener congruentemente con él<sup>50</sup>. Lacan sostiene una letra definida por su recorrido y por tal razón necesita una letra que en su funcionamiento posea esa “unariedad” que la vuelve “la estructura localizada del significante”. Así, Lacan posee en adelante un tipo de unidad (simbólica) que se conjuga con su unidad especular (imaginaria), en tanto que esta última corresponde al uno que engloba el conjunto, mientras que la primera equivale a la unidad

---

<sup>49</sup> Cercano así al fenómeno vinculado con el concepto de “pertinencia”, que lo vuelve una unidad indivisible puesto que el fonema, al contrario que la fonética y sus variaciones continuas, es esencialmente discreto, y no permite ninguna aproximación o partición.

\* En este caso, *lettre* podría traducirse también como “carta”. En todo el pasaje debe tenerse en cuenta esta doble acepción del término [T.].

<sup>50</sup> Esa definición lacaniana de la letra es de la misma índole que la afirmación freudiana de la imposibilidad de borrar una huella en el aparato psíquico. Lejos de ser comprobaciones empíricas, son axiomas sin los cuales las teorías que se derivan de ellos perderían su consistencia.



irreductible del elemento. Con dos unos de ese calibre, ya se puede llegar lejos, aunque también advertir que... ninguno es conveniente para darle forma y cuerpo a un objeto que sea no solamente diferente, sino irreductible al otro, a ese pequeño otro que, desde sus comienzos, ofrecía albergue y refugio para cualquier noción de objeto.

No pasible de la unidad imaginaria y especular, ni tampoco de lo unario simbólico: ¿cuáles pueden ser entonces las relaciones del objeto todavía por venir con el uno? Planteada así la cuestión, en germen ya desde hacía mucho tiempo en la elaboración progresiva de los seminarios, podía esperar encontrar gradualmente su respuesta –negativa.

#### EL OBJETO LLAMADO “PARCIAL”

El seminario *La transferencia* hace avanzar esta problemática proponiendo de entrada, con respecto a ese objeto en busca de sus nuevas determinaciones, la noción de *agalma*. Este término griego, que Lacan dice haber encontrado y destacado mucho antes de hallarlo en *El banquete*, designa por supuesto un objeto precioso, un ornamento, un adorno, pero lo que para él resulta más interesante es sobre todo su aspecto *brillante*:

De lo que se trata es del sentido brillante, del sentido galante, porque la palabra *galant* [galante] proviene de *galer* [“divertirse”] en francés antiguo.

A causa de la insistencia de Lacan en lo “brillante” que es el *agalma*, ya se efectúa un primer deslizamiento de sentido: no es ya un objeto particular lo que recubre el concepto de *agalma*,

sino más bien una *propiedad* de un objeto –que sin embargo no es cualquiera en el mundo griego. El agalma, para decirlo en términos aristotélicos y para Lacan que entonces se valía de ellos, no es tanto un ser cuanto un accidente. Menos un sustantivo que un adjetivo. Y sin embargo Lacan lo introduce y lo considera como un objeto, sin convertirlo ni por un instante en un universal a la manera medieval. No se trata en efecto de considerar el agalma como “lo brillante”, un brillo al que se le otorgaría una existencia fuera de los objetos a los que se refiere. Es un objeto... que no tiene el ser pleno y estable que se suele esperar de un objeto, del cual creemos saber de antemano que es a la vez: sustantivo en la lengua, duradero en el espacio y el tiempo, dotado de un ser que lo hace participar de una ontología natural, etc. El agalma por su parte se presenta de entrada al revés con respecto a esa plenitud.

Más aún, apenas promovido de ese modo, resulta que ese objeto es ligado fuertemente con la noción analítica de “objeto parcial”, ¡y de qué manera! Siguiendo el hilo de la idea de “galante”, Lacan prosigue inmediatamente después de la cita anterior:

Es en verdad, debemos decir, lo que nosotros, analistas, hemos descubierto con el nombre de objeto parcial. Esa función del objeto parcial es uno de los mayores descubrimientos de la investigación analítica<sup>51</sup>.

El desarrollo acerca del término de agalma concluye pues con un gancho directo: ¡Lacan estaba hablando del “objeto

<sup>51</sup> J. Lacan, *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques* [La transferencia en su disparidad subjetiva, su supuesta situación, sus excursiones técnicas], sesión del 1º de febrero de 1961, *stécriture*, boletín nº 4, p. 8.

parcial"! ¿Y qué es entonces ese trasto declarado "uno de los mayores descubrimientos de la investigación analítica"? Para entender la maniobra, conviene olvidar lo que creemos saber tan bien sobre el objeto parcial... debido al trabajo ulterior de un tal Jacques Lacan.

En aquel 1º de febrero de 1961, la expresión de "objeto parcial" sólo puede resonar familiarmente en los oídos del auditorio porque Melanie Klein la ha difundido desde hace más de veinte años. Incluso entonces se dice sobre todo en inglés: *part object*. Y para ella tal objeto parcial no tiene nada que ver con el agalma que Lacan está bosquejando ante sus oyentes. Hay allí un primer embrollo que es importante aclarar.

#### LA FALSA PISTA FREUDIANA

La palabra "parcial" tiene toda su dignidad freudiana. Desde los *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud la usó a lo largo de toda su descripción del funcionamiento de la pulsión. El problema es que *nunca* la emplea en el nivel del objeto de la pulsión, llamado siempre "cualquiera", nunca "parcial". Las pulsiones son llamadas "parciales" en el sentido muy preciso de que van a tener que converger rumbo al "primado de lo genital" durante la segunda oleada pulsional pubertaria. Son parciales entonces sólo con motivo de sus fuentes puesto que no pueden distinguirse ni por su meta (la satisfacción), ni su empuje (constante) ni mucho menos su objeto (cualquiera). Su convergencia ulterior es lo único que las vuelve "parciales" en la etapa de la sexualidad infantil, y tal parcialidad sigue siendo uno de los componentes constantes de dichas pulsiones, incluso una vez establecida la llamada "convergencia genital". El texto poste-

rior “Pulsiones y destinos de pulsión”, que emplea una sola vez la expresión “pulsión parcial”, no le aporta ningún otro elemento al expediente de cualquier “parcialidad” del objeto.

El primer acercamiento a algún tipo de parcialidad proviene de Karl Abraham, quien hacia el final de su texto “Esbozo de una historia del desarrollo de la libido basada en el psicoanálisis de los trastornos mentales” (1924), en el capítulo titulado “Comienzos y desarrollos del amor objetal”<sup>52</sup>, llega a forjar la expresión “amor parcial del objeto” a partir de la cual Melanie Klein inventará algo muy distinto: su “objeto parcial”. Éste no es el lugar para entrar en las complejas relaciones que mantienen en dicha autora sus objetos parciales (que al principio se moldean en las fuentes freudianas oral y anal, pero muy rápidamente se multiplican en la posición esquizo-paranoide) y el “objeto total” que al reunir objetos buenos y malos le abre camino a la ambivalencia y a la posición depresiva. Conviene en cambio apreciar bien *contra quién* se dirige la ironía que Lacan despliega en seguida sobre el tema:

Nosotros [los analistas en general] hemos borrado también, tanto como pudimos, lo que quiere decir el objeto parcial; es decir que nuestro primer esfuerzo ha sido interpretar lo que se había realizado como un hallazgo, o sea el aspecto básicamente parcial del objeto en tanto que es pivote, centro, clave del deseo humano, lo que valía que nos detuviéramos un ins-

---

<sup>52</sup> Karl Abraham, *Œuvres complètes II, Développement de la libido*, París, Payot, 1966, p. 306-307. En el curso de las últimas sesiones del seminario *La transferencia*, cuando elabora su “dinámica especular”, Lacan destaca de modo especial el caso a partir del cual Abraham construye la noción de “amor parcial del objeto”. El caso es el de una paciente que sueña con su padre desnudo sin el vello púbico (por ende una imagen especular incompleta).

tante... ¡Pero no! ¡Para nada! ¡Se apuntó hacia una dialéctica de la totalización, es decir, lo único digno de nosotros, el objeto plano, el objeto redondo, el objeto total, el objeto esférico sin pies ni patas, el todo del otro, el objeto genital en el cual, como todos saben, irresistiblemente termina nuestro amor<sup>53</sup>!

El blanco no es tanto Melanie Klein como los analistas franceses que acaban de publicar *La psychanalyse aujourd' hui [El psicoanálisis actual]*, con Maurice Bouvet a la cabeza. En su carga contra autores que inventan en efecto un objeto genital (que el mismo Freud no sostuvo), Lacan hace pasar como un hallazgo de Freud lo que no es otra cosa que una invención suya: el *objeto parcial* en un sentido totalmente inédito, un objeto que no viene de ninguna totalidad, que no pertenece ni se destina a ninguna, y para el cual el término griego de *agalma* viene a ofrecer su refugio, como continuación directa del objeto metonímico, mitad objeto/mitad falo/mitad significante, ya inserto entre la parte del significado que quedaría más allá de la significación sin alcanzar por ello la opacidad mundana del referente lingüístico<sup>54</sup>.

Esa ironía clamorosa traza las posturas de lo parcial que Lacan presenta como el bien máspreciado de la tradición analítica freudiana, aun cuando nadie antes que él pensó en poner en escena, con el nombre de “objeto”, algo parcial que no fuese la parte de ningún todo, ni destinado nunca a integrar cualquier todo que hubiera. A partir de ese 1º de febrero de 1961,

---

<sup>53</sup> J. Lacan, *Le transfert...*, sesión el 1º de febrero de 1961, *stécriture*, boletín nº 4, p. 8-9.

<sup>54</sup> Algo así como el lazo oscuro propuesto por Peirce en su concepción triádica del signo entre el objeto inmediato (que pertenece al signo) y el objeto dinámico (que pertenece al mundo).

podemos considerar que el objeto *a*, presente desde hace cinco años en los seminarios, llega a desvincularse del pequeño otro (es llamado “no-especular”) y adquiere la determinación que lo lleva hacia una consistencia propia: lo “parcial” cuyo estatus sigue garantizando; lo cual empieza mediante una especie de pelea con el mismo Kant.

### EL NIHIL NEGATIVUM KANTIANO

Recorriendo todo el seminario que sigue a *La transferencia*, o sea *L'identification*, podemos saber que Lacan tenía entonces una clara conciencia de las nuevas posturas epistemológicas que planteaban sus exigencias teóricas. El 28 de febrero de 1962, por ejemplo, enunciaba:

Está completamente claro en todo caso que no cabe admitir como sostenible la estética trascendental de Kant, a pesar de lo que he llamado el *carácter insuperable* del servicio que nos presta en su crítica, y espero hacerlo notar justamente con lo que voy a mostrar que conviene sustituirlo.

¿Cuál es entonces el punto de introducción mediante el cual Lacan apelaría a Kant? Resulta tan poco claro que no hay más remedio que seguir paso a paso su camino. Ese día se encuentra hablando de las pulsiones de vida y de muerte, y luego de la necesidad que tiene Freud de sostener su idea de pulsión de vida mediante el narcisismo –hasta estudiar en detalle la cuestión del dolor en su *Introducción del narcisismo*. Lacan recuerda entonces –¿por qué demonios, qué mosca le picó entonces?–

que durante una conversación familiar muy reciente le había hecho notar a su auditorio que la experiencia de un dolor borra otra, en suma, que no sufrimos dos dolores a la vez. Prosigue:

Uno prevalece, hace olvidar el otro, como si la investidura libidinal sobre el propio cuerpo se mostrara sometida a la misma ley que llamaría de *parcialidad* que motiva la relación con el mundo de los objetos del deseo.

Allí pues están reunidos, como el paraguas y la máquina de coser sobre la mesa de disección, la parcialidad del objeto –de invención muy reciente como acabamos de ver– y el juego de los procesos primarios (la investidura libidinal) en su relación con el cuerpo, cuando Lacan declara en seguida:

En ese punto, por así decir, la referencia, la analogía con la investigación kantiana nos va a servir.

De manera sorprendente, Lacan se dedica en primer lugar a una especie de descalificación grosera de la estética kantiana. “No es para nada sostenible”, dice, “por la sencilla razón de que para él [Kant] se basa fundamentalmente en una argumentación matemática que obedece a lo que podemos llamar la época geometrizable de la matemática.”

Este adjetivo –“geometrizable”– basta para indicar la distancia de Lacan con respecto a Kant, ya que en sí mismo está cargado de historia. Hasta Cantor/Dedekind, el único continuo disponible era el continuo *geométrico*, el único apto para representar (gracias a la diagonal del cuadrado, por ejemplo) los números *ir-rationales*,

los números que no derivan de ninguna *relación* entre números, como  $\sqrt{2}$ , aun cuando este número y todos los similares pertenecían en verdad a la “época geometrizarante de la matemática”. Desde que Cantor y Dedekind, cada uno a su manera, fundan el continuo numérico, la cuestión se presenta de modo muy distinto, y así pretende tratarla Lacan en su primer ataque a Kant.

En ese contexto, evoca entonces un pasaje preciso de la *Crítica de la razón pura*, el final del capítulo sobre “La anfibología de los conceptos de la reflexión”<sup>55</sup>, donde Kant se preocupa por alinear cuatro nada diferentes. Lacan ironiza primero sobre el ejemplo que da Kant para ilustrar el último caso de su tabla de nada, el *leer Gegenstand ohne Begriff*, el “puro objeto sin concepto”, es decir, una figura rectilínea que sólo tuviera dos lados. ¡Y el epicicloide, se pregunta, prosiguiendo con la descalificación de la matemática kantiana, no entraría acaso en contradicción directa con tal definición, y es conocido desde Pascal! La continuación de la sesión sigue siendo vaga en su relación con el texto kantiano, y Lacan insiste sobre cierto *ens privativum* que basta para indicar una fluctuación puesto que Kant no usa nunca dicha expresión.

En su tabla de cuatro nada, Kant alinea en efecto en ese orden el *ens rationis* (el concepto vacío sin objeto, la “nada” banal); el *ens imaginarium* (la intuición vacía sin objeto, como el tiempo o el espacio, las formas simples de la intuición que no tienen rango de objeto); el *nihil privativum* (o sea la negación de algo, concepto de la ausencia del objeto, como el frío o la sombra, que Lacan presenta como un *ens privativum*); y por último el *nihil negativum*, el *leer Gegenstand ohne Begriff*, el

---

<sup>55</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure* [*Crítica de la razón pura*. Hay varias versiones en español], París, PUF, 1965, trad. Tremesaygues y Pacaud, p. 248-249.



objeto vacío sin concepto que Lacan casi llega a descalificar en un vocabulario kantiano impreciso. El tono cambia en la sesión del 28 de marzo de 1962:

Cada vez que nos enfrentamos con la relación del sujeto con la nada, –señala entonces Lacan–, nosotros, analistas, nos deslizamos normalmente entre dos pendientes: la pendiente común que tiende hacia una nada de destrucción [...] y la otra que es un anonadamiento que se asimilaría con la negatividad hegeliana.

Y prosigue, con un vocabulario kantiano en este caso mucho más riguroso, ya que enumera entonces en orden las cuatro nadas de Kant:

La nada que intento hacer que capten en ese momento inicial en la instauración del sujeto es otra cosa. El sujeto introduce la nada como tal, y hay que distinguir esa nada de cualquier ser de razón que conforma la negatividad clásica [*se trata del ens rationis*], de cualquier ser imaginario que es el ser imposible en cuanto a su existencia [*se trata del ens imaginarium*], que tampoco es el *ens privativum* [*nuevamente el lapsus ya cometido durante la sesión anterior, en Kant se trata del nihil privativum*], [esa nada es la] que Kant hablando propiamente, admirablemente en la definición de sus cuatro nadas de las que saca muy poco provecho, llama el *nihil negativum*, es decir, para usar sus propios términos, un *leer Gegenstand ohne Begriff*, un objeto vacío, pero agreguemos: sin concepto, sin que sea posible agarrarlo con la mano.

Con un mes de diferencia, Kant ha pasado del cero en matemáticas a una “invención admirable” acerca de la misma cosa, esa “nada”, ese “objeto vacío sin concepto” que le interesa a Lacan en su nuevo acercamiento a la parcialidad, puesto que aloja un objeto que, por definición, se sustrae a la unidad del concepto, al asidero mínimo que pone en relación cualquier cosa con el uno desde el momento en que nos ponemos en posición de pensarlo. Se trata pues en verdad de combatir al Kant de la estética trascendental, pero no sin extraerle al pasar lo que permite sostener el término de “objeto” desvinculándolo preventivamente de toda relación con el uno, bajo la forma privativa de una ausencia de concepto.

A menudo se descuida ese extraño recurso de Lacan a uno de los puntos más excéntricos de la gran obra kantiana, con el pretexto de que no vuelve a aparecer luego de las citas que acabamos de leer; pero así se condenan a no comprender las posturas que asume frente a la unidad durante la constitución de su objeto parcial, desde sus primeros pasos. Tal objeto no debe pasar ni por las horcas caudinas de la unidad especular (denominada “uniana” a comienzos de los años setenta), ni por las de lo unario; por lo tanto, es preciso quitarle el refugio demasiado acogedor del concepto que lo restituiría en silencio bajo los auspicios de la unidad más clásica. Pero entonces, en varias ocasiones y con más de un mes de intervalo, ¿por qué Lacan, cuando ha releído evidentemente en detalle el texto kantiano, comete el mismo lapsus que le hace inventar un *ens privativum*?

Con semejante expresión, indudablemente de su cosecha, sostiene pues, contra Kant, que allí habría un ser y no una nada, mientras que la *Crítica de la razón pura* presenta sin ambages el *nihil privativum* como una nada surgida de una falta:

La realidad es *algo*, la negación no es *nada*, es decir que es el concepto de la falta del objeto, como la sombra, el frío (*nihil privativum*)<sup>56</sup>.

La cuestión se aclara si consideramos que la falta del objeto constituye, a la luz del texto kantiano, una cuasi-definición del objeto freudiano, que nunca será sino la marca de la falta del mítico objeto de la primera satisfacción. Ese objeto primero, objeto perdido por excelencia, adquiere así para Lacan el estatuto de *nihil privativum*, “el objeto vacío de un concepto” como también se expresa Kant.

Lo que nos conduce a la hipótesis según la cual el lapsus reiterado de Lacan proviene del hecho de que lee a “Freud” en la palabra “falta” presente en el texto de Kant, y fabrica así ese curioso “*ens privativum*”, el objeto de la privación, que corresponde por otra parte, en latín aproximado, al “objeto de la privación” que él mismo construyera durante un seminario anterior y que retoma la primera vez en que comenta las cuatro nadas de Kant<sup>57</sup>. Pero la nada que intenta poner de relieve se diferencia tanto de la “falta freudiana” cuanto de la “negatividad hegeliana”, nociones ambas que acabamos de verlo denunciar como ajenas a su propuesta. En suma, sólo él se ve del lado del *nihil*; relega a los demás (Freud, Hegel, Bouvet y Cia.), cada cual a su manera, del lado del ser, del *ens*, o cuanto menos de una simple negación sintáctica del ser, mientras que él se esfuerza por sostener la paradójica *existencia* de una nada libre de toda *esencia*. Allí comienza la cuestión de la no-relación.

<sup>56</sup> E. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 249.

<sup>57</sup> J. Lacan, seminario *L'identification*, sesión del 28 de febrero de 1962 (p. 25 y 26 en la estenotipia). Lacan evoca “el carretel del nieto de Freud”, es decir, la experiencia conocida con el nombre de “fort-da”, para decir: “no hay allí *ens privativum*, por supuesto que hay un vacío, y de allí partirá el sujeto, el error. [...] Sólo el sujeto puede ser eso real negativizado de un imposible que no es real”.

## HACIA LA NO-RELACIÓN

Urgido ahora para dirigirme hacia lo que impulsa a Lacan a radicalizar la postura que inauguró a comienzos de los años sesenta con esa innovación de algo parcial sin precedentes, dejaré en una relativa sombra dos dimensiones que son objeto de numerosas sesiones de seminario entre 1961 y 1967: una es la que intenta anudar las relaciones entre el objeto  $a$  y la unidad numérica, gracias a la serie de Fibonacci; la otra ofrece una definición de la especularidad jugando con la topología –la inversión de la orientación de una superficie en su imagen especular– que permite considerar la no-especularidad de ese mismo objeto  $a$  de un modo distinto al de los vampiros (conocidos por no tener imagen en el espejo).

Sin embargo, no sería superflua una lectura seria de esos dos ejes del trabajo de Lacan en los años sesenta. Permitiría discernir mejor las condiciones que encontró Lacan en el establecimiento de un objeto  $a$  tal como podía pensar que lo necesitaba, y tal como no se lo ofrecía en bandeja ninguna otra tradición, ni filosófica ni matemática. Me contentaré aquí con una observación referida a la serie de Fibonacci. Esta le permite en efecto a Lacan, gracias a una audaz metáfora, señalar la relación entre significante y objeto  $a$ . La ley de composición de la serie se expresa del siguiente modo:

$$U_n = U_{n-1} + U_{n-2}$$

siendo los dos primeros términos iguales a la unidad. Se produce entonces la siguiente serie numérica:

1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233, 377, 610, 987, 1597, 2584, 4181, etc.

La razón aritmética de esa progresión,  $U_{n-1}/U_n$ , resulta igual a 0,61803989..., o sea el número de oro, encontrado por Euclides en su división del segmento unidad (¡que llama “la toda”!) en “media y extrema razón”. Y ese número –que Lacan se apresura a llamar  $a$ – tiene propiedades sorprendentes, entre otras es igual cuando divide la unidad o cuando se adiciona a ella:  $1/a = 1 + a$ . Ciertamente no se puede decir que no mantiene ninguna relación con la unidad –y en tal sentido resulta impropio hacerlo cargo del objeto  $a$  en ese aspecto– pero al menos sería el único que propone una relación tan rara con el uno. Ya es algo. Pero hay más, y Lacan se hace eco bastante tardíamente de un momento en que está cerca de abandonar esa serie y sus sorprendentes propiedades. El 11 de junio de 1969, hacia el final del seminario *D’ un Autre à l’ autre* [*De un Otro al otro*], les confesaba a sus oyentes:

Si les hablo de la serie de Fibonacci es por la razón siguiente: es que a medida que aumentan las cifras que la representan, está cada vez más cerca, cada vez más rigurosamente la relación  $U_{n-1}/U_n$  es estrictamente igual a lo que hemos llamado, y no por casualidad, aunque en otro contexto, con el mismo signo con que designamos el objeto  $a$ . Ese *petit* ( $a$ ) irracional que es igual a  $\frac{1}{2}(1 \pm \sqrt{5})$  es algo que se establece perfectamente como relación a medida que se engendra la representación del sujeto por un significante numérico para otro significante numérico [...].

Ahí es adonde se trataba en verdad de llegar; efectivamente, la serie de Fibonacci nos ofrece la metáfora elegante de una serie significativa que se aproxima cada vez más en su desarro-

llo a un mismo valor, el cual *nunca pertenecerá a la serie*, y mantiene con la unidad las extrañas relaciones que acabamos de ver. En suma, cuanto más se alarga la serie significativa, mejor se circunscribe, sin tocarlo nunca, lo que correspondería al objeto *a*, ya definido también como “objeto causa del deseo”. Todo un programa para un psicoanalista dedicado a brindar a sus oyentes una determinada concepción de la cura analítica, puesto que la idea de un final intrínseco de la aventura transferencial ya está inscrita en una metáfora así.

Si bien articular de manera (quizá demasiado) feliz la producción significativa y la constante fuga del objeto *a* que ha tomado el relevo del objeto metonímico, la serie de Fibonacci sigue siendo impotente para generar una no-relación cualquiera con el uno que expresara el valor que Lacan pretende darle a su objeto parcial. En ese año de 1969, la serie invocada aquí y allá desde hace casi diez años ha agotado todo su jugo, y debe pasar la posta a otra cosa para que se diga lo que permanece tácito en ella.

Seré aún más alusivo sobre los esfuerzos topológicos de Lacan, que valiéndose de una de las propiedades de la imagen especular (la inversión de las relaciones izquierda/derecha) denominará “no-especulares” aquellas superficies, conocidas entonces por los matemáticos con el nombre de “superficies no orientables” (o “no enantiomorfas”), que no poseen dicha propiedad reflexiva de invertir la orientación y resultan pues idénticas a su imagen en espejo (se conviene en decir que no tienen imagen especular): banda de Moebius, botella de Klein y cross-cap van así a poblar los seminarios de los años sesenta para dar lugar a aquello que, en la práctica analítica y la concepción de la cura, escapa del dominio tentacular de la imagen especular.

Cualesquiera sean los méritos intrínsecos de los recursos numérico y topológico, parto de la idea de que ninguno llegó a brindarle a Lacan el material para sostener la intuición que lo guiaba al menos desde el seminario *La transferencia* y su promoción de un objeto parcial sin precedentes. Se necesitaba mucho más que el hallazgo de un saber ya dado, listo para admitir algo semejante, para que el objeto tal como debemos concebirlo en la línea de la experiencia freudiana quedase excluido de toda relación con el uno.

Esa intuición de una parcialidad inapresable entre las pinzas de la unidad tiene en Lacan raíces matemáticas en la medida en que se trata de fundar un nuevo “ir-razional”, un término que por sí solo significa “no-relación”. Durante la “época geometrizar de la matemática”, el cuadrado de la diagonal y su  $\sqrt{2}$  bastaban para representar algo así, tal como recordamos brevemente, pero después del avance de Dedekind<sup>58</sup> los irracionales estaban integrados en el cuerpo de los reales en tanto que “cortes” ordenados, y mantenían pues relaciones topológicas reguladas con todos los demás números. Desde entonces ya no tienen de ir-razionales más que el nombre, puesto que forman con los enteros y los racionales (al igual que los trascendentales) el continuo numérico que en lo sucesivo ha prevalecido sobre el continuo geométrico. Lacan ya no puede entonces basarse en la diagonal del cuadrado para dar a entender el “sin-relación” de su parcialidad. ¡Bye bye Menón! Pero eso parcial *new look* tiene también para él una fuerza poética y política que sería lamentable ignorar, porque de allí surge lo esencial de su fuerza, mucho antes de hallar la menor pertinen-

---

<sup>58</sup> Richard Dedekind, *Les nombres. Que sont-ils et à quoi servent-ils?* [Los números. ¿Qué son y para qué sirven?], París, Bibliothèque d'Ornicar?, 1978.

cia clínica. La unidad, por supuesto, posee al menos dos aspectos (véase el *Parménides* donde Platón los enumera, entre otros), que Lacan por su parte distingue como “unario” y “uniano”, simbólico e imaginario. Pero resulta que lo parcial que se perfila se dice que escapa tanto de uno como del otro: su cualidad obstinada de “objeto” le permite –¿cómo?, no lo sabemos– no caer bajo ninguno de esos dos unos. Se anuncia pues como un perfecto personaje de dibujo animado, matiné de Robin Hood: liberado desde sus primeros pasos de todo sometimiento a un concepto, insumiso ante el “nudo de servidumbre imaginaria” de la imagen especular, de entrada ligado a la pulsión y al deseo, ahí está listo para saltar a diestra y siniestra, realizando así para su inventor, su Gepetto, tareas múltiples y variadas. Excepto que, como todos esos pequeños personajes extravagantes, tiene sus propias exigencias: *hay que alimentarlo de no-relación*, ya que su destino lo obliga a no entrar en relación con el uno (que lo devolvería al concepto como el hijo pródigo). De allí la necesidad de escribir algo así, a falta de lo cual Lacan podía saber que se volvería a encontrar en una posición poético-mística que, por cierto, no desdeñaba, pero donde no le estaba permitido establecerse decentemente.

#### LA LLEGADA DE LAS FÓRMULAS DE LA SEXUACIÓN

No referiré aquí el recorrido textual que nos conduciría desde un primero (y arriesgado) “No hay acto sexual” (en *La logique du fantasme [La lógica del fantasma]*) hasta “no hay relación sexual” presente a lo largo de los seminarios *D’un discours qui ne serait pas du semblant* y *...ou pire [...o peor]*. Me contentaré con señalar algunos momentos clave en esa pro-



gresión que desemboca en las fórmulas llamadas “de la sexuación” en la medida en que intentan escribir lo que correspondería a la no-relación sexual. La cuestión comienza con *D’ un discours qui ne serait pas du semblant*, particularmente en la sesión del 17 de febrero de 1971.

No es la primera vez que Lacan pronuncia la expresión según la cual “no hay relación sexual en el ser hablante”, pero ese día entrará más en detalle sobre las consideraciones que suscitan dicho enunciado. Invoca los signos utilizados por la biología moderna para distinguir lo masculino y lo femenino, luego el yin y el yang chinos, y otros pares más que aspiran a expresar una bipartición sexual. Pero lo que le objeta a dicha clasificación binaria, lo que vuelve “insostenible quedarse de alguna manera con esa dualidad como suficiente”, es una vez más la llamada función del falo, que siempre hace que inter vengan obstáculos para poder contar basándose en dos:

La función del falo vuelve en adelante insostenible esa bipolaridad sexual, e insostenible de una manera que literalmente volatiliza lo que sería aquello que puede escribirse de dicha relación<sup>59</sup>.

Si ya en 1956 el falo bastaba para objetar el par sujeto/objeto, en cuanto “tercer elemento que es un elemento” (*cf. supra*), en este caso ya no interviene a título de elemento, sino en tanto que “función del falo” y luego como “función fálica”. Esa feminización y esa adjetivación están cargadas de consecuencias, porque ya no nos enfrentamos a un objeto (simbóli-

---

<sup>59</sup> J. Lacan, *D’ un discours qui ne serait pas du semblant*, [ *De un discurso que no fuese semblante*, propone la solapa de las traducciones de Paidós], sesión del 17 de febrero de 1971, p. 13 (versión Chollet).

co, mítico), sino a una relación, ya que en el vocabulario matemático o lógico que Lacan aprecia (sobre todo toma la función de Frege) una función no es otra cosa que una puesta en relación de elementos pertenecientes a dos series disyuntas. La “función fálica” entonces, por principio y por definición, es la escritura de una relación. Incluso no es más que eso. No obstante, las dos series que Lacan enlaza o distingue mediante la función del falo no son de ningún modo hombres y mujeres, sino los seres hablantes por un lado y el goce por el otro. La función fálica designa en adelante la relación de cada ser hablante, cada “*parlêtre*”\*, con el goce que llega a rozar por el lenguaje. Lacan puede añadir pues que el falo así entendido “no designa en absoluto el órgano llamado pene con su fisiología”.

#### “TODAS LAS MUJERES”

Como a menudo cuando introduce algo nuevo, a Lacan le gusta recordar que ya lo dijo hace tiempo. De allí la alusión a “La dirección de la cura y los principios de su poder”, un texto donde oponía, precisamente acerca del falo, el hecho del “ser”, más bien reservado a las mujeres en ese contexto, y el del “tener”, más bien reservado a los hombres. Lo que se anuncia ahora parece sin embargo más prometedor en la medida en que Lacan habla de una “sustitución de la relación sexual con lo que se llama la *ley sexual*”. ¿Y qué veremos aparecer en los minutos que siguen a tal “sustitución”? Nada menos que las proposiciones universales y particulares afirmativas y negativas, a la manera de Peirce, que el mismo Lacan había expuesto

---

\* Neologismo acuñado por Lacan, que une *être* (“ser”) con *parlant* (“hablante”). [T.]

durante el seminario *L'identification*, casi diez años antes<sup>60</sup>; ahora le servirán para escribir esa “ley sexual”, que pretende articular la relación de cada sexo con el goce –por lo tanto, convertir a la función fálica en aquello que permitirá diferenciar hombre y mujer, construir esa diferencia y dejar así de tomarla como un dato primario (bíblico) sobre el cual todo lo demás podría construirse. Tal recurso a la lógica es precedido por una rápida pero decisiva mención de *Tótem y tabú*:

El mantenimiento en el discurso analítico de ese mito residual que se llama el Edipo –Dios sabe por qué– que es de hecho el de *Tótem y tabú* donde se inscribe ese mito, íntegramente una invención de Freud –el del padre primordial en cuanto goza de todas las mujeres, de todos modos es a partir de allí que debemos indagar un poco más lejos, con la lógica de lo escrito, lo que quiere decir. Hace mucho tiempo introduje aquí el esquema de Peirce<sup>61</sup> [...].

Allí está pues pronunciada la expresión “todas las mujeres”, a cuento del Freud de *Tótem y tabú*, el cual no puede hacer más<sup>62</sup>, expresión que se revelará crucial en la continuación de las

---

<sup>60</sup> No olvido la sesión del 7 de febrero de 1968, en el seminario *L'acte analytique [El acto analítico]*, durante el cual Lacan retoma el cuadrángulo de Peirce sin introducir grandes novedades con respecto a lo que había podido decir en 1962, pero insistiendo en el interés de concebir la universal negativa como vacía de todo elemento, y por eso capaz de alojar la ausencia de ser del sujeto: “[...] que el sujeto pueda funcionar como si no existiera es propiamente [...] lo que nos aporta la apertura esclarecedora gracias a la cual podría reinaugurarse un examen del desarrollo de la lógica”.

<sup>61</sup> J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, sesión del 17 de febrero de 1971, p. 13 (versión Chollet).

