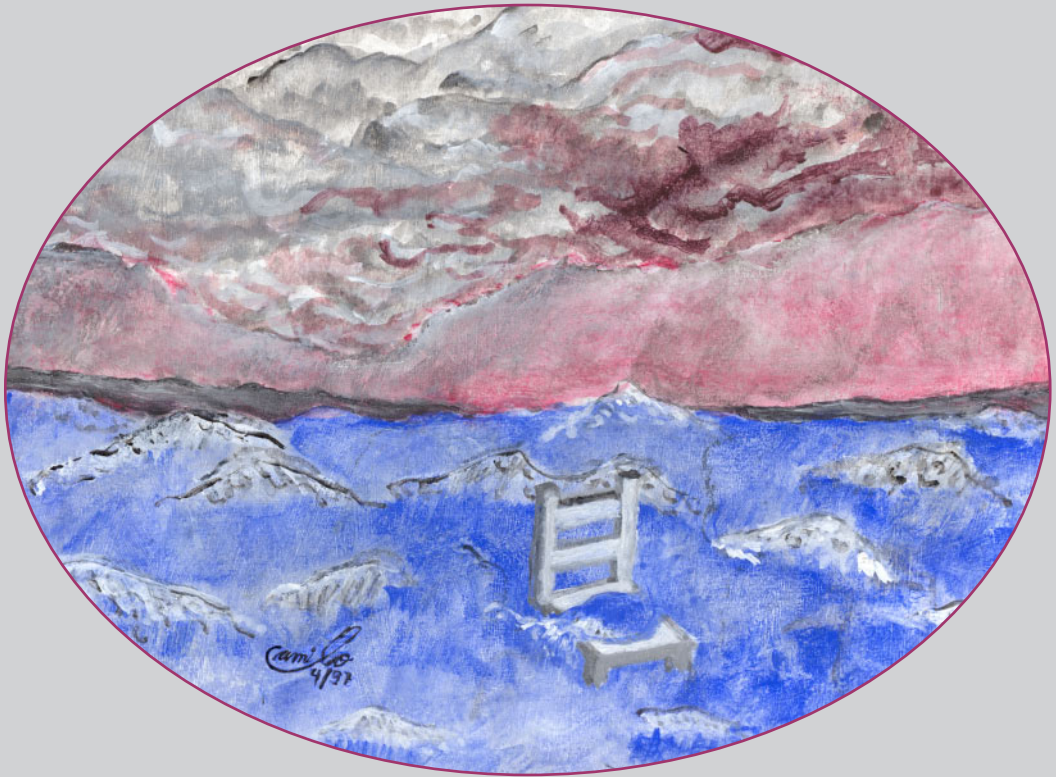


# Litoral

Revista de psicoanálisis

*Nacida de la vergüenza,  
improvisación de un cáncer*



*El sujeto, una vez más*

Julio 2008

pe  
ele

41



# Litoral

école lacanienne de psychanalyse

Nacida de la vergüenza,  
improvisación de un cáncer

El sujeto, una vez más

Número 41

Julio 2008



**LITORAL, école lacanienne de psychanalyse**

Consejo de Publicación:

Beatriz Agud (dirección), Mara La Madrid, Jesús Martínez Malo, María Inés Pérez, Elena Rangel Hinojosa, María Eugenia Riccio, Luis Tamayo

Corresponsales en Buenos Aires:

Diana Calzaretto, Julio César Ravizza

Traductores:

Beatriz Agud, Diana Calzaretto, Juan Gelman, Mara La Madrid, Silvia Pasternac, Luis Tamayo.

Imagen de cubierta:

*Lugares olvidados* (detalle), Camilo Pérez, abril, 1997. Técnica: acrílico sobre cartón

Editor responsable: Beatriz Agud

Diseño editorial: Beatriz Hernández

Nº de Certificado de reserva al uso exclusivo del título 04-2005-062318070200-102

Nº de Certificado de Licitud de Título 11672

Nº de Certificado de Licitud de Contenido 8243

**LITORAL**, école lacanienne de psychanalyse, es una publicación de Epeeel, Editorial Psicoanalítica de la Letra, A. C.

Nogal N° 45, of. 107, Colonia Santa María de la Rivera

Delegación Cuauhtemoc, C.P. 06400, México, D.F.

Teléfono: 5547 2353

Impresión: Solar, Servicios Editoriales, S.A. de C.V.

Calle 2, número 21, San Pedro de los Pinos, C.P. 03800, México, D.F.

Teléfono y fax: 5515 1657

Distribuido por: **LITORAL, école lacanienne de psychanalyse.**

Correo electrónico: **litoral.revista@gmail.com**

Impreso y hecho en México

*Litoral*. Ningún artículo o parte de él podrá ser reproducido por ningún medio mecánico o de cualquier naturaleza sin previa autorización de los editores

# Índice

## NACIDA DE LA VERGÜENZA, IMPROVISACIÓN DE UN CÁNCER

El drag-book de Catherine Lord	
<i>Marie-Magdeleine Lessana</i> .....	9
La conflagración de la vergüenza	
<i>Mayette Viltard</i> .....	17
Planeta cáncer y la parodia de las normas	
<i>Alicia Larramendy</i> .....	43

## EL SUJETO, UNA VEZ MÁS

Sobre la destitución subjetiva	
<i>Jean Allouch</i> .....	73
Convergencia y divergencia entre Lacan y Foucault a propósito del caso	
<i>George-Henri Melenotte</i> .....	85
Ejercicios espirituales foucaultianos	
<i>Guy Casadamont</i> .....	101
Sujeto y verdad práctica en Aristóteles	
<i>Jesús Araiza</i> .....	127

EL AMOR EN LA LITERATURA DEL AL-ANDALUS

*Modi Amandi Infidelium*

*Jesús R. Martínez Malo*.....165

CARTOGRAFÍA ERÓTICA

Historia de la construcción de la identidad sexual en la Antigüedad  
griega y romana

*Sandra Boehringer*.....203

*Nacida de la vergüenza,  
improvisación de un cáncer*





# El drag-book de Catherine Lord<sup>1</sup>

Marie-Magdeleine Lessana

Traducción: Luis Tamayo

Helo aquí, este libro que tengo en las manos, *L'été de Sa Calvitie, une improvisation du cancer*<sup>2</sup> de Catherine Lord, es una intervención artístico-política al mismo tiempo que un testimonio. ¿Testimonio de la enfermedad?

Catherine Lord inventó ese personaje, *Sa Calvitie*, hallado a medida de su necesidad de moverse y de aproximarse a la vez a lo peor, ese punto de vergüenza incandescente, ponerse en movimiento para vivir esta experiencia y dar direcciones que no sean aplastadas por la normalización del asunto. Ella inventó ahí un procedimiento *catherinelordiano* para ese cáncer que agarró.

Como el asunto es grave tendríamos la tendencia de hacerlo bascular del lado del testimonio, del diario sobre el cáncer. Uno vive con ella una experiencia terrible. Pero si uno disocia la realización artístico-política de aquella del testimonio se pierde el efecto. Es similar del lado de aquél o aquella que recibe el efecto, se está embarcado en este aparato, esta estructura/enfermedad, si uno no hace más que contar el efecto íntimo emocional sobre sí, sin *performarlo* por sí mismo, se pierde el asunto. *Performar su performance*, eso es lo que hay que hacer.

La existencia de este libro en francés, lo vimos esta mañana, es la performance del efecto sobre aquéllos que se pusieron en camino para producir este libro: Los Cahiers de l'Unebévue. Como lo ha dicho Mayette Viltard, hay una justeza, una pertinencia, en el hecho de que este libro aparezca en una edición de psicoanálisis ya que concierne a eso de

---

<sup>1</sup> Publicado en la revista de psicoanálisis *L'Unebévue* N° 24, *Hontologies Queer*, L'Unebévue éditeur, Paris, primavera 2007.

<sup>2</sup> Catherine Lord, *L'été de Sa Calvitie, une improvisation du cancer*, traduit de l'américain par Denis Petit, Cahiers de l'Unebévue, l'Unebévue éditeur, Paris, 2006 [Catherine Lord, *El verano de Sa Calvitie, una improvisación del cáncer*, traducido del americano por Denis Petit]. Publicado por vez primera como: *The summer of her Baldness, a cancer improvisation*, University of Texas Press, Austin, 2004.

lo cual ella habló: una coincidencia entre este libro y una cuestión sobre la transferencia. La actividad erótica en la transferencia puede producir una forma de ser “hontologique” en el mundo. Nuevas relaciones estéticas. Bueno, esos términos son un poco grandilocuentes, pero ellos hablan del compromiso en la performance de Mayette Viltard y de los *Cahiers*. En lo que a mi concierne estoy ciertamente en esta olla, ya que ahora yo hablo.

Este libro permite, me ha permitido, acceder a un espacio inédito, nuevo y vivo. Un espacio creado, que probablemente se crea diferente en cada primera lectura. Es un libro acción. Libro operatorio, un DRAG-BOOK. Un libro que arrastra, que arrebata, que arranca, que transporta, que modifica. Él hace de un lugar de espanto, enceguedor, petrificante, fijado por el miedo de la muerte anunciada, un envite coreográfico para compartir lo íntimo con presencias, muchas presencias singulares. Se las puede enumerar: *Sa Calvitie*, Catherine Lord, Kim, Chloé, Ed, Annie, Julie Maria, los destinatarios conservados en secreto, la madre, la hermana, los amigos, la psi, los médicos, los técnicos, las máquinas, los resultados, los estudiantes, la cámara fotográfica, el grupo de apoyo y muchas otras presencias ... situadas entre el documento y la ficción, no hay nada que verificar. La obra está ahí.

Lo que es eficaz en este asunto, en esta coreografía, es hacer desvanecer la frontera, digo yo, el muro discriminador entre aquéllos que son golpeados por el diagnóstico, condenados, apestados, y aquéllos que no son golpeados así por el saber abstracto (el diagnóstico) que funciona como una condena.

Justamente, como siempre, es por los detalles, los fragmentos actuales, bien reales, los pedazos de historia, los elementos de documentos, aparentemente insignificantes, próximos, contiguos, que se dibuja, se capilariza el lazo íntimo, lo inventado, viviente, a lo cotidiano. Ella describe las pequeñas bifurcaciones que se hace en la vida de todos los días, en las relaciones con la gente, con las cosas, con las transiciones, en la programación de un día. Aquí es el cáncer el que improvisa y Catherine Lord su secretaria, no hay *yo* sólo, Denis Petit lo mostró bien. El lazo erótico amoroso, tierno, terrible también, cómico, se trama y la aparición de *Sa Calvitie* se teje, personalidad sin rostro y no abstracta, “cicatriz”, trazo discriminador (rajadura a la Luciano Fontana) que vino a insinuarse y, después, a imponerse bajo la tecla de la computadora. Ella obliga a

pulverizar lo íntimo fuera del closet de la vergüenza y hacerlo existir en una performance de varios con los públicos de ese cáncer, durante todo el tiempo que dura la progresión del ataque de cáncer del seno derecho de CL después de la cirugía, la quimio y la radioterapia. Un año de trabajo con esta pequeña masa en red movediza, viviente y cambiante nunca puesta en dualidad. *Sa Calvitie* and Co. procede por pequeñas provocaciones desfasadas, no malas, sino sólo un poco terribles.

Ella pide que sea anunciado su cáncer a los colegas de su departamento en estos términos: ella tiene sus dos limones y no está muerta.

La gente no sabe qué hacer conmigo. Buscan determinar si, o cómo, o cuándo, me evacuarán del cuerpo social. Yo no tengo el cáncer, yo soy el cáncer. Yo soy el problema, la intrusa, una rama a podar. Al mismo tiempo yo reúno al club secreto de aquéllos que saben lo que es luchar y vencer. O no. Mi cáncer da a la gente una posibilidad de cambiar. De ellos depende.

Ahí se cruza Freud (la asociación llamada “libre”: decir lo que se le ocurre), se cruza Aby Warburg (Dios está en el detalle), se cruza Bataille (coincidencias entre el horror y la alegría: el erotismo).

La llegada de *Sa Calvitie*, nacimiento de esta extraña extranjera que se impone e impone, obliga a una tercera persona movediza circular por todas partes en todo momento. Independiente y dependiente de la narradora con la que ella colabora. Ellas nunca son dos, es una ficción real en movimiento. El aparato no es fijo, ni cerrado, es una fábrica de circulación del *je* [yo] de la enunciación que se sustrae, se esquiva justamente para hacer emerger una suerte de impersonal que hace venir una presencia en su singularidad fina, tan personal. ¡Alguien viene!

En ningún momento la estructura formal se ensortija o se cierra.

Sa Calvitie tenía sus momentitos de mezquindad. Ella era manipuladora y podía mostrarse reivindicativa. Se quejaba. No sólo había agarrado el cáncer sino que había contraído los dos síntomas del cáncer: Soledad No Querida y Pérdida del Control. Las mayúsculas indican que estos síntomas podían figurar en una nomenclatura.

Sa Calvitie compuso esta lista [de personas] para poner el relato a su servicio, para decir a las gentes que se abstengan de la piedad, para no ser olvidada porque ella pensaba que podía morir. Ella ha compuesto esta lista para lograr

ser fuerte orgullosa audaz llena de energía y yendo al medio de esta desolación que es el ciberespacio, mientras que ella odiaba su apariencia y que descender a la computadora en su taller y mantenerse ahí la vaciaba, a veces, casi completamente. Ella ha compuesto esta lista porque las gentes no son perfectas. Dan lo que pueden. A veces les faltan los medios y, en tiempos de crisis, incluso cuando son generosas no parecen serlo suficiente. Sa Calvitie dudaba que su miserable ser calvo, tembloroso y pálido pudiese confiar con que la simpatía la inunde como el agua que brota del grifo.

Sa Calvitie era una aproximación nueva en la concepción de los aparatos prostéticos, un título honorífico fabricado para llamar la atención sobre el hecho de la mortalidad y, al mismo tiempo, enarbolado con los colores del sol ascendente, una estrategia concebida para ostentar y para disimular. Sa Calvitie era una contradicción en los términos, una gran jeta y una pantalla de humo, una encarnación y una máscara.

Sa Calvitie y yo. Sin duda alguna estos términos tenían que ver con el género, entre otras posibilidades, pero no es evidente, incluso retrospectivamente, ahora que Sa Calvitie está en estado de hibernación, saber si es el hombre de la casa quien agarró el cáncer o la mujer-mujer entre las sábanas. Cualquiera sea el juego que Sa Calvitie y yo jugamos, nos hemos desconectado.

Ustedes quieren saber el momento en el que la mujer que devino Sa Calvitie, momento que ahora ella prefiere presentar como una performance involuntaria, supo que su vida había cambiado. Pero en este relato, como en todos los otros, ello no lleva más que incoherencia y dificultad al no considerar más que un sólo origen. Eso deja suponer que algo podría ser reparado, repensado o reacomodado. Ahora bien, no se puede señalar un momento único cuando una carne dulce e inocente se pone mal y se convierte en un monstruo que crece sin obstáculos hasta sangrar a muerte a su huésped. No se trata de saber dónde estaban cuando Kennedy fue asesinado, si ustedes tienen mi edad, sino de considerar dónde estaban cuando Jackie murió y recordar por qué. Sin embargo, hay momentos que forman parte de la historia. Es a la vez difícil y superfluo elegir entre ellos. Yo los doy en desorden para hacer valer que ahí no hay jerarquía.

Procedimiento vivo, movedizo, en curso de creación incesante.

Incluso si ella aparece en otra parte y de otra manera, Sa Calvitie nació de la vergüenza.

Todo procedimiento artísticamente utilizado, pero inventado para la ocasión, funciona como pretexto, bueno para desbaratar las unicidades, romper los orígenes, arruinar las identidades, romper con los saberes subjetivos, impedir las exhaustividades. Ustedes constatarán que cuando se cree tener una pregunta, un plan, un objeto, una linealidad, ellos se escapan; y se desfazarán incluso si los temas vuelven, serán retomados pero de otro modo. Uno no tiene que memorizar una historia, uno está embarcado. Las fechas, por ejemplo, están ahí para orientar, para dar cuerpo, pero si son justas o no... no tiene la menor importancia. Uno puede preguntarse, sin embargo, qué es lo que yo hacía ese día a esa hora.

El sujeto de la enunciación vira, bajo múltiples formas, irónicas y personales/impersonales, el cuerpo del lector es atrapado.

Las listas, pues hay listas, inventarios, colecciones, regalos,... rayo esperanza. Pienso en Boltanski.

Tabla de estadísticas de riesgo, pienso en Sophie Calle.

Listas de verbos en infinitivo. Pienso en Giacometti, quien en su cuaderno escribía cada día: Hacer un busto. Esculpir, así, cada día en infinitivo. Orden impersonal.

Quiero hacer kayak... escribir mi libro... partir y vivir con mi amor... tener un perro... nadar.

Yo no quiero ser una mujer que se convierta en su cáncer... llevar un listón rosa... gente que conjugan en pasado.

Nada que perder. Recordar, especular, inventar, estallar...

Ustedes no pueden leer... mirar la tele... dormir... evacuar el veneno...

Uno quiere que la vida signifique algo... uno quiere decir lo que se tiene para decir... uno no quiere perder el tiempo... uno quiere decir todo...

Lista de cosas que comienzan con la letra B, gran miedo de morir en la letra B.

Colección de señalamientos para reconsiderar: mensajes no terribles al borde de la piedad o del disgusto proveniente de otros.

Notas sobre las cosas que comienzan con S: está ahí el ítem *Sentido de la vergüenza* (p. 149).

Hay *Sir*: pasar de la lesbiana blanca con cáncer al hombre blanco con un BMW.

Cosa para T: es difícil después...

Para D y F

Para C y H

La inocencia crece con el cáncer que retrocede, eso proporciona momentos de juegos cómicos, terribles, jubilosos, tiernos, frágiles, mordaces, problemáticos, borrosos, embotados. Algo del juego, de la infancia. Eso desdramatiza sin quitar la gravedad al asunto. Eso se encarna, uno es arrastrado con ella en la máquina radiográfica, la otra máquina de rayos, con ella en su sala de baño, en su coche, en un avión, en la cama, en el taller, uno abre el refrigerador, uno envía correos electrónicos, uno mira el tiempo que hace, uno está con ella en el hospital, uno está fatigado, uno tiene miedo, mucho miedo... el terror que hace todo abstracto y enceguecedor está ahí desbaratando y se encarna justamente de la vida compartida.

Yo pongo este libro de Catherine Lord en mi lista de obras-acontecimientos que performan el borde del horror. Pues no hay performance sino ahí donde no hay frontera y donde se la edifica rígida y dura porque la frontera no existe. Orientar lo inorientable, performar el sin frontera, la ausencia de límites en la justeza de la cosa. Aquí, el espacio a performar, la no frontera a performar es entre Enfermo y No Enfermo. Reversible e Irreversible, Vida y Muerte, Tener Cabellos y No Tener Cabellos.

Yo sitúo este DRAG BOOK de Catherine Lord junto a otras performances: *Sin destino* de Kertesz y *Shoa* de Lanzmann. ¿Por qué? Al centro hay un vacío hecho de inocencia nunca satisfecha, por ningún saber, ninguna arrogancia de ser. Pequeñas intervenciones en lo más cerca de la experiencia sensual, lógica, lingüística, mecánica, gramatical, del detalle que toca la vida de un sin sujeto que, en ese instante, está en vías de gozar de vivir. O incluso, es el performance del detalle que hace que se gane un grano de gozar de la vida, ahí donde ella podría entrar en letargo, aplanarse, volverse solitaria, ser abandonada, abandonarse. En ningún momento se cede a la piedad ni al pathos. Este patchwork, este abigarramiento, hace presente una fuerza singular en obra, una suerte de ser muy personal no identificado. Alguien viene.

Se lo ha dicho, eso toma la forma desfasada y graciosa de listas, de sainetes, del diario con los días y las fechas y, a veces, la hora y el lugar. Eso también es realidad y ficción a la vez.

Este DRAG BOOK es una obra de arte contemporáneo.

Contemporáneo pues es actual, vivo, fuera de la metáfora, subvertidor de la representación, y también porque hace circular el contacto íntimo, mínimo, real-ficción, artista-público.

Es una performance, porque este libro muestra el gesto que tiene efecto sobre un público, gesto arreglado, gesto único, que no tiene lugar más que una sola vez, una sola vez así.

Espontáneamente yo lo he situado entre Orlan y Sophie Calle. Orlan porque sus performances de *Art Charnel* (Arte carnal) hacen de su cuerpo modificado el lugar del debate público, con el fin de, sin cesar, desbaratar los modos de los procesos sociales que se ejercen sobre los cuerpos, la cirugía está en el centro de su trabajo. Ella sueña con poner una verdadera sala de operaciones en una galería, pero no lo ha logrado aún. Ella quisiera producirse, ella misma, a cuerpo abierto.

Sophie Calle, porque ella encuentra siempre dispositivos para hacer narración, espacios Fotos y Textos, lugares ciegos de nuestra vida íntima, ella tiene el arte de coger esos rincones eróticos: ahí donde no se sabe, donde no se ve, las franjas sensuales, los márgenes de los prejuicios, las máscaras del lazo amoroso, las trampas, las maniobras, los abusos, los desechos...

Con este libro sólo hay que hacer una cosa, irremplazable: LEERLO, y dejarse arrancar, dejarse activamente performar por lo que performa.

Para mí lo que performó es el LAZO, el lazo mínimo, íntimo y viviente.

Ella había agarrado los dos síntomas de cáncer más corrientes: Soledad no Querida y Pérdida del Control.

Un ejemplo de lazo arrancado:

Estuvieron los resultados de la biopsia. El 26 de mayo del 2000, sobre la 710 norte, hacia las 4:30 de la tarde, cuando yo volvía en coche a Los Ángeles con mi amiga Annie luego de un largo día de carreras. El viernes antes del fin de semana prolongado por el Memorial Day. Yo sabía que no podía esperar los resultados sino hasta el martes siguiente. Yo había llamado al consultorio del cirujano al menos cuatro veces. Cuando logré contactar a Marcie, la jefa del consultorio, ella dijo que el tamaño era sospechoso. Quiere hablar con el Dr. Philipps. SI. Entonces ella me refirió al cirujano, quien seguramente circulaba hacia un lugar mejor en un mejor auto y en una mejor autopista. Es cierto que el informe del laboratorio no utiliza nunca la palabra maligno, dijo él, ellos no lo hacen nunca, pero cuando dicen sospechoso es un 99% seguro que se trata de un cáncer. Usted puede buscar otra opinión, pero es una línea de conducta que no se presta a discusión y le aconsejo que prevea

una ablación del tumor y una biopsia del ganglio centinela tan rápido como sea posible.

Contacto de un auto circulando sobre una autopista con otro auto circulando sobre otra autopista, momento de ese lazo suspendido y en movimiento. El cirujano probablemente no está enfermo, él es más rico que ella, él va a pasar un week-end de cuatro días. Todo es quizás mejor para él en este instante en el que cada uno circula, en los movimientos similares y diferentes, puestos en relación por la referencia telefónica del secretariado del Cedars Hospital.

Para terminar recordaré que Catherine Lord nos da un consejo del cual conviene acordarse:

Aprendo a experimentar una profunda gratitud por los horizontes inesperados que vienen a mi encuentro en múltiples ocasiones. Pero para vuestra información, en el radio de las conveniencias de Sa Calvitie, para aquellos de ustedes que tienen amigos que conocen a alguien enfermo y se preguntan si deben enviar una carta, o se preguntan qué hacer, o se preguntan si una llamada telefónica sería una intrusión –no lo es. No tiene importancia si no saben exactamente qué decir. Afrontar la propia mortalidad lo deja a uno solo, y ése es uno de los momentos, excepto quizás el fin mismo, en el que las personas no tienen ganas de estar solas. Incluso si uno no puede afrontar su mortalidad en su lugar, o desembarazarse de la necesidad de afrontar su propia mortalidad, los pequeños gestos sociales, incluso si uno los encuentra pasados de moda, ayudan.

Este libro no hace sino pasar por aquí, es necesario sustraerlo de la recepción por los especialistas con comentarios inteligentes. ¿Por qué no mostré el trabajo de Orlan ni el de Sophie Calle? Porque este lugar no me parece apropiado. Yo vería bien el trabajo de Catherine Lord mostrado en lugares-espacio, amplios, no importa quién podría, físicamente, aproximar este DRAG BOOK.

Para mí él realizó el lazo, evento frontera, lazo provocador, lazo tierno, lazo de amor, lazo erótico. A continuar.



# La conflagración de la vergüenza<sup>1</sup>

Mayette Viltard

Traducción: Silvia Pasternac

Cuando leí los primeros fragmentos del libro de Catherine Lord, *The summer of Her Baldness*, en la revista *GLQ*<sup>2</sup>, en 2003, la emoción me llevó a decidir de inmediato que era necesario que ese libro fuera traducido y publicado en Francia: un libro de arte contemporáneo sobre un tema inesperado, un cáncer de seno que improvisa situaciones que el sujeto debe sin cesar representar artísticamente so pena de ser de inmediato naturalizado como objeto de discurso, médico u otro. Encuentro de una voz, irónica, política, tan débil como despiadada, y sorpresa, un efecto de proximidad con otra práctica, la del psicoanálisis. Un libro que las ediciones de psicoanálisis deberían publicar.

Catherine Lord, al escribir *The summer of Her Baldness*, crea un espacio virtual donde nace un personaje, *dragking* o *queen*, no se sabe muy bien, *Her baldness* en Los Ángeles, *Sa Calvitie* en París. Utilicemos aquí su acrónimo SC. SC es un avatar, del tipo de aquellos que pueblan la *net* y ligan con otros avatares chateando, un avatar improvisado por la quimioterapia y que ostenta un cráneo calvo cuyo empleo teatral será necesario encontrar. Es inaudita la cantidad de personas que uno se encuentra en cuanto sale de casa. Con SC, Catherine Lord compone a veces amigas, a veces enemigas, pues *Sa Calvitie* está *shamelessly ashamed* (la expresión fue fabricada por Lynda Hart<sup>3</sup> para calificar al poeta *performer*

<sup>1</sup> Publicado en la revista de psicoanálisis *L'Unebévue* N° 24, *Hontologies Queer*, L'Unebévue ed., Paris, primavera 2007.

<sup>2</sup> *Gay and Lesbian Questions*, *GLQ* 9 1-2, pp. 263-305, Duke University Press, 2003. El libro fue publicado en 2004, *The summer of Her Baldness*, University of Texas Press y en 2006 fue traducido al francés por Denis Petit, *L'été de Sa Calvitie*, Cahiers de l'Unebévue, Unebévue-éditeur, Paris.

<sup>3</sup> Lynda Hart, *Between the Body and the Flesh*, *Performing sadomasochism*, Columbia University Press, Nueva York, 1998, traducido al francés por Annie Lévy-Leneveu, *La performance sadomasochiste, entre corps et chair*, Epel, Paris, 2003, p. 231. Esta expresión, *shamelessly ashamed*, es la interpretación que ella hace de los textos de Bob Flanagan. Hasta donde yo percibí en lo que leí en cierto número de dichos textos, entrevistas y poemas (a pesar de la prohibición aduanal que afecta su importación a Francia), él no se siente como *ashamed*, avergonzado, sino a veces como *guilty*, culpable, una culpabilidad que él experimenta cuando aborda sus recuerdos "religiosos" y sus *performances* de *Jesus Christ Superstar*.

Bob Flanagan, un amigo de Catherine Lord): SC es una “avergonzada desvergonzada”. Evitemos el malentendido de una referencia a la pareja represión/anti-represión, ser una avergonzada desvergonzada no es una oposición entre avergonzada y desvergonzada, ser desvergonzada no es una manera de contrarrestar su vergüenza, eliminarla, rodearla, anularla, superarla, no hay dualidad que opondría “vergüenza” y “orgullo”. Se trata más bien de una dificultad: cómo el avergonzado-desvergonzado se enfrenta al ser que el cáncer y los médicos improvisan. La vergüenza no se supera. Sa Calvitie lo experimenta, *irremediabilmente*, vergüenza de su cráneo espantoso cuyo reflejo extraño en la pantalla apagada de la televisión la aterra. No hay manera de deshacerse de ello. Sólo que SC es una estrategia que permite que “el montón de chatarra que se quedó arrumbado en el acotamiento, mientras los últimos modelos de lujo nos rebasan a toda velocidad”, despliegue sus estratagemas, que construya, en una intimidad compartida, con la duración de un rayo y de una desaparición, un espacio donde la vergüenza encuentra su potencia erótica y quema.