<sup>62</sup> Solamente dos veces, una en *Tótem y tabú*, la otra en *Moisés y la religión monoteísta*, usa Freud el adjetivo “todas” para las mujeres en tanto que

operaciones en la medida en que Lacan pretende negarla, sostener que no existe nada semejante. Por consiguiente, podrá adosar dicha aseveración a algo del goce femenino, aunque el punto de partida sea freudiano: es la manera propia en que Jacques Lacan escribe el mito edípico. “Todas las mujeres”, eso no existe. A partir de allí, podrá desplegar su cuestionamiento al sostenimiento de la universal.

Lo que indica el mito del goce de todas las mujeres es que no existe algo como “todas las mujeres”. *No hay universal de la mujer*. [...] Allí está lo que plantea un cuestionamiento del falo, y no de la relación sexual, en lo que corresponde al goce femenino. A partir de tales enunciados, un determinado número de cuestiones resultan radicalmente desplazadas<sup>63</sup>...

Un gran toque de clarín, pero todavía estamos lejos de entender bien de que se trata. El pasaje inmediatamente posterior, que se refiere al hecho de que la verdad y la falsedad sólo son abordables dentro de la dimensión de lo escrito, insiste sobre el mismo punto sin volverlo mucho más comprobable. Por el momento, todo lo que tenemos es, por un lado llamado

---

serían la posesión del jefe de la horda. Pero ese rasgo no constituye para nada el eje de la cuestión, y en cada caso está incluido dentro de la referencia a Darwin quien afirma que el jefe de la horda se había apropiado de “todas las mujeres” (*sich alle Weibchen aneignete*), S. Freud, *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion, Studienausgabe* vol. IX, Frankfurt, Fischer Verlag, 1974, p. 575. En *Tótem y tabú*, la única mención al respecto se halla en una cita de Darwin (en francés, Payot, p. 145; en alemán, *Studienausgabe IX*, p. 411). [En español, *Tótem y tabú*, Amorrortu, O.C., T. XIII aparece “todas las mujeres” tres veces, en p. 143 es traducido por “todas las hembras”. En *Moisés...*, ninguna mención].

<sup>63</sup> J. Lacan, seminario *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, sesión del 17 de febrero de 1971, p. 13 (versión Chollet).

“hombre”, una universal que podemos llamar clásica, y del otro lado, el lado mujer, debido a esa mención muy parcial, efectivamente, de *Tótem y tabú*, una sola vez, la negación de otra universal, la declaración, momentáneamente extraña, de su inexistencia<sup>64</sup>.

## LAS PRIMERAS ESCRITURAS

Será entonces hacia el final de la sesión siguiente, el 17 de marzo de 1971, cuando Lacan retoma por una parte lo que extrajo de Peirce, por otra parte la función fálica en cuanto relación con el goce, cifrada con la letra  $\Phi$ , y por último los “cuantores” (o cuantificadores) de la lógica simbólica, para empezar a escribir todo ello bajo la forma de un cuadrado lógico que distribuye los cuatro lugares conocidos desde Aristóteles –y más a partir de Apuleyo quien los ordenara así– con los nombres de universales afirmativa y negativa, y particulares afirmativa y negativa. Ese día propone las escrituras siguientes:

- la universal afirmativa:  $\forall x.\Phi x$  (para todo x, phi de x)
- la particular afirmativa:  $\exists x.\Phi x$  (existe una x tal que phi de x)

Llegando a la universal negativa ( $e$ ), la primera dificultad;

$\forall x.\overline{\Phi x}$ . Quiero decir que es una negativa. ¿Cómo puedo hacerlo? Me sorprende que nunca se haya articulado verdaderamente esto como voy a hacerlo. Resulta que

---

<sup>64</sup> ¿Por qué no podría haber algo como “todas las mujeres”? ¿A causa del Edipo, que impone la prohibición sobre la madre? ¡Pero también el padre está bajo la prohibición! En el punto en que estamos, ¿por qué habría algo como “todos los hombres” y no un “todas las mujeres”?

hace falta que pongan la barra de negación encima de  $\Phi x$ , y para nada como se hace habitualmente por encima de los dos. ¿Y en este caso? Deben poner la barra sobre  $\exists x$  ( $\overline{\exists x}.\Phi x$ , particular negativa).

El lector que esté un poco decidido a leer a Lacan de manera crítica encuentra aquí de entrada un serio problema de atribución. Esa manera no clásica de usar la negación haciéndola que se refiera no ya al conjunto de la proposición, sino a cada uno de sus componentes, ya está banalizada en aquella época, aun cuando Lacan la presente como una invención suya, que en seguida comentará con los términos de “forclusión” y “discordancia”, que le son propios aunque tomados de Damourette y Pichon. Podremos convencernos de ello acudiendo a leer tan sólo la página 25 del libro de Robert Blanché, *Les Structures intellectuelles*<sup>65</sup>, donde éste último forja a partir de la universal afirmativa (*universalmente p*) y sólo con el operador de la negación las restantes tres proposiciones, distinguiendo entre una negación “fuerte” que sólo se refiere a la función y engendra la universal negativa (*universalmente no-p*), y una negación “débil”, que sólo se refiere al cuantificador para brindar la particular negativa (*no-universalmente p*), o sea el notodo que Lacan ya trata de construir ( $\overline{\forall x}.\Phi x$ ). Lo cual llega hasta la particular afirmativa, que en Blanché se escribe por consiguiente *no universalmente no-p* (puesto que debe entrar en contradicción con la universal negativa, como lo veremos más en detalle en el funcionamiento de los diferentes cuadrados lógicos). Pero es justamente lo que encontramos, salvo por un matiz de escritura, en Lacan:  $\exists x.\overline{\Phi x}$ . Agreguemos que Blanché no era en absoluto un desco-

<sup>65</sup> Robert Blanché, *Les Structures intellectuelles [Las estructuras intelectuales]*, París, Vrin, 1966.

nocido para Lacan, ya que su nombre se encuentra en el número 10 de los *Cahiers pour l'analyse*, que comienzan con el artículo de Brunschwig que pronto veremos hasta qué punto resultó decisivo en el establecimiento de las fórmulas...

Sea como fuera, aquel 17 de marzo de 1971, en su primera tentativa de escribir los cuatro puestos del cuadrado lógico que son respectivamente las universales positiva y negativa y sus particulares correspondientes, Lacan presenta entonces la serie siguiente:

$$\forall x.\Phi x (a); \exists x.\Phi x (i); \forall x.\overline{\Phi x} (e); \overline{\exists x.\Phi x} (o) \quad 66$$

Con la negación de la universal, Lacan dice inventar lo que casi de inmediato denomina “el no-valor de la universal negativa” (sabemos que ya tiene en mente su “no existen todas las mujeres”, que intentará ubicar en ese sitio), un no-valor de donde extrae, a modo de último comentario, esta afirmación: “Es aquí [con la universal negativa tal como él la entiende] donde funciona un corte esencial, pues bien, es aquello mismo en torno a lo cual se articula lo que corresponde a la relación sexual.”

Observamos de entrada –pues sabemos lo que todavía no sabe Lacan en aquel 17 de marzo de 1971– que la barra de la negación no afecta aquel día al cuantificador para producir el famoso notodo (el  $\overline{\forall x.\Phi x}$ , que recién aparecerá el 19 de mayo), sino sólo a la misma función, ocasionando a partir de allí el  $\forall x.\overline{\Phi x}$  cuya existencia será breve<sup>67</sup>. La particular negativa se fabrica con la otra mitad de la negación, que afecta al cuantificador existencial para producir un  $\overline{\exists x.\Phi x}$  muy poco in-

<sup>66</sup> En la tradición silogística, la universal afirmativa se llama *a*, la particular afirmativa, *i*, la universal negativa, *e*, y la particular negativa, *o*. Seguiremos esa notación en lo que sigue.

<sup>67</sup> Esta “vacilación” de las escrituras lacanianas es valiosa no en sí misma (estetismo de la erudición), sino por la libertad que concede con relación a

terezante, y que también va a desaparecer explícitamente dentro de poco. A pesar de tal distinción entre dos negaciones, está claro que Lacan todavía busca, en aquel 17 de marzo, la manera de escribir tanto la universal negativa como su particular, en el sentido en que entonces le interesa con respecto a la relación sexual.

Sin embargo, aquí se produce la ruptura, aunque todavía falta escribirla correctamente. En ese punto, en un movimiento que sigue siendo confuso, Lacan recuerda a Peirce, aun cuando se propone reescribir a Aristóteles (¿cuál Aristóteles?, pronto lo veremos) con la función y la cuantificación inventadas por Frege. En ese momento, vuelve a darle mucha importancia a lo que dice tomar de Pierce, o sea que la ausencia de todo rasgo (la universal negativa) confirma la universal afirmativa: todo rasgo es vertical<sup>68</sup>. Lo notable es que omite advertir que la ausencia de todo rasgo no verifica solamente la universal afirmativa, sino todo y cualquier cosa puesto que, como saben los matemáticos, si no hay  $x$ , si  $x$  pertenece al conjunto vacío,  $x$  verifica cualquier propiedad. El punto que Lacan procura subrayar, en cambio, es que el cuantificador de la universal,  $\forall$ , no suscita ninguna necesidad en cuanto a la existencia, a la inversa del cuantificador precisamente llamado “existencial”,  $\exists$ , que implica la existencia de lo que luego llamará en otro punto de su enseñanza el “al-menos-uno”, e incluso el *hommoinzun*\*.

---

textos escritos y demasiado rápidamente canonizados. Traducción (Freud) y transcripción (Lacan) permiten muy a menudo recobrar esa vacilación que autoriza la pregunta: “¿Por qué lo dije así y no de otro modo? ¿Cómo llegó hasta allí?”

<sup>68</sup> Vale decir, ya concibe como equivalentes (y no contradictorias) la universal afirmativa y la universal negativa. Pronto habrá de recordarlo, en el momento de ingresar en el cuadrado lógico de la particular máxima a la manera de Brunschwig.

\* Este último neologismo es una variación de la manera en que podría pronunciarse en francés la expresión anterior “*au-moins-un*” (“al-menos-uno”), con la posibilidad de leer en su escritura la palabra *homme* (“hombre”). [T.]



## ∀ Y LA CUESTIÓN DE LA PERTENENCIA

Por lo tanto, cuando decimos (aunque más aún cuando escribimos) “para todo hombre”, ese “todo hombre” que no implica ninguna existencia presenta un estatuto muy singular puesto que se van a predicar determinadas cosas de dicho ser. ¿Dónde está? ¿Qué es? “Cuando es sujeto, –dice Lacan el 19 de mayo de 1971–, implica una función de la universal que sólo le ofrece como soporte precisamente su estatuto simbólico.” Está planteada pues la cuestión de la pertenencia, en la medida en que no basta para resolver la cuestión de la existencia.

El operador “para todo” ( $\forall$ ) no tiene en efecto sentido más que refiriendo la letra que le sigue a un individuo que por eso mismo está escrito que pertenece a un conjunto determinado. No es cualquiera en sí mismo, como ya lo había hecho notar Frege<sup>69</sup>, resulta de una designación *cualquiera* en el conjunto al que pertenece, lo que plantea de manera decisiva la cuestión del conjunto en cuestión. Emplear dicho cuantificador significa suponer *ipso facto* la hipótesis de que ese conjunto –que Frege llamaba el “recorrido de valores” de la variable– verdaderamente existe, y que por lo tanto es posible extraer de él un elemento u otro en la medida en que se disponga de las pinzas adecuadas (la función adecuada, aquella a la cual satisface). Al mostrar que tales conjuntos no siempre existen (para gran sorpresa de Frege), Bertrand Russell había destacado de manera

---

<sup>69</sup> “Ciertamente, es posible hablar de indeterminación, pero ‘indeterminado’ no es un epíteto calificativo de ‘número’, sino más bien un adverbio que modifica a ‘indicar’. No diremos que  $n$  designa un número indeterminado, sino que indica números de manera indeterminada.” “¿Qué es una función?”, en G. Frege, *Escritos lógicos y filosóficos*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996.

decisiva la cuestión de las paradojas, algo que a Lacan le gustaría volver a efectuar por su cuenta, ya que considera que también tiene entre manos un ámbito poblado de individuos (las  $x$  de las proposiciones universal y particular negativas) que supone, contra la opinión admitida, que escapan de toda colectivización, de toda ubicación en un conjunto que pueda ser recorrido por un operador de tipo  $\forall$ , exactamente en base al modelo de los famosos “conjuntos que no pertenecen a sí mismos”.

En otro lugar, intenté mostrar que la disposición subjetiva de la universal, para cada uno, obedece al misterio de su extraño consentimiento ante la idea de que algún día morirá, de que “todo hombre es mortal”<sup>70</sup>. Por un lado, el narcisismo tiene una incapacidad básica para considerar algo semejante, y por el otro, hay una certeza indudable de que efectivamente eso va a suceder. Si en lugar de obnubilarse ante tal disyuntiva, nos acercamos a la certeza que está actuando, vemos que el “todo” que cada uno tendría que alcanzar reconociendo la ausencia absoluta de excepciones a esa regla de la especie equivale a excluirse mentalmente de su pertenencia al orden de los vivos, y por ende *a fortiori* de la especie que pertenece a tal orden. “Todos los hombres son mortales” no tiene sentido sino a partir del momento en que alguien que dice “yo” acepta pertenecer a ese conjunto que expresa, en su cuasi-definición, que a su vez se deshace de sí mismo puesto que pertenecer a él quiere decir aceptar abstraerse de él. “Todos los hombres”, lejos de recolectar empíricamente a los “todavía vivos” para reunirlos en un todo dentro del cual sólo habría que absorberse e inscribirse, no se obtiene más que liquidando la excepción narcisista que

---

<sup>70</sup> Guy Le Gaufey, “*Mourir pour que ‘tous’ tienne*”. “Morir para que ‘todos’ se mantenga”, *Litoral* n°33, México, Epeele, 2003, p. 143-154, traducido por Ginnette Barrantes.

soy yo dentro de la cuestión de ese todo. La inducción no se realiza sino en la medida en que alcanza a incorporar a su inductor, y “todo hombre” consiente, desde su punto de partida deliberado en la materia, en que su pertenencia plena y completa a la especie sea, *en su esencia*, un acontecimiento de pensamiento por el cual se sustrae de antemano del todo al que pretende pertenecer. No advengo como “todo hombre” sino en la medida en que ese todo hombre que soy, que quiero ser, es capaz de negar, en vida, su existencia –la universal es una dura conquista, a pesar de una desconcertante facilidad.

El 19 de mayo de 1971, para hacerse entender al respecto, Lacan no se introduce en tales dificultades lógicas. Utiliza el ejemplo de las raíces de las ecuaciones de segundo grado, que no todas pertenecen a los números reales ya que algunas, las raíces de los números negativos, sólo pueden resultar números imaginarios. Dejando de lado los números complejos (que conjugan números reales y números imaginarios), Lacan puede poner de relieve que existen casos en que hay raíces reales, y que también existen otros casos en que no las hay; encontramos pues situaciones en las cuales la particular afirmativa y la particular negativa, lejos de excluirse mutuamente, concuerdan (pronto veremos toda la importancia de esta variante). No obstante, en todos los casos, cuando escribimos que un elemento cualquiera pertenece a un conjunto determinado, se supone como existente dicho conjunto. No hay  $\forall$  sin el conjunto que se supone que recorre. Y si no hay conjunto...

A partir de la negación referida a “todas las mujeres”, Lacan desemboca en la inexistencia de “La” mujer en tanto que entidad estrictamente simbólica, y con ello se desvanece la posibilidad de escribir una relación entre una entidad que posee un conjunto de valores por recorrer (hombres) y otra que no posee

tal “recorrido de valores” fregeano (mujeres). Debido a que no hay un conjunto de todas las mujeres –en el fondo, de manera homogénea con la paradoja de Russell según quien no hay “un conjunto de todos los conjuntos que no pertenezcan a sí mismos”–, no puede haber “toda mujer” (cualquiera en cuanto pertenecería al conjunto “Mujeres”) y por lo tanto no existe “La” mujer. L. Q. Q. D. (todo esto bajo la condición inicial –enigmática a su vez– de que “no existen ‘todas las mujeres’”).

#### LA MIGRACIÓN DE LA NEGACIÓN: DISCORDANCIA Y FORCLUSIÓN

De allí deriva la importancia del operador de la negación para Lacan, a tal punto que no logró situarlo en seguida correctamente con respecto a sus propias exigencias. Al negar primero la función –y no el cuantificador, como lo hacía en marzo de 1971 con su extraña escritura de la particular negativa en la forma  $\overline{\exists x}.\Phi x$ – aún estaba en proceso de búsqueda, como lo reconoce el 19 de mayo de 1971 cuando califica de “ineptitud” su escritura anterior de la universal negativa en la forma  $\forall x.\overline{\Phi x}$ :

[...] trastabillé al escribirlo, es decir que la función, con esa pequeña barra por encima, simbolizaba algo totalmente inepto con respecto a lo que efectivamente tenía que decir. Tal vez ustedes notaron que no se me ocurrió la idea, al menos hasta ahora, a ustedes tampoco, de pensar que la barra de la negación tal vez tuviera algo que hacer, que decir en la columna, no de la derecha, sino de la izquierda. Probemos... ¿Qué partido podemos sacar de eso?

Y tenemos entonces una negación que ahora incide –ya no en una proposición, es decir, en una función cuantificada– sino unas veces en el cuantificador, otras en la función, de una manera invertida con relación a las primeras escrituras del 17 de marzo. Lacan (siguiendo a Robert Blanché o a su propia inspiración) escribe pues para calificar a sus dos particulares (negativa en este caso a la izquierda, y afirmativa a la derecha):

$$\overline{\forall x}.\Phi x \text{ y } \exists x.\overline{\Phi x}$$

Hay un mundo, –prosigue–, entre las dos negaciones: la que hace que yo no la escriba, que la excluya y que, como se expresó otra vez alguien que era gramático, es forclusiva; la función no sería escrita, no quiero saber nada de ella. La otra es discordante.

Podríamos dudar un poco en cuanto a saber cómo distribuir los adjetivos, pero el 8 de diciembre de 1971, al comienzo de *...ou pire* y en la misma línea de este nuevo uso de la negación, Lacan no puede ser más claro: “Nuestro ‘notodo’ es la discordancia.” ¿Cómo entender tales precisiones gramaticales en un escenario así?

Bastante simplemente: lo discordante, como su nombre lo indica, y por una vez en que Damourette y Pichon no recurren a su galimatías erudito, es lo que introduce la discordia, la discordancia, el desacuerdo. Es una manera no tanto de negar (que sería el trabajo de lo forclusivo), como de marcar una diferencia, una distancia que introduce la palabra francesa “*ne*”\*.

---

\* Que forma parte de la negación en la gramática francesa y se antepone al verbo, aunque la negación no se completa sin la partícula “*pas*” después del verbo u otra que cumpla la misma función. [T.]

Damourette y Pichon leen el más fino y expresivo matiz en el empleo ocasional de ese “*ne*” después de la expresión “*avant que*” [“antes de que”], un giro que, según dicen, gana terreno en el francés de su época: *Il sera parti avant que tu arrives; il sera parti avant que tu n’arrives\**. El primer uso señala el mero hecho de llegar, el segundo refuerza el subjuntivo suscitado en francés por la expresión *avant que*, subrayando así la posibilidad del hecho más que el hecho mismo.

Lo forclusivo, por su parte, aparece en los complementos indispensables de la negación que son: *pas, rien, jamais, aucun, personne, plus, guère, mie, goutte\*\**, etc. Se aplican, prosiguen Damourette y Pichon, “a los hechos que el locutor no considera como formando parte de la realidad”<sup>71</sup>. En fuerte oposición pues con lo discordante que considera perfectamente que aquello a lo cual se refiere forme parte de la realidad, excepto por introducir en ella matices decisivos: notodo no expresa que no haya nada, sino que aquello que hay no conforma ningún todo.

En mi opinión, tales precisiones gramaticales no bastan para aclarar por completo lo que Lacan introduce entonces para subvertir el sentido y el alcance de la universal negativa. No obstante, permiten ver desde un principio que ya no se trata de producir un par de oposición del tipo verdadero/falso, sino que la universal afirmativa y la universal negativa mantienen en

\* En ambos casos, la traducción sería la misma: “Se habrá ido antes de que llegues”. [T.]

\*\* Como ya se indicó, son la parte conclusiva de la negación francesa (función que también puede cumplir una frase subordinada que empieza con pronombre relativo) y se traducen de diversos modos según el contexto, como un simple “no”, que incluye el *ne* y el *pas*, hasta con matices como “nada; nunca; ninguno; nadie; no más; etc”. [T.]

<sup>71</sup> Damourette y Pichon, *Des mots à la pensée* [De las palabras al pensamiento], París, Ed. d’Artrey, tomo I, p. 138, § 115. Lacan ya comentó ampliamente esta cuestión, en torno a la frase “*Je crains qu’il ne vienne*”, hasta convertir a ese “*ne*” en el signo más cercano del sujeto de la enunciación. Cf. la sesión del 17 de enero de 1962 en *L’identification*.

adelante una especie de intercambio que no es pura contrariedad, así como igualmente la discordancia y la forclusión están en la base de la riqueza de la negación en francés en tanto que sitúan posturas diferentes en el rechazo y la exclusión de una acción, por otra parte planteada en la proposición.

Así avanzaríamos con Lacan, mediante lo que llama (el 8 de diciembre de 1971) “dos formas completamente diferentes de negación”, desde una distancia que se asume enunciativamente con respecto a una función (con la cual está en “discordia”) hasta su rechazo completo, su “forclusión”, reforzada por el hecho de que “existe en verdad uno” que sostiene ese extremo de la negación, que en adelante ya no se refiere a la proposición (que se escribiría entonces  $\overline{\exists x.\overline{\Phi x}}$ ), sino tan sólo a la función:  $\exists x.\overline{\Phi x}$ .

El 3 de marzo de 1972, en la línea de ...ou pire, Lacan aporta algunas precisiones más sobre el valor que se debe conceder a sus escrituras:

Está claro que no por haber usado una formulación constituida por la irrupción de las matemáticas en la lógica yo me sirva de ello completamente de la misma manera. [...] la manera en que la uso es tal que de ningún modo resulta reductible en términos de lógica de las proposiciones.

Y tras haber encolumnado así sus escrituras,

$$\begin{array}{cc} \exists x.\overline{\Phi x} & \overline{\exists x.\overline{\Phi x}} \\ \forall x.\Phi x & \overline{\forall x.\Phi x} \end{array}$$

prosigue:

[...] en ambos casos, en esos dos niveles (el “inferior” y el “superior”) que como tales son independientes, no se trata en absoluto de hacer de uno la negación del otro, sino por el contrario de uno el obstáculo del otro. [...] Lejos de que uno se oponga al otro como su negación, se debe en cambio a su subsistencia, aquí precisamente en cuanto negada, que haya una  $x$  que puede sostenerse en ese más allá de la función fálica, y que del otro lado no la haya, por la simple razón de que una mujer no podría ser castrada. [...] Lejos pues de que la relación de negación nos fuerce a escoger, es al contrario, en tanto que lejos de escoger, tenemos que repartir, que los dos lados se oponen legítimamente uno al otro.

#### PARTICULAR MÁXIMA Y PARTICULAR MÍNIMA

Estamos pues prevenidos sobre lo vano que sería hacer que esas escrituras funcionaran en pares opuestos que restablecerían *ipso facto* la dualidad inicial de la cual se trata de escapar. Lacan no se vale de ningún microscopio para aproximarse a los goces masculino y femenino de modo de escribir sus fórmulas diferenciales; intenta por el contrario poner en peligro la universal (negativa) sobre la cual repite hace tiempo que no es adecuada para apresar en sus redes la función fálica tal como él la ha forjado. No tendremos pues más que una visión parcial de la operación global que intenta realizar en el nivel de dicha universal si no fuésemos a indagar en el texto que desempeñó en este caso, de manera indiscutible, el papel de fuente, o sea el artículo de Jacques Brunschwig aparecido en 1969 en el n° 10



de los *Cahiers pour l'analyse*, artículo titulado “La proposición particular y las pruebas de no-conclusión en Aristóteles”<sup>72</sup>. Lacan ofrece la referencia, aunque recorriendo las sesiones en que trata ese tema, percibimos que su deuda con respecto a Brunschwig es patente (sus remisiones a determinadas escrituras de Aristóteles en griego provienen todas del artículo).

Brunschwig llama de entrada la atención sobre el problema vinculado con la proposición particular en Aristóteles: siguiendo la lengua natural, el término “alguno(s)” puede en efecto ser entendido en dos sentidos diferentes, uno que denomina *máximo* y el otro *mínimo*. Pero esos dos sentidos se entrelazan en una relación diferente de la particular con la universal. Cuando en efecto afirmo que “algunos A pertenecen a B”, siguen abiertas dos posibilidades: o bien todos los A pertenecen a B, en cuyo caso eso también es cierto *a fortiori* sobre algunos, y la particular y la universal son verdaderas al mismo tiempo; o bien “*no todos* los A pertenecen a B”, y en tal caso sólo algunos pertenecen, los demás no pertenecen, descartando así la verdad de la universal afirmativa. El primer sentido de la particular es llamado por Brunschwig “mínimo”, en la medida en que no es más que una partición del “todos” de la universal: hay “al menos uno” (y posiblemente varios, sin excluir en absoluto que sea el caso de todos). El segundo caso se llama “máximo” en la medida en que admite un límite superior que impide llegar a “todos”: también allí hay “al menos uno”, pero queda excluido que tal sea también el caso de todos, ese algunos es restrictivo, como se usa en la lengua común. Por lo tanto, si en el sentido *mínimo* de la particular afirmo que “algunos A per-

---

<sup>72</sup> Jacques Brunschwig, “La proposition particulière et les preuves de non-concluce chez Aristote” [La proposición particular y las pruebas de no-conclusión en Aristóteles], *Cahiers pour l'analyse*, n° 10, Trabajos del Círculo de epistemología de la ENS, París, Seuil, 1969, p. 3-26.

tenecen a B”, es porque todos lo hacen; si en cambio afirmo la particular en su sentido *máximo*, “algunos A pertenecen a B”, excluyo a la vez que todos pertenezcan, únicamente *no-todos* lo hacen (era el caso de las raíces reales de las ecuaciones de segundo grado, mencionado por Lacan el 19 de mayo de 1971, *cf. supra* p. 90).

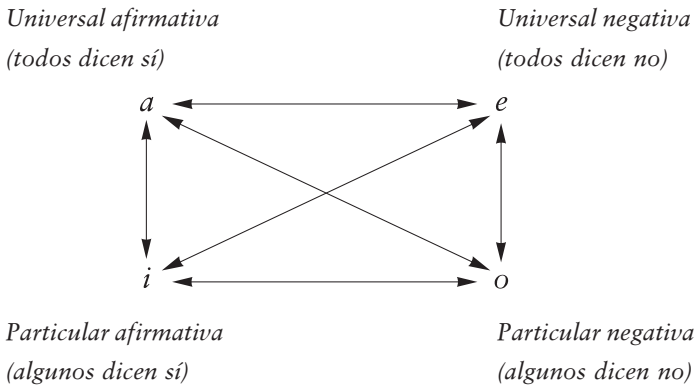
Siguiendo a Brunswig, vemos entonces que Aristóteles se enreda en su búsqueda de procedimientos que permitirían aislar con alguna certeza las formas de silogismos conclusivos independientemente de los conceptos que se les aplican, en un sentido que hoy llamaríamos estrictamente formal. Todo el artículo va a demostrar que a lo largo de su obra Aristóteles no paró hasta descartar el sentido máximo de la particular, entendiendo que tal sentido ocasionaba por sí solo la mayoría de las dificultades que encontraba. Brunswig concluye su operación demostrativa al respecto con estas líneas:

Ese esclarecimiento de la situación corresponde a una liquidación ahora íntegra de las connotaciones máximas de la particular. A la particular “lógica” [la “mínima”, en la que desemboca Aristóteles] le costó cierto trabajo eliminar la particular “natural” [la de la lengua natural, que es restrictiva y por ende “máxima”]; pero terminó lográndolo.

¿Cómo llega Brunswig a tal conclusión? No puede contentarse con la ambigüedad presente en la lengua acerca del término “algunos”, y se ve pues en la obligación de construir los cuadrados lógicos del sentido mínimo y del sentido máximo. Vale la pena seguirlo en ese esfuerzo debido a las virtudes esclarecedoras de tal ordenamiento de las proposiciones, in-

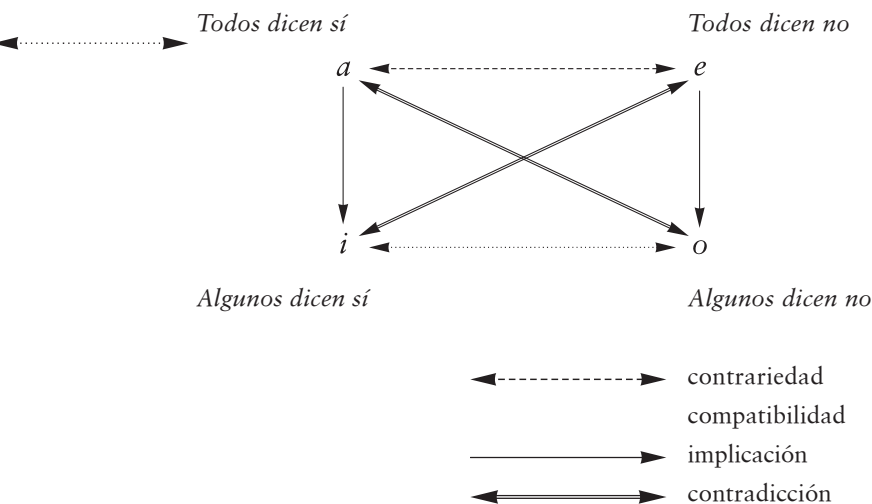
ventado mucho después de Aristóteles por Apuleyo. El cuadro ordena los cuatro puestos que ya encontramos (*a*, *e*, *i*, *o*) alineando a la izquierda las afirmativas, a la derecha las negativas, y luego arriba las universales y abajo las particulares.

Partimos pues del siguiente esquema general:



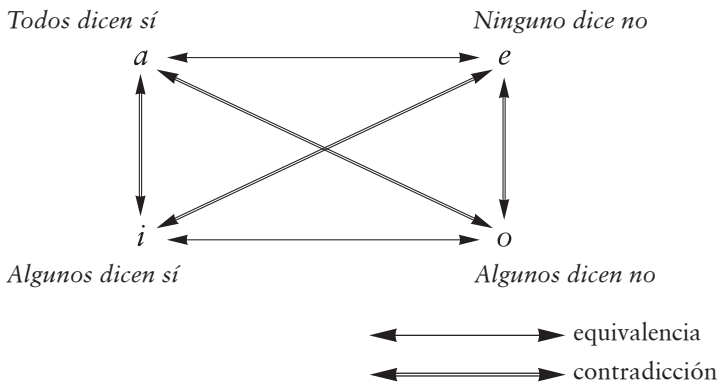
Gracias a este artificio de presentación, se vuelve más fácil apreciar las consecuencias lógicas de la distinción sobre el “algunos”. Si en efecto nos decidimos a precisar las relaciones entre los cuatro términos de tal modo que se puedan considerar conjuntamente como verdaderas la universal afirmativa y la particular afirmativa –o sea en el caso de mínima en que “algunos” sólo es una partición del “todos” y no tiene un sentido restrictivo– entonces resulta que “algunos dicen sí” [☛ *i*] está en contradicción con “todos dicen no” [☛ *e*] y se deduce de “todos dicen sí” [☛ *a*], que “algunos dicen no” [☛ *o*] está en contradicción con “todos dicen sí” [☛ *a*] y se deduce de “todos dicen no” [☛ *e*], y que finalmente si “algunos dicen sí”, en vista de que “todos dicen sí”, queda excluido que “algunos digan no”. Las dos proposiciones particulares pueden pues ser

verdaderas alternativamente o verdaderas conjuntamente (pero entonces en ese caso las dos universales son falsas, en seguida volveremos sobre esa clase de figura), solamente queda excluido que sean falsas al mismo tiempo. Están por lo tanto enlazadas por una relación llamada de “compatibilidad”. Obtenemos así una relación de contradicción entre cada particular y su universal opuesta, una relación de implicación entre cada particular y su universal, y una relación de compatibilidad entre las particulares. De ello se deduce que las dos universales son o bien verdaderas alternativamente, o bien falsas al mismo tiempo (cuando las dos particulares son verdaderas), pero que en ningún caso pueden ser verdaderas al mismo tiempo. Están pues ligadas por una relación de contrariedad, lo que nos conduce al siguiente cuadrado lógico, que llamaremos “mínimo”:



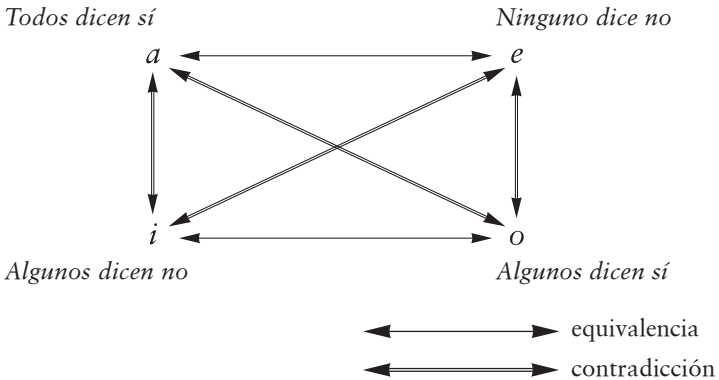
Veamos ahora el otro caso, cuando es verdadero que “algunos dicen sí” pero también, a causa del sentido restrictivo otorgado de

entrada a ese “algunos”, queda excluido por principio que lo mismo suceda con todos, y por lo tanto también es necesariamente verdadero que “algunos dicen no”. Se muestra entonces desde un comienzo que entre la universal afirmativa y su particular hay necesariamente contradicción: dado que es cierto que cuando algunos dicen sí, algunos otros dicen no, siempre es falso que todos dicen sí (así como es falso que todos dicen no). La relación de implicación que ligaba la universal y la particular en la mínima cede su lugar a una relación de contradicción. Sigue siendo verdadero en cambio que si algunos dicen sí, es falso que todos dicen no, como asimismo, dado que es cierto que algunos dicen no, es falso que todos dicen sí. La relación de contradicción entre cada particular y la universal opuesta se mantiene igual. Por otra parte, dado que las dos particulares se implican mutuamente (si una es verdadera, la otra es necesariamente verdadera; si una es falsa, la otra es necesariamente falsa), resultan equivalentes. Y lo mismo sucede con las universales que a su vez, dado que contradicen dos proposiciones equivalentes, resultan equivalentes y son ambas verdaderas o falsas al mismo tiempo. Desembocamos así en el siguiente cuadrado lógico, que llamaremos “máximo”:



Si bien éste cuadrado lógico de máxima está más de acuerdo con la lengua y el sentido común en lo que concierne a las particulares y al sentido comúnmente restrictivo otorgado al término “algunos”, choca en cambio con ese mismo sentido común en el nivel de las universales que, lejos de oponerse como la negación una de la otra, concuerdan para decir referencialmente lo mismo: que todos dicen sí o que no haya ni uno que diga no es como sombrero blanco y blanco sombrero\*.