Porque *The summer of Her Baldness* aporta sobre la cuestión, tan controvertida, de la vergüenza, una piedrita en el zapato. No es casual en absoluto que la *Gay Shame* haya venido a doblar, desde hace algunos años, a la *Gay Pride*, y que la cuestión de la vergüenza sea debatida por los activistas *queer*. Campos de concentración, sobrevivientes, colonialismo, racismo, efectos del cáncer y del sida, batalla a propósito de Heidegger, la vergüenza es uno de los grandes debates actuales. Y el enfrentamiento de las filosofías del *cogito* y del psicoanálisis lacaniano es hoy renovado por los *Gender Studies* que reabren un debate que dormía bajo la ceniza. Lacan no encontró dificultades para echar pestes contra la respuesta que Foucault había creído tener que darle a “el existencialismo es un humanismo”<sup>4</sup>; es necesario constatar que Lacan se equivocaba al pensar que sólo se le estaba dando ahí la absolución a un cuerpo definitivamente difunto; al muerto le quedan todavía muchos días de buena vida por delante. La cuestión no se ha superado, más bien ahí se encuentra lo más

---

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1970. [En español: *El existencialismo es un humanismo*, EDHASA, Barcelona, 2007]. Para el debate Lacan-Foucault, cfr. Mayette Viltard, “Foucault-Lacan: la leçon des Ménines”, en *L'Unebévüe* N° 12: *L'opacité sexuelle II, Dispositifs, Agencements, Montages*, EPEL, París, 1999, pp. 56-89. [En español: “Foucault-Lacan: la lección de las Meninas”, *Litoral* N° 28, Edelp, octubre 1999, Córdoba, Argentina]

álvido de las dificultades del psicoanálisis hoy. Por eso los escritos de Eve Kosofski Sedgwick, que desarrolla planteamientos más bien complejos sobre la vergüenza, captarán aquí nuestra atención, en la medida en que las posiciones de Catherine Lord de hecho se desmarcan de ellos, sin desarrollar una teoría crítica, y permaneciendo gustosamente cercana al tono brillante y sarcástico de Sedgwick. Por ejemplo a manera de parásito mimético de los médicos, quienes científicamente nos tildan, por ejemplo, de AVC, Accidente Vascular Cerebral, o bien de AVP, Accidente en la Vía Pública –no olvidemos que uno de los primeros nombres del Síndrome de inmunodeficiencia, AIDS, sida, fue GRID, *Gay-Related Immuno-Deficiency*<sup>5</sup>, hasta que se constató que los heterosexuales se enfermaban–, SC colecciona los acrónimos suministrados por EKS:

- PCC Persona Con Cáncer
- PAR Persona Apenas Repuesta
- PCQV Persona Calva Que Vomita
- MABCSM Mujer al Borde de la Crisis en el Seguro Médico
- PTAG Persona Todavía Aferrada, Gracias
- BEPITG Bastante Enferma Pero Inexplicablemente Todavía Gorda
- MCCA Mujer con condena aplazada<sup>6</sup>.

Sa Calvitie se coloca del lado de Eve, quien en su libro *Dialogue on Love*<sup>7</sup> evoca su vergüenza de ser un monstruo durante su quimioterapia de cáncer de seno, “una ELEGANTE mujer calva, de 110 kilos, de voz dulce”.

El lugar especial que ocupa Eve Kosofski Sedgwick en los *queer studies* está en particular vinculado con la determinación con la cual ella siempre ha situado sus trabajos en desfase con respecto a todas las dualidades, en particular la pareja represión/anti-represión, que alimenta a los desarrollos relacionados con la identidad. Es un punto fuerte que ella no quiere soltar cuando aborda el problema de la vergüenza. Y sin

---

<sup>5</sup> Paula Treichler, *An epidemic of Signification*, en *AIDS Cultural analysis, Cultural Activism*, ed. Douglas Crimp, MIT, 1988.

<sup>6</sup> C. Lord, *L'Été de Sa Calvitie*, op. cit., p. 84.

<sup>7</sup> E. Kosofski Sedgwick, *A dialogue on Love*, Beacon Press, Boston, 1999.

embargo, indudablemente porque sus proposiciones teóricas están en relación con estudios que ella realiza con Adam Frank sobre los trabajos de Silvan Tomkins<sup>8</sup>, quizás también porque vivió una experiencia “psi” muy decepcionante, que relata de manera tan ambigua en su libro *Dialogue on love*, cae, me parece, en lo que ella misma siempre ha denunciado. Quizás aquí es donde su teoría sobre la performatividad *queer* muestra una debilidad, aunque se defiende de ella con toda la fuerza y el brío de su inteligencia.

Me ocuparé aquí de lo que ella desarrolla en 2003, en un artículo bastante tardío dentro del conjunto de sus trabajos, donde da un paso más, al relacionar vergüenza y *performance queer*: “Shame, Theatricality and Queer Performativity: Henry James’s *The art of the novel*”<sup>9</sup>. El artículo comienza así:

En las dos semanas que siguieron a la destrucción del World Trade Center, en septiembre de 2001, viví, repetida de manera cotidiana, una experiencia extraña, una experiencia probablemente compartida por numerosos transeúntes que frecuentan las mismas latitudes de la mitad sur de Manhattan. Al dar la vuelta en una calle que va hacia la Quinta Avenida, incluso al ir hacia el norte, me sentía obligada a mirar primero hacia el sur en dirección al World Trade Center, hoy desaparecido. Este inexplicable vistazo furtivo estaba asociado a un deseo conciente: que mi mirada hacia el sur fuera bloqueada nuevamente por el espectáculo familiar de las Torres Gemelas de antes del 11 de septiembre, una especie de retorno de su surgimiento que nos infligiera su arrogante fealdad. Pero, evidentemente y por siempre, las torres ya no estarán más ahí. Entonces, mientras me alejaba, lo que experimentaba era vergüenza.

¿Por qué vergüenza? Pienso que, en efecto, era una de esas situaciones en las cuales, como lo dijo Silvan Tomkins, “Alguien es súbitamente mirado por

---

<sup>8</sup> E. Kosofski Sedgwick y Adam Frank Ed., *Shame and its sisters, a Silvan Tomkins reader*, Duke University Press, Durham, 1995.

<sup>9</sup> En 1993, en *Tendencias* y *GLQ* N°1, E. Kosofski Sedgwick publicó un estudio sobre el erotismo anal en la escritura de Henry James, en un ensayo titulado “Queer performativity: Henry James’s *The art of the novel*”, y luego desarrolló consideraciones sobre la performatividad *queer* en diversas publicaciones y trabajos sobre la vergüenza, apoyándose sobre los trabajos de Silvan Tomkins, hasta una nueva publicación, donde recomponía en parte el conjunto, en *Touching Feeling*, en 2003, al titular esta vez su ensayo: “Shame, Theatricality and Queer Performativity: Henry James’s *The art of the novel*”, “Honte, théâtralité et *queer* performativité dans *L’art du roman* de Henry James”. Cfr. *Tendencias*, Duke University Press, Durham, 1993; *Touching Feeling, affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, Durham, 2004.

alguien que es extraño o... alguien que desea mirar o hablar con otra persona, y que de repente no puede hacerlo porque es extraña, o alguien que ve a otra persona familiar y que, de repente, se le presenta como no familiar, o alguien que comienza a sonreír y se da cuenta de que le está sonriendo a un extraño”. No es que esta vista urbana sea casi lo mismo que un rostro amado, pero las dos cosas no son tan diferentes una de la otra: la vista despojada era de repente como un rostro desdentado, una palabra o un rostro de repente preocupado o de repente muerto, y eso sin hablar siquiera de las implicaciones históricas que acompañan a ese cambio de paisaje.

Estos arrebatos de vergüenza no parecen estar particularmente vinculados con la prohibición o la trasgresión. Más allá de esto, aunque la que experimenta esa vergüenza sea yo, no es que fuera yo especialmente la que se sintiera avergonzada. Sería más exacto decir que yo sentía vergüenza por la línea del horizonte abandonada y desnuda; estos sentimientos se acompañan evidentemente con orgullo, solidaridad y añoranza que me vinculan con la ciudad. La vergüenza tenía que ver, también, con la visibilidad y el espectáculo, la desdichada visibilidad de la ausencia de las torres ahora, la atractiva teatralidad chocante de su destrucción.

Los trabajos recientes de los teóricos y de los psicólogos sobre la vergüenza sitúan la proto-forma (bajar los ojos, desviar la cara) de este afecto poderoso —que aparece muy temprano en los niños, entre el tercer y séptimo mes, justo después de que el niño se haya vuelto capaz de distinguir y reconocer el rostro de la persona que lo cuida— en un momento particular, y en una historia particular y repetida. Es el momento en que el circuito de las expresiones en espejo entre el rostro del niño y el de la persona que lo cuida (un circuito que, si puede ser llamado una forma de narcisismo primario, sugiere que el narcisismo, desde sus primeros instantes, se lanza socialmente, peligrosamente, dentro del campo de gravitación del otro) se quiebra; el momento en que el rostro del adulto falta, o se niega a desempeñar su papel en la continuación de la mirada mutua; cuando, por una razón u otra, ya no es posible reconocer al niño que él fue, o no es reconocible, digamos, “dando un rostro” basado en la fe de una continuidad en el circuito. Como lo explica Michael Basch, “la conducta de adaptación del niño es casi totalmente dependiente del mantenimiento efectivo de una comunicación con la parte ejecutiva y coordinadora del sistema madre-hijo. La respuesta vergüenza-humillación, cuando aparece, representa el desfallecimiento o la ausencia de la sonrisa de contacto, una reacción a la pérdida de *feedback* por parte de los

otros, que indica un aislamiento social y señala la necesidad de salir de esa condición”. El proto-afecto de la vergüenza no está entonces definido por la prohibición (ni resulta tampoco de la represión). La vergüenza afluye dentro del ser en un momento disruptivo, en un circuito de una comunicación en la cual se constituye, por identificación, una identidad. Y entonces, como un estigma, la vergüenza misma es una forma de comunicación. Los blasones de la vergüenza, el “rostro descompuesto, con los ojos gachos y la cabeza desviada –y, por ampliación, el rubor-, son los semáforos de la turbación y al mismo tiempo un deseo de reconstruir ese puente interpersonal.

Pero, al interrumpir la identificación, la vergüenza al mismo tiempo constituye la identidad. De hecho, la vergüenza y la identidad permanecen en una relación muy dinámica entre ellas, a la vez destructora y fundadora, pues al mismo tiempo la vergüenza es particularmente contagiosa y particularmente individualizante. Una de las más extrañas características de la vergüenza, pero quizás también la que ofrece la palanca más conceptual para los proyectos políticos, debe hallarse en los malos tratos infligidos a otro, otro cuyos problemas, estigmas, debilidad, mal olor, o conducta extraña, sin tener nada que ver con uno, pueden invadirme inmediatamente –si asumimos que soy una persona que provoca vergüenza- por esta sensación cuya invasión parece delinear mis contornos precisos e individuales, aislándome así de una manera inimaginable.

Cuando hago conferencias sobre la vergüenza acostumbro pedirles a los oyentes que se coloquen en una especie de experiencia por el pensamiento, y que visualicen a un hombre medio loco, sucio, que podría entrar en la conferencia gritando, con un discurso de acusación violento y perturbado, que orinara públicamente en el salón y luego se fuera. Pinto el estado atroz de cada uno en la sala, donde todos miran al suelo, deseando estar en cualquier otro sitio y concientes del inexorable destino de estar precisamente ahí, en la piel individual de alguien que pertinentemente sabía eso; y al mismo tiempo, sin embargo, incapaz de restañar la hemorragia de dolorosa identificación con ese hombre de comportamiento deficiente. Es el doble movimiento que hace la vergüenza: hacia una individuación dolorosa y hacia una incontrolable puesta en relación.

La manera convencional de distinguir vergüenza y culpabilidad es que la vergüenza se liga al sentido de lo que uno es y lo agudiza, mientras que la culpabilidad se liga a lo que uno hace. Aunque Tomkins esté menos interesado que los antropólogos, o los psicólogos que estudian la psicología de

los pueblos, en distinguir a ambas, no por ello deja de ser cierto que uno es algo en la experiencia de la vergüenza, se tenga o no se tenga una hipótesis cierta al respecto. En el desarrollo del proceso mental, la vergüenza ahora es considerada a menudo como el afecto que define mejor el espacio en el interior del cual el sentido del *self* se desarrolla. Según Broucek, “la vergüenza es a la *selfpsychology* lo que la ansiedad es a la *egopsychology*, un concepto clave”. Lo que quiero decir no es tanto que sea el lugar donde la identidad está más firmemente amarrada a las esencias, sino más bien que es el lugar donde la *cuestión* de la identidad surge de la manera más originaria y más relacional.

Al mismo tiempo, la vergüenza a la vez deriva de y apunta a la sociabilidad. Como escribe Basch: “La reacción de vergüenza-humillación de la infancia, de bajar la cabeza y desviar los ojos no quiere decir que el niño sea conciente del rechazo, sino que indica que el contacto efectivo con otra persona se ha roto. A partir de esto, la vergüenza-humillación durante toda su vida puede ser pensada como una incapacidad para desencadenar reacciones positivas en la otra persona cuando se comunica. El dolor exquisito de esta reacción en la vida posterior remite a ese periodo precoz, cuando tal condición no es solamente incómoda, sino que amenaza a la vida misma”. De tal modo que cada vez que un actor, o un artista *performer*, o, podría agregar, un activista en una acción política de identidad, ofrece el espectáculo de su narcisismo “infantil” a un ojo de espectador, la escena está constituida (por decirlo así) a la vez como un desbordamiento nuevamente dramatizado del sujeto por la vergüenza del retorno rechazado, como las pulsaciones exitosas de la mirada en espejo por el circuito narcisista vuelto elíptico (lo que quiere decir necesariamente retorcido) por la hipérbola de su molde de origen. Descrita del mejor modo por Tomkins, la vergüenza se borra a sí misma; la vergüenza fija y proyecta, la vergüenza misma da vuelta la piel hacia afuera; vergüenza y orgullo, vergüenza y dignidad, vergüenza y ostentación, vergüenza y exhibicionismo son los diferentes dobleces de un mismo guante. La vergüenza, podríamos decir finalmente, la vergüenza transformante, transformadora, *es performance*. Quiero decir *performance* teatral. La *performance* dobla a la vergüenza justamente tanto como su resultado o un modo de poner ahí un alto, éstas son cosas importantes. La vergüenza es el afecto que cubre el umbral entre introversión y extroversión, entre absorción y teatralidad, entre performatividad y –performatividad<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> E. Kosofski Sedgwick, en *Touching, Feeling*, op. cit., pp. 35-38.

Sedgwick fustiga a los enemigos de Tomkins que reducen su psicología a una serie de definiciones utilizables para las pruebas de carácter y, apoyándose en la vecindad de Lacan y Tomkins en la revista *La psychanalyse*, los considera<sup>11</sup> a ambos como víctimas de detractores que reducen su sutil teoría –siendo la de Tomkins “sublimemente extraña *alien*, sublimemente resistente a la pelea dialéctica”. Sin embargo, tienen poco en común, si no es que nada.

Al consultar el volumen I de *La psychanalyse*, “Sur la parole et le langage”, publicado en 1956, encontramos efectivamente el artículo “La conscience et l’inconscient représentés dans un modèle de l’être humain”, uno de los primeros trabajos de Tomkins en ser publicados. Plantear un modelo es interesante, lo que quizás justificó la presencia de dicho trabajo en un conjunto como ése<sup>12</sup>, pero los datos del modelo: “un sistema de intercomunicación que recibe, transmite, traduce y transforma los mensajes concientes e inconcientes”<sup>13</sup>, reposan sobre el hecho que Tomkins considera como admitido que hay *feedback*, intercomunicación de los circuitos entre mensajes comunicados y conductas motivadas. Puede entonces construir que hay tres modos de respuestas motivadas de las conductas afectivas, adicción a los mensajes recibidos, utilización de fórmulas, o, con poca frecuencia, invención. Según lo que yo he podido leer, sus trabajos posteriores nunca volvieron a cuestionar esa base.

---

<sup>11</sup> E. Kosofski Sedgwick y Adam Frank, “Shame in the cybernetic fold: Reading Silvan Tomkins” [*Critical Inquiries*, 1995] en *Touching, Feeling, Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, 2003, p. 99. Reeditado en *Shame and its sisters*, op. cit.

<sup>12</sup> *La psychanalyse*, Revista de psicoanálisis, publicada en edición original por la Sociedad Francesa de Psicoanálisis en 1956. El primero de los ocho volúmenes se titula *Sur la parole et le langage* [Sobre la palabra y el lenguaje], y su índice es el siguiente: Émile Benvéniste, “Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne”; Jacques Lacan, “Séminaire de textes du 10 février 1954. Introduction au commentaire de Jean Hyppolite”; Jacques Lacan, “Réponse au commentaire de Jean Hyppolite”; Martin Heidegger, “Logos”, traducido por Jacques Lacan; Jacques Lacan, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, (Rapport au Congrès de Rome, 1953); Daniel Lagache, “Sur le polyglottisme dans l’analyse”; Clémence Rannoux, “Hadès et le psychanalyste”; Actas del Congreso de Roma 26-27 de septiembre de 1953; Éliane Amado Lévy-Valensi, “Vérité et langage du dialogue platonicien au dialogue psychanalytique”; Silvan S. Tomkins, “La conscience et l’inconscient représentés dans un modèle de l’être humain” [“La conciencia y el inconsciente representados en un modelo del ser humano”] traducido al francés por Muriel Cahen; “Programmes de l’enseignement et de l’activité scientifique de la SFP durant les années 1953-54 et 1954-55”, “Programme des enseignements pour l’année 1955-56”.

<sup>13</sup> Silvan S. Tomkins, “La conscience et l’inconscient représentés dans un modèle de l’être humain”, traducido al francés por Muriel Cahen, op. cit., p. 277.



Sin importar cuáles sean las proezas de Sedgwick para hacer resaltar la cartografía de los afectos tal como la desarrolla Tomkins, y hasta qué punto es útil para echar el desconcierto en las binariedades, no deja por ello de ser cierto que el punto intacto es aquél sobre el cual está construido: el narcisismo permite unir al yo y al mundo en un circuito de ida y vuelta e incluso, si ella admite que el retorno está retorcido y se efectúa sobre un desconocimiento, se tratará, para cualquier empresa, terapéutica o performativa, de *restablecer* el circuito del interés por el mundo. Ella habla de “continuación de la mirada” en el “sistema madre-hijo”, se refiere a un momento mítico en que el bebé sería Uno, y donde se lanzaría “dentro del campo de gravitación del otro”, que amenazaría su unidad primordial. El estado de *Hilflosigkeit* del bebé es en Freud un estado “desprovisto de toda ayuda”, y no un estado donde la ayuda estaba allí primordialmente y vendría a faltarle; nace prematuro, para retomar la expresión de Lacan. Surgiría entonces, según Sedgwick y Tomkins, en el punto donde se ha roto la identificación que permitiría fijar una identidad, un proto-afecto, la vergüenza, que sería una comunicación y restablecería “un puente interpersonal”. Aquí sorprendemos a Sedgwick en una intersubjetividad fundada sobre una ontología, “la vergüenza afluye dentro del ser”, escribe, en el fragmento reproducido más arriba. A partir de ahí, es un juego, para la inteligencia de Sedgwick, deducir de ello que la vergüenza es “desconstructora y fundadora”, y que “se borra a sí misma; la vergüenza fija y proyecta, la vergüenza misma da vuelta la piel hacia afuera; vergüenza y orgullo, vergüenza y dignidad, vergüenza y ostentación, vergüenza y exhibicionismo son los diferentes dobles de un mismo guante. La vergüenza, podríamos decir finalmente, la vergüenza transformante, transformadora, *es performance*”.

Como ella piensa que el teatro es absorción y fascinación, punto de vista que Lynda Hart le discute<sup>14</sup>, Sedgwick agrega: “Quiero decir *performance* teatral. La *performance* dobla a la vergüenza justamente tanto como su resultado o un modo de poner ahí un alto, éstas son cosas importantes. La vergüenza es el afecto que cubre el umbral entre introversión y extroversión, entre absorción y teatralidad, entre performatividad y –performatividad”. En vista de que ella se otorgó ese recurso ontológi-

---

<sup>14</sup> L. Hart, *La performance sadomasochiste*, op. cit., pp. 242-244.

co de comunicación primordial de dos seres, y que el desconocimiento vinculado con lo especular parece ser, para ella, el registro en el cual surge la vergüenza para restaurar un narcisismo primordial, Sedgwick cae en el binarismo, el del adentro de la introversión, el espacio interior del *self*, y del afuera, el mundo, el otro, la extroversión. La vergüenza se vuelve relacional y aislante, el punto de continuidad en auto-referencia distorsionada que se llama *performance*.

Al final del artículo, ella se defiende de tratar sobre la vergüenza dentro de un registro de salud/enfermedad y, al considerar que la época de los años cincuenta donde los *gays* y las lesbianas, a falta de visibilidad, eran considerados “tímidos” (por no decir avergonzados) se ha terminado, reivindica el hecho de hacer oír que la vergüenza es un hecho estructurante de identidad, poderosamente productiva y portadora de posibilidades de nuevas formas sociales. Comprendemos entonces por qué la teoría de Sedgwick seduce a algunos de los partidarios de la *Gay Shame*, que encuentran en ella una palabra activista que previene a las minorías sexuales de ser atraídas por la trampa de la teoría de la represión, que se desmarca de quienes pregonan un “*Coming out of Shame*”<sup>15</sup>.

Reivindicar una teoría del desconocimiento, conservar un dominio, el precio que la teoría de Sedgwick tiene que pagar es alto. Nos damos cuenta de ello al leer *Dialogue on love*. Sedgwick es una mujer heterosexual que, tardíamente en su vida, se orientó hacia intimidades sin sexo con hombres *gays*, no está en la situación de un *gay* o de una lesbiana (salvo por identificación, es al menos lo que ella sostiene, que está identificada con un hombre *gay*). No es el hecho de pertenecer, de una manera o de otra, a los reagrupamientos diversos de los LGBT lo que personalmente, sexualmente, la hace encontrarse con la vergüenza. Pero es obesa. Una mujer de 110 kilos, dice. Y a quien el cáncer dejó temporalmente calva.

El libro *A dialogue on love* reporta su terapia con un “psi”, a *shrink*, Shannon Van Wey<sup>16</sup>, de 1992 a 1995. Es un arabesco de notas de sesiones,

---

<sup>15</sup> Gershen Kaufman & Lev Raphael, *Coming out of shame. Transforming Gay and Lesbian lives*, Doubleday, Nueva York, 1996.

<sup>16</sup> Encontramos, en su sitio de internet, además de sus diplomas, su foto y sus tarifas, estas otras precisiones: *Treatment modalities: Cognitive-Behavioral Therapy, Goal-Oriented Therapy, Psychodynamic Therapy. Therapeutic Orientation: Eclectic, Gender: Male, Specialties or interests: Anxiety Disorders, Bereavement / Grief / Loss Depression, Divorce, Elder Care, Marriage/Couples Issues, Relationship Issues, Stress Management.*

pequeños poemas que ella llama *haibuns*, “espesas condensaciones grasosas y entintadas que caen gota a gota del pincel cargado de pensamiento”, entre el *haiku* y la prosa (por referencia al poeta James Mill, quien muere mientras ella está haciendo esa terapia), y notas del psi. Cuando uno aprecia a Sedgwick, este libro es muy penoso de leer; asistimos a un verdadero suicidio psíquico, que el psi acompaña santurronamente... aunque a lo mejor estamos hablando demasiado apresuradamente: en marzo de 1995, él es quien acaba en el hospital por un ligero infarto, y ella deja poco después de ir a verlo. Pero finalmente ella dice en una entrevista que sigue llamándolo por teléfono, como amigo, y que se reserva el poder retomar las citas más adelante, si lo necesita.

Libro frondoso, aunque construido de manera erudita, que pretende ser una “textura” y “que no necesita primera persona, pues él mismo teje lo que hace”. Poco a poco, las enunciaciones se mezclan como si “Shannon y Eve” sólo fueran dos actitudes diferentes hacia un mismo problema, la depresión que ella sufre. Ella conserva el dominio intelectual de la empresa terapéutica al escribir el conjunto, y podríamos creer que el psi, al darle sus notas, se ve reducido a ser el adjunto manipulado de la paciente, pero, de hecho, la fuerte Sedgwick va a hacerse colonizar, por el psi, o simplemente por su proyecto intelectual, que ella “lleva a buen fin”, o más bien a mal, y que el psi “neutramente” deja hacer.

Al comienzo, ella está en guardia, conoce de memoria su depresión, su cáncer también. Describe de manera inenarrable el costoso departamento “decorado” con objetos “sin duda ofrecidos por los pacientes”, donde todo es claridad, “metafísicamente claro”, y se pregunta si eso denota una ausencia total de personalidad, o si no es que todo es uno y es eso, su personalidad, sin una sola sombra en el cuadro. El recibimiento neutro y benévolo es de la misma calaña; empezamos a temer lo peor.

Efectivamente, las cosas evolucionan como una especie de reeducación. Irónicamente, al comienzo, ella fuerza las cosas al describir al psi como “tipo” plácido y bonachón, pero no ve que hay una trampa cuando –y no hay manera de ser más neutro– él autoriza, callándose, su demanda, que ella formula de la siguiente manera: “*If I can fit the pieces of this self back together at all*”, “Si puedo volver a encajar los pedazos de mi *self*”, y a pesar que ella agrega: “No quiero que estén en el orden en que estaban antes”, conserva la idea de regresar a un tiempo de origen, de

manipular un rompecabezas completo, y de que su *self*, aunque esté en pedazos, es una unidad, accesible a la conciencia.

Su talento de escritora le permite describir lo que la aqueja como un verdadero “festival pirotécnico intelectual”<sup>17</sup>, los orgasmos higiénicos de sexo vainilla con su marido, las fantasías S/M con las cuales ella se masturba desde la infancia, “Violencia y dolor/humillación. Tortura. /Violación, sistemática”, sus amistades *gays*, la muerte de Gary, etc. Juntos, Shannon –como Eve lo llama– y ella “elaboran un catálogo de sus fantasías”. Y poco a poco, desgraciadamente, *ella se calma*. “Pude gozar de una realidad sensual y de un sentido de su posibilidad que no recuerdo haber experimentado antes. Quiero decir, la realidad de mi propio cuerpo. Cosa que parece lo más natural del mundo y casi imposible de concebir cuando pienso en el contenido actual de esas fantasías”. Esta realidad sensual es muy nebulosa y débil, entonces ella “dirige su energía sexual” hacia otras cosas, su escritura, sus amigos, su amor por su terapeuta, “remodeló su vida emocional”, se convirtió en una “*happy person*”. “Concentro mi pensamiento en el formidable interés de estar viva”. A partir del diagnóstico de su cáncer, se volvió “una obsesa del tejido y de los trabajos manuales”, el gozo concreto de “crear materia”, *making stuff*, que “ofrece más alivio que muchos temas abstractos trabajosos”.

El lector es atrapado en la construcción de Sedgwick, e incluso no es imposible que su interés por dar a conocer la teoría tomkiana pertenezca a esta construcción; no se puede afirmar, pero las fechas permiten hacer dicha conjetura. A pesar de que se declara *happy*, el libro da testimonio de una profunda “depresión” de comienzo a fin, y el lector, a su vez, se comienza a sentir descorazonado frente a tanto desperdicio. Ella es una *big girl*, una *fat woman*, es la base de sus fantasías sexuales. Pero Shannon, cuando discute con ella, o cuando ella discute con él, ya sea que él se defienda, que actúe claramente, que ella lo acuse de ello, que ella lo rechace, en pocas palabras, juntos, ambos están inmersos en esa idea nebulosa de que si ella aclara su vínculo con su madre, por quien experimenta “un amor patético”, mejorará su genitalidad, ya no tendrá

---

<sup>17</sup> Maria Russo, Entrevista de E. K. Sedgwick a propósito de *Dialogue of love*, 27 de septiembre de 1999. Internet.

sus fantasías S/M, ya no se masturbará y ya no necesitará estar gorda. En suma, ya no quedará nadie. Sin embargo, ella lo dice, a gritos, llora, lo que el cáncer destruyó son sus fantasías S/M que la sostienen desde la infancia. Ponen en escena a la *big girl*, la *fat woman*, la mujer gorda de 110 kilos que es violada. Ahora bien, a partir del cáncer, la quimioterapia y la mastectomía, ya no consigue construirlas con eso en lo que ella se ha convertido, una mujer calva y sin seno. Tampoco puede ya construirlas con el personaje de la mujer que ella era antes, cuando estaba gorda y tenía buena salud. Se va a “resarcir” construyendo fantasías que ponen en escena instituciones médicas que la vejan, pero son fantasías mucho menos eficaces. Eso le interesa muchísimo a su terapeuta, de tal modo consternado que sale de su reserva y le pregunta si, por casualidad, no estará viendo películas porno. Ella está furiosamente fuera de sí: perfecto, el análisis podría empezar... Pero no, él recupera su posición benévola, y he aquí que emprenden la tarea de deshuesar, detalle por detalle, todas sus fantasías, ella se las suministra a carretadas, él y ella en todas las posiciones, y “trabajan” *on the couch*, en el diván (porque para eso, él le propuso que se acostara, *sic*), con la meta de que no quede ya la menor migaja de esas fantasías consideradas como perturbadoras y aisladoras (nada más falta que por ellas se quede sorda), entonces ella dice que le gustan, sus fantasías, que son valiosas. En pocas palabras, horizonte *happy end* genitalizado.

Ella se mantiene, y es mantenida, dentro de un espacio de representación, y a pesar de que todo esto esté escrito de manera sutil, corre en filigrana la esperanza de restaurar un estado de beatitud del cuerpo, un ideal de sensualismo cósmico, como en un baño primordial. ¿Cómo poder, entonces, abandonar a Shannon, cómo decir *Stop now*? Es muy sencillo, haciéndole a otro lo que él le hizo a ella. Es “como si ella tuviera un objeto de reflexión que pudiera dar vuelta hacia adentro o hacia afuera”, escribe. La intersubjetividad se da vuelta, y ella se va al haber encontrado a la que ella era cuando llegó, una gran deprimida, se va a ocupar de esa persona como Shannon se ocupó de ella, “*a reparative work*”. El libro termina con una nota de Shannon:

Este fin de semana, E recibió una llamada de una mujer a quien conoció aquí, y a quien se le acababa de detectar un cáncer de seno. E describió a esta mujer diciendo que tenía una depresión muy importante. Describió a

alguien impulsado a seguir trabajando a pesar de no sentir ningún placer en el trabajo. Me sonaba exactamente como E estaba en su “ser capaz de parar”. Ella se acordaba de sí misma diciéndome cuánto esperaba a alguien capaz de decirle que podía “ahora parar” – E.G. murió. Ella se imagina que es lo que me va a pasar también a mí uno de estos días. Me dice también que se ha vuelto capaz de escuchar una voz que es como mi voz en su interior cuando todo está en calma, una voz a la que puede creerle y en la que puede confiar. Puedo imaginar la voz diciéndole que puede parar.

Sobra decir que están ligados hasta la muerte.

La vergüenza que acompaña, como ella lo escribe, el menor detalle de sus producciones fantasmáticas, no fue aceptado por Shannon, él se aplica en decirle que ella puede hablarle sin vergüenza. No comparte nada, “no vibra con ninguna cuerda S/M”, escribe ella, es como un idiota frente a las proezas intelectuales, lo que permite “hacerle comprender que sus proezas son una defensa”; en pocas palabras, su neutralidad crea un cuadro moral en el cual ella participa ampliamente.

Si Sartre hubiera sido un autor importante para Sedgwick, lo habría mencionado. Pero no encontré ninguna alusión a él, ni en *Epistemology of the Closet*, ni en *Tendencies, Fat art, Thin art*, ni en *Touching Feeling*. Tampoco encontré nada sobre él en *Shame and its sisters*, lo que tendería a probar que Tomkins tampoco se refiere a él. Sin embargo, su teoría de los afectos, a pesar de estar formulada en términos de *self psychology*, no por ello es menos tributaria de una concepción del yo que se apoya en una filosofía del *cogito*, y donde el inconsciente es el corazón del ser. De todos modos, los significantes impulsados en 1943 por Sartre en *El ser y la nada* alcanzaron a Sedgwick a través de los escritos estadounidenses de *self psychology*. Por ejemplo, podemos constatar en el fragmento que yo traduje más arriba que Sedgwick describe la incapacidad de restañar “la hemorragia de dolorosa identificación con ese [otro] de comportamiento deficiente”, al mismo tiempo que desea estar en otro lado. Esta metáfora de la hemorragia es largamente desarrollada por Sartre, quien habla de la vergüenza como de una “hemorragia interna del derrame de mi mundo hacia el prójimo-objeto”<sup>18</sup>. Al hacer de la vergüenza un

---

<sup>18</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, París, 1943, p. 319. [En español: *El ser y la nada*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2004.]

afecto que interviene en un circuito mirador/mirado, Sedgwick utiliza un recurso ontológico que la lleva a escribir “la vergüenza refluye hacia el ser”. Tampoco está lejos de Sartre: “Con este ser que soy y que la vergüenza me descubre, ¿qué tipo de relación puedo mantener? En primer lugar, una relación de ser. Yo *soy* ese ser”<sup>19</sup>. Y ese aparato que, al final de su terapia, acompaña a Sedgwick, y que ella da vuelta hacia el exterior, o hacia el interior para una introspección, “tengo un afuera, tengo una naturaleza, incluso si para mí es imposible conocerla”, escribe Sartre<sup>20</sup>, ¿acaso no es esta ilusión la que trae consigo infaliblemente toda filosofía de la conciencia? ¿Acaso Sedgwick no es engañada por esa voz de sirena: “No puede haber más verdad, en el punto de partida, que ésta: pienso, luego soy, es la verdad absoluta de la conciencia que se alcanza a ella misma”<sup>21</sup>?

Sedgwick se sumerge en una práctica de la intersubjetividad en la que ella y “su” psi quedan prisioneros, encerrado cada uno en su conciencia, es todo lo que puede producir esta concepción del narcisismo como circuito restablecido entre mirador y mirado, un amor de sí fundado sobre el mito de un amor unificador.

Sin embargo, Sedgwick deseaba salir de la depresión, pero para eso, para que se produjera en su cura una articulación de su deseo, hubiera sido necesario que Shannon diera muestras de un pequeño toque de sadismo, que le estaba absolutamente prohibido por su neutralidad, abatiéndolo de hecho hacia un ejercicio del amor del prójimo perfectamente destructor, un humanismo arrasador. En la articulación del deseo neurótico y del deseo perverso, suerte común a todos, la más amenazada por la neutralidad del psi es la expresión perversa, porque exige cierta manipulación de la intersubjetividad viene a cosquillar al otro, incluso del Otro, sin cesar, y de ahí proviene la tentación del psi de responder “neutramente” en lugar de “dejarse embarcar”. Ya sea que el sujeto se determine perversamente como objeto o que entre neuróticamente en la fantasía, en ambos casos, la neutralidad lo deja encallado.

Con Sa Calvitie, avatar *drag*, precisamente el cuadro moral estético del que da testimonio Sedgwick es el que se voltea. Sa Calvitie no es

<sup>19</sup> Ibid., p. 319.

<sup>20</sup> Ibid., p. 321.

<sup>21</sup> J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, op. cit., p. 64.



EKS, Sa Calvitie desarrolla una estrategia muy diferente, crea situaciones inesperadas en las cuales comete una ligera provocación. Pensamos en la lagartija de Jensen en las piedras de Pompeya, y en Hanold dándole una palmada en la mano –cálida– a Zoe/Gradiva y mordiendo su mejilla para conducirla al beso. El método *drag* de Sa Calvitie consiste en hacer una ligera acción S/M. El escenario de la representación se va, nace una nueva situación y, sobre un terreno erótico activo, en las coordenadas del deseo, la vergüenza se vuelve un punto de intimidad con el otro y de desaparición común.

La semana pasada fue mi destino ser introducida en una de esas máquinas para una tomodensimetría. Estás acostada boca arriba sobre una gran mesa. El brazo del lado del seno en cuestión, o más bien ya no en cuestión, sino con la mierda hasta el cuello, está colocado por encima de la cabeza en un cacharro que es, de hecho, un pedazo de panel de partículas de 40 centímetros de lado, del cual emergen dos pedazos de metal que sostienen dos pedazos de plástico moldeado. Un pedazo de plástico está reservado para el hombro de tu brazo torcido, el otro, para el dorso de tu mano. Tu brazo está así protegido en la posición clásica del “saludo a los extraterrestres” de la NASA. Un técnico, quien, en esta ocasión, se llama Jim, aprieta un botón sobre un rabo, y toda la mesa se desliza dentro de un agujero en medio de un gran buñuelo beige de plástico, tan alto que llega al techo.

El cacharro sobre el cual reposa tu brazo cuesta quizás veinte varos<sup>22</sup>. El buñuelo cuesta más de un millón, mínimo, quizás un millón y medio, según mi radio-oncóloga, la Doctora Daphne Palmer. Cuando ella entró para discutir un pequeño problema en mi informe médico, yo tenía las piernas hacia arriba, los pies descalzos apoyados sobre la parte de plástico del buñuelo, en una posición reconstituyente de yoga mientras discutía sobre los méritos relativos de las cámaras Leica y de las Hasselblad con el técnico. Multitareas. ¡Vaya!, dice la Doctora Palmer, mirando mis pies no manicurados de lesbiana de Silver Lake apoyados sobre su impecable buñuelo de un millón de dólares, ¡ESO! yo jamás lo había visto. Me pregunto qué pensaría sobre esto el fabricante<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> En francés : vingt balles. Balles en el lenguaje popular alude al dinero, especialmente al franco. En caló mexicano “varo” significa dinero [N.E.].

<sup>23</sup> C. Lord, *L'été de Sa Calvitie*, op. cit., pp. 111-112.



¿Qué pasa? Sa Calvitie supuestamente debería estar lista para entrar en el simulador para ser catalogada, cartografiada, fotografiada, con vistas a ser irradiada, de manera científicamente precisa. Cuando la doctora Palmer entra, ve un cuadro inesperado. Se podría considerar que se trata aquí de la misma situación que describe Eve Kosofsky Sedgwick con las Torres Gemelas extrañamente desaparecidas, salvo que SC está viva y la cuestión del goce está en la cita, el cuerpo está implicado en la fantasía, no en lo especular. Daphne Palmer esperaba ver una enferma acostada, con el brazo bloqueado en una posición que permitiera la eficacia de los rayos. Pero ¿qué ve? Pues bien, precisamente, ya no sabe lo que ve, pierde la mirada. Quizás si Sa Calvitie, a pesar de no guardar una posición de enferma, hubiera estado en una pose fácilmente identificable, por ejemplo, acostada como Marilyn sobre el aparato, seduciendo al técnico, la Doctora Palmer habría podido más o menos ver la situación para convertirla en un cuadro conocido, referenciado, aunque eventualmente incongruente, “una enferma que está intentando seducir a un técnico”. Después de todo, el *Planet Cancer* de Sa Calvitie está en Hollywood. Pero no, Sa Calvitie está en una postura de pies en el aire en posición de yoga en un buñuelo listo para funcionar científicamente, intercambiando trucos de fotógrafos con el técnico, en lugar de callarse. El montaje del cuadro médico está desconstruido, y en su lugar, hay una especie de montaje abigarrado, en pedazos ensamblados de manera extraña. El ojo fotográfico de SC vio perfectamente el ensamblado inmóvil del buñuelo, del botón, de la mesa, del rabo, del agujero, del cacharro, del saludo a los extraterrestres, etc... Como el bicho-hoja o el insecto-palo, el animal SC se adaptó al entorno, SC se convirtió en un elemento del conjunto, y explotó, con el buñuelo y todo lo demás, una desconcertante semejanza, un perfecto camuflaje, como Roger Caillois<sup>24</sup> lo puede describir muy bien. Como adepto entrenado del yoga, el animal SC está totalmente inmóvil, condición indispensable de una perfecta invisibilidad. E incluso, como la chinche cazadora enmascarada (*reduvius personatus*) y otros insectos, campeones de ese deporte de supervivencia que es el camuflaje, hace de más: por qué los saltamontes *pterochrozes* se parecen a una hoja arruinada y no a una hoja intacta; por qué ese refinamiento que las transforma en heridas, moho y

---

<sup>24</sup> R. Caillois, *Le mimetisme animal*, Hachette, París, 1963.

hojas podridas? Es difícil decirlo, constata Caillois, pero en todo caso, lo principal para el saltamontes es no parecer un saltamontes, y para el escarabajo, no parecer un escarabajo. Para SC, el camuflaje es exitoso, ella no parece una enferma.

Por lo tanto, cuando la Doctora Daphne Palmer entra, no ve a ningún enfermo, entonces se enfrenta a una *ausencia*.

Pero el animal SC, invisible, inmóvil, tiene otro truco en la manga. Sobre el fondo abigarrado en el cual ella se ha fundido, hay una mancha, un abigarramiento, unas uñas no manicuradas de lesbiana de Silver Lake; es algo que Caillois clasifica como *mimicry*, el animal está disfrazado, travestido. La oruga *Phoebetron* imita a una araña, parece que de manera sobrecogedora; no se trata ya de invisibilidad, sino de señuelo, de engaño. SC es un travestido, SC es una lesbiana disfrazada de mujer. ¿Por qué las mariposas imitan a las avispas, o las avispas a las hormigas? La única respuesta que propone Caillois es que se trata de una “moda local”, un fenómeno de “contagio oscuro”<sup>25</sup>. Con el travestido, el registro de lo sexual entra en escena.

Y en ese campo, las diez uñas repartidas simétricamente en lo alto de las dos piernas en el aire, como los ocelos sobre las alas de la mariposa, desempeñan perfectamente su papel. La función de los ocelos, dice Caillois, es “la intimidación aterradora”. SC le hace sufrir a la Doctora Palmer un ligero forzamiento S/M, un S/M sin cuerdas, cuero, y otros instrumentos de tortura, un *ligero* forzamiento, la Doctora Palmer es arrastrada más allá del modo en el que ella estaba implicada en la escena médica, es arrastrada hacia un campo donde el erotismo es activo. Ese detalle transporta a la Doctora Palmer, se la ligan por una uña. Pues el sadismo apela a algo distinto del amor, el sadismo está en un registro de deseo. Gracias al ligero sadismo de SC, los ocelos aterradores hacen surgir una mirada que ve a la Doctora Palmer mirando una ausencia de enferma, es sorprendida como mirona, las uñas-ocelos vuelven a poner en escena la mirada que la Doctora Palmer había perdido “viendo nada”. Aquí tenemos a Daphne la mirona, sorprendida en pleno ejercicio fantasmático por la mirada recuperada. Ahí está la vergüenza de ser vista deseante, mirando una ausencia, “una falta del falo”. Pero la

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 67.

Doctora Palmer tiene los reflejos rápidos. Apenas recupera la mirada la intercambia inmediatamente con la del fabricante quien, por su parte, puede restablecer sin problemas todas las coordenadas referenciadas científicamente del conjunto, en un campo que ha vuelto a ser fálico, el buñuelo vuelve a ser un simulador, y SC vuelve a ser una enferma.

La vergüenza no se produce en el campo de lo especular, no se trata de envoltura engañosa del yo que se desvanecería hemorrágicamente, la vergüenza surge en el campo del deseo abierto por las pulsiones parciales, en un punto en que muerte y goce son puestos en juego. Es notable que la escena no se produzca solamente en la dimensión de la mirada. Cuando la Doctora Palmer entró, SC, en lugar de estar callada, hacía ruido. Hablaba con el técnico, y ni siquiera estaba hablando del cáncer. Hay, como en *Gradiva*, el gorjeo del canario que vuelve abierto el espacio que se había creído cerrado —el oído no tiene párpados. Interviene otro objeto, la voz de SC que sale de ese montaje travestido y camuflado, que viene a hacer perder la brújula al campo especular, una voz, como el ruido del follaje removido que el acechador, en el ejemplo de Sartre, escucha, ruido que hace surgir una mirada, como si hubiera “alguien” a punto de descubrirlo. Al mismo tiempo que las uñas-ocelos intimidantes producen una mirada, la voz de Daphne Palmer, haciendo sonar un “¡ESO!” estridente, participa en la recuperación de las coordenadas fálicas de la escena. No cabe ninguna duda de que sus gestos participan del mismo movimiento.

La vergüenza de la Doctora Palmer es indisociable de la vergüenza de SC, con su cráneo calvo de víctima del cangrejo. Pero hay malentendido si se piensa que vergüenza y represión están ligadas, como si SC, víctima pasiva masoquista, se transformara en SC activa sádica. Nada de eso. En ese movimiento giratorio efectuado por el S/M, el registro de base de la relación deseante, no hay intercambio entre mirador y mirado; SC y Daphne están, ambas, del mismo lado, perdidas en un cuadro no identificable, y del que no puede esperarse ningún reconocimiento, ninguna identificación. No hay ningún recurso a un “uniano” posible, a un yo que aguante el golpe, a un afecto que viniera a restaurar algo de una relación, a una tautología, cualquiera que sea<sup>26</sup>. SC y Daphne se

---

<sup>26</sup> Conocemos el juego de palabras con el cual Lacan termina su postfacio al establecimiento de los seminarios por Jacques-Alain Miller en Le Seuil: “Pero el artificio de los canales por donde el goce llega a causar lo

encuentran frente a su propia desaparición. Su desaparición no es una regresión, no hacen una fijación; tampoco es una deflagración, no están en esquirlas dispersas, no vuelan en pedazos, sufren juntas algo del orden de una consunción. Lacan usa una palabra para calificar a la vergüenza, la vergüenza es una conflagración<sup>27</sup>, de *conflagrare*, literalmente, arder juntos. Arrastradas hacia la nada, se queman juntas. La ligera provocación erótica que toma ese punto de nadización que se está produciendo, y que lo instala en el otro, en una conflagración, permite un tratamiento del ser distinto del amor. No es algo que se comparte de manera compasional. Sa Calvitie convierte a la Doctora Palmer en una mirona, el soporte del deseo no es el objeto de amor, para sí o para el otro, la fantasía y la abyección se dan cita, SC ha desbaratado todos los significantes médicos respetables, y transfundidos por la libido, *talk dirty*, helos ahí vueltos buñuelos, cacharros de veinte varos, un cuerpo afeado, un botón en la punta de un rabo, un conjunto degenerado.

¿Por qué SC no sucumbe a una práctica masoquista, no se convierte en objeto negociado por el otro, enferma ofrecida a los intercambios de los médicos, por qué es capaz de aplicar su ligero tratamiento sádico? ¿Por orgullo? ¿Porque es rebelde? No, en absoluto, lo dice todo el tiempo, la vergüenza es algo que ella no supera en ningún momento. Es necesario entonces completar la escena del Simulador y de Daphne la mirona. SC no va nunca sola a *Planet Cancer*, le es imposible. Cuando dirige su cámara fotográfica hacia la médica, SC encuadra la foto, y le pide a Kim, su compañera, que apriete el botón. Están ahí las dos y antes de que se produzca esta escena con la Doctora Palmer, Kim estaba en el cuarto:

Kim, quien al comienzo había fotografiado el Simulador con la tierna carne de su amada en el interior, es expulsada al pasillo, desde donde me observa a través de un amplio ventanal. Cuando le hace notar a Jim que cualquiera que pasara por ahí podría verme, así como a mi Sdr<sup>28</sup> desnudo, es exilada

---

que se lee como el mundo, es algo que, hay que admitirlo, vale que lo que se lee en ello evite la onto —Totó toma nota, la onto— incluso la ontotautología. No menos que aquí". Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, p. 254. [*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987, p. 290. El texto, en nota de página, fue dejado en francés por los traductores de la edición de Paidós]

<sup>27</sup> J. Lacan, *Les fondements de la psychanalyse*, sesión del 13 de mayo de 1964, sitio elp.

<sup>28</sup> Sdr, seno derecho, SC degrada por acronimia todos los significantes que pasan a su alcance.

hasta la sala de espera. La razón de esto es que, dice Jim, ELLA podría quedar expuesta a las radiaciones y contraer el cáncer.

Ellas ponen en juego su pareja en las diversas escenas impuestas por *Planet Cancer*; una articulación amor/deseo se mantiene así entre ellas. Esto permite quizás que el masoquismo se quede atrapado en las redes del amor y que, por esto, SC se resista a ponerlo en juego con los médicos y otros adjuntos.

Quemarse juntas, ir juntas hacia la desaparición, hace surgir el significativo del ser para la muerte. Pero precisamente, es un significativo que viene a tocar el punto de real por donde el simbólico es desfalleciente. La cuestión del ser no puede ser organizada por una ontología, por el hecho mismo del defecto del simbólico. Sólo puede haber allí una *hontologie*<sup>29</sup>, “finalmente escrita correctamente”. Este soberbio neologismo es propuesto por Lacan el 10 de junio de 1970. Algo del real es tocado. ¿Por qué? Porque el ser para la muerte, en tanto que significativo, no puede representar al sujeto ante el significativo “muerte”, puesto que “muerte” hace que ya no haya sujeto. La vergüenza está ahí, como afecto de la muerte. Vergüenza de no morir es el punto real tocado por la vergüenza frente a nuestra propia desaparición.

Sí, es necesario decirlo, morir de vergüenza es un efecto que pocas veces se obtiene. Sin embargo es el único signo —ya les he hablado de eso desde hace algún tiempo, cómo un significativo se convierte en un signo— el único signo de cuya genealogía uno pueda asegurarse, o sea que descienda de un significativo. Un signo cualquiera después de todo siempre puede caer bajo la sospecha de ser un puro signo, es decir, obsceno: veinte escenas, si me atrevo a decir, constituyen el ejemplo de esto y no montadas para dar risa.

Morir de vergüenza, entonces, aquí la degeneración del significativo es segura, segura de ser producida por un fracaso del significativo, o sea ser para la muerte en tanto que concierne al sujeto —y a quién más podría concernir este ser para la muerte— o sea la tarjeta de presentación por la cual un significativo representa a un sujeto para otro significativo, uds. empiezan a saber

---

<sup>29</sup> Juego de palabras intraducible entre *ontologie* [ontología] y *honte* [vergüenza]. Para un comentario sobre este neologismo y su pasaje al español, ver Nora y Marcelo Pasternac, *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, Epeelee, México, 2003, p. 148 [N. T.].

eso de memoria, espero, esta tarjeta de presentación no llega nunca a buen puerto, por la razón de que, para estar dirigida a la muerte, esa tarjeta debe estar desgarrada. Es una vergüenza, como dicen las personas, y que debería producir una *hontologie* ortografiada por fin correctamente<sup>30</sup>.

Lacan desemboca en una fórmula que está en las antípodas de Sedgwick cuando ella declara “es formidable estar vivo”. Conocemos la anécdota de aquél que, al decirle a Lacan “estoy jodido”, y tras haber recibido una respuesta afirmativa, regresaba con el corazón más liviano a bregar con sus ocupaciones cotidianas. La *hontologie*, ciencia de la vergüenza, produce un punto de vista sobre la vida, “la vida como vergüenza ordinaria, porque la vida no merece que uno muera por ella”.

El cangrejo-cáncer pone en juego, masivamente, a ese ser para la muerte. Si no está el sexo para movilizarlo y semiotizarlo, poniéndolo en el otro y produciendo así una vergüenza; si no hay una articulación con algo que es no protegido, más allá del principio del placer, una puesta en juego del objeto de deseo vinculado con la muerte; si la vergüenza es considerada como una patología de la que hay que desembarazarse, entonces existen todas las probabilidades de que uno se vaya hacia un repliegue cada vez mayor y una depresión cada vez más fuerte.

El libro de Catherine Lord entra en coincidencia con una cuestión sobre la transferencia, puesto que se supone que la transferencia pone en juego una relación de amor. Si el analista es neutro y bienintencionado, es imposible hacer circular algo de esa relación del sexo y de la muerte, pero cómo manipular la transferencia de una manera que no esté orientada hacia una reparación. ¿Cuál sería un manejo estético de la transferencia, por el cual la actividad erótica podría producir una manera de ser *hontológicamente* en el mundo, nuevas relaciones estéticas no trascendentales?

A manera de contribución a la cuestión planteada así, intentaré dar testimonio de mi primer encuentro con Lacan.

Llamo al final del verano, y creo que me va a contestar una secretaria. Pero el que descuelga es él. Tomada por sorpresa, digo sin respirar: -Quiero hacer un análisis con usted.

---

<sup>30</sup> J. Lacan, *La psychanalyse à l'envers*, 18 de junio de 1970, sitio elp.

Responde: -Venga inmediatamente.

-¡Me va a tomar veinte minutos!

Empieza a hablar con una voz lenta, como si yo partiera a una expedición peligrosa: “Usted viene a la rue de Lille, al número 5, toca el timbre, empuja la primera puerta, se encuentra bajo un porche, avanza por el patio empedrado, atraviesa el empedrado, se encuentra un segundo porche, va a ver unos escalones, sube, al llegar al descanso, tiene una puertita a la derecha, ésa no es, va a tener una puerta enfrente, ahí es, toca el timbre”.

Hago todo eso al galope y toco. Me abre. Eso me parece normal. (De hecho era muy anormal, nunca más me abrió la puerta en persona.) En cambio, está vestido con una bata negra, anudada flojamente, con los pies en unas zapatillas. Exclama:

-¡Tuvo mucha suerte de encontrarme!

Me quedo estupefacta ante su fatuidad, todavía no le he dicho siquiera que llevo 10 años dudando en venir. Me parece que tiende vagamente una mano. Por si acaso, extiende la mía. La toma... y se la queda. Se da la vuelta y me remolca a pasitos cortos hacia su consultorio, como un trencito. Me hace sentarme en un sillón grande y bajo; la silla del escritorio está justo al lado y él se sienta en ella; rodilla contra rodilla.

Intento recuperarme. Hablo. Una hora y media. Creo que es una duración normal (evidentemente, después de eso, veré que hablar más de un minuto es desacostumbrado). Y él anota. Al principio pienso que está anotando lo que digo, pero escribe tan enloquecidamente que comienzo a preguntarme si lo que estoy diciendo es realmente tan notable y si no estará preparando un trabajo urgente.

Se levanta. Yo también. Espero el veredicto. (El suyo. Hay que decir que yo había tenido antes siete distintas entrevistas, con siete analistas diferentes, y cada vez había salido diciéndome que nunca volvería a poner un pie allí.)

Y entonces, nos encontramos a cinco centímetros de pie el uno frente al otro, porque con las sillas colocadas de ese modo, realmente estábamos muy cerca. Y me pregunta:

-¿Dónde vive?

-En el 22 de la calle Émile Dubois.

Y ahí pasa algo. ¿Cómo describir eso? Encontré una expresión muy adecuada en el libro de Catherine Lord, ella dice que la masajista la roza

con un dedo tan ligero como el de un abusador de menores, tan ligero que siempre puede ser negado. Aproximadamente eso es lo que pasa. Digo “la calle Émile Dubois”, y él cae en mis brazos. Es breve y fugitivo, pero cae en mis brazos. Como cuando Groucho Marx le da su pierna a la señora para que la sostenga mientras él habla. Por reflejo, intento retener ese viejo cuerpo en bata, aún húmedo por la ducha, y escucho que silba con una voz ahogada por el éxtasis: “¡¡¡la calle Émile Dubois!!!”

Es muy breve. Y retoma, con un tono cortante: -Estaré aquí el 9 de septiembre, venga lo más temprano.