Queda sin embargo una dificultad de lectura importante en la medida en que es preciso leer el conjunto de las relaciones del cuadrado lógico para entender cómo la particular afirmativa (algunos dicen sí) posee un sentido restrictivo y se halla en contradicción con su universal; en efecto, hay que considerar como igualmente verdadera la particular negativa (algunos dicen no) para ver que la universal afirmativa es falsa. Y como las dos proposiciones particulares son equivalentes, se gana en claridad escribiéndolas a la inversa de la siguiente manera:



\* Traducción literal del refrán *c'est bonnet blanc et blanc bonnet*, que los diccionarios vierten con los muy castizos: “lo mismo da atrás que a las espaldas”, o bien “olivo y aceituno todo es uno”, donde se pierde la repetición de términos y su inversión por un juego de sinonimias que es de otra índole. [T.]

Vemos que esta inversión no altera ninguna de las flechas, que la consistencia del cuadrado se mantiene igual cuando la particular afirmativa dice “algunos dicen no”, mientras que la lectura del sentido máximo se encuentra facilitada debido a que las contradicciones entre cada particular y su universal resultan legibles de entrada.

Estos diferentes aparatos permiten comprender cómo Brunshwig llega a desembocar en el rechazo del sentido máximo por parte de Aristóteles. Siempre en busca de un procedimiento formal para distinguir los silogismos conclusivos de los inconclusivos sólo preocupándose por saber si la mayor, la menor y la conclusión son respectivamente una universal afirmativa, una particular afirmativa, una universal negativa o una particular negativa, Aristóteles inventa primero un procedimiento llamado “por instancias contrastadas” sobre el cual sería demasiado largo extenderse. Pero cuando éste no funciona, Aristóteles se vuelve hacia lo que llama “la prueba por la indeterminación de la particular”, y es lo que le permite decidir a Brunshwig.

Aristóteles entiende con ello los casos en que, si considero verdadera una particular, soy incapaz de saber si su universal es verdadera o falsa. Pero esto sólo es pertinente en el caso de la proposición llamada mínima, como se ve en su cuadrado lógico, dado que hay implicación de la universal a su particular, y por otra parte sabemos que el operador de implicación es válido cuando el consecuente es verdadero y el antecedente es o bien verdadero o bien falso, y por lo tanto sigue siendo “indeterminado”. Porque si lo verdadero no puede implicar lo falso, es en cambio admisible que lo verdadero sea implicado tanto por lo verdadero como por lo falso. Basándose en la prueba por la indeterminación, Aristóteles señala entonces su opción exclusiva (y definitiva) por la particular mínima. Brunshwig puede entonces concluir:

Somos pues lógicamente conducidos a suponer que Aristóteles debió a veces usar la indeterminación de la particular *sin decirlo expresamente*; tal manera de actuar, si fuera cierta, permitiría decir en este caso que la particular máxima no solamente está muerta, sino completamente enterrada<sup>73</sup>.

Las líneas que siguen, muy técnicas, comprueban esa hipótesis, y a partir de allí entendemos mejor lo que Lacan encontró en ese artículo: lo que Aristóteles, según Brunschwig, debió dejar caer para volver más consistentes sus pruebas de no-conclusión. A la inversa del Estagirita, Lacan encuentra en esa particular máxima el instrumento que, en lugar de darle acceso a un todo de la universal que lo incomoda por más de un motivo, le abre paso a un *todo* desprovisto de la existencia, y con ello a un notodo, *una existencia sin esencia* –lo mismo que quiere poner de relieve del lado mujer<sup>74</sup>. Sabe bien que al hacerlo va en contra de toda la tradición lógica que en ese punto sigue a Aristóteles casi ciegamente. Una prueba de ello podría ser el hecho de que un muy bueno y muy reciente manual de lógica standard<sup>75</sup> no menciona tal sentido máximo sino de la siguiente manera, introducida a pie de página con un pequeño colofón: “Habrá que tener cuidado con el hecho de que el discurso natural *presupone* generalmente que si ‘algún F es G’, queda excluido que ‘todos los F son G’. Cosa que no hace la lógica, que interpreta el cuantificador  $\exists$  como si expresara simplemente ‘al menos uno’, lo que no excluye en absoluto a to-

<sup>73</sup> J. Brunschwig, *op. cit.*, p. 22 (subrayado por Brunschwig).

<sup>74</sup> Recordemos que el objeto *a* también está despojado por principio de toda esencia, de otro modo caería naturalmente en el concepto.

<sup>75</sup> Denis Vernant, *Introduction à la logique standard*, París, Flammarion, Champs, 2001, p. 166.



dos.” Queda afuera el sentido máximo de la particular, del cual no se oirá hablar más dentro del cálculo de proposiciones.

#### LACAN Y SU PARTICULAR MÁXIMA: EL NO-TODOS

Lacan privilegia así la forma máxima de particular que objetiva la universal, afirmando al mismo tiempo que, si algunos  $x$  poseen la propiedad, sería erróneo concluir que por ello todos lo hacen. Muy por el contrario: *no-todos* la poseen. A ese respecto hay que hacer un esfuerzo más de comprensión: clásicamente, si no-todos la poseen, y al mismo tiempo algunos otros no la poseen, entonces la conjunción de los elementos que la poseen y de los que no la poseen restablece el todo de la universal. Lacan interviene en ese punto para consolidar su notodo en su valor crítico con respecto a la universal. Escribe que al mismo tiempo, en las fórmulas de la derecha, si no-todos la poseen, no hay quien no la posea:

$$\overline{\forall x.\Phi x} \text{ entonces } \overline{\exists x.\overline{\Phi x}}$$

Aquí reina el no-todos en el sentido de que no hay ninguna  $x$  para no satisfacer a la función  $\Phi$ , y que sin embargo los que la satisfacen no constituyen por ello *el conjunto* de los elementos que satisfacen. En esto radica la dificultad de un carácter muy russelliano: los conjuntos que no se pertenecen existen (son le-gión), pero eso no permite por tanto pensar que se reagrupan, en base a ese rasgo común, dentro de un conjunto donde cada cual sería un elemento. Conviene pues suponer que en el lugar de la universal negativa no hay excepción ( $\overline{\exists x.\overline{\Phi x}}$ ), no la hay para decir que no, y que la colección de quienes satisfacen la función,

esos algunos que dicen sí  $\overline{\forall x.\Phi x}$ , no se reúne bajo la égida del todos de una universal puesto que, en ese mismo sitio, está escrito que no hay un todos, solamente ninguno:  $\overline{\exists x}$ .

Esta aparente rareza sin embargo está rigurosamente de acuerdo con el orden desarrollado por la proposición máxima tal como Lacan la toma de Aristóteles. Al escribir así que sus dos universales, la afirmativa y la negativa, lejos de ser contradictorias, son equivalentes –algo que Peirce le sopla desde hace tiempo y que él mismo ilustraba en 1962 con el siguiente ejemplo: “Todos los hombres son mentirosos” ( $\forall x.\Phi x$ ) y “No hay hombre que no mienta” ( $\overline{\exists x.\overline{\Phi x}}$ )<sup>76</sup>–, Lacan sigue literalmente el cuadrado lógico de la máxima. Tal equivalencia entre universales (muy extraña para la mirada de la lógica clásica y del sentido común que prefieren ambos que las universales afirmativa y negativa sean contrarias una a la otra) es en efecto perfectamente normal en el marco de la proposición máxima. No hay en ello ningún misterio que provenga directamente de los arcanos de la feminidad.

Lacan desemboca así en la aparente paradoja de que su universal negativa se escribe en adelante con ayuda de la negación del cuantificador existencial ( $\overline{\exists x}$ ), mientras que su particular negativa, estrictamente máxima, se escribe con ayuda de la negación del cuantificador universal ( $\overline{\forall x}$ ). Es una manera de expresar que el notodo no deja pasar ningún “algunos” (algunos otros) que lo contradiría para desembocar nuevamente en un todos. La totalidad se niega doblemente a la derecha de las fórmulas, tanto en el nivel de la particular como en el nivel de la universal.

<sup>76</sup> J. Lacan, seminario *L'identification*, sesión del 17 de enero de 1962 (p. 18 de la estenotipia). Todo el final de esa sesión hace pensar por otro lado que Lacan ya tenía entre manos lo esencial de lo que el artículo de Brunshwig establece en detalle, entre otras cosas el “no todo”. Extrañeza de los tiempos de elaboración en Lacan.

## ¿CÓMO NO VOLVER AL BINARISMO?

El núcleo de la operación, tanto del lado izquierdo como del lado derecho, no es otra cosa que la concepción de la excepción. Salta a la vista por un lado ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ); es negada por el otro ( $\overline{\exists x.\Phi x}$ ). Jean-Claude Milner, en su breve comentario al respecto<sup>77</sup>, le da mucha importancia a dicha oposición, sin prestarle atención al hecho de que por sí sola reconduce la lectura de esas fórmulas a un estricto binarismo, o sea aquello de lo cual Lacan intenta tomar distancia. Por cierto, es juicioso distinguir como él lo hace lo infinito, potencialmente presente en el todo, y lo ilimitado, que posee una factura completamente diferente: la superficie de una esfera es un todo finito, y sin embargo ilimitado (sin ningún punto o serie de puntos que funcionen como límite); el fragmento de recta real  $[0,1]$  es un todo limitado (delimitado) y no obstante infinito. Si Milner sólo procuraba poner de relieve ese par opositivo por las necesidades de su argumentación, el más oscuro de los manuales de topología le habría suministrado los ejemplos idóneos. ¿Por qué apelar entonces a las fórmulas de la sexuación en Lacan si sólo era para volver a un par de oposición basado en la presencia/ausencia de un rasgo pertinente: limitado *vs* ilimitado? Tal vez el lingüista vuelve a encontrarse así más cómodo, pero el lector aplicado de las fórmulas lo está mucho menos, puesto que se ve sujeto a un binarismo del que se trataba de apartar. ¡Adiós entonces a la discordancia y la forclusión, y a la perfecta corrección lógica del cuadrado producido por Lacan en base a la particular máxima de

---

<sup>77</sup> J. C. Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique* [Las tendencias criminales de la Europa democrática], Lagrasse, Verdier, 2003, p. 17-20.

Brunschwig! Junto con la claridad de su rasgo pertinente, Milner se precipita hacia una sugerencia del mismo Lacan que estudiaremos luego con mucho más detalle, es decir que la excepción funcionaría como “límite”. Esa reducción conceptual (excepción = límite) sugerida por Lacan, así como el ejemplo añadido por Milner de la lógica escolástica que distinguía términos divisivos y términos trascendentes (que no dividen), le permiten proponer como *razón* última de ese ataque a la univocidad de la universal... una bipartición que restablece la universal en todo su esplendor sin merma. El ataque a la universal entonces, según él, no era más que un ardid estratégico, destinado a preparar un camino para fines demostrativos locales (distinguir dos *todos* de diferente factura), sin poner en cuestión el dominio de la universal.

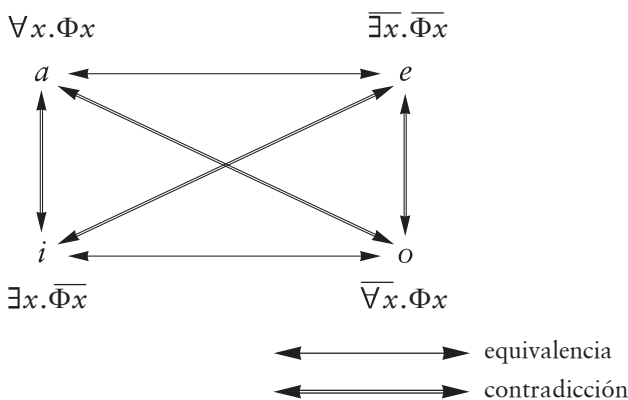
Hemos visto, por el contrario, que Lacan insiste en el “obstáculo” mutuo –“no se trata en absoluto de convertir a uno en la negación del otro, sino por el contrario que uno sea el obstáculo del otro”– como en un cuadrado lógico aristotélico las cuatro proposiciones *a*, *e*, *i*, *o* se sostienen juntas, en un juego de relaciones mutuas, ciertamente reguladas por oposiciones duales, y sin embargo irreducibles a estas últimas. Conviene pues aproximarse de otro modo a la consistencia global del conjunto de esas cuatro fórmulas si pretendemos evitar la trampa de leerlas como escrituras en el fondo dualistas, de entrada listas para asumir, bajo los colores ya impresionantes de la lógica, las opiniones más gastadas sobre... lo que los hizo hombre y mujer.

Lacan, por su parte, no busca el rasgo pertinente que diferenciaría entre hombre y mujer; en el artículo de Brunschwig, recoge lo que éste señala que habría sido desechado por Aristóteles, o sea la particular máxima. A su manera y mucho después, lo señala durante la primera sesión del seminario *...ou pire*: “[...] el notodo, que es muy precisamente y muy curiosamente lo que

elude la lógica aristotélica [...]”<sup>78</sup>. Sin embargo, para sostener dicha relación, no podemos contentarnos sólo con la base tomada de la apelación “no todos” que Brunshwig encuentra ya en Aristóteles. Para convencerse de que se trata de un préstamo conceptual y no solamente nominal, es necesario estudiar la consistencia del cuadrado lógico de la escritura final de las fórmulas de la sexuación, algo relativamente fácil ahora que han sido presentados los cuadrados lógicos de la máxima y de la mínima.

### EL CUADRADO LÓGICO DE LA PARTICULAR MÁXIMA

Basta en efecto con disponer las escrituras dadas por Lacan en su forma canónica para ver que se ordenan perfectamente con el cuadrado lógico de la máxima: la universal afirmativa  $\forall x.\Phi x$  y la universal negativa  $\exists x.\bar{\Phi}x$  entran en contradicción con las dos particulares, mientras que las universales y las particulares (respectivamente  $\exists x.\bar{\Phi}x$  y  $\forall x.\Phi x$ ) mantienen entre sí relaciones de equivalencia:



<sup>78</sup> Lacan, *...ou pire*, seminario inédito, sesión del 8 de diciembre de 1971.

Como lo hace visible esta escritura, *a* entra en contradicción a la vez con *i* y con *o* (si todos dicen sí, entonces es falso tanto que al menos uno diga no, como que no todos dicen sí); del mismo modo, *e* entra en contradicción con *i* y con *o* (si no hay quien diga no, entonces es falso que haya al menos uno que diga no y que no-todos dicen sí). Por otra parte, las dos universales se implican una a la otra ya que, si todos dicen sí, eso no entra de ningún modo en contradicción ni tampoco en contradicción con el hecho de que ninguno diga no. Asimismo, las dos particulares se implican mutuamente: que haya al menos uno que dice no sigue siendo congruente con el hecho de que no-todos dicen sí.

Tal disposición deja ver claramente que ese cuadrado lógico es el que construyera Brunschwig para explicitar la particular máxima, como lo escribe con todas las letras:

Las dos particulares se implican entre sí; si se quiere que los pares *a-o* y *e-i* sigan siendo contradictorios, nos vemos llevados paradójicamente a admitir que cada una de las particulares por una parte excluye la universal de su misma clase y es excluida por ella, por otra parte sigue excluyendo la universal de la clase opuesta y es excluida por ella; en efecto, cada una de las universales no puede contradecir una particular sin contradecir a la otra, que resulta su equivalente. Se deduce además que las dos universales son ahora equivalentes, puesto que contradicen dos proposiciones equivalentes<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> J. Brunschwig, "La proposición particular...", *op. cit.*, p. 7.

Se trata pues de la misma disposición que en el cuadrado lógico de las fórmulas de la sexuación. Con esa concordancia, comprobamos la validez de la relación entre el desecho aristotélico y el hallazgo lacaniano. Y sin embargo, lo que trata de hacer Lacan con ello no se deduce tan fácilmente; el palmo de narices dado a Aristóteles, la voluntad declarada de hacer visible el problema ligado a la universal, se origina por cierto en la decisión de recoger el guante de la particular máxima, aunque igualmente en el hecho de introducir el hierro mucho más allá de ese entrechocarse lógico.

¿Por qué Lacan no puede contentarse sólo con la particular máxima tan correctamente aislada por Brunschwig? Si hubiese sido así, le habría bastado con remitirse a él. Pero las razones que tiene para buscar por ese lado –es decir, hacer tambalear el sentido de la universal negativa para dejar de relacionarse con un “todos los hombres” *versus* “todas las mujeres”– lo llevan un poco más lejos. En efecto, está claro que si bien la particular máxima le plantea a Aristóteles problemas de consistencia lógica en sus pruebas de no-conclusión, no por ello amenaza, por sí sola, el estatuto de la universal negativa –algo que Lacan siempre procura plantear. ¿Cómo?

Para entenderlo, es preciso ahora prestarle atención al *movimiento de escritura* de las cuatro fórmulas que componen su cuadrado lógico. Como todo el mundo, Lacan parte de la universal afirmativa, y escribe por lo tanto:  $\forall x. \Phi x$ . Su elección de la particular máxima, y su preocupación por producir las otras tres fórmulas sólo con el operador de una negación desdoblada (como Blanché), lo conduce primero a afirmar la particular negativa sosteniendo la existencia del “no todo”, es decir, escribiendo ya una particular que niega el operador universal:  $\bar{\forall} x. \Phi x$ . Pero dado que estamos en el marco de una particular

máxima, si la particular negativa afirma que no todos lo hacen, es obligatorio que la particular afirmativa diga, por su lado, que hay quien no lo hace. Lacan por lo tanto habría podido escribir en ese punto (como lo sugiere Blanché):  $\overline{\forall x}.\overline{\Phi x}$ . Por razones que aparecerán más adelante (con el término de “excepción”), Lacan transforma la negación llamada débil del cuantificador universal ( $\overline{\forall x}$ ), en un cuantificador existencial ( $\exists x$ ), produciendo así la escritura de la particular afirmativa como  $\exists x.\overline{\Phi x}$ .

En esa sustitución, “no todo” es considerado equivalente de “algunos”, y así la particular afirmativa revela algo que corresponde a la maniobra usual de lo escrito en Lacan: escribe de entrada el sentido *máximo* afirmando no que haya algunos que ilustran la universal afirmativa (lo que seguiría siendo ambiguo), sino que hay algunos que *no* la ilustran, que *no* van en ese sentido. Tal decisión –ausente en Brunschwig/Aristóteles para quienes la particular máxima, el “algunos, pero no todos”, *se lee* en las relaciones del cuadrado lógico, pero *no se escribe en su lugar*, al contrario que en Blanché– va a desencadenar todo.

Queda en efecto el espinoso problema de la escritura de la universal negativa. Según Blanché, debería escribirse *universalmente no-p*, es decir:  $\forall x.\overline{\Phi x}$ . Pero esto no le sirve de nada a Lacan, que trata de suprimir toda dimensión de universalidad en sus escrituras de la derecha; tal movimiento ha comenzado en principio con el no-todos de la particular negativa, siendo en este caso equivalentes no-todos y notodo en la medida en que cuando hay un “todos” normalmente formado, es decir, un conjunto como es debido, siempre es posible tomar un elemento *cualquiera* y considerar que “para todo” elemento la función  $\Phi$  es válida o no. Aplica entonces la solución inversa a la que acaba de permitirle escribir una particular (negativa)



con la negación de un cuantificador universal; escribirá ahora una universal negando un cuantificador existencial: en lugar de  $\forall x$ , escribe  $\overline{\exists x}$ . ¿Son legítimas tales inversiones entre cuantificadores? ¿Se puede pasar de uno al otro sólo mediante la negación?

Lógicamente, cabe dudarlo. Ya es cuestionable que la negación de la universalidad produzca la existencia: si “no-todos”, entonces “algunos”, ciertamente, pero también puedo sostener “si no todos, entonces ninguno”. Y de la misma manera, si afirmo “no algunos”, puedo concluir tanto “entonces todos” como “entonces ninguno”. Se restablece en este punto una ambigüedad esencial que no es para nada anodina.

Pero esa ambigüedad es a lo que apuntaba Lacan hacía diez años, desde la sesión del 17 de febrero de 1962, durante el seminario *L'identification*, cuando celebraba la intuición de Peirce según la cual la universal negativa puede ser concebida no sólo como el conjunto de los elementos que no satisfacen la función, sino también como el lugar donde no se encuentra ningún elemento. El “no algunos” ( $\overline{\exists x}$ ) debe leerse en este caso como “ninguno”, aun cuando está ocupando el lugar de un “todos”. Es el paso que da Lacan con su escritura de la universal negativa:  $\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$ , no hay quien diga no.

Allí radica indiscutiblemente el punto culminante de su invención, mucho más que por el lado del “no todos” (ya Aristóteles lo pronuncia, relevado por Brunschwig), o de la aparente contradicción entre universal y particular afirmativas (que sólo deriva del sentido máximo de la proposición particular). Porque al decidir escribir la universal negativa con la negación de un cuantificador existencial, Lacan incorpora la intuición de Peirce para afianzar más su sujeto, sobre el cual va a sostener que mantendría una relación muy especial con la nada,

una nada diferente a la de Freud o de Hegel<sup>80</sup>. Pero sobre todo con dicha escritura obtiene una especie de enclave de su batería de fórmulas que de otro modo se iría a pique.

Sólo haría falta en efecto que el “no todos” de la particular negativa fuera leído como un “algunos”, como un partitivo que hiciera pensar que si algunos dicen sí (a la derecha), entonces otros dicen no (a la izquierda). En ese caso, Lacan no pretende más que romper la simetría, y lo hace con su escritura de la universal negativa que afirma que ninguno dice no, donde justamente no-todos dicen sí. Resulta pues que en este caso, a la derecha, el no-todos no debe ser entendido como un partitivo, sino como la afirmación de que los elementos presentes de ese lado están cada uno sometidos al mismo régimen, sin por ello llegar a ser nunca los elementos de un todos cualesquiera<sup>81</sup>. Su existencia bajo el régimen de la función fálica no los conduce a formar un conjunto, los deja en desorden, en una existencia desprendida de toda esencia en el seno de la cual dichos elementos se subsumirían; es precisamente lo que se trataba de dejar en claro, de producir en su consistencia lógica a partir de la lectura singular del mito de las mujeres en *Tótem y tabú*.

El cuadrado lógico desarrollado por Lacan es entonces el de la particular máxima, aunque escrito de tal manera, con la inversión de los cuantificadores universal y existencial, que *presenta* en la escritura de cada proposición la falla lógica que la particular máxima al modo de Brunschwig sólo permitía leer en el despliegue de las relaciones internas del cuadrado lógico. A cau-

---

<sup>80</sup> “La nada que intento hacer sostenible para ustedes en este momento inicial en la instauración del sujeto es otra cosa”. Cf. *supra*, p. 60.

<sup>81</sup> De allí surgen los enunciados derivados: “LA mujer no existe”; “La mujer no es toda”, etc., todas formulaciones que glosan cada una a su modo el hecho de que los elementos de la derecha no forman ningún conjunto, ningún “todo” dentro del cual se podría tomar “uno cualquiera”.

sa de tales escrituras, Lacan desemboca en que el lado izquierdo y el lado derecho (respectivamente: afirmativo/negativo; hombre/mujer) no presentan una consistencia de espejo, ya no se pueden oponer en una perfecta simetría, sino que se obstaculizan y se sostienen recíprocamente. Lacan revela así estar al tanto de que es preciso, para socavar las dualidades Hombre/Mujer, Yin/Yang, XX/XY, con miembro/sin miembro, no dudar en demoler sus cimientos lógicos, pues está seguro de que la lógica, en su propio fundamento, es “con género” [*gendrée*] (debido a su binarismo básico) antes que “sexuada”. Es importante convenirse de este punto, sin lo cual se nos escaparía la intuición que lo impulsa a relacionar *falla lógica* y *falla sexual*. Para él, el sexo afecta la lógica, pero también la lógica afecta el sexo. Aun cuando reconectarlos entre sí sirve para aclararlos mutuamente, lo uno por lo otro, mientras que los pares de oposición simétricos sostienen lógicas del género (Hombre/Mujer, Activo/Pasivo, etc.) que procuran articularse sin fallas y sin restos haciendo surgir de paso dos entidades separadas.

Ya no resulta muy difícil, a partir de tal lectura, localizar el punto de enlace mediante el cual Lacan se permite hacer que confluyan lógica y sexo en una especie de falla, si no común, cuanto menos próxima. El lector del seminario *D' un Autre à l'autre* puede saber que lo que Lacan destaca en la paradoja de Russell es la inexistencia de un conjunto que a primera vista parece de tan buena factura como cualquier otro: el conjunto de todos los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos. Mediante esa falla que supo encontrar en *Les fondements de l'arithmétique* [*Los fundamentos de la aritmética*] de Frege, Russell había inaugurado la crisis de los fundamentos en matemáticas. Lo que intenta hacer Lacan del lado derecho de las fórmulas es de la misma índole. No niega la existencia de cada

mujer como tampoco se le ocurrió a Russell (ni a nadie) la idea de negar que existen conjuntos que no se pertenecen a sí mismos. De hecho, son legión, pero el caso es que ningún conjunto los colectiviza. No se trata pues, en el punto adonde Lacan intenta llevar a sus oyentes de entonces, de encontrar EL rasgo pertinente que permitiría ubicar correctamente Hombre y Mujer en sus conjuntos respectivos –ya que sería una verdadera puerilidad escribir su relación a partir de allí– sino de hacer que aparezca entre ambos una irreductible disimetría *que no se basa en ningún rasgo dado en otra parte*<sup>82</sup>. Sólo una disimetría así está en condiciones de darle su oportunidad a la no-relación.

El acercamiento de Milner no está pues destinado a un gran porvenir para quien procura *leer* las fórmulas de la sexuación, por la sencilla razón de que sólo lee lo que le importa: distinguir dos “todos”. Lo hace con toda la elegancia de Young cuando lee “Pto-le-ma-ios” en la piedra Rosetta (conoce el nombre por otra parte), pero lo que diferencia el lado hombre y el lado mujer de las fórmulas de la sexuación termina siendo nada más que la presencia/ausencia de un rasgo pertinente (limitado *vs* ilimitado), y entonces nuestras biparticiones usuales seguirían distribuyendo los lugares en función de nuestros prejuicios sobre el tenerlo/no tenerlo, castrado/no castrado, activo/pasivo<sup>83</sup>, etc. La psicología más “natural” vendría a alistarse en las filas

---

<sup>82</sup> “Que no haya metalenguaje” es una dura ley al respecto, y si distinguimos con ello algo más, están quienes olvidan momentáneamente ese enunciado y quieren ante todo claridad (dispuestos a pagarla desde el punto de vista de Sirius donde se enuncia la última división de la que se sirven), y están quienes lo respetan, a costa de perder bastante rápidamente su camino por haber querido permanecer fieles al funcionamiento serpenteante de la palabra.

<sup>83</sup> Derrida no obra de otro modo en su “*Facteur de la vérité*” [*Cartero de la verdad*] cuando señalaba que la letra [o carta], objeto de tantas observaciones sofisticadas por parte de Lacan, se encontraba... entre las piernas de la chimenea (¡sigan su mirada!).

de las escrituras lógicas para predicar nuevamente esencias que sus mismas diferencias pondrían “en relación” una con la otra.

## ESENCIA VS EXISTENCIA

Leyendo sinuosamente los seminarios que urden y traman las fórmulas de la sexuación, vemos que Lacan vuelve en varias ocasiones sobre una distinción que le interesa: ser (esencia) *vs* existencia. La inexistencia de la relación sexual se debe en principio al hecho de deconstruir esencias, reconociendo que no es posible producir entidades simbólicas del mismo nivel del lado hombre y del lado mujer (excepto considerando que ambos sean esencias desarrolladas cada una por una universal consistente, cosa que pretende negar). Porque para él como para todo el mundo el “paratodo”, el  $\forall$  de la lógica moderna, se refiere al ser y a la esencia; apenas digo, y sobre todo cuando escribo “todo hombre”, produzco esa “entidad semi-crepuscular” (como las llama W. V. O. Quine), puro símbolo cuya denotación espera ser efectuada y que por ello no instaure ninguna existencia, sino que produce un ser que puede ser calificado, por lo tanto una esencia. A la inversa, el “existe” ( $\exists$ ) anuncia el matiz ya que dice lo que hace: afirma de entrada la existencia del elemento que escribe. El problema para Lacan es que, sin una precaución suplementaria, esa existencia de entrada va adosada a una esencia, está siempre en relación con la suposición de ser de la universal, lo que ilustra la particular mínima en la cual se repliega Aristóteles, puesto que con ella la existencia nunca es otra cosa que la actualización singular de un ser siempre universal dentro de su categoría. Es precisamente lo que Lacan rechaza, por múltiples razones que en parte van más allá de la

cuestión de la relación sexual, llegando a decir a veces que Aristóteles “fracasó” al actuar de esa manera (cosa que le inspira Brunschwig). Y una *existencia sin esencia*, o que al menos se plantea fuera de toda necesidad de una esencia propia, es justamente lo que Lacan está persiguiendo desde su puesta en órbita de lo parcial del objeto *a* y que continúa en la epopeya del “no hay relación sexual”. Su insistencia sobre la existencia lo coloca además –mal que le pese al hábito de clasificarlo entre los estructuralistas– en las filas de los existencialistas, no a la manera de Sartre o de Mounier, sino en la línea que va de Pascal a Kierkegaard pasando por Maine de Biran y que de diversos modos procura hacer prevalecer la existencia sobre la esencia, en una lucha tenaz contra la tradición filosófica dominante que es siempre la del concepto en primer lugar.

### 3 DE MARZO DE 1972: LA EXCEPCIÓN CONFIRMA LA REGLA

Al respecto, ahora hay que seguir de cerca el giro que se inicia el 3 de marzo de 1972, sesión que es preciso subrayar con rojo sobre el tema que nos ocupa en la medida en que resulta por mucho una de las más ricas acerca del mismo.

Lacan es consciente de ello:

Aquí expongo una apreciación que está ausente en la función, en la noción de la especie o de la clase. Es en este sentido que no resulta casual que toda la dialéctica de las formas aristotélicas haya fracasado.

Puesto que se trata de hacer tambalear la universal, desprendiéndola de su adhesión a un todo en el cual sólo habría

que sacar algo para obtener un elemento cualquiera, el trabajo será doble para Lacan en la medida en que deberá producir, dentro de cada deixis<sup>84</sup>, un elemento capaz de infringir la clausura aristotélica que se dedica a derivar la existencia de la esencia. El 3 de marzo de 1972, comienza por el lado hombre:

¿En dónde funciona finalmente ese  $\exists x.\overline{\Phi x}$ , ese “existe al menos uno” que no sea siervo de la función fálica? No es más que un requisito, diría, del tipo desesperado, desde el punto de vista de algo que no se sostiene con una definición de la universal. Pero observen en cambio que desde la óptica de la universal signada por el  $\forall x.\Phi x$ , todo macho es siervo de la función fálica. Ese al-menos-uno funciona para escapar de ello, ¿qué quiere decir? Diría que es la excepción. Es precisamente la ocasión en que lo que dice, sin saber que lo dice, el proverbio de que “la excepción confirma la regla” resulta sostenido por nosotros. Es curioso que sólo con el discurso analítico sea posible que un universal encuentre, en la existencia de la excepción, su verdadero fundamento, lo que hace que seguramente podamos en todo caso distinguir lo universal fundado así de cualquier uso habitual en la tradición filosófica de dicho universal<sup>85</sup>.