- ¿A qué hora?

- A las nueve.

Y en tono malvado, muy fuerte y con los dientes apretados, agrega: - ¡MENOS CINCO!

Como en esa época vivíamos todos un poco encimados, no tardo en encontrarme por la tarde con un amigo que pertenece a la galaxia Lacan. Si Lacan tenía un grano en la nariz, él sabía por qué Lacan tenía un grano en la nariz. Todavía bajo el efecto de la impresión, le digo:

- Vi a Lacan esta mañana.

Me responde:

- Es imposible, Lacan no está en París.

Intento una segunda consideración:

- Lo único que le interesó es que vivo en la calle Émile Dubois.

Este amigo, que conocía mi dirección desde hacía mucho, pero que nunca había pensado en mezclar mis trapos de cocina con las servilletas de Lacan, me dice en un tono dubitativo:

- Eh... Laurence Bataille vive en la calle Émile Dubois...

Dos días más tarde, me llama por teléfono y me dice: “Es cierto, Lacan estaba efectivamente de paso en París el miércoles por la mañana, hizo un rápido viaje de ida y vuelta entre Roma y Sicilia, y estuvo en su consultorio entre las 9 y las 11”.

El rumor lo señalaba todo el tiempo, Lacan les hacía jugadas curiosas a los analizantes, las anécdotas recopiladas lo atestiguan<sup>31</sup>. Estas curiosas jugadas eran un manejo erótico de la transferencia, se trataba de salir de aquello a lo que arrastra casi obligatoriamente la transferencia,

---

<sup>31</sup> Jean Allouch, *Hola... ¿Lacan? –Claro que no*, Epeeel, México, 1998.



un analista bloqueado en el campo de lo especular, que se vuelve una imagen, constituido por entero en objeto de amor por el analizante que busca efectivamente neutralizarlo así. Pero algunos de los analizantes que habían experimentado “una jugada de Lacan” no cesaban de contarle a algunos otros; eso les permitía recuperar, gracias al grupo, la imagen amada colocada en mala posición por el propio Lacan. Sin embargo, efectivamente, cuando el erotismo entra en juego, en particular en las entrevistas preliminares, acuerdo de deseo, el campo de la fantasía es tocado y el análisis puede funcionar. Un viejo cuerpo húmedo en una bata que se abre, una extasiada voz de falsete, o un grito de “¡MENOS CINCO!” que sacude la inminencia de mi destrucción anunciada, y el campo fantasmático no es tocado más que por una real concordancia de deseo, y en las exclamaciones de Lacan que me dejan patidifusa y avergonzada, yo no sé que es totalmente cierto que tengo suerte de encontrarlo, y no solamente porque hace diez años que yo hubiera debido venir, sino también porque está de paso durante unas cuantas horas en París, mi dirección lo emociona, pero yo no sé que vivo enfrente de la casa de Laurence Bataille, y que esa dirección “le habla”, me quedo estupefacta por encontrarlo casi desvestido, pero es cierto que lo sorprendo entre su baño y su partida al final de la mañana, en pocas palabras, rodilla contra rodilla<sup>32</sup>, eso hace yo[je]-nosotros. Contrariamente a las apariencias, la galaxia Lacan, al hacer circular las “informaciones”, si era posible íntimas y sabrosas, si era posible con un máximo de indiscreciones, iba contra ese mecanismo de concordancia, pues una vez revelados eventuales detalles de la vida de Lacan, la correspondencia ya no funciona, el pegamento de la escuela Lacan, el narcisismo del grupo, era el más fuerte medio empleado para neutralizar esta movilización erótica transferencial.

<sup>32</sup> *Genoux contre genoux*: rodilla contra rodilla. *Genoux* fonéticamente hace oír je-nous, yo [je]-nosotros [nous] [N.E.].



# Planeta cáncer y la parodia de las normas<sup>1</sup>

Alicia Larramendy

“Para reescribir el texto del sida habría que tener en cuenta que la enfermedad es un lenguaje, que el cuerpo es una representación y que la medicina es una práctica política”. Estos principios escritos por Paula Treicher encabezando su ensayo sobre los significados del SIDA, *AIDS, Homophobia, and Biomedical Discourse: An Epidemic of Signification*<sup>2</sup>, pueden ser aplicados, según Donna Haraway, al texto social de cualquier enfermedad. El poder del lenguaje de la biomedicina, con sus artefactos, sus imágenes, sus arquitecturas, sus formas sociales y sus tecnologías, no es fijo y permanente, sino un hecho social dinámico producido por procesos heterogéneos en continuo movimiento. “Lo que la ciencia dice” encierra múltiples lenguajes, muchas veces llamados científicos con una facilidad sospechosa, y que participan en la construcción de semiosis encarnadas de la enfermedad, de los cuerpos y de las subjetividades. Toda enfermedad que comporta orígenes oscuros y terapéuticas difíciles es cargada de significaciones inevitablemente moralistas, escribía Susan Sontag en 1977<sup>3</sup> hablando de la lepra, la tuberculosis y el cáncer. Apuntar a una objetividad científica no es descubrir algo descomprometidamente, dado que los objetos de la biomedicina emergen en la intersección de la investigación científica, la escritura y la publicación, del ejercicio de la medicina y de otros asuntos morales, financieros, políticos y sociales, de las diversas producciones culturales y de las tecnologías de visualización por imágenes<sup>4</sup>. La creación de imágenes por el poder biomédico “es uno

<sup>1</sup> Publicado en la revista de psicoanálisis *L'Unebévue* N° 24, *Hontologies Queer*, l'unebévue éditeur, Paris, primavera 2007.

<sup>2</sup> Paula Treichler, «AIDS, Homophobia, and Biomedical Discourse: An Epidemic of Signification», in *AIDS, Cultural Analysis, Cultural Activism*, edited by Douglas Crimp, First MIT Press edition, Massachusetts, 1988.

<sup>3</sup> Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas*, Muchnik Editores, España, 1980.

<sup>4</sup> Ver Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Cap.8: “La biopolítica de los cuerpos posmodernos: construcciones del yo en el discurso del sistema inmunitario”, Ediciones Cátedra, España, 1995.

de los vectores de la epidemia de significación en la cultura terapéutica post-moderna”, escribe Donna Haraway para introducir la pregunta respecto de la manera en la que “nosotros”, occidentales entre el siglo XX y el siglo XXI podemos crear imágenes de nuestra vulnerabilidad y reescribir los textos.

Raros son los libros que pueden ser considerados ensayos en esa dirección, entre ellos dos de la escritora y fotógrafa argentina Gabriela Liffschitz, *Recursos humanos. Textos y fotografías* y *Efectos Colaterales. Autorretratos y textos*<sup>5</sup>, y un tercero, de la escritora y profesora de arte norteamericana Catherine Lord, *The Summer of Her Baldness*<sup>6</sup>. Los tres, armados con montajes de textos y fotografías, encaran esta lucha por las significaciones y las prácticas.

Sus experiencias nos enseñan, entre otras cosas, sobre la relación entre las palabras, las imágenes, los hechos y las cosas, cuestión nada despreciable dado que “no se trata más que de eso en el psicoanálisis”, según las palabras cómplices que Jacques Lacan dirige a Michel Foucault la única vez que éste asiste a su seminario respondiendo a su invitación<sup>7</sup>.

## La experiencia fotográfica

“[...] si lo que miran sólo despierta en ustedes clichés lingüísticos, entonces están ante un cliché visual, y no ante una experiencia fotográfica. Si al contrario, se encuentran ante esa experiencia, la “legibilidad de las imágenes” ya no irá de suyo pues ha sido privada de sus clichés, de sus hábitos: primero supondrá el suspenso, la mudez provisoria ante un objeto visual que los deja desconcertados, desposeídos de vuestra capacidad para

<sup>5</sup> Gabriela Liffschitz, *Efectos colaterales. Autorretratos y textos*, Buenos Aires, Norma, 2003; *Recursos humanos. Textos y fotografías*, Filòlibri, Buenos Aires, 2002.

<sup>6</sup> Catherine Lord, *The Summer of Her Baldness*, University of Texas Press, 2004. [Catherine Lord, *L'été de Sa Calvitie. Une improvisation du cancer*; L'Unebévue éditeur, Paris, 2006]. Las referencias corresponden a la edición francesa.

<sup>7</sup> Jacques Lacan, *El objeto del psicoanálisis*, seminario inédito, sesión del 18 de mayo de 1966: “Pues para nosotros, cuando digo nosotros, quiero decir usted y yo, Michel Foucault, que nos interesamos en la relación entre las palabras y las cosas pues a fin de cuentas, no se trata más que de eso en el psicoanálisis, nosotros vemos inmediatamente que ese sujeto escópico concierne eminentemente a la función del signo”. Lacan habla de las palabras y las cosas en referencia directa al libro del Michel Foucault, me permito agregar las imágenes y los hechos.

darle sentido, o incluso describirlo; luego impondrá la “construcción” de ese silencio en un trabajo del lenguaje capaz de operar una crítica de sus propios clichés. Una imagen bien mirada sería entonces una imagen que ha podido renovar nuestro lenguaje y por consiguiente, el pensamiento. En ese momento se podrá decir [con Walter Benjamin] que “lo real, por así decir, ha chamuscado un agujero en la imagen”<sup>8</sup>. Es a esta concepción de la experiencia fotográfica, desarrollada por Georges Didi-Huberman a la que debemos referirnos para abordar estos tres libros.

En efecto, lo propio de la fotografía, no es ser la mejor copia, la más cercana y simple réplica de la realidad, tal como lo dan a entender las imágenes y las visualizaciones producidas por el discurso de la ciencia y de la biomedicina. Las imágenes fotográficas en color de los planetas y del sistema solar, por ejemplo, que crean en el espectador el efecto de haber estado allí tomando ellos mismos esas fotos, son construcciones que tienen un increíble efecto natural. Lo mismo ocurre con las fotografías del sistema inmunitario, pero las fotografías sin mediación no existen, como tampoco las cámaras oscuras pasivas de las versiones científicas de los cuerpos, de las máquinas y de los mundos.

El genio propio de la fotografía es su capacidad para desenmascarar y construir<sup>9</sup>. La imagen fotográfica tiene el poder de desenmascarar la realidad gracias a sus propios efectos de construcción: las disposiciones inéditas producidas por el montaje nos hacen captar las cosas de otra manera, objetos inobservados de pronto invaden la imagen, cambios de escala modifican nuestra mirada sobre el mundo, las situaciones familiares se vacían de su significación. Es por su construcción de extrañezas que la imagen toca a un real que la realidad misma nos velaba hasta allí<sup>10</sup>.

A fines del siglo XIX, cuando Charles S. Peirce hace su clasificación de los signos y quiere precisar la categoría de los signos “indiciales” recurre a la fotografía para dar un ejemplo. El “índice” puede asemejarse o no a la cosa de la que es signo y se diferencia de manera neta de otro modo de producción de signos, el “ícono”, que sí está ligado al referente por una relación de semejanza. Esto puede parecer paradójico, en particular

<sup>8</sup> Georges Didi-Huberman, “L’image brûlé”, *Art Press*, n° spécial 25, Paris, 2004, pp. 68-73.

<sup>9</sup> Walter Benjamin, “Pequeña historia de la fotografía”, en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1982, pp.80-81.

<sup>10</sup> Ver Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*, Paidós, Barcelona, 2004.

respecto de algunos tipos de fotografías como las instantáneas, que en ciertos aspectos se asemejan exactamente a los objetos que representan<sup>11</sup>. Un índice es un signo que tiene con su referente una relación directa, física, de causalidad, no es una réplica del objeto, es su modificación real por el mismo; el índice reenvía al objeto por el hecho de que está afectado realmente por él<sup>12</sup>.

Las fotografías, en tanto que índices, son signos que entablan con su referente una relación técnica diferente de la que tienen los cuadros, o los dibujos. Se puede pintar un cuadro de memoria o gracias a las fuentes de la imaginación, pero la fotografía como huella fotoquímica, sólo puede llevarse a cabo en virtud de un lazo inicial con un referente material. Un índice es “un signo que reenvía a su objeto no porque tenga alguna similitud o analogía con él ni porque esté asociado con los caracteres generales que ese objeto posee, sino porque está en conexión dinámica (incluso espacial) con el objeto individual por una parte y con el sentido o la memoria de la persona para la cual sirve de signo, por otra”<sup>13</sup>.

Es verdad que las fotografías se parecen al objeto que representan. Se cree incluso que se asemejan más perfectamente que, por ejemplo, los cuadros. Pero la distinción que establece Pierce concierne al proceso de producción. “Los iconos son configurativos: se puede seleccionar tal o cual aspecto del referente como objeto de la representación, por ejemplo aspectos que tiendan a la abstracción como en el caso de los mapas o de los gráficos. Pero en el caso de la fotografía el parecido visual está “físicamente forzado” y es esa dimensión formativa la que la identifica como indicial”<sup>14</sup>.

Todo lo que llama la atención es un índice, todo lo que nos sorprende es un índice, en la medida en que marca la juntura entre dos posiciones de la experiencia. Así, un fuerte ruido indica que algo considerable se produjo, aunque no podamos saber precisamente qué, pero se puede esperar que esté ligado a alguna otra experiencia. No se puede enunciar ningún hecho sin usar algún signo que sirva de índice. Si A dice a B:

---

<sup>11</sup> Cfr. Rosalind Krauss, *Lo fotográfico. Por una teoría de los desplazamientos*, Ed. Gustavo Gili, Barcelona, 2002, p.82.

<sup>12</sup> Cfr. Charles S. Pierce, *Écrits sur le signe*, Seuil, Paris, 1978, p 140.

<sup>13</sup> Ch. S. Pierce, op. cit., p 158.

<sup>14</sup> Rosalind Kraus, op cit, p. 83.

“Hay un incendio”, B preguntará: “¿Dónde?”, entonces A estará forzado a recurrir a un índice, aún si quiere simplemente decir en algún lado en el universo real, pasado o futuro. Sin lo cual no habrá hecho más que decir que existe la idea de “incendio”, lo que no proporciona ninguna información, puesto que la palabra “incendio”, salvo que ya fuera conocida, sería ininteligible, según Ch. S. Peirce.

La aporía está dada por el hecho de que precisamente la fotografía –que dentro de los signos es entonces un índice, es decir aquel inseparable del rastro físico– permite el desenmascaramiento y la construcción. Ella puede ser “deconstructiva” y “performativa”. Lo propio de la huella física, el trazo del objeto en la fotografía no es dar lugar a la copia, a la mimesis. Según la publicidad, la propaganda y el lenguaje de la ciencia, la fotografía entregaría la representación más perfecta de las cosas, puesto que las cosas son en ella fácilmente identificables. Se amalgama la ilusión de referencialidad con las cosas, como si las imágenes permitieran aprenderlas e inferirlas inmediatamente, como en la concepción tradicional del signo, tal como escribe Aristóteles en la *Poética*: “La razón por la que obtenemos placer en las imágenes es que, cuando las miramos, aprendemos e inferimos, por ejemplo: “es Fulano o Mengano””<sup>15</sup>. De este modo las imágenes publicitarias y de propaganda “juegan sobre el antiguo régimen de captación [de las imágenes] y prometen una entrada gratuita en los comercios de lo real”<sup>16</sup>.

Ligar el criterio de “indicialidad” al “eso ha sido” del que habla Roland Barthes a propósito de la fotografía y acercar el índice a una concepción clásica del signo puede conducir a hacer ontología cuando se mira una foto. Un autorretrato fotográfico, como imagen indicial de lo real, sería desde esa óptica un documento de la verdad de eso que “ha sido” ante el lente de la cámara y así nos permitiría captar inmediatamente, y esa es la concepción más tradicional de los autorretratos, el “verdadero” sujeto artístico. Pero cuando el propio R. Barthes escribe:

---

<sup>15</sup> Citado por Claude Imbert en “Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien”, en *Les stoïciens et leur logique, actes du Colloque de Chantilly*, 18-22-septembre 1976, Vrin, Paris, 1978, p.245.

<sup>16</sup> Claude Imbert, “Les droits de l’image” en Michel Foucault, *La peinture de Manet, Suivi de Michel Foucault, un regard*, Seuil, France, 2004, p. 160. Lamentablemente en castellano ha sido publicada solamente la conferencia de M. Foucault sin ninguno de los valiosos artículos suscitados por ella y que componen la segunda parte de la edición de Seuil.

“esa obstinación del referente en estar siempre ahí [en la fotografía]”, o que “tal foto jamás se distingue de su referente”, que “la fotografía lleva siempre su referente consigo”, no se trata de ontología. Desde el comienzo de *La cámara lúcida*, se refiere a la fotografía como puro acontecimiento, atravesado por la *Tyché*, y reenvía expresamente al seminario *Los fundamentos del psicoanálisis*, donde Lacan habla del real como encuentro que sería esencialmente presencia, como encuentro fallido<sup>17</sup>.

Remitir la imagen al signo es importante para la práctica del psicoanálisis, y las referencias de Lacan al respecto son numerosas, por ejemplo en *El objeto del psicoanálisis*: “el sujeto escópico concierne eminentemente a la función del signo”, o en *Radiofonía*: “Con el pretexto de que definí el significante como nadie lo había osado, ¡que no se imaginen que el signo no sea mi asunto! Al contrario. Es el primero, será también el último”. ¿Podremos escribir con Claude Imbert leyendo a Michel Foucault: “Es demasiado poco decir que estamos – es la evidencia – en una civilización de la imagen. El punto es otro, es haber entrevisto la posibilidad, presionada por la urgencia, de una nueva articulación entre los signos y los saberes”<sup>18</sup>?

### ¿El referente real no es siempre a construir?

Se pueden encontrar profusas discusiones sobre este tema en los trabajos de ciertas teóricas de performances queer que interrogan el tipo de relación que se establece entre el signo y el referente en las performances queer y en ciertas fotografías. ¿Las performances queer no serían arte por presentar en escena la cosa misma (un enfermo de sida hablando sobre su enfermedad, la realización de una escarificación en el cuerpo, etc.) y no la ilusión teatral? ¿Hay una no referencialidad de la performance?

---

<sup>17</sup> “En ella el acontecimiento no se sobrepasa jamás para acceder a otra cosa: la fotografía remite siempre el corpus que necesito al cuerpo que veo, es el Particular absoluto, la Contingencia soberana, mate y elemental, el Tal (tal foto y no la Foto), en resumidas cuentas, la Tyché, la Ocasión, el Encuentro, lo Real”, Roland Barthes, *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1982. En la sesión del 12 de febrero de 1964 a la que hace referencia R. Barthes, J. Lacan dice: “[...] esta función de la tuché, del real como encuentro, del encuentro en tanto que puede ser fallido, que esencialmente será presencia como encuentro fallido [...]”.

<sup>18</sup> C. Imbert, “Les droits de l’image”, op.cit., p. 162.



Estudiando las performances queer de Bob Flanagan, Anna Munster, Ron Athey y Bill T. Jones, Lynda Hart presenta la posición de una importante crítica de New York que se negó a asistir a la performance de danza “Still/Here” de Bill T. Jones, argumentando que contenía videos de enfermos de sida que hablaban de su enfermedad. Según su punto de vista la performance franqueaba los límites entre teatro y realidad, razón por la cual consideraba que no formaba parte del campo del arte.

Respecto de *My Queer Body* de Tim Miller, los estudiantes que la comentaban estaban obsesionados por saber si el momento preciso en que se sentaba desnudo en las rodillas de un espectador era “real” o “puesto en escena”, mientras que, a la par, percibían los diversos monólogos de Miller a propósito de su historia y de sus experiencias sexuales como si fueran una verdad absoluta.

Ron Athey fue acusado de salpicar con sangre contaminada VIH positiva –verdadera sangre, no sangre de comedia– sobre su público. Anna Munster, de no haber respetado el “sexo sin riesgo” cuando los espectadores compraron la ilusión teatral de creer que habían sido mojados con fluidos corporales extraídos en escena con un catéter, cuando en realidad la operación había sido simulada y, fuera del campo de visión, habían llenado el sachet con Lucozade.

Estas performances desencadenaron vivas reacciones respecto de su “realidad”. En el caso de Munster, se interpretó equivocadamente el artificio como un hecho real. En el caso de Athey, la sangre era real, pero el terror se alimentaba con la fantasía/amalgama de la sexo/performance “desviada”, con la seropositividad<sup>19</sup>. A su vez Athey reivindica el lado “real” de su performance agregando que modifica físicamente su cuerpo, que se trata de una experiencia real controlada. En cuanto a Bob Flanagan, siempre ha insistido en la realidad de sus actos, ya fuera su performance pública o privada. Cuando en *Hora de visitas*, en el New Museum de Nueva York, Flanagan permanecía durante todo el día en una cama de hospital reproducida en tamaño natural, lo que preocupaba al público era si los actos que efectuaba eran trucos teatrales o no: si de verdad se traspasaba su escroto con clavos, si permanecía acostado en una cama de verdaderos clavos durante horas.... La respuesta la brinda

---

<sup>19</sup> Lynda Hart, *La performance sadomasochiste. Entre corps et chair*, EPEL, Paris, 2003, p. 224.

Rose, su compañera: “Jugamos con la idea de lo que es real. La gente dice “es tan real, es realmente Bob”, pero no es exactamente él. Cuando la gente ve a Bob en la cama de hospital, es a Bob Flanagan a quien ven, pero es también Bob Flanagan que crea a Bob Flanagan, y jugar con ese concepto provoca verdadero malestar en la gente”<sup>20</sup>.

Para Lynda Hart, los artistas de estas performances no crean “la ilusión de referencialidad”, sino que producen una relación bien paradójica entre el signo y el referente, pues no separan a uno del otro. No se percibe a estos performers como embarcados en un libre juego de significantes o de muerte del referente, sino que, “por el contrario, se tiene la impresión de que su trabajo está ligado a una suerte de referencialidad que aplasta toda distinción entre signo o significante y referente. Se reciben sus performances como si los significantes “fueran” el referente y el referente deviniera la cosa misma”<sup>21</sup>. Ante esta dificultad Eve Kosofsky Sedgwick sugiere que habría que prestar atención a una relación necesariamente “aberrante” entre la performance y su propia referencia, a la torsión, a la perversión mutua entre ambas, en lugar de quedar fijados a la supuesta no-referencialidad de la performance<sup>21</sup>.

¿El referente real no es siempre a construir? L. Hart con las performances queer introduce respecto a la referencialidad el futuro anterior. En lugar del “eso ha sido” barthiano, se trataría en esta relación “pervertida” con el referente, de un “eso habrá sido”.

*L'été de Sa Calvitie* es un libro hecho de e-mails, de listas, de textos, y de fotografías. Esas fotografías rompen con los autorretratos post-tratamientos (quirúrgicos o quimioterápicos) que se han conocido hasta aquí en los libros que tienen que ver con el cáncer.

Catherine Lord fotografía todo. Pero no muestra las fotos donde ella misma es fotografiada, aunque hable de ellas: la afeitada de la cabeza, “los baños de bicarbonato de sodio, yo arrastrándome a la cama [...]. [...] mujer traviesa de mejillas rosas con su nuevo corte de pelo de tortillera parada en la sala de baño con una remera deshinchada 58% CONTRA LOS PERSHINGS y que intenta afeitarse la cabeza y luego mujer pelada depresiva sentada sobre una cama metálica que cubre su

<sup>20</sup> Lynda Hart, op. cit., p. 240.

<sup>21</sup> Lynda Hart, op. cit., pp. 245-246 y p.243.

desnudez con una toalla de baño y luego mujer con un gorro blanco que saca su brazo sobreesmerado por una perfusión roja en el consultorio del cancerólogo y luego mujer con un gorro negro con los pies replegados sobre una silla, que parece más pequeña que en su recuerdo, y luego mujer que se ha sacado su gorro negro porque tiene una de esas bufés de calor increíblemente intensas que resultan de la quimio porque la quimio destruye el sistema reproductor y luego mujer pelada desnuda en una bañadera<sup>22</sup>’.

La fotografía, de cierta manera, es un medio más bien estúpido. Antes de hacer las fotografías sabía que no iba a lograrlo. Hacer fotos de mi cuerpo era una mala idea, a pesar de eso no me detuve, pero no se las mostré a nadie. La única chance que tenía era dar vuelta la máquina de fotos, no era yo el tema interesante, no era yo el espectáculo y no quería colaborar con el espectáculo. La manera de dar vuelta la cosa era entonces fotografiar los espacios invisibles para los médicos e intentar producir lo que es invisible para ellos. En el fondo creo que quería mostrar una arquitectura enferma, una arquitectura colonizada por las ideas hetero de la belleza<sup>23</sup>.

Catherine Lord sólo muestra fotos “inhumanas”: mesa de trabajo con pantallas de computadoras, taburete de hospital, cuadro en la pared con una gran flor roja atravesado por un soporte de perfusión, diplomas enmarcados de los médicos, historias clínicas, cuadro que representa un paisaje bucólico con bolsas de basura para desechos infecciosos debajo, fotos de Planeta Cáncer, como ella dice. Y la última, una treintena de fotos de su cráneo fotografiado desde arriba, con los diferentes estado de la calvicie y del crecimiento del pelo, como un estudio antropométrico. Pero no se ve el rostro, sólo la punta de la nariz. Sa Calvicie no tiene rostro. “Si hubiera mostrado una sola vez mi rostro, ustedes no hubieran podido ver a Sa Calvicie”<sup>24</sup>.

Ella se dice “una adicta de la documentación”. Y precisamente lo que pone en cuestión es el documento con el valor que se le acuerda

---

<sup>22</sup> Catherine Lord, op. cit., p. 94.

<sup>23</sup> Catherine Lord, palabras recogidas en la Journée de l’école lacanienne de psychanalyse: *De la honte. Sa Calvitie, honteuse éhonté*, Paris, 7 mai 2006.

<sup>24</sup> Ibid.

habitualmente, el de ser un testimonio neutro, depurado de todo lo que no hace de la imagen una información distinta para una ciencia positiva. El documento que promueve la ilusión referencial. Catherine Lord procede con otra epistemología: la imagen documento no es el reflejo del acontecimiento, puede ser el acontecimiento mismo.

Nos vemos remitidos a la fotografía tomada en su real dimensión de signo. A partir del ensayo *La pintura de Manet*, de Michel Foucault, Claude Imbert ha tomado nota del pasaje definitivo, con Manet, a una pintura de signos y por signos: “La pintura expulsa la historia, la escena y las leyendas. Pero ella basta para dar sus signos a las cosas. Esta vez la visibilidad es tratada por ella misma y deja de lado, por su irónica evidencia, ese frágil comercio de la imitación y de la semejanza que había sido interrogado por *Las palabras y las cosas*”<sup>25</sup>. Ya en *Esto no es una pipa*, Michel Foucault, en diálogo con Magritte y su *Traición de la pintura*, permite captar que a partir de este pintor “el enunciado no redobra el cuadro como *legendum*, prescripción externa y más próxima a la instrucción para el uso que a la información, no puede ser inscripto bajo la imagen y afirmar su diferencia más que negando la reabsorción identitaria de la leyenda en su imagen asociada”<sup>26</sup>.

Interrogada sobre la disposición de las fotos en el libro –una foto abre cada capítulo, la foto en la página derecha frente a una página en blanco a la izquierda, y el texto que comienza recién en la página siguiente – Catherine Lord dijo que no quería que los lectores tomaran el texto como una leyenda de la foto, que las palabras vinieran a doblar o a prevenir las imágenes, tranquilizadoras como un documento de identidad. Las fotos pueden no ser la misma categoría de signos que las pinturas, pero las dos dan sus signos a las cosas. La imagen traiciona el contrato clásico, no se pueden confundir las prescripciones propias de las palabras y las que provienen de las imágenes. “Está dicho, y con fuerza, lo que queremos ignorar, no que sea imposible tomar la medida de las cosas, sino que lo hacemos muy mal. En algún lado una epistemología soberana acababa de deshacerse”<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Claude Imbert, *Les droits de l'image*, op.cit., p. 154.

<sup>26</sup> Ibid., pp. 154 -155.

<sup>27</sup> Ibid., p. 155.