Ahí está pues ya confesada la ambición lógica de Lacan: *fundar un nuevo universal en la excepción que lo objeta*. Em-

---

<sup>84</sup> Se llama “deixis” dentro del cuadrado lógico a los elementos que se ubican del mismo lado, que Lacan denomina entonces, por su parte, “hombre” y “mujer”.

<sup>85</sup> J. Lacan, ...*ou pire*, sesión del 3 de marzo de 1972, p. 17 (versión Chollet).

pezamos a vislumbrar la ventaja que tuvo en primer lugar escindir la barra de negación y hacer que las particulares, tanto la positiva como la negativa, entraran ambas en contradicción con cada universal (en ese caso equivalentes, como acabamos de ver). Lo que significa claramente que si las particulares son verdaderas (Lacan obrará de modo que la balanza se incline de ese lado), las universales serán necesariamente falsas, y que habrá que soportar actuar en el seno de una permanente contradicción entre el nivel de las universales donde se enuncian conceptos y esencias y el nivel de las particulares donde se afirman las existencias.

No obstante, en la medida en que el famoso proverbio que convertiría la excepción en la confirmación de la universal no nos brinda ninguna aclaración capaz de instruirnos en la materia, es preciso admitir que el sostenimiento de la universal en la excepción sigue siendo misterioso. Por el momento, en la oscuridad en que estamos en cuanto al sentido que se le debe dar a ese valor inusual (en lógica) de la excepción, lo importante es ver en detalle de qué modo Lacan sostiene su postura en la otra deixis, del lado derecho. Se preocupa en efecto por escribir con mucha precisión –se trata de una de las dos fórmulas– que en este caso no hay excepción:  $\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$ .

Es algo que ya no tiene simetría con la exigencia desesperada del al-menos-uno. [...] el hecho de que no haya excepción tampoco garantiza la universal de la mujer, ya bastante mal establecida, en razón de que resulta discordante: el “sin excepción”, lejos de darle consistencia a algún “todo”, naturalmente que se la daría mucho menos a aquello que se define como notodo.



El “naturalmente” equivale en verdad al “*natürlich*” que aparece aquí y allá en Freud, y señala un problema real; de hecho, en la lectura de esos seminarios, la impresión dominante en cuanto a la unión del notodo con la mujer proviene más de una repetición que de un esclarecimiento. Se destaca en cambio en esa semipenumbra el hecho de que cuando no se concibe ninguna excepción, el todo no deja de ser negado por el cuantificador notodo.

La única manera de entender esa especie de afirmación iracunda y tautológica de Lacan, una vez más, es matemática y lógica: hay una diferencia decisiva entre un conjunto de individuos y el orden que constituyen. En el primero, forman un “conjunto”, están insertos en una unidad dentro de la cual son elementos. En tal sentido, o bien pertenecen, o bien están incluidos en dicho conjunto. El orden sería algo así como los mismos elementos, pero no colectivizados, que no pertenecerían ni estarían incluidos en ningún conjunto posible (en ese sentido, hay un *conjunto* de los conjuntos que se pertenecen a sí mismos, pero sólo hay un *orden* de los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos). Es lo que pretende escribir Lacan con un orden de individuos cuya existencia afirma (gracias a la negación del cuantificador universal,  $\overline{\forall x}$ , que equivale en ese caso al cuantificador existencial), pero que se niega a colectivizar puesto que la exclusión de la excepción afirmará que en ese lado no hay nadie que escape del notodos, *sin que tal ausencia de excepción llegue a constituer una clausura*. Con esas dos escrituras contradictorias, unidas en la misma deixis, Lacan plantea un orden de individuos que escapan de toda colectivización que produciría su esencia, tal como en francés la indica el artículo definido. De allí surge la famosa frase “La mujer no existe”, un enunciado residual y provocativo de esa búsqueda de la falta parcial de universal en el ser hablante.

Resumamos de manera de intentar que se vuelvan co-presentes en la mente los elementos irreductiblemente plurales de la especie de punta bífida en la cual se basa el cuadrado lógico de Lacan: *en tanto que hay un todo, está fundado en la existencia de la excepción de al-menos-uno (por lo tanto, posiblemente de varios), y en tanto que no hay excepción, entonces los varios que existen no forman ningún todo*. En ambos casos, la universal ya no se sostiene como reunión sin excepción de todos los elementos que, por pertenencia o inclusión, darían lugar a una unidad compacta y homogénea. Sigue tratándose del mismo ataque de Lacan contra la totalidad englobante que en sus primeros seminarios supo vincular con la imagen especular y que ahora vuelve a encontrar bajo la forma de la universal. La parcialidad del objeto, vislumbrada con toda claridad en *La transferencia y L'identification*, reclama ahora su pago exigiendo que exista algo que no pueda ser reconducido a la pertenencia o a la inclusión dentro de una universal.

No nos preguntaremos ahora si dicho equilibrio lógico es congruente o no con la diferencia de los sexos o con la imposibilidad de la relación sexual. Nos contentaremos con señalar que la universal mantiene con la excepción una relación que Lacan, en mi opinión, no logra aclarar durante esos dos seminarios, *D'un discours qui ne serait pas du semblant y ...ou pire*. Si nos atenemos en efecto a las fórmulas en su estadio final, antes que precipitarse a escindirlas en dos lados (con algún nombre que los revista) para destacar más en cada uno su propia contradicción, es mejor tratar de mantenerlos juntos; solamente de ese modo logramos que se haga perceptible la repetición de la contradicción sin la cual todo el esfuerzo de Lacan es *illico presto* reconducido a las verdades ancestrales, e

ideológicamente graves, que se refieren a la diferencia de los géneros (ya no hablemos siquiera de sexo en ese aplanamiento bipolar). A la izquierda en efecto, la particular objeta su universal, al igual que ocurre a la derecha; pero cada lado objeta también al otro en la medida en que uno afirma la existencia de la excepción mientras que el otro la niega. Por lo tanto, para concluir, es el estatuto frágil de esa contradicción referida a la excepción lo que conviene determinar, de una manera o de otra, puesto que se muestra como la punta de esa pequeña pirámide que no consiste más que en poner en escena *dos tipos* de contradicción (una propia de cada deixis, la otra entre las deixis).

#### LA EXCEPCIÓN CONCEBIDA COMO LÍMITE

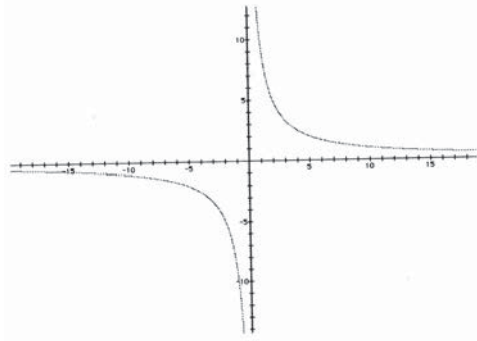
La única ayuda que nos aporta Lacan en ese laberinto no se halla en los seminarios, sino en el texto publicado en *Scilicet* y luego en *Otros escritos*, donde sostiene:

La segunda [se trata pues de la “segunda escritura” con respecto a  $\forall x.\Phi x$ , o sea  $\exists x.\overline{\Phi x}$ ], se da por excepción el caso, familiar en matemáticas (el argumento  $x = 0$  en la función hiperbólica  $1/x$ ), el caso en que existe una  $x$  para la cual  $\Phi x$ , la función, no es satisfecha, es decir que no funciona, de hecho queda excluida<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> J. Lacan, “L’Étourdit”, en *Scilicet* n° 4, París, Seuil, 1973, p. 15, o en *Autres écrits [Otros escritos]*, París, Seuil, 2000, p. 458. Ofrezco aquí un texto triplemente corregido, tanto con relación a *Scilicet* como con relación a *Autres écrits*, que exagera la incomprensión, volviendo ilegible esa última precisión de Lacan.

Una función hiperbólica del tipo  $1/x$  se presenta así:



El valor 0 funciona como “límite”<sup>87</sup> en el sentido de que la función tiende hacia el infinito cuando  $x$  tiende a cero (y tiende hacia cero cuando  $x$  tiende al infinito), pero ya no presenta ningún valor si  $x = 0$ , porque la operación de división no puede sostenerse de ningún modo si se pretende dividir cualquier número por 0. Lacan sitúa pues su  $\exists x. \overline{\Phi x}$  en el lugar del 0 en la función hiperbólica, lo que apoya muy bien en el plano visual su idea de que la universal, el “*paratodo*” se basaría en la excepción, que a su vez, lejos de contradecirla, le serviría de “fundamento”. El problema en ese ejemplo es la disparidad profunda entre la curva y los ejes de coordenadas, la completa exterioridad por principio entre ejes de coordenadas y una curva cualquiera.

De nuevo estamos suspendidos sobre el filo de la cuestión planteada por Lacan con sus escrituras: ¿debe incluirse el límite en el conjunto, como podría ser el caso de una figura topológica que incluyera su borde, o bien debe excluirse del

<sup>87</sup> “Las combino [a esas dos escrituras] debido a que *existe uno* en cuestión que funciona como límite del *paratodo*, es aquello que lo afirma o lo confirma (lo que ya un proverbio le objeta al contradictorio Aristóteles).”

conjunto, como lo sugiere (tal vez demasiado fuertemente) el ejemplo de la hipérbola en la cual el valor  $x = 0$ , vale decir, el eje de las  $y$ , no pertenece en ningún punto a la curva  $y = 1/x$ ?

En cierto modo, tenemos la respuesta, aunque Lacan no articula, que yo sepa, nada en el curso de los seminarios que acabamos de revisar. Si el límite debía pensarse como exterior a la serie (como sucede con la hipérbola), correría el riesgo de volverse en seguida, metafóricamente, trascendente. Desde San Anselmo (e incluso desde San Agustín), no han faltado las tentativas para ubicar a Dios como el elemento superior, exterior a la serie mundana. ¿Dónde es preciso ubicarse en efecto para ver tanto la serie como su límite, dado que éste debe pensarse como exterior a la serie, si no en la postura del creyente a quien su fe autoriza a poner de relieve una... revelación? La religión nunca está lejos de esa elegancia intelectual que pretende disponer a la vez de su saber y de lo que sería su límite.

Otro argumento: allí donde la excepción está excluida, del lado derecho entonces, el todo no logra fundarse, lo que repercute en cada elemento socavando su unidad, ya que revela no ser más que una existencia sin esencia. Conviene pues pensar la ausencia de excepción sin asumir tampoco el punto de vista desde el cual se volvería posible ver la serie, y luego todo aquello que no es la serie, para pronunciarse entonces sobre el hecho de que dicha serie decididamente no posee un límite, mientras que la otra sí lo tiene.

Hacer prevalecer la existencia sobre la esencia –como lo sostiene Lacan– significa prohibirse todo punto de vista de Sirius, *en última instancia*. Entonces, para ser coherentes con aquello que lo lleva a sostener la no-relación, tendríamos que llegar a pensar la excepción a partir de la serie (que no quiere decir que le pertenezca), y no en un espacio que incluiría la serie y su

excepción/límite. La palabrita “desesperado” que Lacan usaba para indicar de dónde podría venir semejante petición de principio, apta para plantear la existencia de una excepción, expresaba bien, a su manera un tanto psicológica, que “todo  $x$ ” considera la excepción y no un demiurgo moldeando en el barro la humanidad que le complaciera fabricar, o un padre totémico aprovechando a gusto su vivero de mujeres. Salvo que ateniéndose a eso, tal excepción no es más que un voto de aspecto religioso, digno de la esperanza de una vida eterna que hay que soportar oír a veces durante los entierros: dado que la excepción que fue Jesús resucitó de entre los muertos, entonces todos (sus fieles), uno por uno, tendrán derecho a ello. En esa perspectiva, la excepción no es sino una cuestión de futuro común. Dudo mucho que Lacan haya querido entenderlo así, de modo que su “desesperado”, que remite a su lectura de *Tótem y tabú*, no es algo en lo cual basarse por mucho tiempo para aceptar el estatuto de excepción que nos propone con sus escrituras de la sexuación, las únicas que sostienen con algún rigor la no-relación sexual que por el momento nos ocupa.

## RETORNO A LA NO-RELACIÓN

Que la excepción existe y no existe, que se pueda llamar al lado izquierdo “hombre” y al otro “mujer” en cuanto regidos ambos por una misma función llamada “fálica”, todo esto no es pensable sino desde la idea, la perspectiva, la sospecha de la no-relación. Por supuesto, pensar, hablar, escribir es crear indefinidamente la relación. Y si el orden de las razones se muestra bastante parsimonioso, y hasta amanerado para quien eleva sus exigencias, la relación significativa, tal como Lacan la des-

plegó mediante su definición del sujeto, va en todas direcciones. Ninguna limitación interna va a especificar de antemano qué significante representa el sujeto para qué otro significante. Tal restricción no tendría en verdad ningún sentido, porque la definición se propone, entre otras cosas, recibir con los brazos abiertos al “cualquiera”: cualquier significante le sirve, no andará con melindres. Está lejos pues de la idea, apreciada por el clínico, de generar contraindicaciones y producir una subclase de significantes que por su parte no tendrían vocación para representar al sujeto ante otros. *Cuéntame tu vida*\*, dice un libro de psicoanálisis argentino; pero la definición del sujeto lacaniano, directamente siguiendo la regla fundamental freudiana, de entrada va mucho más allá o está mucho más acá de la vida, la biografía y sus avatares. Sólo el irrealizable “diga cualquier cosa” estaría a la altura de una definición así.

En tal escenario, la no-relación es la *rara avis*, lo “impensado radical”, como se lo hubiese llamado en una época que se aleja a tal punto que hoy parece casi perimida. Y lo menos perturbador no es que Lacan lo haya concebido a su manera muy tempranamente, ya a fines de los años cincuenta, durante la elaboración de su “grafo del deseo”. Allí vemos en efecto aparecer la anotación  $S(A)$  comentada como “el significante que le falta al Otro”. ¿Cómo un significante puede faltarle al Otro definido entonces, sin ambigüedad, como el “tesoro de los significantes”? ¿No habría allí como un atisbo de la excepción que encontraremos mucho más adelante en la forma de  $\exists x. \overline{\Phi x}$ ? Una pregunta que tiene un principio de respuesta en la misma notación del sujeto:  $\S$ , que se lee como la barra tachando la letra S, hasta entonces encargada de designar el significante. El sujeto no es entonces un

---

\* En español en el original.

significante sino que en verdad es lo que le falta al Otro, donde “todos” los significantes se reúnen. El lector de Lacan puede saber por otra parte que ese Otro, tan decisivo en toda la construcción teórica, “no existe”, cosa que no se puede decir (al decirlo, *ipso facto* lo hago existir), pero que en cambio se puede escribir:  $\bar{A}$ . Todas esas barras que tachan letras participan así del mismo movimiento: se afirma una universal ( $A$ : no es posible hacerlo mejor), y luego se la niega:  $\bar{A}$ . ¿Por qué el gesto de la tachadura?

Porque hay que sostener dos cosas a la vez, si bien no al mismo tiempo ni bajo la misma relación: que lo indefinido de la puesta en relación no disminuye en nada una abrupta ausencia de relación, ausencia ya esbozada de manera tímida y elíptica por el *leer Gegenstand ohne Begriff*, el objeto vacío sin concepto –objeto del cual ciertamente puedo forjarme un concepto genérico (Kant nos lo ofrece listo para ser usado), pero en el cual no vendrá a alojarse ningún objeto mundano. Esa rosa de ningún ramo\* está destinada a surcar el recorrido significativo sin aparecer nunca como tal. Ya no nos sorprende demasiado, a partir de allí, ver la contradicción instalada en el centro de la escritura del fantasma, en ese troquel que a la vez une (alienación) y desune (separación) al sujeto  $\$$  concebido como universal (es la excepción,  $\exists x.\bar{\Phi}x$ , apta para sostener, como Epiménides, que  $\forall x.\Phi x$ ), y el objeto  $a$  como aquello con lo cual... no hay relación. Los sexos vienen a re-marcar esa falla, sin que sepamos bien si ésta se debe a ellos o a la inversa.

---

\* Alusión a una célebre expresión de Mallarmé, en su ensayo “Crisis de verso”, donde se lee: “Digo: ¡una flor! Y, más allá del olvido al que mi voz confina todo contorno, en tanto que algo distinto de los consabidos cálices, musicalmente se eleva, idea asimismo y suave, la ausente de todo ramo.”, en *Variaciones sobre un tema*, Vuelta, México, 1993, trad. de Jaime Moreno Villarreal. [T.]





**Algunas consecuencias clínicas  
de la diferencia lógica entre los sexos**



Así hemos intentado seguir en detalle los movimientos de escritura mediante los cuales Lacan desembocó en sus fórmulas, con la esperanza de disipar de tal modo algunas sombras insistentes, debidas en gran parte a las interpretaciones que en primer lugar él mismo pudo extraer de allí –entre otras, aquella que lee la excepción,  $\exists x.\overline{\Phi x}$ , como la escritura lógica del padre totémico, que escaparía por definición a la ley fálica vigente para todos, salvo para él. Retomada de una manera acrítica, tal interpretación confunde un singular (nunca hay  $x$  padres totémicos por horda) y un particular que por definición no aspira como tal a la singularidad. Al menos en lógica, donde es imperioso distinguir entre una proposición particular y una proposición singular, que implica un individuo, sólo uno, planteando así otros problemas en cuanto a la existencia del elemento acerca del cual asevera algo. Lacan, aun dando el ejemplo del padre totémico, no incurre en tal confusión puesto que considera adecuado llamar a ese  $\exists x.\overline{\Phi x}$  el “*hommoinzun*”\*, y por lo tanto deja abierta la posibilidad de que haya varios en condiciones de sostener dicha excepción. Al plegar la particular afirmativa sobre una proposición singular, nos exponemos

---

\* Como ya se señaló anteriormente, es un neologismo fonéticamente similar a la expresión *au-moins-un*, “al-menos-uno”. [T.]

en cambio a dejar escapar el difícil estatuto de la excepción que delimita esa particular, puesto que al reconducir su extensión a un único individuo, ya sólo hay que dejar actuar el narcisismo de cada uno para reducir dicha excepción a un “sí mismo” (momentáneamente proyectado en el otro excepcional), desperdiciando así la mitad del pez que pescara Lacan.

Asimismo, numerosos comentarios buscarán en el notodo alguna especie de esencia de la feminidad, o del goce llamado femenino, introduciendo el conjunto en un contrasentido sin salida, ya que de un extremo al otro de las escrituras se trata de deconstruir la posibilidad de una dualidad de esencias a fin de *escribir* una no-relación.

Nos queda sin embargo un serio problema entre manos. Al descartar desde un principio todo sentido que pudiese provenir de las denominaciones “hombre” y “mujer”, estamos en la obligación de otorgarle su lugar y su función a tal bipartición. El *a priori* inicial, que las fórmulas asumen y tratan a su manera pero que no inventan, va a distinguir dos lados, uno en el cual se afirma que no existe una esencia “Mujer”<sup>88</sup> y por ende no hay una localización estrictamente simbólica de ese elemento, y el otro donde se sostiene en cambio la existencia de una esencia “Hombre” que despliega un valor simbólico del elemento. A primera vista, estamos pues frente a un par de oposición, y Milner podría haber tenido razón al remitir todo el asunto a la presencia/ausencia de un rasgo distintivo.

## EL TODO Y SU BIPARTICIÓN ESTRICTA

El rechazo del mito freudiano –“no existe un ‘todas las mujeres’”– no constituye en este caso un apoyo muy sólido.

---

<sup>88</sup> Recuérdese: cuando cada sexo es considerado como una esencia se escribe con mayúscula.

¿Cómo concebir que “Mujer” no acceda al puro símbolo? Una de las escasas razones que se podrían invocar obedece a la ausencia de rasgo fálico, que impediría la reducción de un individuo a ese único rasgo que haría las veces de símbolo. Lamentablemente, cierto buen sentido, hoy mezclado con un estructuralismo que por otra parte se ha decretado superado, ya no tiene ninguna dificultad para ver en la ausencia de rasgo un rasgo decisivo. Y en este caso preciso, se equivoca.

Para darse cuenta, hay que apoyarse de nuevo en la dificultad que escande este recorrido desde el comienzo: la imposible relación entre la *diferencia* (que articula términos relativos) y lo *propio* (que funda términos absolutos, es decir, separados). Si sólo se tratase de la primera, de la diferencia hombre/mujer, sería obvio que la ausencia de rasgo de un lado se correspondería con la presencia del mismo rasgo del otro lado, y equivaldría pues al rasgo que califica a Mujer *por oposición* a Hombre. Pero procuremos ahora establecer lo propio que califica a Hombre y lo propio que califica a Mujer, ya sin articularlos entre sí desde un principio. La ausencia de rasgo de inmediato deja de ser un punto de referencia para subsumir la diversidad de individuos (lógicos) que no encuentran su lugar del lado de la presencia del rasgo, y entendemos mejor la prudencia de Lacan cuando hacía notar que al negar a Hombre, pasamos del lado de Mujer, pero al negar a Mujer nada garantiza que volveremos a pasar del lado de Hombre<sup>89</sup>. Si en efecto niego la presencia de un rasgo dado, obtengo su ausencia, pero si niego su au-

---

<sup>89</sup> J. Lacan, seminario *...ou pire*, sesión del 10 de mayo de 1972: “[...] esa bipartición a cada instante huidiza del hombre y la mujer: todo aquello que no es hombre sería mujer, tenderíamos a admitir. Pero dado que la mujer es ‘no toda’, ¿por qué todo lo que no es mujer sería hombre?”

sencia, ¿cómo puedo saber si voy a reencontrar ese rasgo o cualquier otro, o nada en absoluto? No lo reencontraría salvo si me he dado desde el comienzo un conjunto compuesto exclusivamente de dos subconjuntos, “Hombre” y “Mujer”, de tal modo que todo lo que no esté de un lado estará obligatoriamente del otro. Lacan, como hemos visto en varias ocasiones, rechaza ese dualismo, y es la razón por la cual la ausencia de rasgo fálico no tiene ningún valor *complementario* con respecto a su presencia, abriendo por ese simple acto otro espacio, pasible de otras reglas.

¿Por qué rechaza ese dualismo? Para resolver la cuestión hubiese bastado con que lo adoptara de la manera más clásica, instaurando a la mujer como objeto sexual del hombre y recíprocamente, haciendo que ambos bailaran con mayor o menor felicidad al ritmo contoneado del falo. Pero lo que plantea una objeción a esa armonía es nada más que un pequeño grano de arena, decisivo para todo freudiano que se respete: *la pulsión no mantiene ninguna relación natural y preestablecida con su objeto*. Apunta indudablemente a su propia satisfacción, pero el objeto que necesita para lograrlo es denominado por Freud *cualquiera*:

La experiencia recogida con los casos considerados anormales nos enseña que entre pulsión sexual y objeto sexual no hay sino una soldadura [*eine Verlötung*], que correríamos el riesgo de no advertir a causa de la regular correspondencia del cuadro normal, donde la pulsión parece traer consigo al objeto. Ello nos prescribe que debemos aflojar, en nuestra concepción, los lazos [*Verknüpfung*] entre pulsión y objeto. Probablemente la pulsión sexual es al comienzo independiente

de su objeto, y tampoco debe su génesis a los encantos de este<sup>90</sup>.

Allí vemos el punto de giro que Lacan a su manera prosigue más allá de lo que el mismo Freud había llegado a concluir. Estaba más impulsado a hacerlo en la medida en que, bajo las apariencias del freudismo más ortodoxo, frente a él se desplegaba la enormidad del “objeto genital” que el mismo Freud nunca había puesto en escena. Hemos visto que si bien las pulsiones *convergen* en la primacía del falo, seguramente no es a título de su objeto, ni gracias a él. La fabricación –silenciosa e ingenua– del objeto genital en el psicoanálisis francés de los años cincuenta reconducía de hecho la invención de Freud dentro del molde de un pensamiento normalizador que ya no leía en las aporías del Edipo sino la matriz de una heterosexualidad concebida como finalidad terapéutica del trabajo analítico. Ese objeto genital no le debía mucho a Freud, aunque sí a la tradición psiquiátrica francesa que desde Moreau de Tours se basaba en la noción, entonces casi evidente, de “instinto genésico”, que reducía la sexualidad humana a la procreación, como en los mejores días de la teología moral cristiana desde el siglo XI<sup>91</sup>. Dado que un instinto guiaba al hombre hacia la mujer y viceversa, bastaba con saltar el escalón freudiano que desvinculaba *Trieb* y *Objekt* para caer justo en ese objeto genital. Toda distancia con respecto a dicho instinto permitía pensar el nuevo concepto de “perver-

<sup>90</sup> S. Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, traducción Amorrortu, T. VII, Bs.As., 1987, p. 134.

<sup>91</sup> Sobre Moreau de Tours y el instinto genésico, véase Arnold Davidson, *L'Émergence de la sexualité*, París, PUF, 2005 [*La aparición de la sexualidad*, Alpha Decay, Barcelona, 2004]. Sobre la teología cristiana, Mark Jordan, *L'Invention de la sodomie dans la théologie chrétienne du XIe siècle* [La invención de la sodomía en la teología cristiana del siglo XI], traducido del inglés por G. Le Gaufey, París, EPEL, 2006.



sión” con los resabios de patología indecorosa que acompañan a tal término nosográfico. Caer en eso, considerar a hombres y mujeres como naturalmente *complementarios*, significaba pues entregar el psicoanálisis a la psicología que, bajo la forma de una “ciencia del hombre”, estaba a punto de adquirir su dignidad universitaria y ya trataba de establecer en el terreno freudiano una clínica apta para darle algún brillo a una psicopatología deseosa de desvincularse de la psiquiatría. Es imaginable que Lacan se haya empeñado en luchar contra esa corriente e instalara así un desequilibrio básico dentro de la inevitable bipartición del ser humano.

Estaba al tanto en efecto de que el mismo gesto lógico sirve para establecer una dualidad estricta entre los sexos (sin perjuicio de entrar luego en sutilezas sobre los casos ambiguos) y para dividir lo viviente en normal y patológico (también con innumerables problemas de frontera). En ambos casos, se supone tácitamente un mundo, un recinto dado, bien circunscripto, que luego se divide de manera llamativa en dos partes opuestas y complementarias, con la consecuencia insoslayable a partir de allí de que estar ausente de un lado equivale a estar presente del otro. Si en cambio prestamos atención al apoyo mutuo que se brindan la bipartición estricta de una clase en dos subclases y la universal que, gracias a su “paratodo”, puede hallar en cada una de tales subclases lo que no está en la otra, vislumbramos mejor de qué modo la regulación lógica de los sexos en tanto que serían sustancialmente dos y el sostenimiento soberano de la universal en el juego del concepto son las dos caras de una misma moneda. Sexo y lógica están de acuerdo, al menos en su manera de imponerse contando hasta dos.

El mérito de las fórmulas de la sexuación viene a ser en principio no tratar separadamente esos dos aspectos de la misma

cuestión, y emplear la universal para hacerla tambalear en el sitio preciso, deconstruyendo el par de oposición sexual que en un primer momento habría servido para plantearla. Todo el ardid radica en hacer que ese desequilibrio no genere ninguna simetría, que el rasgo presente a la izquierda (que funda la totalidad) y la ausencia de rasgo a la derecha (que obliga al notodo) no compartan ningún espacio ya delimitado. En una perspectiva completamente distinta, en el momento de reescribir el algoritmo saussureano del signo para adecuarlo a sus preocupaciones, recordemos que Lacan tenía cuidado en dejar totalmente de lado el círculo que encerraba significante y significado, ambos separados por la barra<sup>92</sup>. Lo mismo sucede en este caso: hay que tomarse el trabajo de suprimir el círculo, no trazado ciertamente, pero cuán fácilmente pensado, que podría rodear las fórmulas y reconducirlas a una articulación interna de un solo y único espacio, el de la función fálica en tanto que estaría numéricamente demarcada.

## DE LA UNIVERSAL AL CONCEPTO

Para llegar a tomar distancia frente a esa sugestión tan natural, que tiende a cerrar un campo apenas se plantea, conviene revisar las razones que asisten a Lacan en su lucha contra la proposición universal afirmativa, de manera clara al menos desde 1962. ¿A qué se debe que en el nivel de la universal negativa, y siguiendo el ejemplo que toma de la universal afirmativa “todo trazo es vertical”, no se enuncie “todo trazo es no vertical”, sino “no hay trazo (que no sea vertical)”? ¿Por qué privilegiar

<sup>92</sup> G. Le Gaufey, *L'Incomplétude du symbolique de René Descartes à Jacques Lacan*, París, EPEL, 1991, p. 147-158.

la nada allí donde Aristóteles, Apuleyo y Kant (¡entre tantos otros!) no veían más que una pluralidad de sujetos que niegan el predicado de la universal afirmativa? Hay que buscar bastante para encontrar una afirmación clara sobre este punto. No obstante, el 7 de marzo de 1962 expresa:

En el primer círculo [o sea el cuadrante superior derecho, el de la universal negativa], se trata de preservar los derechos de la nada, porque es lo que crea, abajo, el quizás, es decir, la posibilidad. Lejos de que se pueda decir como un axioma –y ése es el error sorprendente de toda la deducción abstracta de lo trascendental–, lejos de que se pueda decir que todo real es posible, lo real no se instaura sino a partir de lo no posible. Lo que el sujeto busca es lo real en tanto que justamente no posible, es la excepción [...]

Pudimos ver que tal decisión sólo encontró mucho después su consistencia en Lacan al basarse en la particular *máxima*, pero ya el 17 de enero del mismo año 1962, desde la puesta en funcionamiento de las diferentes proposiciones lógicas en base a una universal negativa que afirma “no hay hombre que no mienta”<sup>93</sup>, llega a preguntar: “¿Qué interés tiene para nosotros servirnos de semejante aparato?” Su respuesta merece ser citada en extenso.

Lo que aportamos nosotros y que renueva la cuestión es esto: digo que Freud promulga, expone la fórmula

---

<sup>93</sup> La elección de ese enunciado muestra que ya en 1962 la referencia a Peirce iba acompañada en Lacan de una concepción de la universal negativa equivalente a la universal afirmativa. “No hay hombre que no mienta” (universal negativa) es en efecto equivalente a “todo hombre es mentiroso”, *omnis homo mendax* (universal afirmativa).

siguiente: el padre es Dios, o bien “todo padre es Dios”. De donde resulta, si mantenemos esa proposición en el nivel universal, que no hay otro padre que Dios, que por otra parte en cuanto a la existencia está en la reflexión freudiana más bien *aufgehoben*, más bien puesto radicalmente en duda. De lo que se trata es de que el orden de función que introducimos con el nombre-del-padre es algo que tiene a la vez valor universal, pero les devuelve a ustedes, al otro, la tarea de controlar si hay un padre o no de esa índole. Si no lo hay, sigue siendo cierto que el padre sería Dios, simplemente que la fórmula sólo es confirmada por el sector vacío del cuadrante [...] son justamente esos dos sectores [...] los que le dan todo su alcance a lo que podemos enunciar como afirmación universal.

El alcance de la afirmativa universal para Lacan está entonces doblemente limitado: no solamente es negada por la particular afirmativa que sostiene la existencia de excepciones, sino que debido a la elección de la particular máxima, la universal afirmativa concuerda con la universal negativa (son verdaderas o falsas conjuntamente) mientras que esta última no da cuenta de ningún sujeto –allí está la novedad. Asistimos con ello a una utilización de la universal que supera de entrada la cuestión sexual, ya que el concepto central entonces producido por Lacan –el nombre-del-padre– también es pasible de la misma economía, como acabamos de leer: su verdad no se pone en juego sólo en el nivel de las particulares (claro, hay algunas que verifican ese enunciado, y otras no), sino que admite además la ausencia total de realización. Es la nada de la cual se trata de “preservar los derechos”, y que hace estallar el cuadrángulo

bien circunscripto de Peirce al cual se remiten con demasiada frecuencia las fórmulas de Lacan (aunque es cierto que también en ese caso fue el primero en hacerlo).

Se trata de reiterar en todos los tonos que el Otro no es uno; que aquello que vale para el gran-Otro-tesoro-de-los-significantes vale para el Otro-sexo; que ningún *heteros* encierra el *allos*; que ningún *alter* subsume el *alius*; que hombre y mujer no son partes alicuotas en el sexo, sino partes alicuantas\*; que los conjuntos que no se pertenecen no se contabilizan como aquellos que se pertenecen, etc. La incompletud, que le daba ya su factura a lo simbólico a la manera de Lacan, se impone en la cuestión del sexo desde el momento en que se trata de escribir su lógica interna, poniendo en marcha lo simbólico mediante lo cual se enuncian proposiciones universales que permiten predicar sobre un determinado número de individuos, fabricar un saber sobre posturas diferentes con respecto al goce fálico. Pero tal incompletud, ahora retomada en forma de fórmulas lógicas que detallan su funcionamiento, introduce así otra posición frente a la teoría que el psicoanálisis requiere. ¿En qué sentido esas fórmulas despertan sospechas sobre la manipulación clásica del concepto? ¿Cómo llegan a cruzarse con la otra pareja fatídica: teoría/práctica?