La cuestión toca de cerca al psicoanálisis. Michel Foucault ya había observado en la introducción al texto de Ludwig Binswanger *El sueño y la existencia*, que “el psicoanálisis nunca ha logrado hacer hablar a las imágenes”<sup>28</sup>, aunque más tarde, después de *Las palabras y las cosas*, y con el artículo sobre Manet, ya no se trate para Foucault, como lo afirma Claude Imbert, de hacer hablar sino de desplegar las imágenes. La lectura de las imágenes del sueño como un rebus no hace valer los derechos de la imagen. Y eso puede dejar al psicoanálisis chocándose con los límites de la hermenéutica, corriendo el riesgo de repetirse como un disco rallado.

Las fotos de Catherine Lord no son improvisaciones “sobre” el cáncer sino improvisaciones del cáncer. No son instantáneas tomadas sobre la experiencia, lo que sería una pura y vana contradicción, sino destellos de acontecimientos. Y como tales pueden hacer surgir lo invisible en la compacidad de la realidad.

## **Una operación bio-fotográfica-textual**

La calvicie es mi tajo en la cara. Quiero mi calvicie. [...] No quiero ir de compras para cubrir ese tajo [...]. No quiero fundirme. No quiero volver sin hacer olas en el mundo de los que no pueden mirar a los ojos de alguien cuyas chances de morir en un futuro próximo son más grandes que las suyas y de lejos, o al menos eso tienen necesidad de creer<sup>29</sup>.

“Cuando se tiene cáncer el mundo se hunde, luego uno se da cuenta de que lo puede reconstruir pero no lo quiere reconstruir exactamente de la misma manera”<sup>30</sup>.

Desde el fondo mismo de la vulnerabilidad, del miedo –*estrella de mi propia película de horror*–, de la vergüenza, C. Lord entra en Planeta Cáncer, en el mundo de la enfermedad y de los cuidados médicos, acompañada de sus amigos/os, de su compañera, y de su máquina de fotos.

<sup>28</sup> Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura*, “Introducción”, Paidós Básica, p. 74.

<sup>29</sup> Catherine Lord, op. cit., p. 45.

<sup>30</sup> Ibid, p.81.

No acepta las prótesis de sustitución, de reemplazo, tira la peluca, envía mails, escribe, y toma cientos de fotos.

La calvicie –estar pelada, estar calva–, (no hablo de *Sa Calvicie*, que es otra cosa, como veremos), deshace el rostro, deshace la organización espacial estructurada de la cabeza que es el rostro, deshace sus datos representativos y figurativos. Es uno de los efectos del cáncer, atenta contra las representaciones, las definiciones, las significaciones que se podrían haber considerado adquiridas, y lo que adviene es miedo, vulnerabilidad, fragilidad, vergüenza.

Estos datos figurativos del cuerpo que son los cabellos, las cejas, las pestañas, los vellos, se ven como barridos por efecto de la enfermedad y por la intervención de la medicina a través de la quimioterapia. Es como si de golpe, como en las pinturas de Francis Bacon, se hubiera introducido un Sahara en la cabeza, como si se hubieran separado dos partes con un océano. Una catástrofe sobreviene en la probabilidad y la figuración.

Gilles Deleuze llama a eso un Diagrama: el conjunto operatorio de líneas y de zonas, de trazos y de manchas no representativas, no ilustrativas, no narrativas, trazos de sensación, de sensaciones confusas. Pero la operación del diagrama, según Francis Bacon, es la de “sugerir”, se siente que cualquier cosa puede llegar. O más rigurosamente su operación es introducir “posibilidades de hecho” y para que esas posibilidades advengan, los Diagramas deben ser utilizados puesto que trazan posibilidades de hecho, pero no constituyen todavía un hecho.

Es como el surgimiento de otro mundo. El diagrama es un caos, una catástrofe, pero también un germen de orden o de ritmo. Es un violento caos en relación a los datos figurativos, pero es un germen de ritmo en relación a algo nuevo puesto que abre los dominios sensibles. El diagrama está destinado a darnos lo que, en la *Lógica de la sensación*, Gilles Deleuze llama la Figura<sup>31</sup>.

Y si antes hacía la diferencia entre la calvicie y Sa Calvicie, es porque sobre la base del Diagrama que es la calvicie, por esta operación bio-fotográfica-textual, Sa Calvicie se dibuja como la Figura que da ritmo al caos. Según G. Deleuze hay dos manera de sobrepasar la figuración (es decir a la vez lo ilustrativo y lo narrativo): o bien ir hacia la forma

---

<sup>31</sup> Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Arena Libros, Madrid, 2005.

abstracta, o bien ir hacia la Figura. “La Figura es la forma sensible relacionada con la sensación [...]. La sensación es lo contrario de lo fácil y lo acabado, del cliché, pero también de lo “sensacional”, de lo espontáneo...etc. La sensación tiene una cara vuelta hacia el sujeto [...], y una cara vuelta hacia el objeto [...]. O, más bien, no tiene del todo caras, es las dos cosas indisolublemente, [...]: a la vez *devengo* en la sensación y algo *ocurre* por la sensación, lo uno por lo otro, lo uno en lo otro. Y en último término, el cuerpo mismo es quien la da y quien la recibe, quien a la vez es objeto y sujeto”<sup>32</sup>. La forma relacionada con la sensación (Figura) es lo contrario de la forma relacionada con un objeto que se supone representa (figuración). La sensación es lo que se transmite directamente, evitando el desvío o el fastidio de una historia a contar. La sensación no es el sentimiento, que es del orden de lo sentimental, señala J. Lacan<sup>33</sup>.

“De todos modos veo el hielo resquebrajarse y quizás Sa Calvicie sea el comienzo de la renovación”<sup>34</sup>. Pero una renovación que no deje suponer que algo podría ser reparado o repensado o reacomodado.

La operación es muy próxima de lo que Félix Guattari llama la puesta en juego de los trazos de rostridad diagramáticos. Se puede forzar la entrada en la rostridad dominante cueste lo que cueste, a todo precio, con la peluca, los cosméticos, las prótesis. O incluso hacer como la azafata del avión que llama “Señor” a Sa Calvicie mientras su amiga, sentada a su lado, la llama ostensiblemente Catherine; aún si tiene “el aspecto de una LESBIANA butch invertida escandalosamente masculina”, la azafata quiere hacerla entrar absolutamente en el binarismo hombre/mujer. O bien se puede dejarse llevar por los posibles del diagrama, de los trazos de rostridad diagramática, y explorar la relación entre la tecnología y los cuerpos, la significación de ser encarnados en mundos de alta tecnología, las fronteras corporales, y en el imaginario de la fragmentación y de la construcción de los cuerpos, crear nuevos cuerpos, nuevos lenguajes, imágenes y métodos conceptuales. Y entonces, tomado por la maquinaria tecno-científica de los cuidados médicos, se tira la peluca y se escribe y se sacan fotos. Y se verá: “Nada que perder. Recordar, especular, inventar,

<sup>32</sup> Gilles Deleuze, op. cit., pp. 41-42.

<sup>33</sup> Jacques Lacan, *El sinthome*, sesión del 16-12-75, sitio elp.

<sup>34</sup> Catherine Lord, op. cit., pp. 81-82

estallar, hacer saltar el lenguaje, hacer de su propia calvicie, su mundo, su lenguaje, su espíritu, un torbellino. Un nuevo género. El viento directo sobre mi cráneo pelado. Nada de pestañas. Nada de cejas. Cuando llueva el agua se escurrirá directamente por mis ojos<sup>35</sup>.

[...] tiré la peluca. Taché de mi lista la eventualidad de un producto de reemplazo, una locura, una sustitución, una solución temporaria que sugeriría un problema temporáneo. Ni siquiera unas crines rojas de nylon a la Cher. Nada de dildos peludos para Miss Natural. En un momento dado, justo después del corte de cabellos lesbiano, la peluca se hizo tirar, la peluca aterrizó en la basura, la peluca no irá a torturar los tiernos brotes, la peluca se quedó en los estantes del negocio. La peluca hubiera tenido el aspecto de peluca, y costaría un Perú. (Es verdad que durante un momento, antes de los cabellos cortos, soñé con una peluca de *dreadlocks*. Me doy cuenta ahora que era un medio inútilmente complicado de rechazar, de antemano, transformarme)<sup>36</sup>.

### Con Gabriela Liffschitz. Una crisis de la definición

Un año después del diagnóstico de cáncer de pecho, a finales del año 2000, Gabriela Liffschitz publica su primer libro de textos y fotografías, *Recursos humanos. Textos y fotografías*, y en 2003 –poco tiempo antes de su muerte, ocurrida en febrero del 2004 – el segundo: *Efectos Colaterales. Autorretratos y textos*<sup>37</sup>.

La escritura y las fotos que a posteriori constituirán los libros, surgen en un momento en que el cáncer produce en ella una crisis de definición, una ausencia de representaciones. “El cáncer en general y la mastectomía en particular parecían [a mi alrededor] ser el horror y nada

---

<sup>35</sup> Ibid, p. 18.

<sup>36</sup> Ibid, p. 45.

<sup>37</sup> En el 2000 constituimos en Córdoba, Argentina, un grupo de estudio que realizaría actividades en conexión con los otros grupos que conformaban en ese entonces la Section de Clinique Psychanalytique de la École lacanienne de psychanalyse. De Georges Bataille a Jean Genet, y al historiador de arte Aby Warburg, la apertura hacia los estudios queer, gay, lesbianos y trans, tuvo como consecuencia la caída de un nombre y un nuevo empuje en el movimiento de desplazamiento del psicoanálisis hacia una multiplicidad de saberes locales o minoritarios: *Clinic Zones*. El encuentro con los libros de Gabriela Liffschitz, que debo y agradezco a Mauro Cabral, ocurrió en ese contexto.



más, un concepto estático, rígido, inapelable. Sin embargo, al revés, yo no lograba cristalizar ninguna definición, no lograba encontrar entre mis sentimientos y mis pensamientos nada que representase una idea global y absoluta de lo que sucedía; al contrario todo parecía poder –más bien necesitar una variedad incalculable de ángulos desde donde mirarlo. Entonces escribía”<sup>38</sup>. Enfrentado con otro dolor, el de una pena amorosa, el personaje de otro de sus libros, Venezia, se ve llevado por ese empuje a la escritura. “Por largos momentos supongo que ya no puedo continuar que ya no aguanto continuar, sin embargo tomo este diario entre mis manos y escribo”<sup>39</sup>.



Ahora, en el 2000, Gabriela Liffschitz también saca fotos: “lo que imaginaba eran fotos, descripciones de imágenes bajo rigurosos parámetros fotográficos. Así iba aproximándome a una posición, un punto de vista – miles –, y alejándome de una definición”<sup>40</sup>. Escribía, pero también imaginaba fotos, imágenes fotográficas, allí donde el pensamiento parecía imposible, o en todo caso se encontraba detenido, estupefacto. Esos textos y fotografías, eran una manera de hacer algo con lo que ocurría, con el cáncer, con la mastectomía. Textos y fotografías constituían, según sus palabras, el pasaje de los efectos corporales de una

mutilación a la elaboración estética de una mutación.

Pues a la descripción de las imágenes de su cuerpo con parámetros fotográficos – “El cuerpo en el piso boca arriba, la cámara, a un costado del cuerpo, toma una perspectiva de las costillas, como un camino acanalado o una vía de ferrocarril. El foco está en las primeras costillas, sin profundidad de campo, dejando a la cicatriz al fondo, como un horizonte borroso y extenso, tal vez infranqueable, tal vez no”<sup>41</sup> – siguió

<sup>38</sup> Gabriela Liffschitz, *Efectos Colaterales. Autorretratos y textos*, Buenos Aires, Norma, 2003.

<sup>39</sup> Gabriela Liffschitz, *Venezia*, Ed. Tantalía, Buenos Aires, 2006.

<sup>40</sup> Gabriela Liffschitz, *Efectos Colaterales. Autorretratos y textos*, op. cit.

<sup>41</sup> Gabriela Liffschitz, *Recursos Humanos. Textos y fotografías*, Filòlibri, Buenos Aires, 2002.

la realización concreta de las fotografías. “Tengo el horror del miedo en cada gesto, y tengo un gesto de hastío para el horror”<sup>42</sup>. [...] decidí hacer las fotos [...] una mañana [...] me compré un rollo blanco y negro de 400 ISO, volví a casa, me maquillé, puse la máquina en un trípode y empecé a juntar objetos y prendas que me pudieran servir [...] La escena fue más o menos desopilante [...] yo corría primero por toda la casa buscando los objetos (tenía poco tiempo) y después corría desde la cámara hasta la pared en la que había pegado una tela negra (que se caía a cada rato) con la esperanza de poder llegar a ponerme en pose antes que el disparador automático llegara a su término (tenía sólo 10”)  
[...] Era todo bastante absurdo y no faltaron resbalones, carcajadas [...], caídas de la tela y quemaduras con la cera de las velas. Recuerdo ese día con una sensación de travesura, porque nadie sabía que realmente iba a hacerlas, creo que ni siquiera yo [...] en principio no sabía exactamente qué estaba haciendo”<sup>43</sup>.

Una parte de las fotos del primer libro, *Recursos Humanos*, lleva las marcas de ese día – el apuro, la falta de luz, las condiciones precarias, la tela del fondo mal pegada a la pared–, se las reconoce fácilmente. Pero también a causa del horror del miedo en cada gesto.

Sus libros, de manera diferente a la de Catherine Lord, participan también activamente en el debate actual sobre la fotografía y las imágenes. Está el horror, el miedo, y ese movimiento de hacer algo con eso, que produce las imágenes. Perseo y la Medusa, una vez más, son aquí convocados. La lectura clásica del mito hace valer que toda imagen fotográfica del horror, incluso la más cruda, es un velo, una protección contra el horror. El mito de Perseo pondría en evidencia “el poder pacificante de las imágenes”: ante la Medusa Gorgona que petrificaba a quienes la miraban de frente, Perseo utiliza como espejo retrovisor su escudo de metal y fijando los ojos en su reflejo puede cortarle la cabeza. La imagen de la Gorgona reflejada en su escudo, sería, según esta lectura, un escudo contra lo real imposible de mirar<sup>44</sup>.

Pero otra lectura nos es proporcionada por Siegfried Kracauer, para quien el horror, fuente de impotencia y de parálisis, puede incubar su pro-

---

<sup>42</sup> Gabriela Liffschitz, *Efectos Colaterales. Autorretratos y textos*, op. cit.

<sup>43</sup> Gabriela Liffschitz, *Recursos humanos*. Textos y fotografías, op. cit.

<sup>44</sup> Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*, op. cit., pp. 238-239.

pia resistencia así fuera desesperada: “En la escuela hemos aprendido la historia de la Medusa, cuya cara, con sus enormes dientes y su larga lengua, eran tan horribles que su sola visión convertía a los hombres y las bestias en piedra. Cuando Atenea instó a Perseo para que matara al monstruo, le advirtió que en ningún momento mirara su cara, sino sólo su reflejo en el reluciente escudo que le había dado. Siguiendo su consejo, Perseo cortó la cabeza de la Medusa con la hoz que Hermes le había proporcionado. La moraleja de este mito es, desde luego, que no vemos, ni podemos ver, los horrores reales porque nos paralizan por un terror cegador; y que sólo sabremos cómo son mirando imágenes que reproduzcan su verdadera apariencia [...] la pantalla cinematográfica es el reluciente escudo de Atenea. Esto no es todo, sin embargo. El mito sugiere que las imágenes del escudo o la pantalla [...] están allí para permitir –o por extensión, inducir– al espectador a decapitar al horror que reflejan. [...] *Llaman a incorporar la cara real de las cosas* [the real face of things]”<sup>45</sup>.

Esta segunda lectura es compartida por Jacques Lacan cuando dice, el 18 de mayo de 1966, al auditorio de su seminario que “la pantalla no es solamente lo que esconde el real, lo es seguramente pero al mismo tiempo *lo indica*”<sup>46</sup>. Que la pantalla al mismo tiempo *indique* el real, implica que tiene, para J. Lacan, un carácter *indicial*, en el sentido dado por Ch. Peirce. Hay también en un seminario anterior la referencia a “la imagen aterradora [en la *fenomenología del sueño*<sup>47</sup> de la inyección de Irma] de lo que llamé la cabeza de Medusa, la revelación abismal de algo, hablando con propiedad, innombrable”, que es alcanzado especialmente en el plano imaginario<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Siegfried Kracauer, *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality*, Oxford University Press, Londres-Oxford-New York, 1960 (éd. 1974), pp. 305-306, citado por Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*, op. cit., pp. 256 - 257. Las itálicas son mías así como la traducción de la última frase.

<sup>46</sup> J. Lacan, *El objeto del psicoanálisis*, seminario inédito, sesión del 4-5-1966, sitio elp. Las itálicas son mías.

<sup>47</sup> Las itálicas son mías. ¿La referencia a “la fenomenología del sueño” nos indicaría que J. Lacan no sólo había leído la “Introducción” de Michel Foucault a *El Sueño y la Existencia* de L. Binswanger, publicada un año antes, en 1954, donde Foucault critica al psicoanálisis, mencionando explícitamente al Dr. Lacan por “no haber logrado hacer hablar a las imágenes”, sino que además, de alguna manera, también había tomado el guante? Respondería que sí luego de leer el análisis que hace Lacan del “sueño de la inyección de Irma” y la crítica de Foucault con la que termina el párrafo donde menciona a Lacan: “En el dominio de la exploración del psicoanálisis, no se ha encontrado pues la unidad entre una psicología de la imagen que marca el campo de la presencia, y una psicología del sentido que define el campo de las ritualidades del lenguaje”, Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura*, Paidós Básica, p. 74.

<sup>48</sup> J. Lacan, *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, sesiones del 16 y 23-3-55, sitio elp.

Dos interpretaciones del mito, dos regímenes de la imagen, imagen velo e imagen que desgarrar el velo, porque la imagen no es toda, y la imagen no es la misma en todas partes.

### ¿Una cuestión de pecho fantasma?

¿Qué devino ese primer movimiento hacia la escritura y la fotografía? Se puede incluir a Gabriela Liffschitz en una serie que comprende a numerosas artistas y activistas norteamericanas que buscaron construir imágenes de su propia vulnerabilidad y visibilizar una representación de una mujer sin pechos por fuera de la violencia pornográfica de las imágenes de los libros de medicina que sólo dejan un lugar fijo y mortífero. Fue la primera en Argentina, y no se encuentran testimonios de un trabajo parecido en Francia. Quizás respecto de la fetichización de los senos al estilo de la revista norteamericana *Playboy*, que lleva a mujeres cada vez más jóvenes a someterse a cirugías plásticas para modelar sus cuerpos siguiendo los mandatos de la imagen ideal del cuerpo de la mujer, la cultura argentina esté más próxima a la norteamericana en la que los pechos se han vuelto una fuerte marca de género. En Inglaterra en 1991, Ngozi Onwurah realizó un film en el que muestra, según Lynda Kauffman, cosas jamás vistas en la pantalla, como las fantasías sexuales de una mujer blanca, envejecida y obesa, cuya mastectomía despierta respuestas viscerales de parte de los otros personajes y del público<sup>49</sup>.

En los Estados Unidos, en 1993, el autorretrato con mastectomía de Susan B. Markisz fue censurado en la exposición *Healing Legacies: A Collection of Art and Writing by Women with Breast Cancer (Experiencias sobre la salud: Una colección de arte y escritura realizada por mujeres con cáncer de pecho)*, argumentando que contrariaba la ley que prohibía “mostrar temas de controversia política contemporánea o de naturaleza sensacionalista o abiertamente repulsiva”<sup>50</sup>. El mismo año, cuando el *New York Magazine* publicó en la primera página el retrato de la artista-activista Matuschka, *Belleza fuera de peligro*, acompañando al

---

<sup>49</sup> Linda S. Kauffman, *Malas y perversos. Fantasías en la cultura y el arte contemporáneos*, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 121-129.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 124.

artículo *You can't Look Away Anymore: the Anguished Politics of Breast Cancer* (*Ya no puedes mirar hacia otro lado: La angustiante política del cáncer de pecho*), se cuadruplicó el número de cartas de lectores que habitualmente se recibían por un artículo importante, las había a favor y en contra. Deena Metzger, cuyo retrato post-mastectomía hecho por la fotógrafa Helle Hammid fue llamado *The warrior*, perdió su puesto de profesora por haber estudiado con sus alumnos un poema escrito por ella sobre la censura. “Las supervivientes de una mastectomía se ven a sí mismas también como guerreras, escribe Kauffman, luchando no sólo contra la enfermedad, sino contra la censura y contra actitudes medievales”<sup>51</sup>. ¿Qué es una mujer sin pechos en una cultura que mide a la mujer por los pechos que tiene? “Devuélvanme el derecho de ser deseada por mi cuerpo, no a pesar de él”, exclama el personaje de *The body beautiful*, la película de Ngozi Onwurah. Es un grito de guerra.

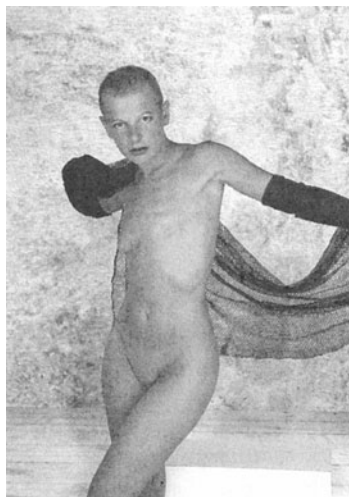
Las fotos, los libros, las exposiciones de Gabriela Liffschitz no suscitaron reacciones hostiles, controversias, censura. Parecen no haber molestado, a pesar de que en general las críticas los recibieron como espacios de reelaboración, de resignificación o de parodia de las normas que construyen los cuerpos femeninos y los cuerpos enfermos. En distintos artículos y ensayos se dice que hizo de su experiencia del cáncer una producción de pensamiento radical sobre el cuerpo y el erotismo dibujando un nuevo mapa de las zonas deseables, llevando adelante una política de la mirada que afirma que ni la feminidad ni el erotismo dependen de la anatomía, sino de una particular puesta en escena. En otros casos señalan que en el límite de un tratamiento que no logró hacer retroceder el dolor, se desvistió y se desprendió de las representaciones sociales de la belleza, del género, de la enfermedad y del sufrimiento, de la sensualidad, de lo humano, desenmascarando y parodiando las normas y construyendo otro cuerpo posible para ella y para las mujeres que vendrán. También, que visibiliza el hecho de que el poder forma el cuerpo, que éste no es un dato completo en el tiempo de una vida y aún menos en la vida de una especie y que sus fotos cuestionan la proporción corporal simétrica como canon indiscutible de la belleza y develan que el trastorno perceptivo causado por lo excéntrico o lo irregular exige pensar el modo según el cual nuestras preferencias fueron formadas.

---

<sup>51</sup> Ibid. p. 125.

En estas experiencias [escribe Gabriela Liffschitz] uno descubre un cuerpo y puede elegir investigarlo o no. El equívoco consiste en pensar que la imagen anterior no es construida, y eso no es así. Entonces, cuando aparece algo que la cambia en forma radical, uno puede construir a partir de allí cualquier cosa. Y si eso no pasa es porque se piensa que se perdió todo. Si no se reconoce que siempre hubo una construcción, cuando ésta se desvirtúa, falta la capacidad de volver a construir [...] No se trata de convertir en trascendente la experiencia de la caída de un modelo anatómico “completo”, sino de señalar que ese modelo anatómico “completo” es también una ficción”<sup>52</sup>. “Durante todo ese proceso me di cuenta que el cuerpo es sólo eso, un cuerpo, es decir, una serie de circunstancias, un sentido distinto de lo que es una unidad – porque el cuerpo, uno comprueba, puede desunirse– [...]. Descubrí –en carne propia– que el horror, lo completo, la belleza, lo erótico, son lecturas, construcciones. Que lo estetizante es la mirada, de cada uno. Proponer otra mirada sobre el cuerpo, la falta, la belleza, la sensualidad, la enfermedad, el horror, la condición de lo que debe ser visto, de lo humano, etc.”<sup>53</sup>

En el ensayo que le dedica, David W. Foster observa que el contexto de las fotos de Gabriela es el de las revistas de desnudos femeninos, según el paradigma de Playboy, con sus poses que acentúan la puesta a disposición



del cuerpo femenino ante el cuerpo masculino: el cuerpo de las mujeres expuesto a la penetración de la mirada masculina. Tomando poses sugestivas, convoca la mirada masculinista formada por el paradigma heteronormado de la belleza, de la sensualidad y del atractivo erótico femenino, legitimada por el derecho que tiene de controlar y contemplar esos desnudos. Pero este autor considera que haciendo esas fotos, Gabriela desafía los códigos de Playboy, parodiando los desnudos femeninos de las revistas heterosexistas, puesto que según sus normas, su cuerpo es un cuerpo que no debería ser

<sup>52</sup> Citada por María Moreno, *La enfermedad y sus metáforas*, Radar, Página 12, Buenos Aires, 2-3-03.

<sup>53</sup> Gabriela Liffschitz, *Efectos Colaterales. Autorretratos y textos*, op. cit.

fotografiado. “El choque causado en el espectador por el descubrimiento de la devastación que el cáncer ha producido en su cuerpo, hace de ella una mujer cuyo cuerpo cae como imagen erótica, un cuerpo doblemente vergonzoso, por la enfermedad y por la intervención quirúrgica realizada para detener el avance de esta enfermedad”<sup>54</sup>.

En efecto ella hace una operación de construcción de su cuerpo que incorpora la máquina de fotos, las fotos, el espejo, la computadora, los textos escritos, las transformaciones producidas por las intervenciones médicas, las cirugías y las drogas. Pero si se trata de una parodia... la parodia no siempre logra ser subversiva. Tiene límites, el mismo acto tiene un doble sentido, un sentido disidente y potente, pero también uno de refuerzo de los estereotipos que son parodiados, una reificación de las construcciones dominantes sin embargo cuestionadas. La parodia es un lugar de una cierta ambivalencia, siempre se está implicado en los regímenes mismos a los que uno se opone<sup>55</sup>. ¿Hacer una parodia de las normas dominantes basta para desplazarlas?

En el espacio de los autorretratos Liffschitz se apropia de las normas del desnudo femenino y a la vez las subvierte, las dos cosas al mismo tiempo. Pero entre la posición de sujeción y la de insubordinación, en esa tensión represión/lucha, hay una coexistencia inestable que no siempre se resuelve y termina dando una apropiación fatalmente no-subversiva.

Ahora bien, esta apropiación no subversiva permaneció invisible para muchos de aquellos que escribieron sobre G. Liffschitz, para sus amigos/as, su médico, su psicoanalista, su entorno. Para hacerla aparecer fue necesario el “disparador” de una pregunta formulada por Catherine Lord en el transcurso de la proyección de las fotos de *Efectos Colaterales* en París, el 6 de mayo del 2006, durante una Conferencia de la revista *L'Unebévue, Voces visionarias y visiones cacofónicas*. Luego de una exclamación proveniente del público declarando que Gabriela “estaba magnífica”, que “la dimensión estética de las fotos era muy fuerte”, Catherine Lord preguntó: “Pero... ¿no podemos decir que hay allí una cuestión de pecho fantasma?

---

<sup>54</sup> David William Foster, “Un desafío a la mirada masculinista: *Recursos humanos* por Gabriela Liffschitz”, *Chasqui, revista de literatura latinoamericana* n° 32, mayo 2003, pp. 10-24.

<sup>55</sup> Ver Lynda Hart, “Identité et séduction : les lesbiennes dans le courant dominant” en *De père à fille. Bataille pour l'écrit, L'unebévue* n° 23, Paris, hiver 2005. Y Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Argentina, 2002.



Hay fantasmas diversos, el fantasma femenino, el fantasma hetero, el fantasma de las tortilleras, el fantasma de los médicos. Ella se proyecta como mujer y todas las poses son así, es un espacio totalmente femenino, creo. Son fotos de estudio y el estudio es eso, es el espacio donde se hacen las fotografías de las mujeres, está marcado así... ella habita ese espacio como mujer, me parece”. El hecho es que casi todas las fotos acentúan, hasta el exceso, los códigos del desnudo femenino, y Gabriela Liffschitz no los trastoca, queda encerrada en ese registro, a pesar, o a causa, de la ambigüedad de la parodia. El pecho ausente está magnificado como ausente, la foto está habitada por un pecho fantasma.

¿Sólo la desnaturalización de la norma puede llegar a subvertirla? Liffschitz repite y parodia las normas a partir de las cuales precisamente se degrada un cuerpo femenino enfermo y mastectomizado, sin medir quizás la fuerza acumulada de la normatividad para aplastar el esfuerzo más frágil de construir una configuración cultural alternativa. En tal circunstancia, citar la norma dominante puede producir el efecto de reiterarla en vez de lograr desplazarla.

Sin embargo hay una diferencia entre las primeras fotos realizadas por ella, en el apuro, sin saber lo que hacía ni porqué, y las fotos que siguieron. Al mirarlas es difícil exclamar: “¡Está magnífica!”, pero como están entremezcladas con las otras, ulteriores, quedan como recubiertas por las fotos de estudio.

Cuando el primer libro fue terminado, el pecho que había sido el objeto de la ablación tenía ya un nombre: “la faltante (como llamo al pecho que me falta) es algo como un ente en actividad, no se trata para mí de una ausencia sino de algo que está resignificándose a cada momento, incluso en el cuerpo objetivo resulta de este modo, digo, no sólo en el aspecto subjetivo la faltante está en acción permanente (cosquilleos fantasmas, pensamientos, imágenes, fotos, es decir, movimientos todos con la clara intensión de ser lo que sale, de lo que se extiende y se expande hacia fuera, como alguna vez el pecho ahora inexistente), también esa parte del cuerpo presenta constantes variaciones: se hunde, se inflama levemente, la cicatriz cambia de posición, y el hecho de que se vea latir el corazón por entre las costillas, propone al observador atento un terreno en permanente mutación”<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Gabriela Liffschitz, *Recursos humanos. Textos y fotografías*, op. cit.



Los cosquilleos fantasmas la obligan a una inspección constante del delirio sensitivo, inspección que acusa un cuerpo extraño, el cuerpo de la desesperación, un cuerpo reducido a migajas donde ha habido un “exilado” y que jamás volverá a ser el mismo. “Tal vez lo logre, me digo, tal vez algún día sus mutaciones la lleven de la simple herida a la perpetuación de alocados arabescos, o tal vez incluso –otra vez– hasta la turgescencia del pecho”<sup>57</sup>.

“La faltante” tiene la consistencia de los cosquilleos fantasmas y viene al lugar de la nostalgia de la turgencia del seno. La construcción de un pecho fantasma, a partir del cual se reconstruye un cuerpo que a pesar de todo calma las miradas, ¿era el objetivo desde el vamos? ¿Cómo saberlo? Afirmarlo sería considerarla como la misma del principio al fin, desconocer sus devenires, sobre los cuales nada hay para decir, es su recorrido particular. Pero su recorrido nos hace captar esta relación compleja entre representación y deseo. La mutación de la que habla queda referida a la mutilación del pecho: “Que esta mutación (su observación) haya sustituido a la mutilación, es decir, que en esta explanada yo haya podido ver el movimiento y no la ausencia (de feminidad, de sensualidad) fue el factor que me permitió tener una posición también activa –y creativa– con relación a este nuevo momento de mi vida, a mi sensualidad y a mi sexualidad”<sup>58</sup>.

La referencia a la mirada masculina está presente inmediatamente en el texto de ambos libros:

A fines del año 1999, mi ginecólogo me informó que tenía cáncer. Dos días después el mastólogo me explicó que debían hacerme una mastectomía. Al principio no lograba distinguir entre el aluvión de sensaciones que me recorrían como si mi cuerpo fuera una pista de alta velocidad, ningún sentimiento preciso; demasiado rápido todo parecía diluirse, tranquilidades y certezas. Las seguridades que se tienen en la vida resultaban ahora desnaturalizadas, de repente irreconocibles. En ese momento, ahí, en el precario consultorio de uno de los hospitales públicos de Buenos Aires y ante la imposibilidad de asir ninguna precisión en mí, me entretuve –me retuve– con lo que pasaba alrededor. Primero, antes que nada, noté la incomodidad del médico, digo,

---

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid.

en realidad parecía no informarme sino consultarme al respecto. Daba la sensación de estar hablando de algo aberrante. Era una escena bastante peculiar [...]; había cuatro hombres –tres médicos y mi ex pareja– y yo. Dos de ellos estaban perplejos, pálidos, consternados. Los otros dos intentaban dar una impresión más bien pragmática, pero trataban de no mirarme. Entonces me di cuenta de la diversidad de posiciones que esta circunstancia podía originar. Una distancia de apreciación se instaló de inmediato a partir de lo que estaba pasando y particularmente con relación al valor de un seno. Hacía dos días que me habían dicho que tenía cáncer. ¿Qué importaba la teta? No lograba entender. Yo tenía miedo, confusión, extrañeza, pero una sola cosa clara, operarme cuanto antes. [...] Entonces no me preguntaba, digo, esta escena no me cuestionaba nada en torno a este aspecto, al aspecto. Las preguntas con relación a esto vinieron después<sup>59</sup>.

En el momento en que muestra las primeras fotos al médico, uno de los cuatro hombres de la escena relatada, observa que literalmente su rostro se ilumina, “estaba muy entusiasmado y me dijo que tenía que publicarlas o exhibirlas que sería muy bueno para muchas mujeres. [...] El hecho de pensar que mi trabajo fotográfico pudiera ayudar de alguna forma a mujeres y hombres relacionados con este tipo de operación o cualquier otra mutilación, me dio un impulso invaluable, de alguna manera incluso el cáncer adquirió sentido”<sup>60</sup>. El cambio de la mirada del médico y su aceptación inmediata cargándolas de significación por un lado, y la aprobación de la subvención por parte del laboratorio Kodak para realizar las fotos, fueron instrumentos de apropiación de su experiencia, que deviene una experiencia que va a ayudar a los médicos colonizados por las ideas hetero de la belleza y de la que las empresas multinacionales pueden aprovecharse para su propaganda. La aprobación del proyecto por parte de Kodak fue “el último gran estímulo que necesitaba para hacer el trabajo profesionalmente y con el objetivo claro de realizar con él un libro y una exposición”<sup>61</sup>.

Las cosas han cambiado, el primer impulso para enfrentar lo que ocurría se transformó en un trabajo profesional y militante para ayudar a otras mujeres. *El cáncer tomó sentido*. A partir de allí, no asombra que las fotos no perturben. Lo que asombra es que los libros, en estas

<sup>59</sup> Gabriela Liffschitz, *Efectos Colaterales. Autorretratos y textos*, op. cit

<sup>60</sup> Gabriela Liffschitz, *Recursos humanos. Textos y fotografías*, op. cit.

<sup>61</sup> *Ibid.*

condiciones, hayan sido sostenidos por su analista a quien ella agradece particularmente.

Gabriela Liffschitz declina los códigos de las fotos de desnudos femeninos, pero finalmente no los desarticula. Presiona para hacer entrar en ese código su cuerpo sin pecho, pero sin embargo munido de un pecho fantasma que no se ve pero que actúa en la imagen. Desafía la imagen, para permanecer en ella, para agrandar sus límites y poder alojarse allí. ¿Porqué no?, por supuesto, pero...

La fotógrafa norteamericana Cindy Sherman, por ejemplo, en sus autorretratos, declina los arquetipos femeninos vehiculizados por la televisión y el cine. Multiplicando su imagen vaciada de su identidad propia, denuncia una sociedad donde la mujer es reificada por la mirada del hombre, que le impone corresponder a las representaciones de sus deseos. Por medio de imágenes inquietantes de mujeres de mirada vacía, desposeídas de ellas mismas, evoca los efectos devastadores de esta negación. Pero multiplica las identidades, de ninguna foto se puede decir “es ella, es Cindy Sherman”.

La diferencia con Liffschitz es que su imagen no está vaciada de su identidad propia. El cáncer había hecho estallar todo, estaban en crisis definiciones y representaciones, ya no había más suelo bajo sus pies, ni certezas. Entonces, según su relato, se entretuvo, se “retuvo” con lo que ocurría a su alrededor, con las miradas de los cuatro hombres que la rodeaban. Sin embargo hizo otra cosa también: se conectó con sus útiles, la computadora para escribir y la máquina de fotos para las imágenes. ¿Sabía que la utilización de las “máquinas” y de todo “útil” por parte de los “humanos” conlleva una experiencia de desobjetivación, de pérdida de sí?, ¿qué “hace perder el sentimiento orgánico del yo”, para retomar los términos de Aby Warburg? Si no lo sabía, al menos sintió los efectos: al comienzo las definiciones se alejaron y los puntos de vista se multiplicaron. “Desde que tomamos un objeto con la mano para hacer de él un útil, transformamos radicalmente nuestra relación con el mundo pero también, a su vez, el útil transforma siempre, por su utilización, al sujeto individual que lo utiliza, ligándolo a la obra que compone con él”<sup>62</sup>. Este orden de experiencias, aún si están lejos de ser excepcionales,

---

<sup>62</sup> Ver Stéphane Nadaud, *Manuel à l'usage de ceux qui veulent réussir leur [anti]oedipe*, Fayard, Paris, 2006. En particular el capítulo: *Subjectivités et assujettissements*, pp. 67-101.

son fuera de lo común y no se captan, pues hay un hábito que quiere que el individuo sea reconocido como un todo único e indivisible, como un sujeto individualizado, diferente de los otros individuos porque se vive como diferente, y el lugar del cuerpo es central en esa vivencia. Las identidades son prótesis que nos permiten funcionar en la realidad, pero no es “natural” y no es la única subjetivación posible.

Gabriela Liffschitz recupera una individualidad y un cuerpo unificado por el pecho fantasma que sus fotos ponen en juego. “Uno es siempre una unidad dice mi niña. Me miro, eso lo puedo ver, aunque haya partes de mí que ya no están; de hecho es entonces que veo la unidad, lo indestructible, lo inseparable del concepto de mí”<sup>63</sup>. Sus fotos forman parte de un proceso que tiene lugar en una individuación corporal, proceso de subjetivación que es el hecho de vivirse, concebirse, aprehenderse como un todo, una unidad indivisible. La falta no es la ausencia. *La existencia de la falta agrega al concepto de mí*. Terminará por decir en una entrevista al final del primer libro: “Creo que mi cuerpo se ve tan completo como el de cualquiera y que es simplemente una cuestión de enfoque [...]. Nunca vi mi cuerpo tan completo como ahora, tal vez porque nunca me permití mirarlo como lo hago ahora”<sup>64</sup>.

En los artículos dedicados a G. Liffschitz se pueden encontrar algunos signos, algunas frases disonantes que dan testimonio de que algo se ha percibido, aún sin saberlo. El título del artículo de Cristhian Ferrer es: “Un erotismo compasivo”<sup>65</sup>; y María Moreno escribe que en Liffschitz no se trata de reparación, salvo quizás en el sentido que se pacta en los divanes<sup>66</sup>. ¿Es irónica o bien no sabe hasta qué punto es extraño leer que se pueda pactar algo del orden de la reparación en el diván, lo que por definición impide todo devenir? En todo caso percibe que hay algo del orden de la reparación. Puede ser también una trampa querer “ser el sujeto-activo-de-su-propia-vida y no un sujeto-pasivo-del-sistema”<sup>67</sup>. No quería ser una víctima, se hizo de ella una heroína.

¿Qué queda cuando el cuerpo se desagrega y se vuelve caótico a causa del cáncer? ¿Puede reconstruirse de otro modo? No se trata sólo

<sup>63</sup> Gabriela Liffschitz, *Efectos Colaterales. Autorretratos y textos*, op. cit.

<sup>64</sup> Gabriela Liffschitz, revista Veintitres No. 121 (2|11|00), reportaje de Raquel Roberti.

<sup>65</sup> Christian Ferrer, *Explorando un erotismo compasivo*, Cultura y Nación, Clarín, Buenos Aires, 3-5-2003.

<sup>66</sup> María Moreno, *La cifra impar*; Radar, Página 12, Buenos Aires, 10-12-2000.

<sup>67</sup> Stéphane Nadaud, *Manuel à l'usage de ceux qui veulent réussir leur [anti]oedipe*, op. cit. p. 68.

del problema de la parodia sino también de las políticas identitarias. La representación de una mujer sin pechos no existe, es cierto, las Amazonas están lejos, y esta inexistencia es causa de sufrimiento de muchas mujeres. Pero Gabriela se inscribe tardíamente en la serie de actos de visibilidad de una mujer con cáncer, mastectomizada, de los años 80-90 en los Estados Unidos, y tanto más teniendo en cuenta el giro que tomó la acción que llevaron adelante. ¿Por qué en retraso? No porque esas mujeres hubieran alcanzado su entrada en la difusión y la banalización de sus representaciones, puesto que a pesar de sus esfuerzos, la categoría “mujeres sin pecho” aún no existe. De hecho, Gabriela viene a agregarse a las políticas de reivindicaciones identitarias que apuestan sólo a la visibilidad y a la representación, lo que conduce al fracaso. Las políticas identitarias continúan sin embargo existiendo en los movimientos feministas pues, como lo dice Lynda Hart, las identidades son políticamente necesarias pero al mismo tiempo están llenas de amenazas, de pérdida, de reparación y de denegación, y con mayor o menor facilidad pueden ser re-absorbidas, asimiladas<sup>68</sup>. Conscientes de estas dificultades, algunas lesbianas y feministas intentan hacer jugar al mismo tiempo una desestabilización de las identidades. Pues el problema es que el régimen de la normatividad termina por tragar todo. En este sentido, pequeños actos imperceptibles pueden ser mucho más efectivos. “[...] crear pequeños agujeros en la realidad. Deben ser realmente pequeños, si no lo son serían tragados inmediatamente por la representación mediática, por instituciones normales. [...] Si se piensa en un acontecimiento, fundamentalmente como ruptura del tiempo ordinario y ruptura del hacer, es posible pensar la realidad de otra manera, aún si no son más de 5 minutos, no creo que sea sobre la base de la unidad, del reconocimiento y de los acuerdos de consenso. Creo que va a ser más bien sobre tensiones y no-reconocimientos”<sup>69</sup>.

Catherine Lord toma nota de eso y hace otro movimiento. Quizás, en tanto lesbiana, norteamericana, profesora de arte, está advertida de que el poder de la subjetividad lesbiana, tal como lo sugiere Judith Butler, toma

---

<sup>68</sup> Lynda Hart, “Identité et séduction : les lesbiennes dans le courant dominant”, op. cit., p.33.

<sup>69</sup> Beatriz Preciado, *Interview by Tara Herbst*, <http://www.assemblyinternational.net/interviewz/Interview-Beatriz%20Preciado.htm> . [Beatriz Preciado, *Entrevista realizada por Tara Herbst*: <http://czc-virtual.blogspot.com/>].

su fuerza no en la aparición sino en la desaparición, en “dejar persistir en su promesa perturbadora lo que no puede aparecer plenamente”<sup>70</sup>, puesto que la paradoja de la oposición visibilidad/invisibilidad es que todo queda en la economía de lo especular, estar afuera implica también estar adentro, es decir en el interior del dominio de lo visible, de lo culturalmente inteligible y eso puede no resultar una vía de resistencia efectiva, real. Entonces, hace como esas lesbianas a propósito de las cuales Lynda Hart escribe que “no buscan la visibilidad entre los espacios semánticos negativos y los agujeros cognitivos del inconsciente patriarcal; sino que más bien atrapan el dispositivo, distorsionan los espejos, y conducen al público al espacio danzante de los intersticios donde la subjetividad lesbiana rechaza la dicotomía de lo revelado y lo escondido”<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Judith Butler, “Imitación e insubordinación de género”, en *Grafitas de Eros*, Edelp, Buenos Aires, 2000, p. 110. La traducción es mía.

<sup>71</sup> Lynda Hart, “Identité et séduction : les lesbiennes dans le courant dominant”, op. cit., p. 41.

*El sujeto, una vez más*





# Sobre la destitución subjetiva<sup>1</sup>

Jean Allouch

Traducción: Beatriz Aguad

El término “destitución subjetiva” aparece por primera vez en Lacan el 9 de octubre de 1967, en la intervención que debía ser reconocida *après coup* como teniendo un alcance performativo para la “Proposición”<sup>2</sup>.

En principio destaco cuatro puntos que hacen a los entornos de este surgimiento:

1. Se correlaciona con un descarte definitivo de la intersubjetividad; lo “definitivo” se atiene a la observación de que la transferencia la refuta.
2. La destitución subjetiva del lado del analizante, al final del recorrido, es un punto de ubicación que sobreviene a la par que el “des-ser” [*désêtre*]<sup>3</sup> del lado del psicoanalista, en ese mismo punto de cierre.
3. Otro acoplamiento conceptual aparece en la segunda versión de la “Proposición”<sup>4</sup>; concierne sólo al analizante, en quien el final de la partida es a la vez destitución subjetiva y “caer<sup>5</sup> de su fantasía”.

---

<sup>1</sup> Publicado en *Bulletin* N° 0 de l'école lacanienne de psychanalyse, Paris, 1985.

La primera traducción al español de este artículo fue efectuada por Cecilia Pieck y Monique Zepeda. Circuló en fotocopia y sin fecha. Fue objeto de debates y trabajos por lo que se agradeció su existencia [N.T.].

<sup>2</sup> Jacques Lacan, “Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école”, *Ornicar?*, *Analytica*, volume 8, Paris, 1978. [“Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela”, *Ornicar* 1, Ediciones Petrel, Barcelona, 1981]. Aquí la Proposición se presenta como la que fue efectivamente pronunciada por Lacan el 9 de octubre de 1967. Existe otra versión, llamada “segunda”, que apareció en el primer trimestre del año 1968 en *Scilicet* N° 1, Champ Freudien, Seuil, Paris, pp. 14-30. Cfr. sitio web de l'école lacanienne de psychanalyse: [www.ecole-lacanienne.net.fr](http://www.ecole-lacanienne.net.fr) [N.E.].

<sup>3</sup> *Désêtre*, neologismo que ha pasado al español como “des-ser”. Cfr. *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan* de Marcelo Pasternac y Nora Pasternac, Epeelee, México, 2003, p. 96 [N.T.].

<sup>4</sup> Jacques Lacan, “Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école”, *Scilicet* N° 1, Champ Freudien, Seuil, Paris, pp. 14-30.

<sup>5</sup> *Déchoir*, remite tanto a caer como a perder [N.T.]

4. Finalmente, *last but not least*, la destitución subjetiva surge ahí como un golpe teatral inesperado, como una formulación chocante; opuesta a cierta tendencia donde se enuncia qué puede esperarse de un psicoanálisis.

Notemos que Lacan introduce esta “destitución subjetiva” sin proporcionar inmediatamente una definición de la misma. Tal vez sea como si el nombre de la cosa dijera, por sí solo, su sentido; tal vez se trate para Lacan de contar con esta nominación en sí misma y, de este modo, dejar flotar su sentido; o tal vez Lacan nos esté señalando, con esta ausencia de definición explícita, el hecho de que se trata de algo de lo cual es imposible hablar uno solo (como lo dirá en la sesión del 21 de febrero de 1968)<sup>6</sup>.

No definida, la destitución subjetiva es sin embargo localizada, ubicada. Es “el gran chitón”<sup>7</sup> (2ª versión)<sup>8</sup> y, en tanto tal, el soporte de la suficiencia y de la beatitud cuando al secreto se agrega el olvido.

De ahí el golpe teatral: basta con proferir la palabra para que a nivel de la enunciación este proferimiento tenga el valor de un “a calzón quitado”. Lo que era un secreto es ahora formulado y de una manera tal que eso se va a saber inclusive en el exterior. Lacan no juega el juego de la corporación: ahuyentará a los clientes en la medida en que éstos se enterarán de lo que les espera al comprar su boleto de entrada. Hay, por otro lado, este mismo movimiento el 12 de abril de 1967 a propósito de la introducción del “no hay acto sexual”. Ahí también el decir del analista pone en juego explícitamente que haya o no haya clientes.

Este golpe teatral, este forzamiento, es un modo de responder, e incluso de tratar, una forclusión. Esta palabra no aparece en las dos versiones de la “Proposición”, sin embargo hay en cada una, aunque de un modo diferenciado, una referencia explícita al “veredicto lacaniano”. En la primera versión esta referencia juega a nivel de la relación analizante/analista en el tiempo del pase: el des-ser [*désêtre*] del lado del

---

<sup>6</sup> Jacques Lacan, *Séminaire L'acte psychanalytique*, [Seminario *El acto psicoanalítico*], sesión del 21 de febrero de 1968. Cfr. en: [www.ecole-lacanienne.net/fr](http://www.ecole-lacanienne.net/fr)

<sup>7</sup> *Le grand motus*, aquí es vertido como “el gran chitón” pues el vocablo “motus” refiere a la interjección que lleva a alguien a callar diciendo: ¡silencio! o ¡shh! o, por supuesto, ¡chitón! [N.E.]

<sup>8</sup> Op. cit., *Scilicet* N°1.

analista, habiéndolo sido, la captura del analista en la perforación de *a*, es retorno, en el real, del eclipse del saber en la destitución subjetiva del lado del analizante. En la segunda versión, la forclusión concierne a la comunidad analítica: su destino de maldición es lo que le regresa en el real, como retorno de la interdicción (mal-dición/inter-dicción) que ella dirige sobre lo que se impone del ser del analista al final de la partida. Como vemos, de una a la otra de las dos escrituras de la “Proposición” el acento se desplaza sobre el hecho de que “todo el ordenamiento de lo que se hace y existe en el psicoanálisis está hecho para que esta exploración, esta interrogación [del didáctico] no tenga lugar” (seminario del 21 de enero de 1968).

Así, esta destitución subjetiva no definida queda en cambio doblemente situada: sociológicamente como “el gran chitón”, y en la práctica de aquéllos que, con Lacan, se comprometen a poner las cartas sobre la mesa, como lo que espera al sujeto que emprende un análisis.

La cuestión de la “clientela” es interesante porque lleva a Lacan a definir como inocente a aquél que inicia un análisis; él precisa entre las dos versiones la figura de este inocente: aquél que no tiene ley más que su deseo. Éste —dice— no se detendrá al saber que le espera la destitución subjetiva. “Inocente” se opone a “advertido”. Que el inocente sepa cómo nosotros situamos el final del análisis no lo hace menos inocente. El advertido, en este asunto, es el psicoanalista. Él está verdaderamente advertido por eso que lo califica como psicoanalista, a saber, su propio análisis. ¿Advertido de qué y cómo? Advertido de su división de sujeto; y por el sesgo del análisis en tanto lo ha conducido hasta ese punto de destitución subjetiva. En *L'acte psychanalytique* (sesión del 20 de marzo de 1968), Lacan da esta indicación: el analizante obtiene como resultado de su análisis el volverse un sujeto advertido. La verdad del refrán según el cual “un hombre advertido vale por dos” sería ésta: un hombre advertido habrá valido el objeto que causa su división de sujeto. Estar advertido no es “estar prevenido”, sino “haber realizado”. El psicoanálisis es una vía de la realización del sujeto como sujeto dividido. No es que al final el sujeto *sepa* que está dividido. No se trata del sujeto del conocimiento. El sujeto está advertido en tanto su división es realizada. Hay equivalencia estricta entre “sujeto advertido” y “sujeto dividido”, porque la advertencia no es una determinación del sujeto. Estar dividido no califica al sujeto a pesar de lo que sugiere la gramática, es el sujeto mismo.

La tesis lacaniana es entonces la siguiente: la instauración del sujeto como tal consiste en su destitución. Se entiende que ella pueda chocar, e incluso ser objeto de escándalo. Esta tesis tiene el cariz de una paradoja. Siguen otras aseveraciones que tienen este mismo cariz, y por lo tanto este mismo aspecto de escándalo.

Primero, ésta: la destitución subjetiva espera a cualquier sujeto analizante al final de su recorrido. Es decir que se ubica como lugar común. La “promesa” es la misma sino para todos al menos para cada uno, aún si las vías para acceder a ella siguen siendo singulares.

Francis Dupré<sup>9</sup> retomó un señalamiento de Ponge acerca del devenir que espera al hallazgo poético, hasta hacer de este señalamiento la base de un abordaje de la locura: “Fallece en los lugares comunes –dice el poeta dirigiéndose al hallazgo, el suyo incluido– tú estás hecho para ellos”.

Observemos aquí que este lugar común es una condición de posibilidad para el pase en el sentido en que el dispositivo implica que el *passeur* esté, él también, en el pase. Este “él también” sólo se sostiene porque se trata del sujeto como tal, de su paradójica instauración/destitución, tanto para el *passeur* como para el pasante.

Acabo de hablar del “sujeto analizante”. El tiempo del pase es ese momento en el que esta denominación resulta ser abusiva. ¿Qué es un “cliente” –para decirlo así, al empezar– para un analista lacaniano? ¿Es acaso un psicoanalizante? Sí, desde luego, descriptivamente. Pero no fundamentalmente. Esencialmente se trata de un sujeto, y desde el punto de vista de la subjetividad, “analizante” no vale más que “analizado”, o incluso, que el horroroso “paciente”. El corte está ahí de entrada como antípoda a la destitución subjetiva: si pido un análisis a un lacaniano, él me recibe como sujeto, como sujeto hablante. Por supuesto, no necesita decírmelo para que así sea. Esto también puede darse a entender en la formulación de la regla fundamental, aquella que Lacan redefine en el momento de la “Proposición”<sup>10</sup> al decir que se trata de invitar al sujeto a que abdique, que se aboque “a la deriva del lenguaje”. La regla se dirige

---

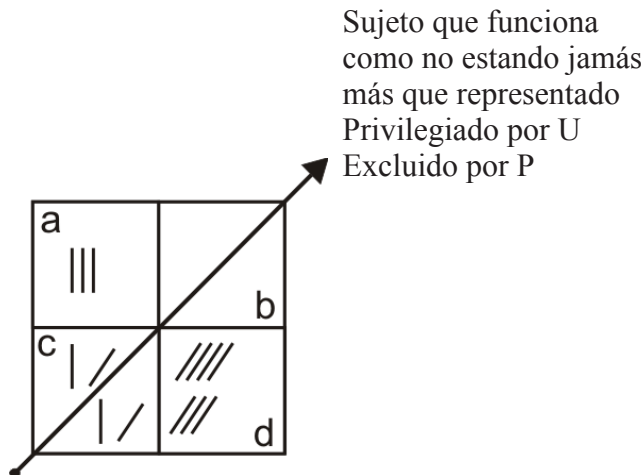
<sup>9</sup> Francis Dupré fue el heterónimo usado por Jean Allouch, Erik Porge, Mayette Viltard en: *la “solution” du passage à l’acte. Le double crime des sœurs Papin*, Littoral fabrique du cas, Editions Erès, Paris, octubre 1984. La versión en español de esta obra llevó el nombre de los autores. Cfr. Jean Allouch, Erik Porge, Mayette Viltard, *El doble crimen de las hermanas Papin*, traducción de Jaime Goldchain R. y Manuel Hernández G., Epeele, México, 2ª. ed. en español, 1999, p. 15 [N.T.].

<sup>10</sup> Cfr. Séminaire *L’acte psychanalytique*, sesión del 7 de febrero de 1968.

al sujeto como tal en tanto instaure la prueba de su “propia renuncia”.

“Analizante”, en efecto, es un predicado. Ahora bien, en ese momento del pase, se trata del sujeto como tal, en tanto debe situarse más acá/más allá de cualquier predicación. Esto no es fácil de captar. Para aproximarlos nos falta extraer la subjetividad como tal, en tanto distinta de la predicación; ésta interviene como operando un cierre de la cuestión de la subjetividad. Todo el trabajo del seminario *L'acte psychanalytique* muestra cómo la subjetividad funda la predicación.