## LOS DOS TIPOS DE CONTRARIEDAD LÓGICA

Para entenderlo, es preciso tomarse el tiempo de volver por última vez a la doble acepción de la particular, máxima y míni-

---

\* En matemáticas, la parte alicuota es la que mide exactamente a su todo, como 2 respecto de 4; la parte alicuanta es la que no mide exactamente a su todo, por ejemplo: 3 es parte alicuanta de 11. [T.]

ma. El hecho de que Aristóteles considerase conveniente descartar una de ellas para solucionar mejor la cuestión que le interesaba, y que *via* Apuleyo y algunos otros esa decisión haya pesado mucho en la historia de la lógica, todo ello no elimina el problema a la vez lógico, lingüístico y sexual, ya que obedece a la ambigüedad de la oposición de los contrarios en el nivel de las universales, que preside el doble valor de la particular: unas veces los contrarios se presentan como los dos extremos de un mismo género (hay continuidad entre uno y otro), y otras veces se encarnan en términos que no admiten ser unidos y que se excluyen mutuamente (hay separación entre ambos).

¿Cómo diferenciar con toda claridad la contrariedad por contraste y la contrariedad por incompatibilidad? Hay pocas posibilidades de que sus negaciones produzcan el mismo resultado. Y hemos podido ver que esa cuestión es por excelencia la que plantean los sexos, que unas veces se oponen sin excluirse, se complementan recíprocamente, y otras se excluyen uno al otro, encarnando a su manera el doble valor de “o”, ya inclusivo, ya exclusivo (respectivamente *vel* y *aut* en latín). Pero el abordaje mediante las particulares ofrece en primer lugar el interés de que nos muestra cómo el cuadrado lógico, que parece imponerse por su orden perfecto, es a su vez defectuoso.

¿Qué diferencias se pueden concebir legítimamente entre la particular afirmativa ( $\exists x$ ) y la particular negativa  $\overline{\forall x}$ ? Para la primera, la lengua viene en nuestro auxilio diciendo “algunos”, y para la segunda Lacan se adueña de una expresión de Aristóteles y la conduce al neologismo con su “notodos”; por una parte, una afirmación de existencia: sí, hay al menos algunos, y por otra parte una restricción: algunos, sí, pero no todos. Valiosa aclaración... para el lógico más que para el hablante, que la mayoría de las veces ha interpretado el “algunos” en su valor

restrictivo con respecto a todos. Si me entero de que algunos viajeros perdieron la vida en un accidente aéreo, no llegaré a imaginar ni por un momento que si la hubiesen perdido todos me informaran que al menos algunos sí lo hicieron. El sentido “máximo” de Brunschwig es el primero que promueve la lengua y, lejos de ser complejo (unión del partitivo y del restrictivo), aparece como el término más simple: el partitivo es de entrada un restrictivo y si se pretende que no lo sea, si nos inclinamos, como los lógicos, por el sentido mínimo de la particular, entonces y sólo entonces conviene ir en contra de la lengua aclarando que no resulta obvio, es decir que “algunos, porque todos”, que la particular afirmativa no sea más que una instancia parcial de una verdad universal (en el universo de discurso escogido, el científico por excelencia que, en su búsqueda de verdades universales, sólo se interesa por las particulares mínimas). El mismo Leibniz se las ingenió para distinguir entre el algún restrictivo y el algún indeterminado, cuando los diagramas de Venn<sup>94</sup> se muestran incapaces de representar separadamente los dos tipos de particulares, lo que les vale en lógica el calificativo de “*troublesome propositions*” en la medida en que los sentidos que distinguen remiten a universales afirmativa y negativa unas veces contradictorias y otras veces equivalentes.

El cuadrado lógico asocia en efecto cada particular con su universal según su cualidad: las afirmativas a la izquierda, las

---

<sup>94</sup> Retomando la iniciativa de Leonhard Euler (1707-1783), que quiso educar a una princesa explicándole los razonamientos silogísticos con la ayuda de círculos secantes y no secantes, John Venn (1834-1923) los generalizó en forma de “diagramas de Venn”, que responden a la definición siguiente: “Representación esquemática de conjuntos mediante curvas planas cerradas sin punto doble y cuyos puntos internos son los elementos del conjunto representado, llamado comúnmente ‘batata’.” Alain Bouvier, Michel George y François Le Lionnais, *Dictionnaire des mathématiques*, París, PUF, 1979, p. 774. En *El lazo especular* (Bs. As., Edelp, 1998), intenté indagar en parte el misterio de esa “batata”.

negativas a la derecha. Por otra parte, en los dos tipos de particulares (máxima y mínima), se mantiene una relación de contradicción entre cada universal y su particular opuesta según la cualidad: la particular afirmativa niega la universal negativa y la particular negativa niega la universal afirmativa. El doble sentido de la contrariedad, que no se leía bien en el nivel de las dos universales, se trasluce entonces en su negación en la medida en que la lengua sólo ofrece una palabra para la particular afirmativa existencial y la particular negativa restrictiva: algunos. Al escoger el sentido mínimo, Aristóteles y la tradición lógica privilegiaron el “algunos” de la particular afirmativa que niega el “nadie” de la universal negativa, sin ningún matiz restrictivo, y dejando el campo libre al *dictum de omni*, al hecho de que ese “algunos” sea implicado por la universal afirmativa: “algunos porque todos”. Debido a que viene después, la particular negativa restrictiva, que se obtiene negando la universal afirmativa, pierde mucho al usar igualmente el “algunos”, ya que para suprimir la ambigüedad de ese elemento supuestamente simple, habrá que añadir “algunos, pero no todos”, o sea la restricción que califica ese puesto en la versión máxima.

Lacan, por su parte, permanece dentro de los límites del cuadrado lógico clásico (en ningún momento se embarca por el lado del “hexágono lógico” que propone R. Blanché en sus *Structures intellectuelles* [Estructuras intelectuales]), pero invierte sus valores. Bajo su aparente simetría, el cuadrado lógico aristotélico se inclinaba hacia la izquierda favoreciendo la particular afirmativa, tanto debido a su acuerdo con la universal afirmativa cuanto por su peso ontológico que resulta de su contradicción con la negativa universal; el de Lacan en cambio se inclina a la derecha, dándole prioridad al notodo, a la parti-



cular negativa, a tal punto que la particular afirmativa,  $\exists x.\overline{\Phi x}$ , no llega a escribirse sino como negación de la universal negativa, y no como parcialización de la universal afirmativa, dado que la contradice. El mismo Blanché, enfrentado con el mismo cuadrado lógico, tiene explícitamente en cuenta la dificultad de concebir la particular afirmativa en principio como negación de la universal negativa: “Los únicos verdaderos opuestos, como hemos observado más de una vez, son los que se excluyen mutuamente, es decir, los contrarios y los contradictorios. Razón por la cual, dentro del mismo cuadrado lógico, la construcción del cuarto puesto *i* (particular afirmativa) con la negación resulta algo indirecto y forzado.”<sup>95</sup> El hecho de que la particular afirmativa así producida entre en contradicción con la universal afirmativa ( $\forall x.\Phi x$ ) no es lo primero (como numerosos comentarios tratan de establecer interpretando de entrada dicha particular como una excepción a la regla de la universal), sino que resulta de la afirmación previa del no-todos (primera etapa en la construcción de las particulares del cuadrado de las fórmulas de la sexuación), ya que al negar la universal afirmativa, esa particular negativa deja el campo libre al  $\exists x.\overline{\Phi x}$  de la particular afirmativa (recordemos que son equivalentes, que son pues verdaderas o falsas conjuntamente).

Al privilegiar con su notodo el aspecto restrictivo de la particular negativa que viene a poner en jaque tanto la universal afirmativa como la negativa, Lacan al mismo tiempo le da la razón a la lengua y vacía las universales de su ontología residual. En la acepción aristotélica clásica, “todo hombre” poseía en verdad alguna existencia, siendo sostenido por la parti-

---

<sup>95</sup> R. Blanché, *Structures intellectuelles*, op. cit., p. 59.

cular existencial que venía a darle una mano ofreciéndole el albergue de un “algunos” en armonía con ella. Con la versión de Lacan del cuadrado lógico eso se terminó: “todo hombre” se vuelve un elemento estrictamente simbólico sobre el cual, por supuesto, está permitido predicar ( $\forall x.\Phi x$ ), pero cuya existencia por el momento nada garantiza. La universal negativa vuelve la cuestión aún más explícita puesto que se permite predicar en ausencia del sujeto:  $\overline{\exists x.\overline{\Phi x}}$ .

Las particulares existenciales, afirmativa y negativa, ya no son pues instancias parciales de verdades universales. Muy por el contrario, sólo valen por estar en contra, por objetar la universalidad que rechazan con un desacuerdo común. Suponiendo que todos dicen sí ( $\forall x.\Phi x$ ) y que no hay ninguno que diga no ( $\overline{\exists x.\overline{\Phi x}}$ ), aquellos que dicen no ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ) y aquellos que dicen sí ( $\forall x.\Phi x$ ) vienen a burlarse doblemente de los enunciados universales que pretenden gobernarlos.

#### CONSISTENCIA DEL SABER ANALÍTICO

Esa disposición lógica tan explícita crea una situación epistemológica nueva, que aún nos falta apreciar hasta qué punto resulta conveniente para el saber analítico en la medida en que éste también presenta una *consistencia* muy singular. En primer lugar, algunas observaciones para abordarlo, ya que es imposible clasificarlo con la ayuda de un señalamiento local en la medida en que se trata de una propiedad global.

Tras un siglo de proliferación, podemos afirmar que dicho saber es extraordinariamente poco acumulativo. ¿Quién podría pretender todavía que ha agregado una piedra al edificio freudiano? Aquellas y aquellos que han actuado en ese campo

(actualmente casi son legión) pueden pasar por haber construido sobre bases freudianas –a falta de lo cual se les sustraería el adjetivo– , pero sus desarrollos no van a añadirse al corpus freudiano para formar un nuevo conjunto homogéneo. La disparidad sigue siendo esencial para la comprensión de sus trabajos, y si Freud le presta a cada uno poco o mucho de su saber<sup>96</sup> (así como cada uno se toma el cuidado de anclar en el texto freudiano lo esencial de sus propias invenciones), el respeto por la heterogeneidad de los corpus sigue siendo la condición de una lectura atenta de los diferentes autores. Con lo cual el psicoanálisis decididamente no es una ciencia, puesto que en ese campo, si el historiador sabe darle al César lo que fue del César, los manuales que sirven para transmitir los saberes establecidos no tienen ninguna necesidad de respetar escrupulosamente la diversidad de los contribuyentes.

Cada generación de analistas debe así “aprender su lección” leyendo a Freud, la mayoría de las veces a través de la óptica de algún linaje de comentaristas. Una gran parte de la literatura analítica está así compuesta de ejercicios de aprendizaje del lenguaje freudiano (lacaniano, kleiniano, bioniano, etc.), que no aspiran a innovar, sino que sirven de trampolín para ingresar en la corporación. No hay crítica en esta comprobación, que sólo pretende subrayar el modo de adquisición de un saber constituido por una innegable riqueza en textos para impartir y una no menos cierta pobreza en experiencias para compartir. Sobre este último punto, cada uno sólo debe remitirse a sí mismo y a sus suposiciones con respecto a quienes lo rodean, a

---

<sup>96</sup> Ejemplo: no conozco una teoría específica de la represión en Lacan. Su yo [*moi*] especular no es una instancia apta para reprimir, ni el “yo” [*je*], ni mucho menos el sujeto. ¿Será acaso el mismo significante? Imposible. Y entonces, aun cuando rechaza claramente el yo percepción/conciencia de Freud, sigue necesítándolo para emplear la noción de represión.

diferencia del investigador científico que casi tiene más facilidades para compartir sus experiencias que sus teorías.

Frente a esa peligrosa particularidad para la transmisión de su práctica, los analistas han reaccionado bastante rápidamente, siguiendo dos vías diferentes y hasta divergentes, aunque cada una procura constituir un campo homogéneo, apto para subsumir la diversidad de los autores y de las situaciones que pretende incluir. Por un lado, la vía universitaria, que le ofrece al psicoanálisis la consistencia de un saber de enseñanza superior, con sus grados, sus titulares, sus diplomas, su público regularmente renovado; por el otro, más bien relegada en las instituciones y otras escuelas a pesar de su modelo abiertamente médico, se ha instaurado una clínica que, flanqueada sin otra forma de juicio por el adjetivo “psicoanalítica”, aspira a aquello que el saber universitario ni siquiera pretende: transmitir lo más intenso de la experiencia analítica, más allá de las diversidades teóricas que se consideran irreductibles; e instalar con ello al psicoanalista en su legitimidad operativa.

Semejante clínica padece sin embargo, a primera vista, de un defecto constitutivo. Aquella que inventó la medicina se presenta sobre una especie de trípode irreductible en el cual los signos naturales de la enfermedad se ofrecen por sí mismos (¡Bueno, casi! No olvido que a menudo es preciso circunscribirlos, lo que no es para nada neutro, pero no se trata de fabricarlos) a una doble mirada: la parcialmente ingenua del alumno deseoso de hallar la diferencia entre su saber libresco y la realidad de la enfermedad; la instruida y pragmática del clínico advertido sobre la básica equivocidad de los signos considerados patológicos. El psicoanálisis, estando obligado a rechazar cualquier tercero en su dispositivo, no puede producir un signo

clínico en tanto que signo natural, observable por cualquiera, lego o letrado. ¿Cómo puede constituirse una clínica que es incapaz de ofrecer a los signos que promueve el espacio donde se desplegarían sin otro artificio?

#### EL CASO A MODO DE VIÑETA

Esa carencia crucial (y constitutiva) condujo a una concepción del *caso* terriblemente ambigua. Dado que posee desde siempre sus títulos de nobleza freudianos, muchos aparentan no ver allí ningún problema: si Freud lo hizo, ¿por qué no lo haríamos nosotros que pretendemos ser freudianos? En ese punto, la etimología de la palabra “autor” puede servir de ayuda, ya que en verdad se trata de “autoridad”. Cuando Freud escribe algunos de los diferentes casos que desgranar su obra, se basa en una historicidad de acontecimientos que más o menos relata, invitándonos por eso mismo a avalar su versión de los hechos<sup>97</sup>. ¿Imaginamos a un jefe de clínica que se contentara con “relatar” los signos que el estudiante deberá identificar dentro del magma perceptivo que lo aguarda en su práctica médica? Las clases magistrales desbordan de tales descripciones de signos, acompañadas por sus explicaciones racionales. Lo que se espera en cambio de una clínica digna de tal nombre es que un signo no inventado encuentre su sitio dentro del saber teórico que lo integra en el seno de un tejido racional. La clínica aparece en tal

---

<sup>97</sup> Ahora que los testigos o los historiadores han brindado textos referidos a los mismos acontecimientos, podemos leer determinadas decisiones tomadas por Freud como narrador. ¿Hay que contentarse sin embargo con guardarle rencor por ello? ¿Qué relaciones hay entre psicoanálisis e historia?

sentido como el lugar de un deíctico que tiene a su cargo establecer la vinculación entre un fragmento de saber teórico, donde el signo es descrito en su complejidad racional y relacional, y el *hic et nunc* de un signo recibido y percibido en la opacidad de su presencia.

No hay nada semejante en lo que concierne al relato del caso psicoanalítico, donde estamos forzados a creerle a quien cuenta. En tanto que sea un maestro, de otro modo... el caso corre el riesgo de caer en el olvido aun antes de haber llegado a la existencia. De allí la paradoja de que la clínica psicoanalítica sólo se sostiene en casos magistrales, y deja en la sombra de su inmensa “literatura gris” el hervidero de relatos clínicos. Incluso Lacan, a quien se acusa tan a menudo de no haber hablado de “sus casos”, habría dejado detrás suyo material para construir un determinado número de ellos: el hombre de los sesos frescos, Joyce, Lucie Tower, sin olvidar su ingreso al psicoanálisis, Marguerite Anzieu, Aimée. El hecho de que en su mayoría hayan sido construidos más por sus alumnos que por él mismo no cambia el juego: éstos obtienen su autoridad en principio de su mano inicial.

Tal modo de transmisión del caso obviamente no es privativo del psicoanálisis. La misma psiquiatría, a lo largo de su breve historia, produjo casos célebres que pudieron servir de piedra de toque para los enfrentamientos teóricos en ese campo<sup>98</sup>. Y también podríamos abocarnos aquí a un estudio detallado de la casuística moral o religiosa para asistir al mismo fenóme-

---

<sup>98</sup> Ejemplo: *Ernst Wagner, Robert Gaupp, un monstre et son psychiatre*. Documentos reunidos y presentados por Anne-Marie Vindras, traducción Claude Béal, Thierry Longé y A.-M. Vindras, París, EPEL, 1996. Asimismo: Raquel Capurro, Diego Nin, *Extraviada*, Edelp, Bs.As., 1995. Traducido al francés: *Je l'ai tué, dit-elle, c'est mon père*, por Françoise Ben Kemoun, París, EPEL, 2004.

no. Sin embargo, no se habla allí de “clínica”, se contentan con partir de un relato común para abrir el abanico de las interpretaciones posibles. ¿Qué es entonces lo que se denomina “clínica” actualmente en psicoanálisis?

Si dejamos de lado la marea de publicaciones psicopatológicas, que piensan derivar de la clínica porque tratan sobre entidades consideradas a su vez clínicas (la histeria, la fobia, la psicosis infantil, la transferencia negativa, etc.), queda una proliferación de textículos, en general diseminados en artículos o en libros diversamente calificables, pero que dan cuenta todos ellos de casos en pocas líneas o pocas páginas (como máximo). Lo que se llama desde hace unos treinta años (no más) “viñetas clínicas”, y el éxito de la denominación fue tal que pasó sin dificultad al inglés (*clinical vignette*) así como al español (*viñetas clínicas*).

El término “viñeta” apareció primero con la forma de “viñatura” para designar los ornamentos en forma de hoja de viña que enmarcaban las miniaturas medievales. Pero cuando la tipografía se entromete, se apodera de la palabra para significar “el motivo ornamental impreso en lo alto de la primera página de un libro o de un capítulo, y luego todo enmarcamiento en la página”<sup>99</sup>. A partir de allí, sin cambiar su sentido primero, la palabra invade múltiples sectores de la vida cotidiana: naipes de juego, etiquetas comerciales, estampillas fiscales (la viñeta de autos y otras<sup>100</sup>), sin olvidar sus primeros amores: los cierres de capítulo. Ya se carga incluso de un sentido estereoti-

<sup>99</sup> *Trésor de la langue française, TLF*, tomo XVI, p. 1145.

<sup>100</sup> “En 1963, el gobierno instauro por vía legislativa la adhesión de una viñeta sobre el tabaco destinada a aportar a la Seguridad social 5,5 millones de francos por año”, *Le Monde*, 21 de mayo de 1986, p. 21, col. 2-3 [obviamente, en este caso la palabra en español sería “sello”, y por consiguiente “impuesto”].

pado con la expresión “hacer viñeta” hacia fines del siglo XIX<sup>101</sup>.

Cualesquiera puedan ser las diferencias de factura en esas viñetas que adornan, decoran, engalanan, realzan, ornamentan, atavían frases que se teme carezcan de carne, es notorio que cumplen todas la misma tarea, que justifica además su denominación: *ilustrar*, mediante un ejemplo demostrativo, un enunciado demasiado árido y por tal motivo calificado de “teórico”. Antes que dedicarnos a lo que esa literatura frecuentemente tiene de caricaturesco, escogí ahora en una lectura reciente un texto de cierta amplitud, que intenta describir en una docena de páginas el recorrido de una cura<sup>102</sup>. Luego de un relato muy detallado, al acercarnos a la conclusión, leemos lo siguiente:

Me pareció así que, desde la óptica winnicottiana que sostengo, las manifestaciones fóbicas aquí descriptas pueden entenderse perfectamente como otros tantos medios que ha usado Pauline para protegerse contra la amenaza de un derrumbe, “peligro que se busca en el futuro cuando ha tenido lugar en el pasado”.

No pienso en criticar una referencia a Winnicott antes que a algún otro autor, ni en poner en duda la pertinencia con relación al caso de ese apoyo teórico y práctico empleado por el analista durante esa cura. Me importa en cambio el “pueden entenderse

<sup>101</sup> El poeta Jules Laforgue, en su *Imitation de la lune* [Imitación de la luna], escrito en 1886: “¡Absolutos, envueltos en mantillas, / En las lunas de miel del Himeto, / Teníamos demasiado aspecto de viñeta!” Citado en el *TLF*, tomo XVI, p. 1145. La expresión “hacer viñeta” estaba pasada de moda, pero cierto psicoanálisis está a punto de devolverle un resabio de actualidad.

<sup>102</sup> Laura Dethiville, “Chambres avec vue” [Cuarto con vista], en *Les lettres de la SPF* n° 14, París, SPF-Campagne-Première, 2005, p. 55-67.



perfectamente” que enuncia en el modo aparentemente prudente de la posibilidad un lazo de implicación entre la tesis winnicottiana del temor al derrumbe en las fobias en razón de un “núcleo melancólico heredero del tiempo anterior a la diferenciación yo/no-yo”<sup>103</sup> y las tribulaciones de la denominada “Pauline”. Ese lazo, presente a lo largo de todo el texto, se reafirma en el resumen:

Desde una perspectiva winnicottiana, el desarrollo de la cura, de hecho, ha permitido poner progresivamente en evidencia una organización defensiva contra un derrumbe subjetivo de aspecto melancólico.

La particular afirmativa –Pauline y el relato de su indudable y novelesca existencia– encaja bien, aun cuando sea *grosso modo*, en la categoría abstracta que todo lector de Winnicott conoce, al menos en sus grandes líneas; ¿pero por qué producir tal armonía entre un caso y aquello de lo cual derivaría? Para responder a una determinada idea de la clínica según la cual el saber es congruente con la realidad que describe. Lo que parece en primera instancia tan evidente y tan simple que no resulta fácil ver el paquete de hipótesis que acompaña esa visión.

Si produzco un concepto, es en efecto con la idea de que un determinado número de objetos y/o de situaciones *corresponden* a su definición, y que por lo tanto los lazos que mantiene con sus colegas, los demás conceptos, son otras tantas direcciones de investigación que se proponen para mi estudio. No hay nada que replicar a esto; la mayoría de los saberes, incluyendo el científico, proceden así. Y con un concepto sucede lo mismo

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 67. La frase de Winnicott presente en la cita no tiene una referencia específica, pero se remite evidentemente a *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques* [El temor al derrumbe y otras situaciones clínicas], mencionado en la página anterior del artículo.

que con una universal en cuanto pretende enunciar algo que valga para *todos los individuos* que “caen” bajo su dominio. Pretende subsumirlos para hacerse portador de una verdad que, perteneciendo a cada uno, valga para todos, y permite tratar dicha pluralidad como una unidad, pasible de relaciones hasta entonces imprevistas con otras unidades del mismo orden.

No obstante, nuestro recorrido lógico anterior ha mostrado que semejante implicación de la universal hacia su particular sólo deriva de la particular mínima, y que ese tipo de funcionamiento lógico no puede suponerse el único riguroso; la máxima puede funcionar igualmente, aun cuando objeta la universal de la misma cualidad (también la otra, además). Se vuelve posible entonces librarse un poco de la intimidación con la que cierta racionalidad pretende reducir todo uso del concepto a la subsunción de ocasiones positivas, y considerar la relación del concepto con toda existencia, cualquiera sea, de una manera eminentemente contradictoria: no ya una relación de congruencia, sino de rechazo activo. *El rasgo que presenta el objeto, la situación o el individuo, y que permite ubicarlos bajo tal concepto, no es en efecto de la misma naturaleza que el rasgo presente en el concepto*<sup>104</sup>. Este punto, casi ilegible en la particular mínima, estalla en la máxima. Para tomar un ejemplo trivial, si “todos dicen sí”, afirmar que “existen algunos que no dicen sí” ubica de entrada a esos algunos en una existencia que supera la importancia del rasgo simbólico, puesto que los tomo en cuenta aun cuando no lo detentan. Al afirmar existencias que no encajan en el concepto, le doy precedencia a la existencia, y al hacerlo, sin afectar en absoluto al orden conceptual en sí mismo, le ofrezco en cambio una posibilidad de ser consistente *de un modo distinto* al mapa de un país ya

---

<sup>104</sup> Será conveniente recordar aquí los debates evocados en el primer capítulo sobre la cuestión de la identidad específica y de la “inducción abstracta”.

dado previamente, de un modo distinto que un mapa que me propondría, a escala y con una gran economía de medios, una oportunidad de orientarme, gracias a una serie de signos ordenados, dentro del mundo denso y diverso de mis percepciones.

Darle la precedencia a uno o al otro de los dos tipos de particulares no deriva pues sólo de una opción técnica, como la decisión de Aristóteles podía hacer pensar, sino que introduce perspectivas casi diametralmente opuestas en la manera de hacer funcionar un saber con relación a las experiencias que enmarca. La promoción del “hecho polémico” en la epistemología bachelardiana es típica de una primacía de la particular máxima en la búsqueda de la experiencia que aportará una contradicción a la ley científica hasta entonces admitida, mientras que la enseñanza y la transmisión de esa misma ley se inscribirán, sin tener ninguna necesidad de especificarlo, en el marco de la particular mínima. Por más excluyentes que sean entre sí, ninguna de esas dos opciones puede pretender ser la ley y reinar por sí sola, sin que por otra parte se las pueda articular racionalmente una con la otra. Hay allí un hiato que da lugar a dos familias mentales frecuentemente enemigas, a menudo sordas una ante la otra, cosa que William James advertía así:

Estimo que la lucha de esos dos temperamentos diferentes se dará siempre en filosofía. Unos hombres insistirán sobre la razón, la armonía que permanecen en el centro de las cosas y *en conformidad* con las cuales podemos actuar; otros preferirán el hecho en bruto y opaco *contra* el cual debemos reaccionar<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> William James, *La Volonté de croire* [La voluntad de creer], París, Les empêcheurs de penser en rond, Seuil, septiembre, 2005, p. 113 (las itálicas son del autor). También podríamos invocar al Dr. Pangloss y al Cándido de Voltaire.

Para unos, la arquitectura conceptual expresa en principio el orden del mundo. Para los otros, en principio lo deja escapar, y en esa misma sustracción el objeto resplandece, se ancla en la existencia: “¿Hay un concepto de un paso que llega en la noche –pregunta Yves Bonnefoy<sup>106</sup>–, del desmoronamiento de una piedra entre las malezas? ¿De la impresión que da una casa vacía? Pero no, nada se ha conservado de lo real sino lo que conviene para nuestro reposo.” No tengo intenciones de reconciliar esos dos acercamientos, sino al contrario de señalar los caminos divergentes que abren dentro de la “clínica psicoanalítica”.

#### LA VIÑETA CLÍNICA Y SU ORDEN

La viñeta clínica nace en el crisol de la particular mínima, en razón de su credo en la conformidad (hasta ahí, nada grave), pero de inmediato rodea ese ejercicio con una ingenuidad que le hace ignorar los límites de su pertinencia, y la infla entonces con un falso rigor científico y moral que tiende a excluirla de la misma clínica a la que aspira. Porque al pensar sólo en ilustrar, se impide y se prohíbe criticar, de modo tal que el fragmento teórico tomado como referencia, cualquiera sea su amplitud, sale de allí con un temible coeficiente de realidad.

Dado que hay existencias –las que son objeto del relato– que se ordenan más o menos según el armazón conceptual invocado, entonces este último no es solamente una construcción simbólica, un paquete de significaciones articuladas, sino el reflejo exacto de los mecanismos del mundo real. La caverna

---

<sup>106</sup> Yves Bonnefoy, “Las tumbas de Ravena”, *Lo improbable*, Córdoba, Alción, 1998, p. 16.

platónica, siempre al acecho en un pensamiento que se organiza, se rehace subrepticamente en cuanto se le deja el campo libre a la noción de que las existencias son ante todo las sombras proyectadas por las Ideas. Añadan las viñetas clínicas, y ya no podrán salir de un realismo que erige la teoría escogida como un superyó de una voracidad a la desmesura de su saber: inmenso, puntilloso, despótico –protector.

De modo que la viñeta clínica triunfaría en lo que Thomas S. Khun hubiese podido llamar los períodos y los ámbitos “normales” del psicoanálisis, donde un paradigma ha adquirido tal poder en determinado medio que está excluido cuestionarlo en su propia consistencia. Reina y gobierna a la vez puesto que, ocupado en ordenar una supuesta confusión, se reviste de una legitimidad que afecta lo natural basándose en el buen sentido: no es posible servirse de una herramienta y fabricarla al mismo tiempo, ¿no? Es la respuesta obligada de todos los poderes instaurados: se desloman en regir el mundo para su mayor beneficio y se pretende que, por añadidura, al mismo tiempo, se transformen y hasta que se transfieran. Una especie de indignación sacude a menudo la evocación de tales perspectivas, muy dignas de irresponsables.

Como los paradigmas no se pasean por la naturaleza, es preciso además que un poder instaurado produzca, o por lo menos autorice una vulgata de ese saber de referencia; que revitalice de vez en cuando sus grandes líneas; y de manera más solapada, que sea reconocido como que accede, exclusivamente, a ciertos “retoques” del pattern fundamental, puesto que de él proviene toda vida. Ese modelo textual y teórico que centraliza la colectividad debe ser así a la vez viviente y fijo, vivificante y ordenador, estar presente y en resguardo. Su potencia se encarga de alcanzar la diversidad de lo real puesto

que, como grilla de interpretación, ese modelo tiene la vocación de tratar la variedad de las situaciones, pero –excepto el retocador oficial– nadie está autorizado a cuestionarlo porque entonces habría riesgo de que los pasos de la grilla empezaran a funcionar de manera anárquica, riesgo de invalidar las interpretaciones ya dadas, riesgo finalmente de revelar el lado malo de esa construcción tan prestigiosa.

La viñeta no es pues sino un pequeño ornamento que se añade para suscitar verdad, y del que igualmente se podría prescindir. Participa de una economía general que une un realismo filosófico inconfesado con un orden político centralizado, detentador (local) de la legitimidad del texto fundador. Promueve una semiótica en la cual el signo es en su fundamento un indicio de lo real. Ciertamente, es la razón por la cual se ha podido ver tanta insistencia, entre los lacanianos que efectúan asiduamente viñetas clínicas, en los “puntos de capitoné” dejados por Lacan que, en determinada sesión de su seminario *Las psicosis*, estaba seguro de brindar “el número mínimo de puntos de enlace fundamentales necesarios entre significante y significado para que un ser humano sea llamado normal y que, cuando no están establecidos o se aflojan, hacen al psicótico”<sup>107</sup>. Luego ya no menciona más esos muy escabrosos “puntos de capitoné”, pero había allí una oportunidad para las viñetas clínicas, aún por venir en aquella época, que se basan en la convicción de que hay a pesar de todo un mínimo de signos no engañosos. Así podemos leer, en el número 52 de la revista *La Cause freudienne* [La causa freudiana]:

Lacan ha planteado que hay en la experiencia de un análisis un punto de capitoné, el de la travesía del fan-

---

<sup>107</sup> J. Lacan, *Las psicosis*, Bs. As., Paidós, 1984, p. 384.

tasma, que se trata de demostrar uno por uno según un procedimiento reglado. Si bien luego investigó más allá de ese punto de capitoné, no deja de ser cierto que instaló desde 1967 el examen de la experiencia analítica, sus resultados y su conclusión, en el centro de la comunidad analítica, encargándole la tarea de decir cada vez, caso por caso, lo que es un psicoanálisis<sup>108</sup>.

La viñeta obliga a un determinado tipo de relación con el texto, ya que las relaciones de autoridad entre ambos son de tal modo que el ganador se conoce de antemano. Quedando excluido que se esgrima un caso que se comprobaría por observación directa, ¿podemos imaginar el número de páginas que harían falta para establecer uno que tratase de contradecir... digamos, el enunciado de Lacan según el cual “no hay relación sexual”? Con el agravante, fatal en el terreno freudiano minado por la denegación, de que quien quiere probar demasiado algo...

El orden en que se inscribe la viñeta no exigiría tanta crítica si no fuera en contra, no solamente de un determinado número de tesis presentes en el corpus teórico que se trata de ilustrar, sino incluso de sus alcances más inmediatos. A primera vista, la viñeta ofrece en efecto, a la manera narrativa, por medio de una lengua en el mejor de los casos sin afectación, seres y acontecimientos singulares hacia los que se dirige muy naturalmente el interés. De hecho, las primeras líneas de una viñeta bien escrita son bastante agradables de leer, y dan la sensación de una ventana abierta en una pieza donde flotaría cierto olor a humedad. Pero invariablemente esa impresión se echa a perder y las Pauline,

---

<sup>108</sup> Christine Le Boulengé, “La ‘formation’ des analystes: deux orientations” [La ‘formación’ de los analistas: dos orientaciones], *La cause freudienne. Revue de psychanalyse*, n° 52, noviembre 2002, p. 4-5.

los Bernard, las C. y los P. se vuelven muy pronto extraños ectoplasmas; una vez adivinada su utilización, los vemos completamente menesterosos, blancos como payasos cubiertos de harina, con la gran nariz roja del clown. La singularidad que al parecer tenían la misión de defender frente al rodillo opresivo de una teoría sin rostro humano se ha reducido al dedito en la costura del pantalón que se supone acompaña al “¡Presente!” vibrante y sonoro que responde al llamado nominal del dormitorio. La carne viva que esperábamos empalidece al mostrarse tan sumisa, y es peor aún cuando el lujo de detalles se incrementa sin que ninguno de ellos arroje alguna vez una alteración especulativa dentro de la interpretación que finalmente va a encerrarlos.