Lacan se basa en un esquema de Peirce para hacerlo valer. Este es el esquema:



Excluido por U  
 Privilegiado por P  
 Sujeto que funciona como excluido

En este esquema, Peirce sustenta al sujeto en el trazo y al predicado en el carácter “vertical”. Es una elección, una elección que tiene consecuencias, consecuencias que sólo pueden aparecer por el hecho de la transliteración en otra escritura (la del esquema) de la notación, ya clásica desde Aristóteles, de la lógica de los predicados. Esta lógica distingue cuatro grandes modos de proposiciones:

- U.A.: Universal afirmativa: todo trazo es vertical
- U.N.: Universal negativa: todo trazo es no vertical
- P.A.: Particular afirmativa: algún trazo es vertical
- P.N.: Particular negativa: algún trazo es no vertical

Queda claro que tenemos:

- UA verdadero en ab
- UN verdadero en bd
- PA verdadero en ac
- PN verdadero en cd

Así, la universal privilegia b y excluye c, la diversidad.

La particular privilegia c y excluye b, el no-hay-trazo.

El interés de esta transliteración (análoga a aquélla de la cadena L, ya que se juega allí un mismo efecto de reagrupamiento: a una proposición le corresponden aquí dos casillas) es que revela ese privilegio y esa exclusión.

- A nivel de la particularidad la exclusión del no-hay-trazo nos permite entender cómo se pudo admitir tan fácilmente que la particularidad implicaba la existencia.
- A nivel de la universalidad, que es lo que nos interesa en principio porque no podemos hablar del sujeto como tal más que universalmente, el privilegio otorgado en “b” a ese no-hay-trazo nos indica que es justamente ahí antes que nada que se trata del sujeto. De ahí la traducción que se desprende de esta transliteración: todo trazo es vertical equivale a ahí donde no hay trazo vertical, no hay trazo.

Vemos así, diacrónicamente, cómo la elección de Pierce de encarnar al sujeto mediante el trazo queda cuestionada por el simple desarrollo de sus consecuencias. Al representar al sujeto se llega a la constatación de que el sujeto nunca es más que representado. Este procedimiento es ejemplar de lo que aquí nombraremos un proceso, de lo que se puede esperar de un proceso en la medida en que está logificado. Del mismo modo, el analizante emprende el proceso de su análisis eligiendo abdicar como sujeto; puede esperar entonces de esta abdicación su instauración como sujeto, dicho de otro modo, su destitución subjetiva.

También vemos cómo, sincrónicamente, la predicación encubre el trazo; cómo sólo el pasaje a lo universal puede hacer valer el no-hay-trazo; dicho de otro modo, el sujeto en tanto que no es jamás más que representado. La lectura de Lacan destaca que un vector atraviesa el esquema de Pierce; propiamente hablando, lo barra. Este vector  $c \rightarrow b$  va del sujeto funcionando como excluido al sujeto como no siendo más que representado. Este último punto es el punto umbilical del esquema de Pierce, el lugar donde se revela agujereado (agujero que él inscribe desconociéndolo cuando se traza el cuadrado que enmarca el esquema).

A la tesis según la cual el sujeto no se instaure más que como destituido, se suma entonces esta otra: el sujeto puede funcionar como excluido.

Que el momento del pase pueda hacer lugar común se debe a que, en ese momento, el sujeto es tomado universalmente, tomado en tanto no siendo más que representado. Ahora bien, el saber de este momento nos importa, nos importa tanto más cuanto que lleva al saber a su punto de incandescencia: “la única cosa que es verdaderamente digna de ser articulada en el saber, es, a saber, la universal afirmativa” (*L’acte psychanalytique*, sesión del 6 de marzo de 1968).

Este saber, en el pase, es del sujeto como no estando excluido. Es una figura muy específica, local, del saber; y tanto más difícil de especificar cuanto que la teoría está hecha para enmascararla. No fue inocentemente que evocamos aquí al principio el “gran chitón” e introdujimos el término “forclusión”. Las articulaciones de saberes que operan una exclusión del sujeto son variadas. Tenemos un ejemplo con la atribución en lógica; toda la clínica analítica podría ser ubicada bajo este rubro —de ahí el estatuto, notable por ser excepcional, de una clínica del pase. No se trata simplemente con el análisis de una distinta y mejor articulación de esos saberes que excluyen al sujeto; tampoco se trata simplemente de volver concientes o inoperantes estos saberes en cuanto a sus alcances sintomáticos; se trata, más ambiciosamente, de una “conversión en la posición que proviene del sujeto en cuanto a su relación con el saber” (*L’acte psychanalytique*, sesión del 22 de noviembre de 1967).

Esta conversión es la subversión del sujeto.

No es porque hemos hablado de exclusión del sujeto que nos hace falta concebir esta conversión como un pasaje a una positividad al fin adquirida, como el acceso a un saber absoluto. En 1967, hace ya un buen

rato que Lacan tomó sus distancias con Hegel. Y es que se trata del sujeto y si este sujeto cartesiano no es más que lo que se dice que es, a saber, representado, entonces su estatuto es el del no-sujeto.

El sujeto es *hypokeimenon* y no *ousia*; el no-sujeto es el sujeto mismo; esto da cuenta de por qué su instauración no puede ser más que su destitución.

El saber inconsciente como uno de los modos del saber que excluye al sujeto nos interesa, desde luego, de una manera muy especial. El significante reprimido, aquél que retorna (y fuera de este retorno cabe prohibirse hablar de represión, en todo caso en el sentido de la represión secundaria), se caracteriza por no representar al sujeto para un otro significante, aún cuando se articule a un otro significante (*L'acte psychanalytique*, sesión del 17 de enero de 1968). Esta observación presenta la teoría lacaniana de la represión. Ahí donde hay represión hay un saber sin verdad y, por lo tanto, una incidencia notable de la verdad (cfr. la neurosis definida por Lacan como “caso de verdad”), una verdad desde entonces concebida como lo que resiste (sí, “resiste” –la verdad está del lado de la resistencia) a la operación del saber que hace el sujeto.

¿Qué quiere decir, partiendo de ahí, de la represión, del inconsciente tomado como saber, “subversión del sujeto”? ¿Qué sería la “conversión” de la relación del sujeto al saber? Respondemos diciendo que no nos es posible, precisamente hoy en día, partir solamente de ahí. Ya no estamos en la época en que la transferencia hacía su entrada secundariamente en el análisis. Hemos aprendido que no hay represión constituida sin que se sostenga, correlativamente, la función del sujeto supuesto saber. Al suplementar así la cuestión freudiana al mismo tiempo la desplazamos (se trata de una metonimia: el “no-todo” tomado por la parte). Pues partimos más bien y precisamente de lo que Lacan llama “distribución” del efecto de sujeto, lo que quiere decir que partimos no tan sólo de la neurosis sino simultáneamente del deseo del analista.

Si, en el inconsciente, el saber permanece aislado del sujeto, la realización significativa de este saber no deja de “intimar”<sup>11</sup> (*L'acte psychanalytique*, sesión del 20 de marzo de 1968) con una “revelación de la

---

<sup>11</sup> *Accountance*, refiere a amistad, a intimidad. El verbo “accointer” significa juntarse, relacionarse [N.T.].



fantasía”. En eso consiste la distribución: por una parte los significantes articulados entre sí, pero desenganchados del sujeto, no haciendo  $S_1 \rightarrow S_2$ ; por otra parte la inscripción del sujeto, en su fantasía, a nivel del objeto. Como tal esta distribución (que corresponde al esquema llamado de la alienación, introducido en el seminario *La logique du fantasme* y continuado en *L’acte analytique* y que da entonces su soporte de escritura a la “Proposición”) es el efecto de sujeto.

Aquí no puedo estudiar como convendría la ubicación lacaniana de la *Urverdrangung*<sup>12</sup> tal como opera en *La logique du fantasme*. Contentémonos con notar que en lo que hace al cierre de un análisis, se reencuentran los mismos elementos que permiten precisar ese estatuto de excepción que tiene la represión originaria (elementos que en la ocasión reciben además una definición excepcional). Es posible observar que este cierre es, en Lacan, nada menos que una manera de hacer reintervenir la represión originaria, aunque de otro modo, al revés de su efecto inicial de fundación de la posibilidad de la represión secundaria.

La represión originaria constituye al sujeto al nivel del objeto. El objeto *a* es la figura primaria de la subjetividad –pero de la subjetividad en tanto que excluida. Es a propósito del posicionamiento de la subjetividad a nivel del objeto *a* que Lacan plantea por primera vez el término “des-ser” (el 11 de enero de 1967). Objeto *a* es la sustancia del sujeto pero justamente en ésto: que esta sustancia no puede de ningún modo serle atribuída (12 de abril de 1967).

Incluso, una vez congelado en la fantasía, el objeto *a* no puede ser llamado el sujeto. En este sentido, la fórmula  $\$ \diamond a$  puede revelarse como fuente de un error; el objeto *a*, en la fantasía, no divide verdaderamente al sujeto.

Una vez destacado el “campo del sujeto”( 15 de marzo de 1967), Lacan puede poner los puntos sobre las íes con respecto a esta fórmula de la fantasía y, así como reconoce entonces el error que ha sido “el ello habla”, subraya que “el yo [*je*] como tal está precisamente excluido de la fantasía” (siempre el 11 de enero de 1967) –modo para él de retomar y situar la exclusión, localizada por Freud, del “Yo soy pegada por el padre” [*Je suis battue par le père*] (la exclusión del yo [*je*] implica con

---

<sup>12</sup> Represión originaria [N.T.].

ella la del conjunto de la proposición).

Un psicoanálisis no es la operación que daría su sustancia de *a* minúscula al sujeto; el análisis, en tanto hace acto, da su sustancia de *a* minúscula al psicoanalista y, por eso, instauro al sujeto como tal, es decir, como destituido.

De ahí que la cuestión que opera en el pase no es la de la identificación con el psicoanalista, sino la de la identificación *del* psicoanalista, del psicoanalista cuya definición es a partir de este momento la siguiente: un sujeto para quien es realizado “el nuevo estatuto del sujeto que implica el objeto freudiano” (1 de enero de 1967).

Si *a* minúscula es la primera *Bedeutung*<sup>13</sup> del sujeto, si el comienzo de la subjetivación está en el “yo no soy” informulable pero sin embargo designable como “des-ser”, y si hacer de esta referencia el objeto de una atribución está excluido para siempre, no queda otra posibilidad, en cuanto a la subjetivación, en cuanto al engendramiento del sujeto, sino la de efectuar esta exclusión de *a* como referencia. Así, la subjetivación no puede ser más que *de*<sup>14</sup>, más que desubjetivación, más que destitución subjetiva estrictamente correlativa al des-ser del objeto en A. Es por esta efectuación, como la nombro, esta efectuación que es la de la transferencia, que el sujeto accede al no-todo (y especialmente al no-todo saber, el cual funda el estatuto del saber como invención) –pues el todo sólo encontraba su consistencia en este objeto en tanto que no afectado de des-ser.

Interrogüemos, para concluir, otro punto: en ese momento del pase, ¿cuál es la relación del sujeto con el saber o, aún más precisamente, con la articulación del saber y la verdad? Elijo este punto porque nos va a permitir palpar un rasgo que nos hace distinguir, aún cuando ambos se encuentran en el pase, la posición del *passeur* y la del pasante.

Ya hemos ubicado algunos señalamientos que conciernen a esa relación del sujeto con el saber; ellos parecen suficientemente articulados como para que podamos plantear ahora que esta relación en Lacan, especialmente en este tiempo de su recorrido que sustenta la “Proposición”, está vectorizada. El gradiente mismo consiste en que es la operación del saber la que hace el sujeto. La subjetivación es un proceso de re-ins-

<sup>13</sup> Significación [N.T.].

<sup>14</sup> Este “de” es privativo; al condensarse con el sustantivo subjetivación produce desubjetivación [N.T.].

cripción que vale como conversión. El sujeto está en principio inscripto como des-ser a nivel del objeto *a*; este comienzo implica que se admita que [aquello] “de lo que los seres vivos hablan no los determina como sujetos” (*La logique du fantasme*, 16 de noviembre de 1966). Que haya vectorización quiere decir que no hay ninguna connivencia –contrariamente a lo que sugiere la estética– entre subjetividad e inmediatez. Por el hecho del análisis esta primera inscripción en hueco de la subjetividad queda efectuada pero en el lugar del Otro, en la medida en que este “des-ser” del objeto causa del deseo viene a acuñar ahí esta figura ficticia y sin embargo extraordinariamente plena de significaciones del sujeto supuesto saber. Entonces se instaura la subjetividad pero como destituida, dividida por el objeto rechazado. A raíz de este rechazo, el sujeto no puede igualarse a sí mismo más que a nivel del no-todo, del no-todo saber, de la *impotencia de saber*, dice incluso Lacan.

Es ahora o nunca el momento de dar a la impotencia su valor positivo; la impotencia no es “no poder” sino “poder no”. El “poder no” está aquí en su lugar. Notemos que no hay acceso a ese “poder no” a menos que haya una disolución efectiva de la oposición saber/verdad. Mientras la verdad resiste a la operación del saber, mientras una verdad es supuesta, permanece supuestamente sabida por algún sujeto, la relación del sujeto al saber no puede efectuarse en el “no-todo”. Se ve aquí cuán riguroso es Lacan cuando plantea la verdad como resistencia.

Nosotros podremos, con esta disolución de la relación saber/verdad como correlativa a la instauración de la subjetividad, diferenciar la posición del *passeur* y la del pasante. Esta distinción nos importa por más de una razón, pero también porque define los límites entre los cuales hay solución de continuidad y que es eso a partir de lo cual Lacan define el pase del lado del pasante como un *salto*. Cabría retomar aquí, a propósito del salto, las reflexiones de un Kierkegaard; no puedo hacerlo en este momento.

Digamos, en una fórmula, que en este momento de disolución de la relación saber/verdad, esta disolución se realiza para aquél que está en el pase (y es posiblemente *passeur*) en provecho de la verdad, una verdad que él es; mientras que para el pasante, quien es el que efectúa el salto, “recoge el guante”, “retoma la antorcha” (*L’acte psychanalytique*, sesión del 10 de enero de 1968), esta disolución adviene en provecho del saber.

Hay pues esta disparidad entre *porteur* y pasante. De esto resulta que, en efecto, es posible e incluso deseable una nominación del pasante, puesto que un saber inédito sobre el didáctico es como tal articulable por el pasante y esto vale ser ratificado. En cambio, el término *porteur* no es un título, ni designar un *porteur* es nombrar. *Porteur* es el nombre de una función de la cual un sujeto, en ciertas condiciones, puede hacerse el argumento: la verdad, aunque presentificada en un ser, es innombrable; es suficiente con que hable.

Quien está en el pase no sabe, como tal, qué “des-ser” ha acuñado en su analista el objeto *a* soporte del sujeto supuesto saber. Él mismo es esta verdad incurable que ha alcanzado no sin saberlo pero sin embargo no sabiéndola. Que la haya alcanzado no sin saberlo quiere decir aquí que es la operación del saber la que lo ha producido, a él, como siendo esta verdad. El pasante, él, sabe eso en lo que su analista se ha convertido. Lo sabe por su posición de pasante a analista, porque vuelve a instalar ese estar en vilo<sup>15</sup> del sujeto supuesto saber para un analizante.

Cerremos acerca de este estar en vilo; hay que tomarlo al pie de la letra: es a lo falso que lleva el análisis; no al mentir-verdadero caro a Aragon, sino al hablar-falso. Este hablar no sostiene a la palabra sino al lenguaje. El lenguaje está “mal parido”<sup>16</sup>, le decía Lacan a un lógico; más o menos virtuosos nosotros tecleamos, ciertamente, pero sobre un instrumento desafinado. El acto analítico como finta del sujeto supuesto saber bien puede ser calificado de estafa –como la poesía, precisaba Lacan–; esta estafa da justo en el blanco en cuanto a la instauración de la subjetividad. Lo justo no es lo verdadero; porque el lenguaje está mal parido, lo justo es precisamente que la enunciación del deseo, Lacan lo formulaba en febrero de 1968, sólo puede ser a lo sumo aquella de la mentira.

---

<sup>15</sup> En el original: *porte-à-faux*. Literalmente, “carga o lleva en falso” [N.T.].

<sup>16</sup> En el original *mal foutu*: en un sentido general significa estropeado, hecho un desastre, mal hecho; también *mal foutu* puede ser traducido como “jodido”; pero un sentido más fuerte es el que lleva de *foutu* a *foutre*, coger, y a *le foutre*, líquido seminal, de ahí que *mal foutu* signifique mal parido o mal concebido [N.T.].

# Convergencia y divergencia entre Lacan y Foucault a propósito del caso<sup>1</sup>

En torno al libro *Experiencias del pensamiento*,  
*Michel Foucault*, de Judith Revel<sup>2</sup>

*George–Henri Melenotte*

*Traducción: Juan Gelman y Mara La Madrid*

*Encontré en mi camino tantas dificultades  
Que todas fueron superadas  
Mîrzâ Ghâlib*

Sucede que surge un interrogante y queda sin respuesta. El benévolo azar aporta a veces elementos que permiten construirla poco a poco. Tal cosa me ocurrió al leer el libro de Judith Revel. Lo sostenía en una mano y en la otra, el texto de una sesión del seminario de Lacan. Este difícil ejercicio facilitó que entre ambos textos se instalara paulatinamente una suerte de ida y vuelta. En eso consistirá la breve crónica de mi vagabundeo.

\*

---

<sup>1</sup> Texto publicado en *Quid pro quo* N° 1, EPEL, Paris, 2006. El autor nos envió, para su publicación en *Litoral*, un texto que tiene pequeñas diferencias con el publicado en *Quid pro quo*. Hemos tomado en cuenta esas pequeñas diferencias. [N.E.].

<sup>2</sup> Judith Revel, *Expériences de la pensée, Michel Foucault*, coll. "Philosophie présente", Bordas, Paris, 2005.

## La sesión del seminario de Lacan

La pregunta nace de la lectura de la sesión del 17 de febrero de 1976 del seminario *El sinthome* de Lacan. Este es el pasaje en cuestión:

[...] aquí y también aquí (*se oye el chirrido del gis en la pizarra*), es decir, a la vez, si lo simbólico se libera, como lo he subrayado antes (*otro chirrido del gis*), tenemos un medio para reparar eso, hacer aquello que, por primera vez, he definido como el sinthome, a saber, ese algo que permite al simbólico, al imaginario y al real seguir manteniéndose juntos, aunque allí ninguno esté ya unido al otro, y esto gracias a dos errores. Me he permitido definir como sinthome no lo que permite al nudo, al nudo de tres, seguir siendo un nudo de tres, sino aquello que lo conserva en tal posición que aparenta ser un nudo de tres. Esto es lo que he adelantado paulatinamente la última vez. Y se los vuelvo a evocar de manera incidental, pensé, bueno, es... hagan lo que quieran de mi pensamiento, pensé que esto era la... la clave de lo que le había sucedido a Joyce, que Joyce tiene un síntoma que... parte,... que parte de esto... que su padre era carente, uf, radicalmente carente no hace más que hablar de eso (*murmillos en la sala*). He centrado la cosa en el nombre, el nombre propio (*suspiro*) y he pensado que, hagan lo que quieran de este pensamiento, y he pensado que... con el querer hacer un nombre Joyce hizo la compensación de la carencia paterna<sup>3</sup>.

Lacan señala entonces los errores del nudo en la pizarra (“aquí, también aquí”).

La pregunta dimana del siguiente pasaje que cierra la cita: “Joyce *hizo* la compensación de la carencia paterna”. Radica en esas pocas palabras: ¿puede uno intervenir en “su” estructura para compensarle la falta?

---

<sup>3</sup> Jacques Lacan, *Le sinthome*, séance du 17 février 1976, transcription à partir de la bande sonore: *12 séminaires en live, Jacques Lacan, biblielp*; également la transcription de Jacques-Alain Miller, in Jacques Lacan, *Le sinthome*, Livre XXIII, Seuil, Paris, 2005, p. 94. [Jacques Lacan, *Le sinthome*, sesión del 17 de febrero de 1976, transcripción de la banda sonora: *12 séminaires en live, Jacques Lacan, biblielp*; también la transcripción de Jacques-Alain Miller en Jacques Lacan, *El sinthome*, Seminario 23, texto establecido por Jacques-Alain Miller, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 92; salvo que se cite otro traductor, la traducción de las citas es nuestra. (N. T.)].

Es una tesis debatible. Otra pregunta surge de inmediato. ¿En qué consistiría la compensación de la carencia paterna con la intención de “quererse un nombre”? Querer no es lo mismo que hacer. Es decir, sólo la intención bastaría para producir esta muy hipotética compensación. El síntoma de Joyce como intención de quererse un nombre sería la cuarta consistencia del nudo. No sería el nombre que Joyce se hace merced a la notoriedad sino la intención de hacérselo. Extraño. Que Joyce *se* quiera un nombre lo instala, si basta esa simple voluntad, en un lugar exorbitante en relación a sí mismo. A menos de ver en esto la aparición de dos sujetos.

Más que turbarse ante la índole psicológica de esta vieja teoría del déficit que despreciaría a la irónica explicación de Lacan, es preferible ver en esta debilidad el precio a pagar por cuestionar al sujeto. Habría que encontrar en el caso que Lacan hace de Joyce una incidencia por la cual un sujeto contravendría al sujeto como efecto del significante.

Lacan nos convoca a una curiosa dialéctica a propósito de ese “quererse”. Joyce, mediante su arte, efectúa una operación en la estructura. No la repara, sino que la conserva en tal posición que el nudo *aparenta* ser de tres. Si bien la apariencia compensa, no repara realmente. Lo notable aquí es que resulta suficiente. De manera que, al quererse un nombre, Joyce compensa su carencia paterna con un exceso de nodalidad que basta para el éxito de la operación. La actividad creadora del sujeto permite que el artificiero Joyce se construya un síntoma que salva del gran desastre de la locura.

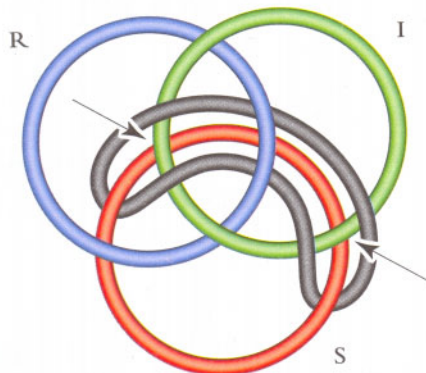
Lacan insta un sujeto activo que interviene en sus determinantes estructurales para modificarse. Joyce sería su propio terapeuta. Tal vez se encuentre allí una clave de su rechazo a analizarse con Freud y de sus difíciles relaciones con Jung. En efecto, se bastaba a sí mismo.

Joyce se produce a sí mismo. Se transforma para convertirse en “Joyce” mediante su obra. “Joyce el síntoma”, es decir, la pretensión de un nombre. Lacan lo reconoce pese al riesgo de poner en apuros al aforismo del sujeto. En ese pasaje del seminario cohabitan dos versiones del sujeto. Su cohabitación no parece crearle a Lacan problema alguno, menos aún su eventual relación. Por un lado Joyce, sujeto que se produce a sí mismo, por el otro, el sujeto como efecto del significante. ¿Se trata ya del anuncio del ego como corrector de un error, noción que Lacan

expuso ulteriormente?<sup>4</sup> En ese momento se produce en el paisaje de la subjetividad un barajar y dar de nuevo que mantiene la apariencia de que el juego no ha cambiado.

Esos dos sujetos en nada evocan la distinción admitida entre el yo y el sujeto. La nodalidad borromeana, ya muy maltrecha por la invención del sujeto barrado, arrebató al imaginario su pureza condenándola a la tarea de su irremediable anudamiento. Aquí Joyce es sujeto de una voluntad y esta voluntad obedece a un reflexionar: él *se* quiere un nombre. Este sujeto que tiene todo el aspecto de ser un sujeto originario y creador de aquello en lo que se modifica, no es el yo.

Por mínima que sea la referencia al nudo tal como lo presenta Lacan en ese momento, es posible dar un paso más. He aquí el nudo<sup>5</sup>:



Lacan integra la figura del sujeto reflexivo *en* la nodalidad subjetiva. Los dos sujetos no ocupan el mismo lugar en la nodalidad: el sujeto reflexivo es la cuarta consistencia del nudo. El sujeto como efecto del significante no se visualiza: es efecto de la cadena borromeana.

<sup>4</sup> Jacques Lacan, *Le sinthome*, séance du 11 mai 1976, transcription à partir de la bande sonore, op. cit. ; également repris avec d'importantes modifications dans la transcription de Jacques-Alain Miller, Jacques Lacan, *Le sinthome*, op. cit., p. 152. [Jacques Lacan, *Le sinthome*, sesión del 11 de mayo de 1976, transcripción a partir de la banda sonora, op. cit.; también retomada con modificaciones importantes en la transcripción de Jacques-Alain Miller, Jacques Lacan, *El sinthome*, op. cit., p. 149].

<sup>5</sup> Figure reprise de la transcription de Jacques-Alain Miller, in Jacques Lacan, *Le sinthome*, op. cit., p. 94. Le sous-titre de sinthome borroméen est à prendre avec réserve. [Figura retomada de la transcripción de Jacques-Alain Miller, en Jacques Lacan, *El sinthome*, op. cit., p. 92, hay que tomar con reserva el subtítulo *El sinthome borromeo*].



Lo que se muestra aquí son los dos errores en la cadena y su consecuencia, es decir, el cumplimiento de la obra que permite el cierre de la nodalidad. El error se torna constitutivo del caso.

## **El libro de Judith Revel**

Aparece el libro de Judith Revel, en el que se encuentra a Joyce incluido en una lista de nombres: Sade, Hölderlin, Nerval, Flaubert, Mallarmé, Kafka, Bataille, Artaud, nombres que, según Michel Foucault, llevan la marca de su no-inscripción en la clasificación moderna de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del hombre (120)<sup>6</sup>. La lista no es exhaustiva y se alarga: Pierre Rivière, Herculine Barbin, los hombres infames. Cada uno es inclasificable a su manera. Cada uno constituye un caso.

El caso, en su acepción clásica, es una afirmación que confirma los saberes establecidos. No los funda. Se apoya en el ejercicio de la demostración clínica para ilustrar y enriquecer los patrones de interpretación existentes. Lo más frecuente es que la dirección de la demostración sea la confirmación de la norma. Allí se acomoda el caso. Y cuando algún pequeño obstáculo dificulta su empalme perfecto, sirve para señalar clínicamente los límites propios del saber establecido que emerge reforzado. El caso, tal como Foucault lo describe, es del todo diferente. Se niega a entrar en las mallas de un patrón interpretativo, escapa al orden del discurso e impone su absoluta singularidad (119). Extraordinario, en ruptura con el orden, produce un acontecimiento en la continuidad de los saberes, tal es el caso según Foucault. A propósito de la vida de los hombres infames, escribe:

Para encontrar algo como esas existencias relampagueantes, como esos poemas vidas, me impuse un cierto número de reglas simples: que se tratara de personajes que hubieran existido realmente; que esas existencias hayan sido a la vez oscuras e infortunadas [...]<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Los números entre paréntesis corresponden al número de página del libro *Experiences de la pensée* de Judith Revel. [N.T.].

<sup>7</sup> M. Foucault, «La vie des hommes infâmes», *Les Cahiers du chemin*, n°29, 15 janvier 1977; repris in *Dits et Écrits*, 1954-1988, III, 198, Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris, septembre 1994,

Infortunio y oscuridad van de la mano con la existencia real de aquéllos a quienes nunca se les considera un caso. Ni floritura, ni novela, es preciso que “detrás de esos nombres que nada dicen ya, detrás de esas palabras veloces que la mayoría de las veces bien pudieron ser falsas, mentirosas, injustas, ultrajantes, haya habido hombres que vivieron y murieron [...]”<sup>8</sup>. El caso debe ser real y su realidad, de hecho, un acontecimiento. La singularidad no radica en la ausencia de una medida común de una calidad enmascarada por la condición de los hombres, sino en la resistencia propia de toda realidad a ser capturada en una red clasificatoria operatoria.

En consecuencia, el caso permite poner en evidencia el poema vida de esas existencias relampagueantes merced a la solicitación de su realidad. Lo real singulariza las existencias.