Sin embargo, podríamos creer que nos enfrentamos a una forma retórica compleja y variada, tan desarrollada en la literatura freudiana desde hace casi un siglo que sería excesivo reducirla a una función tan servil. Todavía se ponderan los breves escritos espontáneos de Ferenczi, la riqueza clínica de Klein. Pero la promoción de la viñeta clínica es más reciente y denota algo más que la apelación freudiana al caso; responde a la fijación del paradigma lacaniano y a su puesta en posición dentro de una colectividad dedicada a adquirir una maestría profesional y a estructurarse sobre esa base. Es importante sin embargo, ante todo, más allá de su función sociológica en el ambiente analítico, que la viñeta se apoye en una medida tan grande como insospechada sobre la particular mínima, porque a partir de allí una lógica imperiosa rige sus utilizaciones y predispone a dejar escapar algunas intuiciones básicas de Lacan referidas a los sexos y a la presentación del saber analítico dentro de la clínica del mismo nombre.

“No hay relación sexual” indica una disparidad entre los sexos de tal modo que, lejos de reducir la diferencia sexual, la



amplía hasta convertirlos en inconmensurables; pero no se obtiene sino basándose inicialmente en la particular máxima, que invalida la universal afirmativa, que por lo tanto pone de entrada palos en las ruedas de un caso que se contentara con ilustrar la veracidad de un enunciado teórico. Si una particular afirmativa en efecto, dentro de la supuesta ingenuidad de su existencia, llega a confirmar la universalidad de un concepto (o de un encadenamiento conceptual), e instauro al hacerlo una particular mínima, ¡adiós al “notodo”! Ya no tendrá ninguna posibilidad de advenir, salvo vaciado de su sentido, o cargado del contrasentido que lo vuelve la marca de una esencia “Mujer” –porque no se oscila sin inconsecuencia entre los cuadrados lógicos.

El realismo que despliega insidiosamente la viñeta acarrea consecuencias más directas y más visibles en cuanto a la medicalización del saber analítico. La aparente promoción del punto de vista clínico, con su ostensible desconfianza hacia la teoría, resulta engañosa al respecto; dado que el relato que se hace obtiene su poder de su directo valor indicial, de su manera de señalar hacia una realidad tan rígidamente como un index a lo Kripke, la teoría se vuelve una reserva de nombres, una acumulación de términos, una caja de herramientas. Por ende, su arquitectura interna, sus posibles contradicciones, incertidumbres o pretensiones ya no tienen ningún estatuto, y prácticamente no existen. Los enunciados teóricos son positivos, o no son. Tal reducción evidentemente silenciosa los retira del campo polémico, vaciado así de toda sustancia, y produce una suerte de irenismo de la viñeta, que no es para nada fortuito ya que todo debate *interno* con relación a la consistencia del paradigma queda excluido –sólo las modalidades de su aplicación al caso están sujetas a discusión. El mismo irenismo se invierte sin embargo

como pasión guerrera cuando se trata de considerar, por poco que sea, un paradigma ajeno, que no puede derivar entonces más que de la estupidez, la ignorancia o la mala fe, nada que merezca discutirse. La viñeta deja así el campo libre para los *practicantes* que pretenden ejercer su arte en la conjunción entre un saber (hecho por otros) y una naturaleza (que Dios o la evolución o la sociedad han hecho así en su patología profusa). Y allí tenemos los médicos del alma, psico-terapeutas.

En este punto remarqué los trazos para diferenciar uno de los ejes entre dos posturas heterogéneas, lógicamente incompatibles. Es obvio que las cuestiones son más complejas, más enmarañadas, entre otras cosas porque los analistas, en cuanto practicantes, no son tan consecuentes ¡cabe esperarlo!— ni erigen el rigor como un ideal tan constante y saben desprenderse de él... en el momento adecuado. Insisto en que no se pasa continuamente de un cuadrado lógico al otro; pero nada impide pasar entre ellos... discontinuamente. De modo que quien se arriesga a la viñeta no se ve forzado *ipso facto* a rodar por todas las pendientes, y puede ocurrir que alguien siga momentáneamente ese camino sin enredarse demasiado ni engancharse en su lógica subyacente<sup>109</sup>. Pero es algo raro.

#### ESBOZO DE UNA CLÍNICA DE MÁXIMA

Quedan ahora por ver algunas consecuencias clínicas de la particular máxima, cuando las afirmaciones de existencia efectuadas en el nivel de las particulares asumen cada una el contrapié de las dos universales, tanto la afirmativa como la negativa.

---

<sup>109</sup> Un ejemplo entre otros: Michel Gribinski, “Furtiva Nox”, en *Le Démon de l'interprétation, Le fait de l'analyse* n° 4, marzo de 1988, p. 60-65.

Los existentes son la *excepción*, en eso consiste su estatuto, sin que tengamos que precipitarnos a pensar que por ello serían raros con respecto a todos (ya que el todos de la universal máxima no implica ninguna existencia en su nivel, mientras que la universal negativa está vacía). Es preciso por lo tanto llegar a pensar ahora *la existencia* de la excepción como fenómeno *cualitativo*, sin basarse indebidamente en lo cuantitativo que, aislando un porcentaje mínimo de individuos frente a una mayoría situada en posición de cuasi-universalidad, obtendría subrepticamente la noción de excepción.

Tras haber planteado los términos del problema, Lacan propuso una solución construyendo la asíntota de la hipérbola como ejemplo de excepción capaz de servir de fundamento. Ya tuve oportunidad de criticar esa solución que singulariza demasiado la excepción y tiende a maximizar la existencia de los elementos del todos (la infinidad de puntos de la curva) y a minimizar el valor de excepción (el cero, que corresponde al eje de las ordenadas). La ventaja de la figuración –la curva da verdaderamente la impresión de “apoyarse” sobre su asíntota– se revierte en los pesos ontológicos respectivos de los valores regulares de la curva y del cero de la abscisa de la asíntota, que a su vez reduce la excepción a la singularidad. Esa base figurativa no basta pues para expresar el hecho de la excepción plural a la izquierda de las fórmulas (deja escapar totalmente el “*hommoinzun*”), ni su ausencia a la derecha; así, Lacan no le hace justicia a su hallazgo de escritura, y su comentario matemático permanece sin llegar a su audacia lógica<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> ¿Será lo que le hace tratar como “función exponencial” una función hiperbólica? Sobre este punto, véase “L’Étourdit”, tanto en la primera versión de *Scilicet* (nº 4, p. 15) como en la de *Autres écrits [Otros escritos]* (p. 458), que prefieren ambas reiterar el error antes que corregirle a Lacan ese adjetivo equivocado.

De hecho, podemos empezar a presentir que ningún ejemplo nos permitirá captar el estatuto de la excepción que Lacan produce en sus fórmulas, porque tal excepción no se reduce a uno o a varios casos que se exceptuarían de la universal afirmativa, dejándola como mutilada de esos elementos que la contradicen. Dicha comprensión, muy conjuntista o euleriana, considera la universal como una especie de regla general capaz de tolerar algunas excepciones sin dejar por ello de presidir la mayoría de los casos. Nos topamos en seguida con esa clase de visión en consideraciones cuantitativas que tratan la universal y la particular en el mismo terreno existencial, y hacen de la excepción nada más que una minoría que está en contra de la ley común. Pero esa resta silenciosa ya no es admisible una vez planteado el notodo a la manera de Lacan, que desborda ampliamente la particular máxima a la manera de Brunschwig debido a su tratamiento de la afirmación de existencia (reducida a las proposiciones particulares), mientras que las universales están totalmente desprovistas de ella.

Estas breves consideraciones lógico-ontológicas podrían parecer abstrusas, pero podemos recurrir aquí a la regla lógica elemental del *modus ponens*, que esclarece la misma dislocación al postular que si la implicación “si A entonces B” es verdadera, y nada más... no se deduce nada. Por más verdadero que sea el enunciado, no traerá consecuencias sino cuando alguien esté en condiciones de afirmar que A es verdadero, en cuyo caso la implicación susodicha despliega su verdad, y afirma entonces y sólo entonces que B es verdadero. En tanto que ninguna existencia es afirmada del lado del antecedente, del lado de A, la implicación permanece inerte. Transmite un saber cierto al describir las relaciones necesarias entre dos términos, dos proposiciones, dos conceptos, pero en tanto que el antecedente no se realice, tal saber sigue siendo ineficaz.

¿Cuál es entonces el modo de subsistencia de una implicación así *antes* de que una existencia cualquiera llegue a afirmar sobre uno de sus elementos que viene (o no) al caso? Esta pregunta, u otras de la misma índole, ha signado los primeros pasos de la nueva lógica formal. En Frege, por ejemplo, la encontramos en la forma de la oposición fundamental entre los “objetos” y las “funciones”. Una función es una especie de proposición que presenta siempre (por definición) un lugar vacío, que debe ser ocupado por un objeto para que dicha función se ponga en movimiento y albergue una significación, que a su vez posee (o no) una referencia, y con ello un valor de verdad. En tanto no esté provista de objeto alguno, la función presenta un muy curioso nivel de existencia. En verdad no podemos decir que pertenezca al mundo en que vivimos. Los objetos por su lado no presentan ninguna carencia interna (por definición), y esperan sabiamente que una función tenga a bien ocuparse de ellos para que participen de un saber. Existen, sin por ello “ser” en el sentido que Quine supo distinguir mediante su fórmula según la cual “ser es ser el valor de una variable”; en tanto que un objeto no sea captado por una función a título de variable, la cuestión de su ser ni siquiera se plantea; curiosamente, su existencia prevalece sobre su esencia. A la inversa, el mismo Quine hablaba acerca de las funciones en espera de sus objetos de “entidades semicrepusculares” en el sentido de que cada una no posee ninguna identidad cabal mientras no se ocupe de algún objeto, y permanece agujereada por el lugar vacío que la califica. Y si pensamos, también siguiendo a Quine, que no hay entidad sin identidad, es preciso admitir que las funciones fregeanas están al borde de una existencia afirmada que no llegará sino en el momento furtivo en que desaparezcan como tales, cuando una vez satisfechas por un objeto, hayan producido una significación y un valor de verdad.

Hallamos una intuición parcialmente similar en las *Recherches logiques* de Husserl, cuando distingue la “conexión de las cosas” y la “conexión de las verdades”, que supone “indisociables”, y agrega:

Aunque tal indisociabilidad evidente no es una identidad. La existencia real de las cosas y de las conexiones de cosas se expresa en verdades o en las conexiones de verdades que a ella se refieren. Pero las conexiones de verdades son distintas de las conexiones de cosas que están “verdaderamente” en ellas; encontramos de inmediato la prueba de ello en el hecho de que las verdades que se aplican a verdades no coinciden con las verdades que se aplican a las cosas planteadas en esas verdades<sup>111</sup>.

Por último, *last but not least*, está lo simbólico lacaniano que, en cuanto “tesoro de los significantes”, impone que sus dispositivos sean concebidos con cierta independiencia del orden real y/o imaginario a los que “representarían” (ya que esa función de representación, por más decisiva que sea dentro de la economía del sujeto, no es fundadora del orden simbólico tal como lo propone Lacan).

En todos estos casos (y en otros de inspiración a veces muy diferente –Popper y su “tercer mundo”, por ejemplo), se enuncia una autonomía del saber con respecto a un referente al que no deja de apuntar para producir sentido y significación. Ese nivel del saber concebido “aparte” de sus posibles denotaciones posee sus exigencias, sus reglas locales de validación, y sobre

---

<sup>111</sup> E. Husserl, *Recherches logiques I. Prolegomènes à la logique pure* [Investigaciones lógicas I. Prolegómenos a la lógica pura], París, PUF, 1990, p. 252.

todo una propiedad específica cuya idea nadie nunca había tenido antes de que se la lograra aislar como tal: la incompletud.

## EFFECTOS DE LA LIMITACIÓN INTERNA

La elección de la máxima a la manera de Lacan nos introduce de entrada en esas coordenadas complejas (aunque al mismo tiempo estimulantes) donde las universales (los conceptos) siguen su camino, se responden, se encastran, se entrecruzan, se chocan y se contradicen. Dentro de esa red conceptual, se organizan tensiones que requieren ser *leídas*, sin que haya que precipitarse para ofrecerles el albergue de existencias particulares. Cuando un lector anima esa trama aunque sea un poco, sucede en efecto algo muy semejante a la puesta en práctica de una lengua: se abre de entrada una suerte de crédito general según el cual lo que se dice, con que sólo sea gramaticalmente correcto, posee sentido y denotación. No es necesario esgrimir un referente en la segunda premisa para garantizar un sentido. Se habla, lo cual se sostiene incluso antes de que se haya probado que se habla en verdad de *algo*. Walter Benjamin lo enunciaba sopesando bien sus palabras:

Se espera que la palabra comunique *algo* (fuera de sí misma). Este es el verdadero pecado original del espíritu lingüístico. La palabra en tanto comunica con el exterior es de alguna manera una parodia del verbo expresamente inmediato mediante el verbo expresamente mediato<sup>112</sup> [...].

---

<sup>112</sup> Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991, p. 70-71.

Que el concepto, como la palabra, pueda servir de mediación hablando de algo introduce aquí el calificativo de “paródico” con respecto a su pura proferición, a su inmediatez expresa y jaculatoria. El poeta en Benjamin acentúa en este caso el rasgo, pero sí está claro, por cierto, que puede haber algo de grotesco en esa función mediata del verbo, en su voluntad de hacerse olvidar y hacer que sólo actúen los intermedios para destacar algo distinto de él. Esa aparente modestia, esa servicialidad de la que nadie podría prescindir, opacan un brillo que se debe a la simple manifestación del signo, antes de toda puesta en relación con cualquier cosa, algo que Charles Sanders Peirce llamaba por su parte la *primeridad* del signo y que describía así:

La idea de lo absolutamente primero debe ser enteramente separada de toda concepción de algo distinto o de una referencia a algo más; porque lo que implica algo segundo es a su vez segundo con respecto a eso segundo. Lo primero debe pues estar presente y ser inmediato, de manera de no ser segundo con respecto a una representación. Debe ser fresco y nuevo, porque si fuera viejo, sería segundo con respecto a su estado anterior. Debe ser inicial, original, espontáneo y libre; de otro modo sería segundo con respecto a una causa determinante. También es algo vivo y consciente. Sólo bajo esta condición evita ser objeto de una sensación. Precede a toda síntesis y a toda diferenciación; no tiene unidades ni partes. No puede ser pensado de una manera articulada; si se lo afirma, ya pierde su inocencia característica; porque la afirmación implica siempre la negación de algo más.



Si dejan de pensar en él, se esfuma [...] Esto es lo primero: presente, inmediato, fresco, nuevo, inicial, original, espontáneo, libre, vivo, consciente y evanescente. Tan sólo recuérdese que toda descripción que damos de él no puede ser sino falsa<sup>113</sup>.

Nos enfrentamos aquí con un concepto límite, que no tolera ninguna realización ya que pretende apuntar hacia lo que se mantendría fuera de toda representación. Peirce necesita de toda su elocuencia para darle existencia, necesita hacer vibrar la lengua para sostener la faz significativa sin sumirla demasiado rápidamente en una referencia que la constituiría plenamente como signo. No hay otro recurso para alcanzar semejante objetivo más que amontonar significaciones, multiplicarlas hasta quedar sin aliento para demoler toda relación biunívoca signo/referente y dar así a entender una función de la lengua la mayoría de las veces asordinaada por el acarreo representativo.

Benjamin, para terminar con la cita que leímos, usaba otra estratagema para poner en escena, por su parte, una “pura manifestación” liberada de toda referencia a un fin determinado: la ira.

La experiencia cotidiana ya nos ofrece una función no mediada de la violencia [...]. La ira, por ejemplo, conduce a las irrupciones más evidentes de violencia sin ser por ello medio para fin alguno. No es aquí medio sino manifestación<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> Charles Sanders Peirce, *Écrits sur le signe* [Escritos sobre el signo], reunidos, traducidos y presentados por Gérard Deledalle, París, Seuil, 1978, p. 72-73.

<sup>114</sup> Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia...*, *op. cit.*, p. 39.

Tal obsesión diversa por la inmediatez de la manifestación significativa es uno de los raros indicios que se pueden exponer para juzgar acerca de la excepción en tanto que cualidad, y no como cantidad (desdeñable o hiperbólica). Asistimos en efecto en estas tentativas (Peirce, Benjamin) a una suerte de agotamiento buscado del concepto que hace lo que puede para designar lo que escapa de su órbita, lo que se niega a la designación: esta *existencia* de un objeto que no llega a serlo, de un signo que no llega a serlo, pero de tal modo que sin él, sin eso, no habría más signos ni objetos. No más mediaciones sin fin de la significación ni meandros del proceso representativo.

Pondremos cuidado en no olvidar aquí que es precisamente la función destinada por Lacan a su objeto *a*, cuyo pliego de condiciones inicial mencionaba, *via* el *nihil negativum* kantiano, que no entraba en ningún concepto. ¿Para qué tal exigencia, si no para descartar aquello diferido que puede haber en todo empleo referencial de un signo, de un concepto? También Lacan descarta, a su manera, con su objeto, esa secundariedad denunciada por Peirce en su búsqueda de una primeridad que verdaderamente lo fuera, así como hace Benjamin en sus altercados con las formas de la violencia en el derecho; los tres intentan darle un estatuto en el orden del saber a una *manifestación sin mediación*, presente en el seno del proceso representativo sin que éste nunca pueda captarla, aun cuando pretende hacer caso de todo y de lo que sea.

Ahora viene lo más delicado. Ninguno de esos tres autores trata de retomar la queja romántica sobre los límites *externos* del mundo de la representación, sobre el hecho de que el concepto dejaría escapar la parte más apreciable de lo que pretende delimitar, que el retrato siempre fracasa ante su modelo, que ignora la vida en su misteriosa encarnación, etc. Por supuesto,

aquí y allá, encontraremos algún acento de esa lamentación tan órfica, tan poética (véase Bonnefoy *supra*), pero no es constitutiva de su posición. Más bien se trata de localizar correctamente aquello que se exceptúa del régimen de la representación, por otro lado eminentemente útil, pero que se revela a su vez incapaz de reconocer las limitaciones internas de los aparatos simbólicos que pone en funcionamiento para constituir saberes. Tal vez la palabra “limitación”, banal en lógica, resulta engañosa al sugerir una minusvalía, una restricción del campo de acción, cuando sólo sirve para enunciar la consistencia misma que permite a dichos saberes actuar en el campo de la representación, *ad libitum*.

La excepción que las fórmulas distinguen con toda claridad gracias a la particular máxima, con su particular afirmativa ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ) que es evidentemente contraria a la universal del mismo nombre, no debe pues considerarse numéricamente, sino plásticamente, en tanto que manifiesta esa existencia que les da forma a unos rasgos. Mientras que en la particular afirmativa mínima ( $\exists x.\Phi x$ ), dichos rasgos ( $\Phi x$ ) prevalecen sobre la existencia de dicha forma fundando la semejanza con el modelo o la identidad específica enunciada en el nivel de la universal ( $\forall x.\Phi x$ ), en la particular afirmativa máxima ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ), la afirmación de existencia pasa al primer plano, sin tener que adherirse a la presencia de los rasgos universalizados. Pero al mismo tiempo, esa excepción es lo más pobre que podemos imaginar: no podemos decir nada de ella, sólo está permitido afirmarla —y vimos incluso que Peirce, con su rigor desenfrenado, se negaba a ello retóricamente.

El punto extremo al que llegamos tiene también en lógica la denominación de “eliminación de los singulares”. No es ningún ajuste de cuentas, ni un genocidio en perspectiva, sólo se

trata de desembarazarse de los problemas ligados a la cuestión de la referencia de los nombres singulares. Si afirmo “Sócrates fue el maestro de Platón”, confundo dentro del nombre de “Sócrates” una convicción sobre su existencia y el hecho de que fue el maestro de Platón. Pero todo un giro de la lógica simbólica moderna ha tendido a hacer estallar esa dualidad, distinguiendo el hecho en bruto de la existencia y el predicado que pretendemos atribuirle. Con ello se intenta apartar del cálculo lógico unos *a priori* ontológicos que no le pertenecen y lo cargan de consideraciones que reducen sus posibles desarrollos (ese giro comienza con Frege y su *Begriffsschrift*, y una vez iniciado, ya nada lo detiene). Se convino pues en decir más bien: existe un  $x$  tal que ese  $x$  es Sócrates y tal que ese  $x$  fue el maestro de Platón:

$$\exists x (x = \text{Sócrates}); (x = \text{maestro de Platón})$$

Así se despejaría el espacio del cálculo aislando, mediante lo escrito, sus hipótesis existenciales, como por una especie de búsqueda del factor común. Es igualmente la tarea de la particular afirmativa máxima promovida por Lacan ( $\exists x. \bar{\Phi}x$ ): distingue lo existente y el cálculo que por otra parte despliega en el juego de los rasgos y de las funciones, de sus negaciones, conjunciones y otras implicaciones. Lo existente está puesto aparte, ex-traído de las determinaciones simbólicas que soporta, que eventualmente lo determinan en su recorrido, pero con las cuales no se confunde<sup>115</sup>. Dicha  $x$  merece llamarse “sujeto”, aun cuando ese *hypokeimenon* apto para soportar predicados

<sup>115</sup> Al igual que el quantum de afecto freudiano, forzado a seguir las tribulaciones de la representación [*Vorstellung*] a la cual se encuentra soldado [*verlötete*] en su *Vorstellungsrepräsentanz*. La misma figura formal.

no esté aquí inflado con ninguna clase de sustancia. ¿Cómo respetar su consistencia desde el momento en que se pretende volverlo un caso?

El aspecto forzado de la viñeta clínica obedece a que fracasa casi por principio: si la *x* convocada no lo es más que en razón de la pertinencia de los rasgos que exhibe, nunca será más que la sombra proyectada por los conceptos cuyos colores defiende (quíerese o no). ¿Cómo arreglárselas entonces para dejarle su sitio, puesto que no se trata de hundirse en teologías negativas del sujeto y alabar sus méritos a la manera de “tú siempre te nos escaparás”? La particular máxima da una pista al respecto, que bien podría conducir a otra clínica.

#### EL CASO FREUDIANO EN SU RELACIÓN CON LA UNIVERSAL

Sucede que Freud legó a su posteridad un texto que, ya en el título, se inscribe en el tipo de figura de nuestra particular máxima, puesto que acepta el desafío de “un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica”<sup>116</sup>. ¿Cómo se libra de esa oposición a una construcción conceptual con pretensión universal que él mismo se ha preocupado por instalar?

Cuatro años después de la escritura del caso Schreber, está en efecto en posesión de su tesis sobre la paranoia, ya esbozada durante la ruptura con Fließ: el paranoico “lucha contra el fortalecimiento de sus tendencias homosexuales”, de tal modo que, debido a un determinado número de razonamientos y

---

<sup>116</sup> S. Freud, “Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica”, en Amorrortu, T. XIV, Bs. As., 1986, p. 259-272. *Mitteilung eines der Psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoïa*, Studienausgabe, vol. VII, Frankfurt, Fischer Verlag, 1973, p. 207-217.

consideraciones anexas, es preciso que el perseguidor sea del mismo sexo que el perseguido. Pero la paciente –que le lleva un abogado, amigo de Freud– presenta un innegable delirio donde el perseguidor, de manera igualmente evidente, es un hombre. “Sin duda, escribe entonces Freud, no habíamos planteado que el principio del condicionamiento de la paranoia por la homosexualidad era válido *universalmente y sin excepción*, ello se debió a que nuestras observaciones no eran lo bastante numerosas”<sup>117</sup>. Suena pues como una apelación a la inducción: su estudio del caso Schreber había hallado cierto consenso en torno de él, pero eso no parece bastarle a Freud-el-científico, en la postura de no avalar sus hipótesis sino cuando han sido confirmadas por numerosas experiencias. Introduce además de inmediato su punto, ingresando asimismo en la problemática general de los casos:

Tal proposición pertenecía además a las que, a consecuencia de ciertos nexos, solo poseen significado pleno si pueden aspirar a la universalidad. En la literatura psiquiátrica no faltaban los casos en los cuales el enfermo se creía perseguido por personas del otro sexo, pero una cosa era leer acerca de esos caso, y otra distinta tenerlos enfrente y verlos<sup>118</sup>.

La autoridad de la cosa vista prevalece pues sobre la “literatura”, como es de rigor en la buena clínica donde el signo es captado primero en su contexto. Freud se apura entonces en convocar por segunda vez a la joven, quedando el abogado ya

---

<sup>117</sup> S. Freud, “Un caso de paranoia...”, *op. cit.*, p. 265. Subrayado mío.

<sup>118</sup> “[...] *aber es blieb ein anderer Eindruck, von solchen Fällen su lesen, als einen derselben selbst vor sich zu sehen.*” [En Amorrortu p. 265].

fuera del asunto. Ella por su parte no solicita nada, se muestra en principio desconfiada y no regresará más. Acepta sin embargo esa segunda entrevista que Freud le impone, cortés pero firmemente al parecer<sup>119</sup>. Ella aporta “tales complementos, escribe en seguida Freud, que todas las dudas y las dificultades cayeron”. En efecto, aparece entonces detrás del personaje masculino en posición de perseguidor oficial otro personaje, una “señora de edad” (de cabellos blancos, como la madre). La paciente estima que tiene razones para suponer que esa señora ha recibido del hombre confidencias referidas a los tímidos inicios de vida sexual entre ellos dos. En posesión de ese nuevo dato, Freud reencuentra en el acto sus marcas edípicas:

Con facilidad se advierte que la jefa de cabellos blancos es un sustituto materno, que el hombre amado, a pesar de su juventud, está ubicado en el lugar del padre, y que es el poder del complejo materno el que compele a la enferma a suponer, contra toda verosimilitud, una relación amorosa entre esos dos desiguales compañeros. [p. 267].

Debido a ello, la contradicción con la teoría psicoanalítica “se volatiliza”, “se evapora” [*verflüchtigt*], y la tesis de las raíces homosexuales de la paranoia sale de allí totalmente remozada: la verdadera perseguidora era la anciana señora, y por lo tanto del mismo sexo que la paciente. Sin embargo, falta dar cuenta del desplazamiento que hizo pasar en el delirio de la señora de edad al hombre joven. En ese punto, el artículo

---

<sup>119</sup> “Declaré, pues, que me era imposible emitir un juicio ese día, y pedí que se me hiciera una segunda visita, a fin de contarme la historia con mayor detalle y con todas las circunstancias colaterales que quizá se habían pasado por alto en esta ocasión.” S. Freud, “Un caso de...”, *op. cit.*, p. 266.

de Freud se vuelve súbitamente más complicado, y más interesante. Hasta entonces, Sherlock Holmes ha triunfado: el clínico no se ha dejado desconcertar y ha sabido recobrar, bajo el oropel engañoso de las apariencias, la verdad de las conexiones profundas que han producido la situación observada. Por eso mismo, Freud está aún más cómodo en la medida en que reencuentra no solamente su modelo edípico, sino también y sobre todo su esquema fundamental de intervención, que ha adquirido el valor de un paradigma desde *La interpretación de los sueños*: tomen un texto, considérenlo como la cara manifiesta de otro texto latente, y una vez exhumado este último (¿o reconstruido?), expliquen el paso del latente al manifiesto, y sabrán cómo intervino la censura para permitir que eso pasara sin que la represión se levantara.

Abandonando momentáneamente la psicosis, Freud llega al terreno de la neurosis para observar que ciertos neurasténicos, debido a su vinculación inconsciente con un objeto de amor incestuoso, no pueden tener acceso a una mujer extraña y deben contentarse en ese aspecto con lo que les ofrece su vida fantásica. Pero en ese mismo terreno –en donde está el añadido que aclara el caso de paranoia– esos mismos neurasténicos pueden muy bien llegar a sustituir a la madre y a la hermana por mujeres extrañas. Logran pues en el plano de la fantasía lo que les está vedado en los actos, y así pueden convencerse de que están enamorados de mujeres fuera del círculo familiar. Apenas planteada esta consideración, Freud amplía el debate: ¿acaso el síntoma siempre hace desaparecer el conflicto neurótico? Sí, aunque de hecho no:

Las dos series de manifestaciones apenas pueden separarse conceptualmente una de la otra. Nos inclina-



mos demasiado a pensar que el conflicto que está en la base de la neurosis se cierra con la formación de síntoma. En realidad, la lucha todavía prosigue muchas veces aún después de la formación de síntoma. En ambos bandos emergen nuevos contingentes de pulsión que la continúan. El mismo síntoma se vuelve objeto de esta lucha; aspiraciones que quieren afirmarlo se miden con otras empeñadas en cancelarlo y restablecer el estado anterior<sup>120</sup>.

Los espíritus malintencionados que trataran de atrapar a Freud efectuando un forzamiento teórico tendrían aquí un buen material: gracias a un doble salto mortal, recupera sus hipótesis de tal manera que en posesión de una teoría tan compleja y de una actitud clínica tan pragmática percibimos que siempre terminará teniendo razón y logrará librarse de todas las eventuales contradicciones. Aunque poco nos importa levantar ahora tales acusaciones, porque lo importante es precisamente el retroceso que lo fuerza a ese agregado que, desbordando ampliamente el caso que produce la contradicción, pone en cuestión la afirmación primera de que el síntoma finaliza con el conflicto neurótico que le diera origen.

Freud escribe que “además de la paranoia hay muchos procesos semejantes que hasta ahora no han sido reunidos desde ese punto de vista; entre ellos, algunos muy conocidos”<sup>121</sup>. Resulta pues decisivo que el artículo no se detenga con las reparaciones del Edipo y del perseguidor del mismo sexo, sino que el paradigma interpretativo surgido del trabajo con el sueño relega el contenido latente (en gran parte

---

<sup>120</sup> S. Freud, “Un caso de paranoia...”, *op. cit.*, p. 271.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 271.

construido por las convicciones teóricas) a un papel ciertamente necesario, pero sin embargo subalterno. Cuando Freud reencuentra sus indicios teóricos en ese caso, está casi tan avanzado como cuando, en la escritura de *La interpretación de los sueños*, se da cuenta de que se enfrenta con uno de sus numerosos sueños incitados, en aquella época, por su anhelo de ser nombrado profesor extraordinario. No los desprecia, tan sólo sabe que el contenido latente no es el alfa y el omega de su trabajo: nada más que una etapa en el proceso de desciframiento que debe dar cuenta del paso de *eso* latente a *eso* manifiesto.

Sus convicciones sobre los fundamentos homosexuales de la paranoia (¡y no los fundamentos paranoicos de la homosexualidad!) no son la clase de hipótesis que podrían ser invalidadas por casos, a pesar de la presentación que hace al respecto. Esas poses de honesto experimentador científico, que Freud a menudo asume, ocultan las situaciones semiótica y epistemológica que están en juego. En lo que respecta a la primera, la presencia de los significados (en posición latente) no basta para dar cuenta de la distribución significante observada (en posición manifiesta); para terminar, que el perseguidor sea del mismo sexo que el perseguido no constituye un punto de llegada a partir del cual el clínico freudiano tendría la conciencia tranquila, ya que le falta dar cuenta del desplazamiento que permite ajustar lo que se observa clínicamente y la teoría que lo pre-dice.

En cuanto a la situación epistemológica, resulta bastante clara: Freud, mal que le pese, no está en ningún momento en una situación a lo Bachelard o a lo Popper, donde un hecho polémico puede por sí solo tirar abajo una teoría resistiéndose a todas las explicaciones que ésta propone sobre él. Por el con-

trario (el caso aquí estudiado ofrece una “viñeta” al respecto), está en una situación epistemológica conocida con el nombre de “tesis Duhem-Quine” donde ningún enunciado puede ser experimentalmente contrastado hasta hacer un balance del conjunto de los enunciados teóricos que han participado en su producción. Duhem había enunciado esa tesis ya a comienzos del siglo XX en relación con las teorías físicas, y Quine la retomó a mediados del mismo siglo para brindar sus fundamentos lógicos<sup>122</sup>. El apego de los analistas a sus teorías es por otra parte tan intenso como el de los científicos a las suyas, no es posible entonces que asistamos en el plano casuístico a combates cruciales que permitirían invalidar una teoría en beneficio de otra. A lo sumo podemos notar las apetencias diferentes de cada teoría por tipos de casos particulares: la psiquiatría fenomenológicamente ha escrito sus mejores páginas sobre la melancolía y los estados maníacos, el psicoanálisis freudiano se destaca en la histeria, las terapias comportamentales se amoldan a las fobias, los winnicottianos prefieren a los supuestos borderlines, etc. Cada una parece perder algo de su pertinencia al ampliar demasiado su campo de acción casuístico, viéndose entonces obligada a complejizarse, a veces a ultranza; ninguna cubre un hipotético “campo psicopatológico” delimitado a su vez por normas que escapan tanto a cada una cuanto a un impensable “todas”. Conviene dar este punto por sentado, y a partir de allí indagar el estatuto que se le puede otorgar a nuestro  $\exists x.\Phi x$ .

---

<sup>122</sup> Cf. Sandra Laugier, *L'Anthropologie logique de Quine. L'apprentissage de l'obvie* [La antropología lógica de Quine. El aprendizaje de lo obvio], París, Vrin, 1992, en especial las páginas dedicadas a “La révision impossible”, p. 199-210.

## DE PASO POR CRETA

Si se lee solamente el costado izquierdo del cuadrado lógico de la particular máxima,  $\exists x.\overline{\Phi x}$  retoma la paradoja de Epiménides de Creta, que enuncia la universal afirmativa según la cual “todos los cretenses son mentirosos”:  $\forall x.\Phi x$ . Esta universal, que sostiene un enunciado teórico supuestamente veraz acerca de una pluralidad genérica –los cretenses– es enunciado por un  $x$  que no pretende por ello escapar ni a su conjunto de pertenencia ni a la ley que enuncia como una verdad, y de acuerdo a la cual él mismo sería mentiroso. Pero al hacerlo, pretende decir la verdad al respecto y se sitúa pues como ese  $x$  que, aun enunciando una universal, la contradice en su misma enunciación:  $\exists x.\overline{\Phi x}$ .

Para leer esta paradoja, haciéndola resonar más allá del refrán al que a menudo se la circunscribe contentándose con mencionarlo, conviene primero prestarle atención a la reiteración de la cualidad que aquí está en juego: las fórmulas lógicas, sean cuales sean, pretenden todas ser verdaderas o falsas según que el predicado esté o no en el sujeto (por lo menos en lógica clásica, aunque deliberadamente estamos en ese marco), y eso es lo que se convendrá en llamar su “valor”. Pero resulta que la proposición de Epiménides, no contenta con tener un valor de verdad, como todas sus compañeras, pretende también hacer de la verdad el predicado del sujeto que ella requiere. ¿Acaso estamos en lo verdadero cuando decimos la verdad? La menor disputa de pareja bastaría para saber que no: al decir la verdad podemos hacer muchas cosas, como ya Nietzsche se había dado cuenta (tomar el poder, acorralar al interlocutor, hacerse el interesante, complacer a los dioses, etc.). ¿Qué hace

entonces Epiménides cuando afirma un modo de relación de los cretenses (y por lo tanto de él mismo) con la verdad, en una aserción que también, por su propia cuenta, tiene que ver con la verdad? Imaginemos que más bien hubiese dicho “todos los cretenses son altos”, y que los testigos coinciden en hacernos saber que él era bastante petiso para su época y su medio: no hay ningún problema –todos los cretenses son altos (lo dice Epiménides, y tenemos nuestras razones para prestarle confianza), salvo él. Se exceptúa en el sentido más banal del término y el asunto está resuelto: tomemos a todos los que poseen el predicado y añadamos a todos aquellos que no lo poseen (aunque sean señalados así<sup>123</sup>), y tendremos un “todos” (y por ende un “todo”) de muy buena ley.

Con la verdad en posición de predicado y en posición de valor, se produce un quiasmo que le da todo su encanto al enunciado en cuanto aguarda nuestro veredicto, al menos si descartamos una lectura que sólo tuviera en cuenta el predicado (como *supra* con la altura) y tratamos la cuestión numéricamente considerando que todos los cretenses son mentirosos salvo Epiménides –pero entonces suponemos el hecho de decir la verdad únicamente como una propiedad psicológica que se puede poseer o no, los cretenses sí, Epiménides no. Si por el contrario consideramos conjuntamente la verdad como valor de la proposición y la verdad como predicado del sujeto, entonces caemos exactamente en la paradoja que presenta formalmente la estructura de la paradoja de Russell: si Epiménides dice la verdad, hay al menos un cretense que se excluye de la

---

<sup>123</sup> Cf. *supra* la cuestión de la ausencia de rasgo. Al basarse el conjunto “cretenses” en una entidad geográfica distinta de la “altura” o lo “mentiroso”, se hace posible calificar a un individuo por la ausencia de tal o cual rasgo, algo que no sucede en el caso de “mujer” dentro de la perspectiva de las fórmulas donde ningún conjunto las colectiviza previamente como tales.

universal donde están reunidos, por ende la proposición es falsa y Epiménides miente cuando la enuncia; si miente, se une a los cretenses mentirosos, por lo tanto todos lo son, lo que torna verdadero el enunciado de la proposición universal, y por ende dice la verdad... cuando miente<sup>124</sup>. Si tiene razón, se equivoca; y si se equivoca, tiene razón. Ese torniquete no tiene salida.

Los “conjuntos que no se pertenecen”, apreciados por Russell y fatales para Frege, bailan al mismo compás: si se pertenecen, no se pertenecen, y si no se pertenecen, se pertenecen. Debido a que “pertenencia” es un nombre para designar el vínculo entre el conjunto y sus elementos, así como “verdad” designa la naturaleza del vínculo entre el sujeto y su predicado (para la proposición en lógica clásica), o entre la función y su objeto (en la lógica fregeana). En tanto que tales propiedades sean como plegadas sobre sí mismas para participar en su propia gestación, se sigue una perturbación local que sin embargo amenaza la totalidad del edificio.

A la luz de lo anterior, ¿qué debemos pensar del  $\exists x. \overline{\Phi x}$  en tanto que “requisito desesperado” con miras a un “al menos uno” que no sea siervo de la función fálica, que no esté sometido a la castración (fórmulas equivalentes para Lacan)? ¡Porque todos lo están! Es inútil pues armarse de un *Urvater*, un padre originario, después de haber descartado sin apelación un “todas las mujeres”, ya que al implicarse mutuamente, esos dos enunciados son lógicamente equivalentes. La excepción ya no designa en este caso ningún elemento que se ex-

---

<sup>124</sup> Mentir se presenta como un acto deliberado, lo que introduce mucha más psicología en el asunto de lo que la lógica clásica está en condiciones de asumir. El psicólogo por su parte no verá una gran paradoja en el hecho de que alguien pueda decir la verdad mintiendo  $\rightarrow$  mentir diciendo la verdad, lo que ya no es la misma cosa.

traería del conjunto para el cual sería válida la universal, como tampoco Epiménides deja de ser cretense al decretarlos a todos mentirosos.

#### UNA EXCEPCIÓN QUE NO SERÍA UN CASO

Recapitemos ahora las características encontradas acerca de la excepción introducida en las fórmulas de la sexuación en el puesto de la particular afirmativa máxima. No es singular, ni siquiera minoritaria con respecto a la universal afirmativa a la que desmiente. No es producida sino como contradicción de la universal negativa que a su vez pretende ser una afirmación de la “nada” que Lacan persigue desde el comienzo, esa nada que no es la de Hegel ni la de Freud, la ausencia misma de un sujeto sobre el cual predicar. Por lo tanto, es en primer lugar afirmación de lo que existe con respecto a la función (del predicado), sin por ello satisfacerla (poseerla). De golpe, lejos de encontrar sustento en una supuesta rareza, la excepción vira hacia lo común y cada ser hablante, ligado así a la función fálica, se vuelve una especie de Epiménides sexual, prestando su voz para establecer el “todos” al que pertenece, pero cuya consistencia demuele mediante su misma proferición, ni más ni menos que todo viviente al enunciar que “todos los hombres son mortales” sin dejar de reservarse *in petto* el espacio de una excepción –con la cual trafican las religiones.

Debemos agradecerle a Abelardo que nos haya ofrecido tan tempranamente el albergue de su *status*, que nos haya sugerido la idea de que entre las... cosas digamos, a falta de algo mejor, y la naturaleza sonora (o escritural) de las palabras, existe, hay, suponemos, entidades que permiten colectivizar individuos, sin

que por ello gocen de algún tipo de peso ontológico. Es verdaderamente lo que necesitamos para apreciar en su justa medida  $\forall x.\Phi x$ , desde el momento en que nos preguntamos *quién lo dice, quién lo efectúa*.

Porque la cuestión planteada por la excepción que delimita Lacan regresa a los misterios de la pertenencia (de donde surge la paradoja de Russell); vimos que para utilizar el cuantificador  $\forall$ , hacía falta poseer un conjunto poblado de elementos que pertenezcan a dicho conjunto. Bajo esa condición, estaba permitido tomar uno cualquiera con las pinzas de la  $\forall$ . Pero si afirmo la existencia de uno (al menos) que no satisface la función, que se exceptúa así del todo de la universal, ¿deja de pertenecer a ese todo? ¡Sí y no (diría Freud)!

La lógica no puede construirse sobre tal ambigüedad y resuelve la cuestión así: dentro del cuadrado lógico de la máxima, o bien las universales son verdaderas, o bien las particulares son verdaderas, pero queda excluido que una universal y una particular sean verdaderas al mismo tiempo ya que están ligadas por una contradicción. Con Lacan, como con Epiménides, se mantiene en cambio una ambigüedad esencial en la medida en que, debido a la función (o al predicado) que está en juego, la verdad del enunciado particular no anula la verdad del enunciado universal, puesto que por el contrario la funda precisamente porque la objeta (*dixit Lacan, cf. supra*) proporcionándole el existente que la enuncia, que presta su voz para la proferición de esa universal en la cual sin embargo está faltando. Pero con su cuadrado lógico, Lacan nos dice aun así más que el cretense que no tiene ni una palabra para los cretenses.

Ofrece en efecto un costado “mujer” donde se encuentra negada toda excepción ( $\overline{\exists x.\Phi x}$ ), donde por lo tanto la escritu-



ra propuesta para la universal negativa afirma que, en esa deixis, no existe ningún elemento  $x$  que no satisfaga la función, al mismo tiempo que los elementos que la satisfacen, presentes sólo en el nivel de la particular negativa, no forman un conjunto. Para recordar la fórmula propuesta al concluir el capítulo anterior: *en tanto que un todo es enunciado* ( $\forall x.\Phi x$ ), *está fundado en la existencia de excepciones* ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ), y *en tanto que no hay excepción* ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ), *lo que existe no se colectiviza en ningún todo* ( $\overline{\forall x.\Phi x}$ ). En los dos casos, el todo recibe un golpe. La universal del concepto, que encuentra su base en esa totalidad, no es menos maltratada (aunque de modo diferente) a la derecha que a la izquierda, y nos damos cuenta entonces que el notodo desborda su cualidad de cuantificador brindando la razón del conjunto de las fórmulas.

El mérito de Lacan consiste en haberse dejado conducir por las exigencias de esa particular, esforzándose por escribir cada uno de sus cuatro puestos de una manera que permite leer de entrada el ataque dirigido a un todo que tuviera cualquier tipo de peso ontológico. Lo cual tiene consecuencias en el plano epistémico, en el estatuto que conviene otorgarle al concepto dentro de su propia enseñanza: la precisión que requiere el concepto (y de la cual a menudo es objeto) no dice nada sobre la realidad de sus posibles denotaciones. Entre el concepto y los individuos que caerían dentro de su órbita (algo que obviamente no se niega, porque la particular mínima igualmente sigue funcionando), permanecerá activo ese objeto  $a$  que deriva íntegramente de la particular máxima, no cae dentro de ningún concepto y se mantiene como existencia sin esencia, una existencia decisiva dentro del proceso subjetivo.

Hay otra consecuencia, que he dejado deliberadamente de lado desde la introducción de las fórmulas, temiendo que el

peso imaginario de los términos utilizados –hombre/mujer– cargase las escrituras con valores indebidos para hacer como si los recobrara luego. Ahora que hemos vislumbrado la solidaridad de los lados izquierdo y derecho dentro del cuadrado lógico que seguimos llamando las “fórmulas de la sexuación”, ¿por qué uno merece llamarse “hombre” y el otro “mujer”?

¿DIJERON “RELACIÓN”?

En la tradición cristiana, la relación sexual siempre lo es porque todo acto sexual posee un valor. O bien hay fecundación y nacimiento, y el hijo es el valor que resulta de esa relación. O bien hay un acto sexual sin reproducción, pero dentro del sacramento del matrimonio (y según las reglas prescriptas), y eso se torna un deber, el “deber conyugal”. En cuanto a todo lo demás, si hay un acto sexual, cualquiera sea, es pecado. Por lo tanto, todos los casos de vinculación considerada sexual tienen derecho al nombre de “relación” en el sentido que le interesa a Lacan, el sentido matemático, cuando escribe:  $a/b = c$ . Si dos términos entran en conexión de tal manera que producen un valor único, entonces hay “relación”. ¿Cómo escribir que no ocurre así cuando, atentos a la afirmación freudiana que rompe toda armonía preestablecida entre la pulsión y su objeto, nos negamos a considerar cualquier clase de “instinto genésico” que supondría como adquirida una “naturaleza” de la relación entre los sexos, sobre una base que pretendería a partir de allí ser hormonal o genética, o cualquier otra cosa, preferentemente de aspecto muy científico?

A “hombre” le corresponde pues proferir la universal afirmativa, pero también sustraerse de ella al hacerlo, con ese giro

que acabamos de ver. Siguiendo a Lacan, “hombre” sostiene la universal del mismo nombre debido a su propia defecación en ese nivel. Produce la esencia de su ser objetándola de entrada mediante su existencia. El “¡todo, pero no eso!”, el grito de ese mismo hombre frente a la castración, adquiere en este caso la forma de un “todos, pero yo no” que se revela como la condición *sine qua non* para que un “todos” de ese calibre sea preferido. Tal donación de una universal se efectúa en la retirada de su particular, que se excluye del todos para plantearlo mejor en su virtualidad clasificatoria. Hay allí un movimiento decisivo sin el cual uno se agota enumerando las contradicciones presentes en las fórmulas: cada “uno” que se exceptúa del todos para performarlo mejor merece ser calificado de “hombre”, cualquiera sea el sexo que le haya atribuido la naturaleza.

En tales condiciones, ¿en nombre de qué denominar “mujer” a la posición según la cual los elementos que satisfacen la función no forman ningún todo, sin engendrar la menor excepción? ¿Qué imaginario se presta para esa distribución simbólica? Porque la contradicción es manifiesta: si no hay excepción, ¿cómo es posible que los presentes no conformen un todos? Se impone la respuesta: que cada uno no sea tan así de uno; que su semejanza no sea tan exacta; que cada existencia afirmada así (por la particular negativa, donde el  $\forall x$  equivale a un  $\exists x$  que exhibiría su valor restrictivo) esté en exceso o en falta con respecto a la unidad –tema lacaniano por excelencia puesto que en dicha enseñanza la unidad resulta o bien de un valor especular (uniano) o bien de un valor simbólico (unario). Por tal motivo es que ningún valor, ni simbólico ni imaginario, será acertado para calificar a un elemento en la medida en que ninguno será idéntico a sí mismo (de otro modo dicha identidad bastaría para integrarlo en el “todos” de un conjunto).

Mal que les pese a las feministas que podrían sentirse agredidas por semejante reparto de tareas, y lejos de ser una debilidad con respecto a la unidad simbólica situada del lado “hombre”, esa disonancia a la derecha termina el trabajo emprendido a la izquierda al inscribir dentro del orden de las determinaciones sexuales el objeto  $a$ , que según vimos había conducido al enunciado “no hay relación sexual” precisamente porque con él “no había relación”, ni siquiera la tan elemental de poseer el aspecto de unidad que lo hubiese hecho apto para el sello del concepto, y con ello entrar en relación, “relacionarse”.

Así, las escrituras de izquierda/derecha, hombre/mujer, pretenderían expresar el hecho de la no-relación colocando a la par una  $x$  cuyo funcionamiento permite pensar una esencia ( $\forall x$ ) y una existencia ( $\exists x$ ), y una  $x$  cuyo funcionamiento no autoriza ninguna esencia sino que descansa íntegramente sobre una existencia que permanece reacia a cualquier unidad posible. A ese precio, se puede seguir escribiendo hombre/mujer o a la inversa, sin que resulte nada, ningún valor que signaría la existencia de una relación. Para establecer una relación, en el nivel de las esencias falta una, y cada una de las existencias ubicadas a la izquierda o a la derecha se declara inconmensurable para la otra. La metáfora numérica y conjuntista que sirvió para disponer las deixis hombre/mujer nos mantiene en lo irracional, la no-relación, ya que ningún término común llega a subsumir la puesta en relación –pues Lacan se mantiene firme entonces en su definición de la relación en tanto que produce un tercer término. Ni el hijo ni la pulsión y mucho menos el fantasma cumplen ese papel, y por lo tanto el encuentro sexual –innegable– conjuga dos seres que no hacen uno ni hacen tres. El falo, objeto multiuso de la dialéctica freudiana, queda ya

descalificado en tanto que tercer elemento<sup>125</sup>; desaparece dentro de la función fálica que sólo sirve para distinguir y separar dos funcionamientos irreductibles entre sí.

Resulta notable que Lacan se cuidó bien de escribir  $x$  a la izquierda e  $y$  a la derecha, lo que hubiese podido hacer si hubiera pensado por un segundo que hombre y mujer se presentaran como tales, con cualidades tan diferentes que merecen ser escritos y descriptos separadamente. Por el contrario, la misma  $x$  vale para todo, designa en todas partes al mismo ser-hablante [*parlêtre*] enfrentado al goce ligado al sexo y al lenguaje. Ese pequeño detalle lleva aún más lejos dentro del rechazo a tomar en cuenta una dualidad inicial. Sin caer en una concepción demasiado sustancialista que convertiría a esa  $x$  en algo presexual, somos conducidos así a concebir que la bipartición sexual *resulta* de disposiciones enunciativas: la  $x$  que se exceptúa del todo que se plantea como el lugar de su pertenencia será llamada hombre; la  $x$  que existe sin pertenecer a ningún todo será llamada mujer. Vemos que tal perspectiva performativa no entra en contradicción con la bisexualidad freudiana ya que, por diferentes que sean las dos posturas, se ofrecen a esa  $x$  con igual veracidad una que la otra.

## GOZAR

Queda la función  $\Phi$ , función enigmática puesto que, lejos de ser un puro acontecimiento corporal, mezcla cuerpo y espíritu mucho mejor que la glándula –aunque pineal– cara a Descartes. Su oscuridad se incrementa aún más cuando nos entera-

---

<sup>125</sup> Por el contrario, era su estatuto durante el seminario *Le désir et son interprétation*, cf. *supra* la cita al comienzo del capítulo II.

mos de que el término de “goce” está casi ausente en Freud, donde la palabra *Genuß*, que se encuentra aquí y allá, podría ser traducida así sin coincidir nunca con el concepto. Por cierto, su rastro se muestra en la noción muy freudiana de “más allá del principio del placer”, pero hace falta el genio de las lenguas francesa y española para admitir con la mayor naturalidad una noción que ni el alemán ni el inglés transitan tan fácilmente. “*Jouissance*”, “*goce*”\* dicen sin ambages que es una forma de placer que no es en absoluto el placer en el sentido freudiano, esa disminución más o menos brutal de las tensiones que llevó a incurrir a Freud en el “principio de Nirvana”, sino por el contrario una forma de intensificación de ciertas tensiones, cuya liberación futura será fuente de placer. A la espera de esa descarga, gozar hace subir las apuestas, siguiendo caminos que aprovechan tanto el cuerpo y sus diferentes zonas erógenas cuanto la maquinaria simbólica que permite forjar posturas deseantes, convocar fantasías [*fantasmes*] consideradas por Lacan, en una determinada época de su enseñanza, como “aquello por lo cual el deseo condesciende al placer”.

Pero el gozar no despliega solamente esas perspectivas orgásmicas. Se lo supone también en el corazón del síntoma, en lo que conforma la repetición, le confiere esa fuerza absurda que quiere obstinadamente volver a recorrer las huellas significantes que unos deseos ya pasados abrieron una vez. En ambos casos sin embargo está funcionando una misma amalgama entre fragmentos determinados del aparataje simbólico y unas investiduras corporales. A partir de allí, resulta grande la tentación de reconducir la diferencia de los sexos tratando de

---

\* En español en el original.

asentarla sobre dos modos diferentes de gozar, según una constatación de la que nunca se sabe muy bien si posee un fundamento real o sólo resulta de un efecto de perspectiva, como una especie de anamorfosis: el goce peneano estaría en gran medida manifestado en su ciclo (erección, eyaculación, detumescencia), y cuán latente el goce vaginal. El primero se ofrecería a la observación tanto como a la sensación; el segundo, si sabe ser ardiente, quedaría ante todo sólo en el orden de la sensación. En cuanto al goce clitorideano, que recobra actualmente algún prestigio saliendo de su purgatorio burgués, y luego freudiano, por similar que parezca al peneano, no posee la evidencia del ciclo fálico. Esto sin perjuicio de las demás zonas erógenas, empezando por el recto, que abren tantas vías a las acmés gozosas y gozantes sin por ello hacer alarde de su punto de llegada –aun cuando se apresuran en descubrir allí quién sabe qué “infinito” que estaría en estado naciente y del cual nuestros sobresaltos corporales súbitamente apaciguados no serían más que una suerte de espuma, abandonada por las olas de un placer sin límites sobre nuestras pequeñas playas privadas.

Raquel Welch, en la época en que era un *sex symbol*, no dudada en declarar alto y fuerte en la prensa femenina: “El órgano sexual más importante en la mujer es el cerebro.” También es un enunciado pasible de la teoría Duhem-Quine, porque no vemos qué hecho polémico, qué atroz experimento lo invalidaría. Pero adivinamos en esa palabra autorizada desde el punto de vista mediático la idea que hace del ritmo impuesto a ciertos órganos femeninos nada más que el pentagrama musical en espera de las notas de la melodía. No se trata de “pensar”, sino de “pensamientos” que le ofrecen un sentido, una dirección a lo que pasa en los circuitos sensitivos... ¿y que les señalarían por ello un *terminus ad quem*? ¡Hipótesis! La

desgracia para quien quisiera en efecto fundar con eso un modo distinto de gozar obedece a que dicha cerebralidad de un supuesto goce femenino no parece estar ausente del lado hombre. La masturbación es llamada, aún más que del otro lado, el “goce del idiota”, ¿pero quién dirá hasta qué punto esa soledad es acéfala o no? ¿Hasta dónde el goce fálico –el único que tienen en cuenta las fórmulas<sup>126</sup>– podría tener lugar fuera del estremecimiento de las redes neuronales, fuera de la puesta en juego del lenguaje y de las imágenes que éste sostiene, matrices de las posturas fantasiosas que liberan el acceso al placer? La mecánica no le basta a nadie, y entrevemos rápidamente la ilusión que habría en querer clasificar a hombres y mujeres de acuerdo a que en los primeros se gozaría más rápido que en las segundas. El cronómetro no será de gran ayuda para desempatar los sexos en función de sus modos de goce.

Las fórmulas, en la sequedad de su escritura, ¿estarían en condiciones de arrojar alguna luz en esa oscura y fulgurante deducción? Su mayor ventaja se debe a la monotonía de la función  $\Phi$ : sea cual sea, de un lado es afirmada por quien se exceptúa de ella y se convierte en el engranaje de ese movimiento giratorio; del otro lado, es vivida por quien no cierra ninguna unidad al hacerlo<sup>127</sup>, pero no cambia de naturaleza.

---

<sup>126</sup> El “goce del Otro”,  $J(A)$ , hace su aparición más tarde en los seminarios, en el curso de la elaboración borromeana, como complemento del goce fálico  $J(\mathcal{S})$ . Esto desborda nuestra lectura de las fórmulas, centrada en lo que es posible hacer sólo con la función  $\Phi$ .

<sup>127</sup> Lo que sugiere también la idea de infinitud, puesto que aquello que no ciñe ninguna unidad merece ser considerado como una “multiplicidad de multiplicidades”, expresión que a veces sirve para designar el infinito actual de los números reales. Pero tales remisiones a las realidades matemáticas, por instructivas que puedan ser al proponer denominaciones e imágenes no demasiado engañosas, también nos extravían a veces al tomar como guía un saber demasiado seguro, demasiado impresionante, que falsea el juego de la metáfora, siempre de ida y vuelta.



¿Se trataría de dos “saber hacerlo” con la misma función, donde la diferencia de los órganos y de quién sabe qué más impondría dos modos de gozar específicos, bueno, perdón... genéricos... no, perdón, opuestos? ¡Eso iría en contra de nuestros esfuerzos, ya que unas cualidades externas regirían la bipartición! Más vale volver a nuestra hipótesis inicial, y admitir que la dualidad de los sexos, con cualquier realidad anatómica, psicológica y cromosómica con que la carguemos o la disfracemos, no llega a escribirse sino topándose con el siguiente hecho de lengua: términos que se oponen –contrarios lógicos – bien pueden ser tanto incompatibles y por ende separados como estar ligados por toda una cadena de relativos y valer uno por el otro. La dualidad es un concepto a su vez irreductiblemente doble, signado por lo que Lacan distinguió en una época<sup>128</sup> como “separación” y “alienación”, para reunirlos por ello en la figura de un troquel que convirtió en el operador –¡vaya!– de su escritura del fantasma.

Tomar nota de una diferencia significa así afirmar la coexistencia de dos ejes en sí mismos contrarios, uno que enuncia la puesta en relación, el otro que plantea la no-relación. De manera que la constante puesta en relación de todo ser humano con la función fálica bien puede ir a la par con la afirmación de la no-relación entre los sexos, de lo cual dan cuenta las fórmulas. El despliegue del cuadrado lógico de la particular máxima va entonces a profundizar esa oposición inscripta en el seno de la noción de dualidad escribiendo el modo en que los sexos se separan y se alienan a la vez, en sus maneras de obrar con la excepción, raíz de la unidad. Que uno de los dos sea uno debido a que se excluye del todo, es necesario, pero que el otro

---

<sup>128</sup> J. Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Barral, 1977, sesión del 27 de mayo de 1964, p. 209-221.

también lo sea, es lo que Lacan rechaza. Y en cuanto a saber quién hace una cosa y quién la otra...

No podemos concluir sin evocar la particular poesía que surge de la misma no-relación, para quien quisiera construir con ella un concepto acabado de la especie dura y exigente (acabamos de ver que no es sino la segunda parte de un par que sólo admite una mitad cabal). En esa línea, en el momento de terminar su primer seminario de la calle de Ulm, el 24 de junio de 1964, Lacan enunciaba lo siguiente:

El deseo del analista no es un deseo puro. Es un deseo de obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando, enfrentado al significante primordial, el sujeto llega por primera vez a la posición de sujetarse a él. Solamente allí puede surgir la significación de un amor sin límite, porque está fuera de los límites de la ley, dónde solamente él puede vivir<sup>129</sup>.

La diferencia absoluta, por lo tanto, sería aquella que exaltara la no-relación, que sólo hablara de ella; sería de tal modo que entre los dos elementos que separa ni siquiera estaría presente ella misma para establecer el menor vínculo. De allí la vena mítica que sigue inmediatamente a tal imposibilidad, donde vemos al sujeto como en sus fuentes significantes bautismales. Aquel que nunca será más que representado para un significante por otro (Lacan *dixit*), vemos ahora que desembarca en una escena que ya no dejará en una improbable primera vez y encontrando EL significante que lo marcará al rojo vivo. En esas líneas tan frecuentemente citadas, quien se había

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 279.

complacido en mofarse del mito de *Tótem y tabú* paga su tributo al pensamiento de los orígenes, el único que le ofrece un entre-dos donde faltaría el primer término. Ese imposible “tiempo cero”, que sólo la angustia torna verosímil indicándolo como causa, impulsa esa retórica desbocada (ya encontrada en Peirce) donde el pensamiento, que sólo sabe producir relaciones, intenta delegar su poder en la lengua a fin de que ésta designe, a su manera y con los medios del borde... un borde, un verdadero borde, algo que no sea una frontera, constituido por una falta de vecindad que altera su capacidad relacional, su aptitud para “entrar en relación”.

En esa tentativa repetitiva de *darle cuerpo* a la diferencia, de aislar la no-relación como un ingrediente indispensable para la constitución del sujeto, Lacan, en los últimos años de su enseñanza, debía sumirse en una extraña dificultad que tuvo que asimilar, y que propongo revisar como lo que va a confirmar la imposibilidad de asir –aunque fuese un topólogo– aquello que tiene la pretensión de escapar del concepto.

# Escolio

UN ABUSO DE METÁFORA

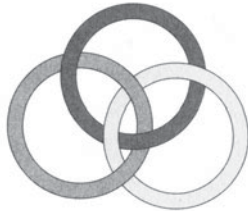


Bastante imperceptiblemente, entre 1972 y 1975, Lacan realiza un desplazamiento de la negación sobre la relación sexual, pasando de “no hay relación” a “hay una no-relación”, de la inexistencia de tal relación a la existencia de tal no-relación. El matiz podría parecer retórico si no se insertara dentro de un cambio de perspectiva que se basa en el instrumento clave en la enseñanza de los años setenta: el nudo borromeo.

Hacia el final del seminario *R. S. I.*, Lacan propone en efecto, dentro de esa línea nodológica, diferenciar “relación” y “no-relación” valiéndose de dos tipos diferentes de nudo: la relación estará sostenida por la concatenación simple, representada por dos círculos de cuerda cerrados, dos consistencias que se interpenetran mutuamente, como en una cadena olímpica, mientras que la no-relación será sostenida por el nudo borromeo, debido a que ninguna de las tres consistencias penetra en otra, que ninguna mantiene pues una “relación” (en sentido restringido) con cualquiera de las otras dos aun cuando las tres estén enlazadas. El 15 de abril de 1975, ya al comienzo de la sesión, aclara:

Por esto es que [debido al anudamiento borromeo  
cuya propiedad fundamental acaba de enunciar: si

cortan uno, se liberan los otros dos] puede sostenerse el término de no-relación sexual en tanto que –no puedo sino repetirme– se sostiene esencialmente por una no-relación de pareja. ¿Acaso el nudo en cadena basta para representar la relación de pareja<sup>130</sup>?



La no-relación avanza así en la positividad de un nuevo tipo de vínculo, “el vínculo que llamo la no-relación sexual” llegará a decir Lacan ese mismo día<sup>131</sup>, mientras que el término de relación sigue gozando de su positividad de siempre, pero a través de la imagen reducida de la interpenetración directa. En lo sucesivo, debido a que en el nudo borromeo no hay ninguna relación entre dos consistencias sino solamente un vínculo entre las tres, *y debido a que la significación de la palabra “relación” ha sido restringida (bastante silenciosamente) a un par de elementos donde cada uno está anudado al otro*, ese nudo de tres va a designar la no-relación, ofreciéndole el asilo de una representación singular. A la ausencia pura y simple de relación le sucede ahora una forma particular de lazo, que se diferencia de la relación.

---

<sup>130</sup> J. Lacan, *R. S. I.*, seminario inédito, sesión del 15 de abril de 1975, versión Choller, p. 2.

<sup>131</sup> Coincide con ello en el estricto plano formal con P. F. Strawson, quien en su obra *Les Individus* [Los individuos] (París, Seuil, 1973) exponía la idea de “vínculo no-relacional” entre sujeto y predicado (*cf.* p. 197).

Pero esa manera de actuar prorroga formalmente la operación realizada durante la introducción de las superficies unilaterales en el transcurso del seminario *L'identification*. Como hemos visto, Lacan trataba entonces de ubicar su objeto *a* más allá del registro narcisista (y por lo tanto especular, equivalencia que data de 1936-1938), haciéndolo existir sin dotarlo por ello de una imagen en el espejo. ¿En qué basarse para dar a entender algo así sin que se llegue a identificarlo con una ilusión o con un vampiro, únicos seres conocidos por no alterar los espejos? Con la banda de Moebius, la botella de Klein y el cross-cap, Lacan utiliza superficies que, por supuesto, poseen una imagen en el espejo, pero esa imagen especular no es diferenciable de la superficie presentada frente al espejo. Por más que se la oriente, el espejo no invertirá tal orientación y contrariamente al guante derecho que en el espejo se vuelve un guante izquierdo, una banda de Moebius que ostenta una flecha derecha genera en el espejo plano que se le pone delante una banda de Moebius de igual orientación. Lacan –siguiendo a los matemáticos que llaman a tales superficies “no-enantiomorfas”– toma entonces la decisión de considerar que no tienen imagen en el espejo, lo que al fin y al cabo sólo es una elipsis: no tienen imágenes diferenciadas de ellas por su orientación. Pero con eso basta para indicar que no todo pasa por el espejo de la representación especular, y así resulta justificado el esfuerzo para denominar un objeto que escape del narcisismo, puesto que narcisismo y especularidad están unidos desde el comienzo y la especularidad tiene límites debido a la existencia de las superficies unilaterales y sus raras propiedades especulares, que van así a defender la causa de un objeto no-narcisista.

En la misma línea, a comienzos de los años setenta y sin gran escándalo, la palabra “relación” ve llevado su rumbo en



el plano topológico a la concatenación simple de dos (o  $x$ ) elementos encajados (de a dos para formar una cadena o varios como en el nudo olímpico), lo que distingue así al nudo borromeo como manifestación de un tipo de lazo que merece entonces ser llamado “no-relación”. No-especular y no-relación no se imponen de tal modo sino cuando han sido redefinidos sus términos positivos de manera suficientemente restrictiva para que sus negaciones no vean sus sentidos flotando a la ventura y sumiéndose en cualquier cosa o en la nada. “No-especular” no designa “todo aquello que no es especular”, sino solamente *todo lo que posee una imagen en el espejo tal que no es posible diferenciarla del objeto mismo*. Y de manera similar, “no-relación” no designará la pura y simple ausencia de relación, sino *esa clase de lazo de tres irreductible a los enlaces de a dos* (aparentemente, sólo el nudo borromeo presenta esa propiedad). Habrá que esperar al final del seminario *R. S. I.*, el 13 de mayo de 1975, para escucharlo claramente:

[...] Esto es para hacerles percibir que cuando enuncio que no hay relación sexual, le doy al sentido de la palabra relación la idea de proporción. Pero todos saben que el *more geometricum* de Euclides, que bastó durante tanto tiempo para manifestar el modelo de la lógica, es completamente insuficiente y que entrando en la figura del nudo, hay una manera totalmente distinta de sostener la figura de la no-relación de los sexos, que es sostenerlos de dos círculos no anudados. De eso se trata cuando me refiero a la no-relación. Cada uno de los círculos que se constituyen, todavía no sabemos con qué, en la relación de los sexos, cada uno en su manera de girar en redondo como sexo no

está anudado al otro. Eso es lo que quiere decir mi no-relación<sup>132</sup>.

La aclaración es bienvenida –apreciamos la diferencia con respecto al “instinto genésico” que anudaba sin apelaciones a un sexo con el otro–, pero tiene su costo: es preciso que el objeto que sirve de prueba sea unívoco, que se lo pueda captar sin vacilación. ¿Acaso es lo que pasa con el nudo borromeo? ¿Remiten a un solo y único objeto todas las presentaciones de ese nudo? La pregunta podría parecer ociosa; Lacan por su parte muestra una singular obstinación al respecto. No sólo se interroga desde sus primeros pasos en el tema, sino que vuelve a ello en varias ocasiones, de manera cada vez más específica. El 18 de marzo de 1975, casi al final del seminario *R. S. I.*, teniendo en cuenta discusiones en curso con Pierre Soury, su interlocutor principal en las cuestiones borromeas, evoca el problema que se desprende del hecho de distinguir cada una de las consistencias (tanto coloreándolas como nombrándolas), sobre la base de su afirmación central acerca de la equivalencia de las consistencias.

Lo que le ofrece el nudo borromeo de tres círculos en su definición física (si cortamos cualquiera de esas consistencias, las otras dos se liberan), son en efecto tres círculos de cuerda estrictamente equivalentes, lo que le viene “como anillo al dedo” pues intenta sostener, en contra de un período pasado de su enseñanza, que lo imaginario, lo simbólico y lo real nombrados por cada uno de los círculos de cuerda no se ordenan siguiendo ninguna precedencia, sino que deben ser reconocidos como del mismo valor. No obstante, es preciso distinguirlos,

---

<sup>132</sup> J. Lacan, seminario *R. S. I.*, *op. cit.*, sesión del 13 de mayo de 1975, versión Chollet, p. 6.

porque llamarlos equivalentes no significa confundirlos o intercambiarlos. Se presenta entonces la posibilidad de colorearlos; si se dota a cada consistencia de un color que la diferencie de las otras dos, ¿acaso todas las presentaciones que podré brindar así serán reductibles a un solo y mismo nudo, o bien por el contrario voy a desembocar en dos o en varios nudos irreductibles uno al otro? La pregunta hace su aparición el 18 de marzo de 1975:

Habría otra manera –no digamos que de reconocerlos, que ya sería entrar en toda clase de implicaciones– digamos que de diferenciar esos círculos, y sería coloreándolos. [...] Había planteado la cuestión en uno de mis seminarios anteriores de si esos nudos –había tomado uno algo más complicado que el nudo borromeo de tres, no porque no fuesen tres– pero había planteado la cuestión de saber si ese nudo era sólo uno, es decir si la introducción de la diferenciación en el nudo dejaba al nudo no igual, sino siempre el mismo. Efectivamente sigue siendo el mismo, pero sólo hay una manera de demostrarlo: demostrando que en todos los casos –¿qué quiere decir caso?– es reductible de igual modo<sup>133</sup>.

Lacan toma en cuenta entonces la respuesta que le diera Soury, y según la cual las observaciones de las diferentes puestas en plano de un nudo de tres consistencias coloreadas muestran (sin demostrarlo) que sólo hay un nudo coloreado, que cualesquiera sean las rotaciones, estiramientos, inversiones y otras operaciones lícitas, toda presentación coloreada de un nudo puede ser

---

<sup>133</sup> *Ibidem*, sesión del 18 de marzo de 1975, p. 4.

reconducida a una sola y misma presentación convenida. Pero apenas enunciado este punto, Lacan emprende el relato de lo que denomina su “última aventura”, es decir, la idea de que si verdaderamente hay un solo nudo coloreado, se corre el fuerte riesgo de tener dos si, en lugar de colorearlos, se los orienta.

[...] Estaba en efecto muy convencido de que sólo hay un nudo coloreado, pero tuve una duda –es lo que llamo mi última aventura– en relación con el nudo orientado [...] no llegué a decirme que había ocho nudos, ni siquiera llegué a pensar que hubiese cuatro, pero no sé por qué me rompí la cabeza con el hecho de que había dos.

Le llega entonces la misiva de Soury que mostraba que sólo había un nudo si se orientaban cada una de las consistencias. Alivio de Lacan, que aprovecha sin embargo para volver a plantear la cuestión: para llegar a sus fines, para mostrar que las diferentes presentaciones de un nudo orientado pueden ser reducidas a una misma figura mediante las operaciones geométricas lícitas en el espacio topológico (ni corte, ni pliegue, etc.), Soury utilizó “puestas en plano” del nudo. Lejos de considerar las presentaciones en su realidad física, en el espacio de tres dimensiones, Soury las coloca en el plano, las escribe con ayuda de sus alcances de arriba/abajo, y gracias a ello logra mostrar que siempre es posible reconducir tales figuras a un mismo diseño siguiendo transformaciones reguladas.

Lacan se muestra muy sensible ante ese rodeo demostrativo porque, además de la cuestión del nudo de tres, comprueba un hecho de escritura. Y la inexistencia de la relación (sexual) así como luego la existencia de la no-relación (sexual) son ambas, desde su inicio, consideradas como hechos de escritura. No existe

relación entre los sexos, dice Lacan, *de tal modo que pudiera escribirse*. Al recobrar con sus puestas en plano la dimensión de la escritura, puede entonces admitir que con dos consistencias no anudadas y sin embargo ligadas por una tercera obtiene el objeto apropiado para representar su no-relación, aun cuando se diferencie cada una de las consistencias mediante el color o la orientación –y recordemos que la orientación resultó decisiva en la cuestión de las superficies unilaterales de comienzos de los años sesenta.

El 16 de diciembre de 1975, en los primeros pasos del seminario *Le sinthome*\*, el tema sigue siendo de actualidad en el sentido de que Lacan toma muy en cuenta la demostración que le han hecho llegar Michel Thomé y Pierre Soury acerca de que si se pretende colorear y al mismo tiempo orientar cada una de las consistencias, entonces hay dos nudos irreductibles uno al otro. “¿Cuál es el verdadero, pregunta muy curiosamente Lacan, el verdadero con respecto a que sería de la manera en que se anudan lo imaginario, lo simbólico y lo real en lo que sostiene al sujeto?”<sup>134</sup> Tres meses después, durante el mismo seminario, Lacan vuelve sobre el mismo punto, en un tono que merece señalarse:

Ahora tengo que confesarles algo, es que después de haber asentido ante lo que Soury y Thomé me habían articulado, o sea que una cadena borromeana de tres muestra que sostiene dos objetos diferentes a condición de que los tres círculos que constituyen dicha cadena sean coloreados y orientados, siendo los dos exigibles (lo que distingue los dos objetos en cuestión,

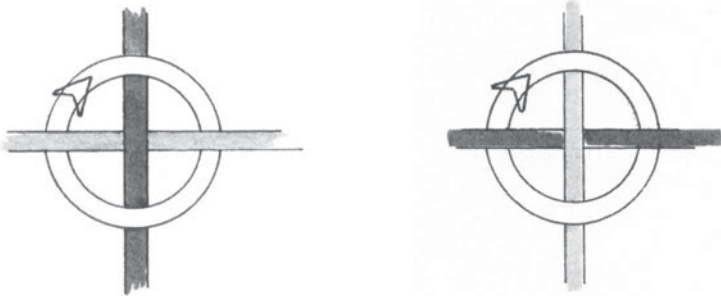
---

\* Escrito *Le sinthome*, forma etimológica del término usual: *symptôme* [T.].

<sup>134</sup> J. Lacan, *Le sinthome*, París, Seuil, 2005, p. 53 [Seminario editado en español como *EL SINTHOME*, Paidós, 2006].

en un segundo momento), [entonces] después de haber asentido ante lo que decían, pero de alguna manera superficialmente, me hallé en la posición desagradable de haber imaginado que tan sólo coloreándolos bastaba para distinguir dos objetos, porque había consentido de modo totalmente superficial ante la afirmación que me habían aportado<sup>135</sup>.

El pequeño hallazgo de Lacan en esa ocasión corresponde a ver que no es necesario colorear y orientar las tres consistencias, sino que basta con colorear dos (la tercera ya se distingue por no tener color) y orientar una sola de ellas. Produce entonces otra figuración del nudo que le resulta casi familiar, fabricada por suposición regulada de dos rectas infinitas anudadas por una consistencia que sitúa a los tres elementos dentro de una estructura borromeana:



Se obtienen pues dos nudos que, con algo de paciencia, podrán convencer al lector de que son diferentes, vale decir, que ninguna operación lícita permitirá reducirlos a una sola y misma figura. Lacan extrae rápidamente de ello un efecto de sentido:

<sup>135</sup> *Ibid.*, sesión del 9 de marzo de 1976, en este caso en la versión Chollet, que restituye un pliegue enunciativo ausente en la versión Seuil.

La noción de pareja, de pareja coloreada, está para sugerir que en el sexo no hay nada más que, diría yo, el ser del color. Lo que sugiere en sí que puede haber *mujer color de hombre*, diría yo, u *hombre color de mujer*. Los sexos en tal caso, si sostenemos con el círculo rojo [aquí blanco] lo que corresponde a lo simbólico, los sexos en tal caso son opuestos como lo imaginario y lo real, como la idea y lo imposible para retomar mis propios términos<sup>136</sup>.

Ya durante la sesión anterior, Lacan había llevado lejos el paralelismo entre accidentes nodológicos y relaciones entre los sexos basándose en el caso siguiente: supongamos un nudo “erróneo”, con la forma de un nudo de trébol, es decir, un nudo borromeo cuyas consistencias hayan sido puestas en continuidad, pero dándole una falta de arriba/abajo que convierte el aparente nudo de trébol en algo reductible a un círculo. Al exigir las operaciones sobre el nudo un mínimo de visualización, las tres etapas que conducen al nudo de trébol correctamente anudado puede transcribirse como sigue:



Pero es posible también que en el transcurso de dicha transformación se cometa un error y que se falle en el cierre del nudo, produciendo con ello un falso nudo de trébol como el siguiente:

---

<sup>136</sup> *Ibid.*



Para “reparar” ese error y reintroducir una estructura borromeana, Lacan introduce otra consistencia, en base al modelo del que introdujo anteriormente en el nivel de la presentación clásica del nudo borromeo de tres consistencias, con el añadido de una cuarta denominada “*sinthome*”, como lo explicita la figura siguiente que anuda borromeamente tres círculos simplemente superpuestos uno sobre el otro, puesto que al cortar cualquiera de las cuatro consistencias, las otras tres se liberan:



Por lo tanto, si munidos de esa estrategia de reparación efectuada con la ayuda de una consistencia “*sinthomatique*”, nos remitimos de nuevo al nudo de trébol erróneo, a costa de algún esfuerzo de lectura percibimos que el error de arriba/debajo de alguna manera se ha deslocalizado. Ha sido cometido en un punto preciso, pero puede ser reparado en cada uno de los tres puntos de cruce de las consistencias, aunque con algunas consecuencias que Lacan señala acertadamente. Si la reparación tiene lugar en el mismo sitio del error, el nudo recupera su estructura de trébol, como aparece a continuación:

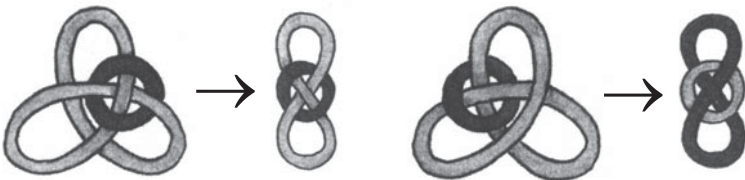




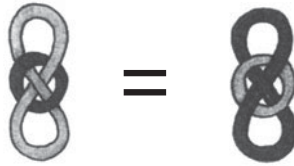
pero si tiene lugar en uno u otro punto de los arriba-debajo de la puesta en plano, las dos consistencias que resultan de ello (la del nudo inicial y la del *sinthome*) son intercambiables y por ende equivalentes (cosa que no ocurría en la reparación en el punto del error):



Lacan extrae de ello entonces el siguiente efecto: si el error es reparado en un punto distinto de aquel en donde fue cometido, obtendremos una forma de nudo donde las consistencias, debido a que son estrictamente



y entonces,



intercambiables, deberán ser consideradas equivalentes, a diferencia de la reparación en el punto del error que constituía las consistencias como no reductibles una a la otra, no equivalentes y por ende susceptibles de entrar en “relación”. En ese punto, Lacan muestra entonces una imperturbable lógica:

Es en la medida en que hay *sinthome* que no hay equivalencia sexual, es decir que hay relación; porque está claro que si decimos que la no-relación depende de la equivalencia es en la medida en que no hay equivalencia cuando se estructura la relación. Hay pues a la vez relación sexual y no relación, salvo que allí donde hay relación es en la medida en que hay *sinthome*, es decir donde, como dije, es del *sinthome* que es soportado el otro sexo.

Tenemos la impresión de haber llegado aquí a los límites de la marcha semiciega a la que se pliega Lacan, asediando en las propiedades del objeto nodológico unas asperezas que trata de que adquieran sentido por el lado de esa no-relación sexual, permitiendo darles una sintaxis mínima a ciertas intuiciones claves referidas a los sexos, a fin de incluirlas en un saber que respete su diferencia sin hipostasiarlas.

Pero al mismo tiempo que esa dualidad del nudo coloreado/orientado lo impulsa a tales precisiones, mantiene firme el rumbo en cuanto al hecho de que el nudo de tres “físico”, en el cual las tres consistencias son estrictamente equivalentes, es único en su tipo:

Considerando ahora el nudo de tres, resulta notable comprobar que no tiene huellas de esa diferencia. Pero dado que homogeneiza el nudo borromeo, es decir que situamos allí en continuidad lo imaginario, lo simbólico y lo real, no nos sorprenderá que veamos que no hay sino uno solo.

Esa cuestión de la unicidad no deja pues de constituir una apuesta dentro del funcionamiento del nudo borromeo como “soporte” (un término muy frecuente en Lacan en sus empleos del nudo) de la no-relación sexual, al mismo tiempo que se encarga de expresar la no-relación, la ausencia de concatenación directa entre cada una de las categorías de imaginario, simbólico y real. Está claro que se trata de una metáfora; pero habiendo tomado Lacan distancia desde hace mucho tiempo frente a la metáfora en tanto que supone una analogía<sup>137</sup>, todavía cabe preguntarse si un empleo tan sostenido de ese tropo no adquiere para él tal naturaleza que subvierte en cierto modo su sentido y su uso. El 20 de diciembre de 1977, indica a su manera el problema con el cual nos enfrentamos:

Todo esto no me dice a mí mismo cómo me deslicé en el nudo borromeo para encontrarme ocasionalmente

---

<sup>137</sup> Cf. G. Le Gaufey, *La evicción del origen*, Bs.As., Edelp, 1995, p. 181-216. Para la respuesta a Perelman sobre la analogía, p. 187-193.

apretado por la garganta. Hay que decir que el nudo borromeo es lo que forma una materia en el pensamiento. La materia es lo que uno rompe, también en el sentido ordinario del término. Lo que se rompe es lo que se mantiene junto y ocasionalmente se afloja, como lo que llamamos un nudo. La manera en que me deslicé del nudo borromeo a imaginarlo compuesto de toros, y de allí a la idea de dar vueltas a cada uno de esos toros, es lo que me condujo a cosas que forman una metáfora, una metáfora al natural, es decir que se adhiere a la lingüística, en la medida en que haya una. Pero la metáfora tiene que ser pensada metafóricamente. La trama de la metáfora es lo que en el pensamiento forma una materia o, como dice Descartes, una “extensión”, vale decir, un cuerpo<sup>138</sup>.

Lacan busca pues por el lado de la consistencia del nudo (“lo que mantiene junto”) propiedades tales que pudieran “soportar” lo que corresponde al sujeto, al ternario imaginario/simbólico/real y a la inexistencia de una relación entre los sexos. Puesto que ese nudo conviene localmente como soporte, ¿hasta dónde está permitido extender esa conveniencia? En ese capítulo, Lacan se deja engañar deliberadamente por lo escrito, en una constante tensión metafórica. Incluso puede creerse a veces que el psicoanálisis ha caído en la trampa, perdido bajo el peso de una especie de erudición borromeana: pero resurge

---

<sup>138</sup> J. Lacan, *Le moment de conclure* [El momento de concluir], seminario inédito, sesión del 20 de diciembre. Se advertirá el uso del verbo “*glisser*” [“deslizarse”]. Ahora que las búsquedas de términos son facilitadas por la informática, vale la pena investigar las apariciones de ese verbo a lo largo de la enseñanza de Lacan. Se verá sin esfuerzo que es un indicador de error, sobre todo cuando es un error suyo, *cf. infra*.

en la superficie a cada momento, cuestionado en adelante por el nudo y sus avatares.

El 9 de enero de 1979, a pocos pasos del fin de esa enseñanza ininterrumpida durante veintisiete años, Lacan vuelve una vez más –elípticamente, como se ha vuelto usual entonces en aquellas sesiones en que su habla se hace lenta y rara– sobre la naturaleza de la vinculación que sostiene desde hace casi diez años entre el nudo borromeo y su no-relación sexual. “No hay relación sexual, es lo que he enunciado”, recuerda desde un principio. “Es curioso, dice poco después, que haya elegido el nudo borromeo para hacer algo.” Luego se interna una vez más en distingos entre dos puestas en plano del nudo que produce aquel día, de modo tal que no serán estrictamente equivalentes en sus capacidades para simbolizar lo imaginario, lo simbólico y lo real. Aun cuando se trata en ambos casos de un mismo nudo borromeo de tres consistencias, Lacan se dedica a mostrar que sus puestas en plano, por lo tanto las escrituras que se presentan, no son equivalentes, que desarrollan trenzas<sup>139</sup> diferentes. Concluye así esa sesión hiperbreve (su estenotipia tiene una página y media):

La metáfora del nudo borromeo en el estado más simple es impropia. Es un abuso de metáfora, porque en realidad no hay cosa que soporte lo imaginario, lo simbólico y lo real. Y que no hay relación sexual es lo esencial de lo que enuncio. Que no hay relación sexual porque hay un imaginario, un simbólico y un real es lo que no me atreví a decir. Aun así lo dije. Es

---

<sup>139</sup> Otro modo de puesta en plano de un nudo donde cada consistencia ve reconducida su circularidad a una recta infinita a fin de que el conjunto de los arriba/abajo aparezcan en una sucesión lineal regulada.

evidente que me equivoqué, pero me dejé deslizar... simplemente me dejé deslizar. Es molesto, es incluso más que tedioso. Es tanto más tedioso en la medida en que es injustificado. Es lo que me parece hoy, es al mismo tiempo lo que les confieso. ¡Bien!

En pocas frases, la no-relación –que aspiraba a expresar positivamente la ausencia de relación– pierde su soporte. No hay “cosa” para soportar semejante... ¿concepto? Por más que se procure escribirla con la ayuda del nudo borromeo, la unicidad del nudo se resiste, derribando la equivalencia buscada entre un orden sexual que se pretende reactivo a la binariedad, y esa escritura borromeana emblemática de una triplicidad irreductible, que no puede descomponerse en dualidades. No queda más que la fragilidad de una enunciación –“no hay relación sexual, es lo que enuncié [...] Que no hay relación sexual es lo esencial de lo que enuncio...”– para sostener un hiato singular entre los sexos. Aquel mismo día, en las pocas frases que contiene esa sesión, Lacan llega a evocar la posibilidad de un tercer sexo que no comenta más, contentándose con agregar: “Por qué hay dos, por otra parte, no se explica.”

Fin de una epopeya metafórica que a veces pudo adquirir visos de alegoría, tensada entre dos órdenes de saber que Lacan fuerza a marchar de manera que los pasos de uno se vayan amoldando a los pasos del otro. En ese recorrido, el nudo no solamente ejercitará la mente en una triplicidad desacostumbrada (puesto que pensar significa concatenar dos ideas, andando al trotecito de la binariedad), sino que sugiere también escapes, cuestiona evidencias en el otro saber, el psicoanalítico, que sufre desde siempre por acumularse sin orden global, y más aún por retransmitir en materia sexual lugares comunes apenas

disimulados dentro de un vocabulario falsamente técnico. En este caso, la persecución encarnizada de la unicidad del nudo como prueba manifiesta de la existencia de una “no-relación” llevo a chocar con un hecho pertinaz: no hay modo de obtener tal unicidad por medio de la puesta en plano. Lo que por supuesto no prueba lo contrario, la inexistencia de la no-relación, pero deja a esta última sin más recurso que la enunciación que la habría producido.

“No hay relación sexual” se une así a los demás “no hay” producidos por Lacan con el correr de los años: “no hay Otro del Otro”, “no hay metalenguaje”. Ninguno puede exhibir el objeto que lo probaría porque todos atestiguan casos de limitaciones internas, que obedecen a la consistencia del conjunto predicado, y no dependen pues de ninguna singularidad *local* que se pueda abordar, exhibir, con la cual se pueda “formar un caso”. Sin embargo, cada uno de tales enunciados va a subvertir el juego de la universal y de su particular mermando el todo gracias al cual se puede tomar uno cualquiera de sus elementos, que ese todo contiene como una mamá gallina. En consecuencia, esos mismos enunciados subvierten el juego natural del concepto que apela a que objetos, acontecimientos, individuos se aglomeren bajo sus alas protectoras. Así, están en contra de toda una literatura donde el “obsesivo” compite con el “celoso”, que se diferencia o se asocia con el “perverso”, que toma gustosamente a la “histérica” como compañera, etc. Acusan la falsedad propia de ese bestiario psicopatológico que despliega sus entidades clínicas, grandes consumidoras de “casos” ya que dichas entidades se alimentan de viñetas clínicas como otros tantos objetos que “caen” bajo sus órbitas.

La no-relación, para terminar, no encontró su objeto y sigue siendo una afirmación que conviene referir a su enuncia-

ción –no solamente Jacques Lacan en su idiosincracia, sino el conjunto de su enseñanza donde se forjaron las condiciones precisas de esa construcción. No resulta obvio exportar ese enunciado hacia otros saberes, otras prácticas, otros estilos. La luz que proyecta sobre la diferencia sexual no hace variar la ambigüedad inicial: sí, hay dos sexos, casi independientes (sin “relación” uno con el otro), y sin embargo vinculados por una forma de lazo no menos imperativo donde esos sexos podrían llegar incluso a intercambiarse: “mujer color de hombre”, “hombre color de mujer”. La inasible e indudable diferencia que los separa y los aliena uno del otro no asegura ninguna identidad primaria de cada uno, como tampoco la disuelve en una mera apariencia. No es sobre esto que Lacan innova; mantiene en ese punto el rumbo freudiano en su equívoco básico.

En cambio, sobre el armazón lógico de esa diferencia, al escribir el desequilibrio conceptual que a la vez los distingue y los reúne, habrá llevado lejos el estudio de la red formal que permite plantear dos sexos como tales. Habrá producido asimismo una especie de desollamiento lógico del cuerpo sexual plegando la dualidad manifiesta que se ofrece en la procreación y la generación sobre la herramienta simbólica con la que se piensa toda diferencia en el orden lógico y conceptual. Hay allí una inversión de perspectiva –difícil de vislumbrar a primera vista– similar a la que nos hace pasar de la idea de una naturaleza ordenada, desplegando tenazmente sus necesidades, a la de una evolución accidental sometida a contingencias de toda clase. Podemos así maravillarnos de que el ser humano a veces concuerde tanto con su ambiente natural, ya sin demorarnos en el hecho de que la evolución, con total salvajismo, produjo esa adecuación, esculpiendo en el abanico de los posibles aquello que tenía oportunidad de sobrevivir para ofrecernos esa fal-



sa armonía preestablecida. A su manera, las fórmulas de la sexuación nos invitan a pensar en un tiempo inmemorial donde las primeras articulaciones lógicas de un pensamiento todavía vacilante buscaban apoyo en la extrañeza de la repartición sexual y en la manera que tiene cada organización social del grupo humano de responder a ella, canalizándola, previniendo su equivocidad al contener sus términos dentro de formas canónicas, que nunca resultan exactas, a pesar de sus esfuerzos.





## INDEX

- ABELARDO Pedro: 23-28, 182  
ABRAHAM Karl: 67  
ADÁN: 16, 17, 29, 30, 33  
*agalma*: 64-66, 68  
al-menos-uno: 87, 118, 119,  
121, 131  
ANZIEU Margerite: 149  
APULEYO: 84, 98, 138, 141  
ARISTÓTELES: 9, 10, 17, 19-  
23, 31, 40, 84, 87, 96-98,  
102, 103, 105, 107, 108,  
110-112, 116, 117, 123,  
138, 141, 145, 154
- BACHELARD Gaston: 177  
BEAL Claude: 149  
BENJAMIN Walter: 166-169,  
177  
BEN KEMOUN Françoise: 149  
Besançon: 24  
*Big Bang*: 42  
BLANCHÉ Robert: 85, 92,  
110, 111, 143, 144  
BOECIO: 19, 20, 22, 23, 31, 32  
BOLLUEC Alain: 29  
BONNEFOY Yves: 155, 170  
BOULNOIS Olivier: 18  
BOUREAU Alain: 40  
BOUVET Maurice: 68, 74  
BOUVIER Alain: 142
- BRUNSCHWIG Jacques: 86,  
87, 95-97, 102, 103, 105,  
107-113, 117, 142, 163
- CANTOR Georg: 70, 71  
CAPURRO Raquel: 149  
CHRYSAORIOS: 20  
Compiègne: 23, 24  
contrariedad (los dos tipos de):  
140, 141, 143
- DAHAN Gilbert: 30  
DAMOURETTE y PICHON:  
85, 92, 93  
DAVIDSON Donald: 135  
DEDEKIND Richard: 70, 71,  
78  
DEIEDALLE Gérard: 168  
DERRIDA Jacques: 63, 115  
DESCARTES René: 51, 137,  
188, 211  
DETHIVILLE Laura: 151  
*Ding (das)*: 62  
Discordancia: 85, 91, 92, 94,  
106  
DUHEM-QUINE (tesis): 178,  
190
- einziger Zug*: 62, 63  
ejército Rojo: 40

- ens privativum*: 71-74  
EPIMÉNIDES: 127, 179-183  
estado haploide: 38  
EULER Leonhard: 142, 163  
excepción: 104, 106, 107, 111,  
117-127, 131, 132, 138,  
139, 144, 162, 163, 169,  
170, 173, 181-186, 192
- falo: 44, 45, 48, 52, 60, 68,  
80-83, 134, 135, 187  
falso nudo de trébol: 206, 207  
femenino: 35-38, 52, 80, 83,  
95, 132, 190, 191  
FERENCZI Sandor: 159  
FERRET Stéphane: 39  
FIBONACCI (serie de): 75, 76,  
77  
FLIEß Wilhelm: 172  
fonema (pertinencia del): 63  
fotón: 42  
FREGE Gottlob: 81, 87, 88,  
91, 114, 164, 171, 181  
FREUD Sigmund: 8, 10, 30,  
35-40, 49, 50, 58, 62, 66,  
68, 69, 74, 82, 83, 87, 113,  
120, 134, 138, 145, 148,  
172-177, 182, 188, 192,  
215  
función fálica: 53, 80-82, 84,  
95, 113, 118, 137, 181,  
182, 188, 192
- GARLAN-EL-COMPUTISTA:  
26  
GAUPP Robert: 149  
GAUWARD Claude: 33  
*Gegenstand*: 60, 71-72, 127
- Génesis I, 27 : 15-17, 25, 29,  
30  
Génesis II, 16-25, 28-30,  
género: 15, 17-22, 24-28, 31-  
35, 46, 47, 49, 53, 114,  
122, 141  
GEORGE Michel: 142  
GEPETTO: 79  
GILSON Étienne: 22  
goce fálico: 45, 48, 49, 52, 53,  
140, 191  
goce femenino: 52, 83, 191  
GRIBINSKI Michel: 161  
GRIMA Dominique: 30  
GUILLAUME DE  
CHAMPEAUX: 27
- HEGEL G. W. F. : 10, 74, 113,  
182  
hambruna: 30  
Hombre y Mujer: 15, 17, 18,  
43, 82, 100, 115, 118, 132,  
134, 140, 188  
HUSSERL Edmund: 165, 181
- imagen especular: 199  
inaccesibilidad: 43  
inducción abstracta: 32, 153  
instinto genésico: 185, 201  
Isagoges: 19-21, 23, 24
- JAMES William: 154  
JONES Ernest: 45, 49  
JOYCE James: 149
- KANT Emmanuel: 9, 69-74,  
127, 138  
KIERKEGAARD Soren: 117

- KLEIN (botella): 77, 199  
 KLEIN, Melanie: 66-68, 159  
 KUHN Thomas: 156
- LAQUEUR Thomas: 34  
 LARKIN Philip: 53  
 LAUGIER Sandra: 178  
 LE BOULENGÉ Christine: 158  
*leer Gegenstand ohne Begriff*:  
 71, 72, 127  
 LEGENDRE Pierre: 18  
 LEIBNIZ G. W. : 62, 142  
 LE LIONNAIS Françcois: 142  
 letra indivisible: 63  
 LIBERA Alain de: 19-24, 27,  
 32, 33  
 Loche: 24  
 LOCKE John: 33  
 LONGÉ Thierry: 149
- MAINE DE BIRAN Pierre: 117  
 MARK Jordan: 135  
 masculino: 35.39, 80, 174  
 MATEO (Evangelio): 29  
 MILNER Jean-Claude: 106,  
 107, 115, 132  
*modus ponens* : 163  
 MOEBIUS (banda de): 77, 199  
 MOREAU DE TOURS  
 Jacques: 135  
 MOUNIER Emmanuel: 117
- NAPOLEÓN: 39  
*nihil negativum*: 69-72, 169  
 NIN Diego: 149  
 no hay relación sexual: 8, 57,  
 79, 80, 117, 158, 159, 187,  
 200, 212, 214
- no-ser: 10, 51  
 no-relación: 12, 74-78, 80,  
 115, 124-126, 132, 187,  
 192-194, 197-204, 209-214  
 nudo de servidumbre  
 imaginaria: 60, 62, 79
- objeto *a* : 45, 59, 67, 69, 75-  
 77, 103, 117, 127, 169,  
 184, 187, 199  
 objeto genital: 68, 135  
 OSTY Émile: 16
- padre totémico: 82, 125, 131  
 paratodo: 116, 123, 136  
 particular máxima: 95, 104  
 particular mínima: 95  
 PASCAL Blaise: 71, 117  
 PEIRCE Charles Sanders: 10,  
 68, 81-84, 87, 105, 112,  
 138, 140, 167-170, 194  
 PLATÓN: 19, 21-22, 31, 79,  
 171  
 PLOTINO: 20  
 POPPER Kart: 165, 177  
 PORFIRIO: 19, 23  
 pulsión parcial: 66, 67, 134  
 puntos de capitoné: 157
- querellas de los universales:  
 19, 22  
 QUINE W.V.O. : 116, 164,  
 178, 190
- rasgo unario: 63  
 Reims: 24  
 relación: 185, 197, 198  
 relativo: 40-41

ROBIN HOOD: 79  
ROSCELIN DE COMPIÈGNE: 24, 28  
RUSSELL Bertrand: 88, 91, 114, 115, 180-181, 183  
  
SAN AGUSTÍN: 124  
SAN ANSELMO: 124  
SARTRE Jean-Paul: 117  
SAUSSURE Ferdinand de: 62, 137  
SEGONDS Philippe: 19  
SHERLOCK HOLMES (clínico): 175  
*sinthome* (cuarta consistencia): 207  
SÓCRATES: 27, 171  
Soissons: 24  
SOURY PIERRE: 201-204  
STRAWSON P. F. : 198  
sujeto (representado por un significante para otro significante): 58  
sustancia: 40  
  
TEODORICO: 19  
TESEO: 39  
  
todas las mujeres: 83-84, 132  
todo integral: 26  
todo universal: 26  
TOMÉ Michel: 204  
Toulouse: 30  
Tours: 24  
TOWER Lucie: 118  
*Tres ensayos de teoría sexual*: 36  
TRINQUET Joseph: 16  
trípode clínico: 147  
Troyes: 30  
  
unariedad: 63  
  
VENN John: 142  
VINDRAS Anne-Marie: 149  
Viñetas clínicas: 10, 17, 148-161  
virago: 30  
  
WAGNER Ernst: 149  
WELCH Raquel: 190  
WINNICOTT D. W.: 152, 178  
  
YAHVE: 16  
  
ZINK Michel: 33

# ÍNDICE

Prólogo, 5

LÓGICA DE LA FALLA SEXUAL, 13

PARA UNA LECTURA CRÍTICA DE LAS FÓRMULAS DE LA SEXUACIÓN, 55

ALGUNAS CONSECUENCIAS CLÍNICAS DE  
LA DIFERENCIA LÓGICA ENTRE LOS SEXOS, 129

ESCOLIO. UN ABUSO DE METÁFORA, 195

Index, 219