A finales de los años 60, la dificultad que Foucault encontró en el terreno de la literatura consiste, escribe Judith Revel, en “la imposibilidad de recomponer a partir de la extrema discontinuidad de los ‘casos’ algo que, más allá de la dimensión puntual de aquéllos, pareciera una unidad: una coherencia transversal, la unidad de un proyecto, un parentesco tangible” (121). El caso literario –agrega, apoyándose en Roussel– elimina toda posibilidad de definir un espacio cualquiera de intersubjetividad, de comunidad: la singularidad aísla, se repliega ante toda posibilidad de inscripción en una puesta en circulación de lo común: se convierte por sí misma en “un fragmento de soledad” (121).

De manera que el caso se encuentra atrapado en la imposibilidad de hacer doctrina. Desde el comienzo mismo, su presentación es una empresa estéril sin futuro. Al perder su fuerza de ejemplo, se convierte en una curiosidad similar al rostro de un monstruo bicéfalo expuesto en una academia de medicina.

---

p. 239. [Hay traducción al español que no reproducimos; *La vida de los hombres infames*, Genealogía del Poder N° 18, Ediciones de La Piqueta, Endymión, Madrid, 1990, pp. 178-179].

<sup>8</sup> Idem. [Ibidem].

## **Retorno a la sesión**

Lacan elige un caso. Lo califica de caso de locura que ha comenzado por el *sinthome* palabras impuestas. Este *sinthome* –que Lacan en modo alguno considera un delirio alucinatorio– participa en la constitución subjetiva de una manera muy cercana a la de Joyce con su arte.

Un breve recorrido por Clérambault puede ser útil para abordar ese caso. Pues Lacan, al exponerlo, desliza subterráneamente un diálogo con el jefe de la Enfermería Especial sobre el fenómeno del eco. Durante el período que se extiende desde los años 1910 a los años 1920, Clérambault subraya, en presentaciones sucesivas del automatismo mental, la importancia del fenómeno del eco. Vayan dos ejemplos elegidos entre otros: en un texto de 1927<sup>9</sup>, Clérambault inscribe el eco en la categoría de fenómenos neutros. Le otorga un lugar central en lo que denomina Síndrome S, que también llamará síndrome de eco<sup>10</sup>. Clérambault precisa que ese síndrome se presenta tanto a título basal como a título adventicio en un gran número de psicosis, sean éstas pasajeras o crónicas. En la alucinación en eco que se integra a una forma ya avanzada del automatismo, el eco no es sólo una simple repetición de una frase escuchada. Puede variar, y de manera importante, en torno a una frase de partida. En un artículo de 1926 titulado *Psychose à base d'automatisme*, da el siguiente ejemplo: “Fue Víctor Hugo el que construyó la Torre Eiffel”, que origina: “Víctor Hugo se llevó la Torre Eiffel”, o también “Víctor Hugo robó la Torre Eiffel”, etc... Esto puede convertirse en diálogo bajo la forma de reflexión del pensamiento.

En su seminario *El sinthome*, Lacan despatologiza –el término foucaultiano es aquí pertinente– el fenómeno del eco. Contra Clérambault, considera que tal fenómeno le sucede a la mayoría de nosotros cuando uno se habla a sí mismo, con la salvedad de que puede ocurrirle a algunos de manera más acentuada. Cito:

¿Cómo es que todos nosotros no sentimos que las palabras de las que dependemos, nos son, de algún modo, impuestas? Es precisamente en esto que el...

---

<sup>9</sup> G. de Clérambault, “Discussion du rapport de M. Nayrac sur l'automatisme mental au Congrès de Blois”, in *Œuvre psychiatrique*, Tome II, préface de Paul Guiraud, PUF, Bibliothèque de psychiatrie, Paris, 1942, p. 587.

<sup>10</sup> Idem, p. 599.

que el que llamamos un enfermo, a veces va más lejos de lo que se llama un hombre normal. La cuestión más bien consiste en saber por qué un hombre normal, llamado normal, no advierte que la palabra es un parásito, que la palabra es un revestimiento, que la palabra es una forma de cáncer que el ser humano padece. ¿Cómo es que hay quiénes llegan a... llegan a sentirlo<sup>11</sup>?

Al reconocer en las palabras impuestas algo que no es un delirio, Lacan quita a dichas palabras del régimen de la enfermedad mental y rechaza su inserción en una identidad psiquiátrica *prêt-à-porter*<sup>12</sup>.

El gesto importa. Es un gesto de convergencia con Foucault. El vocabulario de Foucault, y no sólo el suyo, da testimonio de un punto de vista que permite una lectura de Lacan desde el ángulo de la despato-logización del caso.

En su texto “Situación del curso”, Frédéric Gros habla del año 1976 en los siguientes términos:

En 1976, la sexualidad interesa a Foucault como marcador privilegiado de lo que describe, por otra parte, como la gran empresa de normalización del Occidente moderno, en la que la medicina cumple un papel esencial<sup>13</sup>.

El año 76 es el del seminario *El sinthome*. La manera en que Lacan presenta el caso también marca una distancia respecto de la empresa de normalización subrayada por Foucault. Frédéric Gros escribe:

---

<sup>11</sup> Jacques Lacan, *Le sinthome*, séance du 17 février 1976, transcription faite à partir de la bande sonore : *12 séminaires en live*, op. cit.; également la transcription de Jacques-Alain Miller, in Jacques Lacan, *Le sinthome*, op. cit. , p. 95. [Jacques Lacan, *Le sinthome*, sesión del 17 de febrero de 1976, transcripción de la banda sonora: *12 séminaires en live*, op.cit; también la transcripción de Jacques-Alain Miller en Jacques Lacan, *El sinthome*, op. cit. p. 93].

<sup>12</sup> Optamos por dejar la expresión francesa calcada del inglés americano *ready-to-wear*. La expresión surge en relación a la fabricación en serie de vestimentas y se opone al “hecho a medida” [N. T.].

<sup>13</sup> Frédéric Gros, “Situation du cours”, in Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Hautes études, Gallimard, Seuil, Paris, mars 2001, p. 493. [Frédéric Gros, “Situación del curso” en Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Curso del Collège de France, 1981-1982, edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alejandro Fontana por Frédéric Gros, traducción de Horacio Pons, Akal, Madrid, 2005, p. 471; la misma edición y traducción fue publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, 2002].

Como es sabido, para el Foucault de la década de 1970, el poder disciplinario corta individuos a su medida, fijándoles identidades predefinidas<sup>14</sup>.

Lacan se desmarca de la fábrica de identidades inscriptas en el proyecto del poder disciplinario. Con idéntica mirada, Arnold Davison lee, en Foucault, la fijación de la identidad como la manifestación directa del poder. Lo cita:

[...] nuestra individualidad, nuestra identidad obligatoria, es el efecto y el instrumento del poder —“somos individualizados, en el fondo, por el poder mismo”— [...] <sup>15</sup>.

Foucault describe a la psiquiatría como una fábrica del *prêt-à-porter* del poder disciplinario. Contra Clérambault, Lacan rehúsa inscribirse en ella con el caso del sinthome palabras impuestas. En Lacan, ya no más alusiones a lo predefinido, ninguna fijación en un saber diagnóstico en el que se acomodaría el paciente. Lo mismo con Joyce. La destreza que mueve a Joyce a producir su sinthome lo torna inclasificable dentro de un conjunto de individuos que responde a las expectativas del poder disciplinario. Lo hecho a medida se opone al *prêt-à-porter*. Según Lacan, el caso se diferencia *a priori* de cualquier fijación preexistente y de toda introducción en los compartimentos de la norma.

La distancia entre Lacan y Clérambault no es, ciertamente, nueva. Existe *a priori* y tiene que ver con la pertinencia de toda entidad diagnóstica. Todo diagnóstico enmascararía la especificidad de la distribución de los elementos propios de la constitución subjetiva, como Lacan muestra con Joyce. Diagnosticar a Joyce tornaría imposible la distinción que su caso introduce entre sujeto reflexivo y sujeto efecto de la nodalidad.

En esta sesión del seminario, la convergencia Lacan/Foucault se produce *contra* Clérambault. Pero alcanza rápidamente su límite en la cuestión de la libertad.

<sup>14</sup> Idem. [Ibidem].

<sup>15</sup> Michel Foucault, “Folie, une question de pouvoir”, in Foucault, *Dits et écrits*, vol. 2, Gallimard, Paris, 1994, pp. 660-664, ici p. 633; repris in Arnold Davidson, *L'émergence de la sexualité, Épistémologie historique et formation de concepts*, Albin Michel, Paris, septembre 2005, p. 10. [Michel Foucault, «Folie, une question de pouvoir» en Foucault, *Dits et écrits*, vol. 2, Gallimard, Paris, 1994, pp. 660-664, aquí p. 633; retomado en Arnold I. Davidson, *La aparición de la sexualidad, La epistemología histórica y la formación de conceptos*, traducción de Juan Gabriel López Guix, Alpha Decay, Barcelona, febrero 2004, p.7].

## De vuelta al libro

En su análisis de las relaciones de poder, Judith Revel indica de qué manera Michel Foucault se apoya en la necesaria libertad de los sujetos. La autora dedica una parte importante de su trabajo a la distinción entre tres niveles de tratamiento de la libertad por parte de Foucault.

En una primera instancia, Foucault desarrolla una crítica radical del sujeto como conciencia solipsista, antihistórica, autoconstituida y absolutamente libre, tal como se la encuentra desde Descartes a Sartre (171-172).

Luego, y en esto consiste la genealogía, el sujeto ya no se piensa históricamente como elemento trascendente suspendido fuera de la historia, sino como objeto históricamente constituido por determinaciones externas (172).

Por último, no hay relaciones de poder que no estén marcadas por la problemática del otro. En efecto, ¿cómo es posible que el otro, sobre el cual se ejerce el poder, no responda sin establecer una relación de poder? Esto supone que posee la capacidad de tomar un lugar en ese espacio, o no, según modalidades sin las cuales ninguna relación de poder podría existir: “Esta inclusión del ‘otro’ en la relación, que equivale a no tomar jamás en cuenta la permanencia de una libertad de los sujetos y, a la vez, a diseñar de antemano el campo de una reacción posible [...] constituye de manera muy evidente una ruptura radical en relación a una lectura del poder como algo meramente coercitivo u opresivo” (200). Foucault señala:

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se las caracteriza como “gobierno” de unos hombres por otros –en el sentido más amplio del término–, se incluye una palabra importante: la palabra libertad. El poder sólo se ejerce sobre “sujetos libres” y en tanto que son libres –entendemos que el concepto se refiere a sujetos individuales o colectivos ante quienes se abre un campo de posibilidades en el que pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y diversos modos de comportamiento<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226; repris in *Dits et Écrits*, 1954-1988, IV, 306, Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris, septembre 1994, p. 237.

Por ende, no hay relaciones de poder donde las determinaciones están saturadas. No puede haber relación de poder cuando el hombre está encadenado, salvo que pueda desplazarse, incluso escapar. La libertad no excluye el poder, juega con él: es su condición al mismo tiempo que aparece como una forma de oposición al poder. En esta relación, poder y libertad –Foucault habla de “la insumisión de la libertad”– no son separables. Prefería ver entre ellos, más que antagonismo, un “agonismo” que constituyera una relación de incitación y de lucha, de provocación permanente:

El problema central del poder no es el de la “servidumbre voluntaria” (¿cómo podemos desear el ser esclavos?): en el corazón de la relación de poder, “provocándola” sin cesar, existe la indocilidad del querer y la intransitividad de la libertad<sup>17</sup>.

La libertad es una práctica. Se inscribe en una relación no enteramente determinada por el poder, sino por una tensión con el poder. Se percibe de entrada la objeción a esta tesis: ¡pero sí, los hombres pueden desear el ser esclavos!

La consecuencia de este enfoque es una crítica de la sujeción no consentida. Todas las formas de poder se inscriben en una relación que solicita la libertad como modalidad práctica de su instauración y se inscribe en las técnicas de la gubernamentalidad.

Si la promesa de las ciencias humanas hubiera consistido en hacernos descubrir al hombre, no la hubieran ciertamente cumplido; pero como experiencia cultural general, se trataba más bien de la constitución de una nueva subjetividad mediante una operación de reducción del sujeto humano a un objeto de conocimiento. El segundo aspecto que fusioné con el precedente es que a lo largo de su historia *los hombres jamás dejaron de construirse a sí mismos*, [Nota del autor, G-H. M.: cito este pasaje en bastardilla; remite al propósito inicial de este texto] es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, de

---

<sup>17</sup> Idem, p. 238.

constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes que nunca tendrán fin y nunca nos ubicarán frente a algo que sería el hombre<sup>18</sup>.

De manera que toda forma de subjetivación pasa por un doble movimiento de objetivación –de reducción del sujeto a un objeto de conocimiento– y de subjetivación propiamente dicha por la que el sujeto se construye a sí mismo y desplaza su subjetividad en formas que podrían ser inéditas. Habrá diversos modos de subjetivación según las palancas que los propulsen. Al principio, indica Judith Revel, estos modos recurrirían después de 1960 a las ciencias, a la lingüística, la gramática, la economía. Pasarán asimismo por el juego de las divisiones subjetivas, trátase de la distinción entre normal y patológico, o entre el criminal y el buen hombre. Y aun solicitarán las técnicas de gubernamentalidad (174-175). Y a partir de la década de 1970, continúa la autora, Foucault orientará su trabajo hacia las técnicas de la relación a sí (175).

## Retorno a la sesión

Tal vez se conozca esta salida de Lacan:

F. WOLFF: ¿entonces no hay una represión a la libertad bajo la cobertura del psicoanálisis?

J. LACAN: (*rie*) Sí..., esos términos, el término, me hace reír, sí..., nunca hablo de la libertad<sup>19</sup>.

Lacan nunca habla de la libertad. El mismo nos lo dice.

Esto imprime una incidencia particular al caso de locura que ha comenzado por el *sinthome* palabras impuestas. Se trata de libertad en negativo, bajo la forma de la imposición de las palabras. ¿Podría ser que

<sup>18</sup> M. Foucault, “Conversazione con Michel Foucault “ (“Entretien avec Michel Foucault” : entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4<sup>e</sup> année, n°1, janvier-mars 1980, pp. 23-84; repris in *Dits et Écrits*, 1954-1988, IV, 281, Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris, septembre 1994, p.75.

<sup>19</sup> Jacques Lacan, 1972-10-14, “Entretien à la télévision belge”, in *Pas-Tout Lacan*, site de l'école lacanienne de psychanalyse : <http://www.ecole-lacanienne.net>. [Jacques Lacan, 14-10-1972, «Entretien à la télévision belge », en *Pas-Tout Lacan*, sitio de l'école lacanienne de psychanalyse : <http://www.ecole-lacanienne.net>].



la libertad sólo haga caso bajo la forma invertida, sinthomática, de esta imposición de la palabra? Lacan nada dice al respecto.

En esta sesión, Lacan despliega un tratamiento fino y complejo de este sinthome. Alude a la hija de Joyce, Lucía Anna, a la que su padre concedía la virtud de ser telépata:

Joyce atribuye (a Lucía) esta virtud en razón de un cierto número de signos, de declaraciones que él entendía de cierta manera, aquí reside ese algo en el que veo que, para defender, por así decirlo, a su hija, él le atribuye algo que se encuentra en la prolongación de lo que yo llamaría momentáneamente su propio sinthome<sup>20</sup>.

Joyce era telépata y extendía esa capacidad telepática a su hija. ¿Acaso no le informaba ella *milagrosamente* de todo lo que le ocurría a un cierto número de personas? Pero Lacan no se detiene allí. Se apoya en la escritura de Joyce sobre el estatuto de esta palabra que se impone. Lo encuentra por vía de la “torsión de voz” que comprueba en el caso del sinthome de palabras impuestas<sup>21</sup>.

[...] resta saber, es difícil en su caso no evocar, no evocar a mi propio paciente tal como en él esto había comenzado, resta saber si en el lugar de la palabra no se puede decir que algo no se le imponía a Joyce. Quiero decir que en el progreso de algún modo continuo que constituyó su arte, a saber, esa palabra, palabra que llega para ser escrita, el destrozarla, el estropearla, hacer que al final lo que se lea parezca un progreso continuo, desde el esfuerzo que hacía en sus primeros ensayos críticos y luego en *Retrato del*

<sup>20</sup> Jacques Lacan, *Le sinthome*, séance du 17 février 1976, transcription à partir de la bande sonore : *12 séminaires en live*, op.cit. ; également la transcription de Jacques-Alain Miller, in Jacques Lacan, *Le sinthome*, op. cit., p. 97. [Jacques Lacan, *Le sinthome*, sesión del 17 de febrero de 1976, transcripción de la banda sonora: *12 séminaires en live*, op. cit.; también la transcripción de Jacques-Alain Miller en Jacques Lacan, *El sinthome*, op. cit. pp. 94-95].

<sup>21</sup> Cela se trouve dans la sténotypie (inédite) de cette présentation du cas lorsque la personne dit : “ *Il va me tuer l’oiseau bleu* «... «*C’est un anarchic system*»... «*C’est un assassinat politique... assistanat politique*». Ces formules sont dites par Lacan dans la séance du 17 février 1976 (p. 95 dans la transcription Miller) [Se encuentra en la estenotipia (inédita) de esta presentación del caso cuando la persona dice: “ *el pájaro azul me va a matar*” ...»*Es un sistema anárquico*”... «*Es un asesinato político...asistente político*” (al traducir al español se pierde el juego sonoro y la relación casi anagramática que existe entre *assassinat* y *assistanat*, N. T.); estas formulaciones de Lacan corresponden a la sesión del 17 de febrero de 1976; en la transcripción Miller de *El sinthome*, op. cit., p. 93].

*artista*, más tarde en *Ulysses* para terminar en *Finnegan's Wake*, es difícil no advertir que una cierta relación con la palabra le es impuesta cada vez más, impuesta al punto de que termina por... por disolver el lenguaje mismo, como bien observó Philippe Sollers, les dije esto a comienzos de año, impuesta al lenguaje mismo una suerte de destroz, de descomposición que hace que ya no haya identidad fonatoria<sup>22</sup>.

Lacan percibe la marca de una imposición en el hecho de que Joyce se haya librado, al cabo del esfuerzo del proceso continuo de su escritura, al destroz, el estropeo y la descomposición de la palabra, la disolución y la pérdida de la identidad fonatoria del lenguaje. Pero esta imposición no sería previa a la escritura de Joyce. Sería su producto. Lacan lo teoriza: la escritura sería el procedimiento por el cual la palabra en Joyce se descompone imponiéndose.

Hay sin duda en esto una reflexión a nivel de la escritura, quiero decir que es por intermedio de la escritura que la palabra se descompone imponiéndose, imponiéndose como tal, es decir, en una deformación de la que es ambiguo saber si se trata de liberarse del parásito, del parásito palabrero que mencionaba recién, o si, por el contrario, se trata de algo que se deja invadir por las propiedades de orden esencialmente fonémico de la palabra, por la polifonía de la palabra<sup>23</sup>.

La imposición ya no se remite a un proceso externo, a una extranjería. Surge del uso de la escritura que descompone la palabra y le confiere sin ambages su estatuto de imposición parasitaria. Se pierde así el significativo, lo que torna imposible el análisis de Joyce y lo inscribe como desabonado del inconsciente<sup>24</sup>. Los añicos de lenguaje que resultan de la operación parasitan a Joyce como una imposición inevitable. A la luz

---

<sup>22</sup> Idem. [Ibidem].

<sup>23</sup> Idem. [Ibidem].

<sup>24</sup> Jacques Lacan, *Joyce le symptôme*, Conférence donnée dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne le 16 juin 1975 à l'ouverture du 5e Symposium international James Joyce. Texte établi par Jacques-Alain Miller, à partir des notes d'Eric Laurent, *L'âne*, 1982, n° 6. [Jacques Lacan, *Joyce el sintoma*, conferencia pronunciada en el gran anfiteatro de la Sorbonne el 16 de junio de 1975 al inaugurarse el quinto Simposio internacional James Joyce, texto establecido por Jacques-Alain Miller a partir de notas tomadas por Eric Laurent, *El sinthome*, op. cit. pp. 159-166].

de lo expuesto, otra referencia a Louis Wolfson<sup>25</sup> permitiría releer lo que con tanta justicia Deleuze llamaba un *procedimiento*<sup>26</sup>.

Aquí se plantea la cuestión de la libertad. Lacan no responde a la cuestión de saber si la deformación por torsión de voz tiene por objeto liberar del parasitismo alienante de la palabra o, a la inversa, da testimonio de la invasión por las propiedades fonémicas de esta palabra. Calla, fiel en esto a su silencio sobre la libertad. Si la torsión de voz libera del parasitismo de la palabra, entonces Joyce practica la libertad por vía de la escritura. Pero si la torsión de voz da testimonio de la invasión por las propiedades fonémicas de la palabra, entonces la imposición caracteriza la sujeción al desmenuzamiento polifónico de la palabra. En realidad, Lacan no nos deja completamente sin respuesta. Si, como él dice, la escritura permite la descomposición de la palabra imponiéndola, entonces la imposición sale victoriosa.

Tampoco hay en Lacan la noción de práctica de la libertad atrapada en un juego de relaciones de poder. No hay una fase de objetivación del sujeto como objeto de conocimiento y, en consecuencia, en el caso examinado, no hay inscripción posible en una identidad diagnóstica.

\*

Entre Lacan y Foucault hay convergencia en cuanto a la soledad del caso, su no inscripción en el *pret-à-porter* psiquiátrico, y divergencia en lo que hace a la libertad del sujeto. Tal es el resultado de esta lectura que propongo, la ida y vuelta entre Lacan y el libro de Judith Revel. Esto entrañará, no obstante, un matiz: el recurso de Lacan al nudo borgeano indica que la especificidad del caso no lo encierra en una pura singularidad, sino que lo mantiene al mismo tiempo en la universalidad del anudamiento de las tres consistencias.

---

<sup>25</sup> Louis Wolfson, *Le schizo et les langues*, collection Connaissance de l'inconscient. Nrf, Gallimard, Paris.

<sup>26</sup> Gilles Deleuze, "Louis Wolfson, ou le procédé", in *Critique et clinique*, éditions de Minit, Paris, 1993. [Gilles Deleuze, "Louis Wolfson o el procedimiento", en *Crítica y Clínica*, Anagrama, Barcelona, 1997].



# Ejercicios espirituales foucaultianos<sup>1</sup>

En torno al libro *L'herméneutique du sujet* de Michel Foucault<sup>2</sup>

Guy Casadamont

Traducción: Silvia Pasternac

*El “Conócete a ti mismo” no es más que una condición  
del “Cuida de ti mismo”, único verdadero precepto filosófico.*

Jean -François Pradeau<sup>3</sup>

*Desde que murió Foucault,  
la filosofía francesa es lamentable.*

Marco Materazzi<sup>4</sup>

*Quisiera destacar la verdad - rayo contra la verdad-cielo.*

Michel Foucault<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Texto publicado en *Quid pro quo*, n°2, EPEL, Paris, 2007, pp. 63-83; versión parcial, puntualmente modificada, traducida del francés por Silvia Pasternac.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France. 1981-1982*. Ed. établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, col. “Hautes Etudes”, Seuil/Gallimard, Paris, 2001. [Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002. En español esta obra ha conocido varias reimpressiones, la última data del año 2006 y es a ésta que se hace referencia en la traducción] [N.E.].

<sup>3</sup> Jean François Pradeau “Introduction” al *Alcibiade* de Platón, traducción inédita al francés de Ch. Marboeuf y J. F. Pradeau, GF Flammarion, Paris, 1999, 2º ed. corregida 2000, pp. 50-51. J. F. Pradeau agrega: “M. Foucault insiste allí, con razón, en sus cursos sobre el *Alcibiades* [...]”. Nota 1 p. 51.

<sup>4</sup> Habría podido decirle ese jugador italiano al capitán del equipo de Francia en los últimos minutos de los tiempos extra de la final de la copa del mundo de fútbol, el 9 de julio de 2006. Es lo que escribe con auto-irrisión, en un libro titulado *Ce que j'ai vraiment dit à Zidane* [*Lo que verdaderamente le dije a Zidane*], Mondadori, 2006. Cfr. J.-M. Normand, “Materazzi s'est mis à l'ouvrage” [“Materazzi puso manos a la obra”], *Le Monde* 2 n° 124, 4 de noviembre de 2006, p. 66. En ese segundo, ese cabezazo = suicidio de un capitán + salida (de una carrera internacional) fallida.

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, curso en el Collège de France, 1973-1974, curso del 23 de enero de 1974, ed. establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, por Jacques Lagrange, col. “Hautes Études”, Gallimard/Seuil, Paris, 2003, p. 237. [Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, traducción de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2005, p. 273].

De manera inesperada, y bajo un título que Paul Ricœur no habría despreciado, *La hermenéutica del sujeto*, Michel Foucault (quien no dejó de tomar a la hermenéutica como blanco), da un curso en el Collège de France, de enero a marzo de 1982 sobre... ¡las filosofías antiguas! ¿Por qué semejante movimiento de investigación? Da la razón de ello ya desde el primer curso del 6 de enero: “Me parece que la apuesta, el desafío que debe adoptar toda historia del pensamiento, es precisamente captar el momento en que un fenómeno cultural, de una amplitud determinada, puede en efecto constituir, dentro de la historia del pensamiento, un momento decisivo en el cual se compromete incluso *nuestro modo de ser de sujetos* modernos” (p.26, las itálicas son nuestras). ¿Cuál es entonces ese fenómeno cultural donde se encuentra implicado nuestro modo de ser de sujeto? No es otro que la antigua inquietud de sí (*epimeleia heautou*)<sup>6</sup>. En una “Introducción” al *Alcibiades* de Platón –referencia principal de ese curso de 1982–, Jean-François Pradeau ofrece la fórmula más general de esta antigua inquietud de sí: *Cuidar uno mismo de sí mismo*<sup>7</sup>. Subraya en qué el precepto délfico “conócete a ti mismo” (*gnothi sautón*), que en ese tiempo era un adagio común, es retomado por Platón dentro de una perspectiva donde el conocimiento de sí no es la condición, sino solamente una condición de un dominio de sí llamado temperancia (*sōphrosúne*), una de las cuatro virtudes cardinales designadas por la tradición filosófica, cuya lista le correspondió a Platón realizar, específicamente en el *Protágoras*. La apuesta platónica sería la de un “Vuélvete un sujeto”<sup>8</sup>.

Desde este primer curso, Foucault adelanta lo siguiente: “La inquietud de sí es una especie de *agujón* que debe ser plantado ahí, en la carne de los hombres, que debe ser puesto en su existencia, y que es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de inquietud permanente a lo largo de la existencia” (p.24, las itálicas son nuestras). Constancia de Foucault<sup>9</sup>. De una obra reciente<sup>10</sup> que vuelve a trazar las

---

<sup>6</sup> Foucault no distingue entre “*souci de soi*” y “*souci de soi-même*” [entre “inquietud de sí” e “inquietud de sí mismo”].

<sup>7</sup> J-F. Pradeau, “Introduction”, op. cit. p. 46.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 53. J-F. Pradeau no distingue los términos de “soi” y de “sujet” [de “sí” y de “sujeto”]. Nota 1, p. 53.

<sup>9</sup> Sobre la “perseverancia”, Foucault citando a René Char, cfr., Michel Foucault, *Dits et Écrits* [*Dichos y escritos*], Gallimard, tomo I, n° 1, Paris, 1954, p. 65. A partir de ahora, será citado como *DE*.

<sup>10</sup> Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, col. “Quadrige essais débats”, Puf, Paris, 2004. [Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, La inquietud de la historia*, Manantial, Buenos Aires, 2007].

vueltas de la subjetividad en su recorrido, extraemos la siguiente divisa: “Restablezcan la inquietud”.

## **Sobre la marcha de Michel Foucault**

A Foucault le gustaba regresar, y a veces largamente, en una mirada retrospectiva, sobre el procedimiento de investigación que era el suyo. Frente a tal o cual que lo interrogara evocaba, sonriente, su “pisotear”. En ocasión de una conferencia en Londres, Foucault habla de su recorrido en los siguientes términos:

Durante los años que precedieron a la Segunda Guerra Mundial, y todavía más después de la guerra, toda la filosofía en los países de la Europa continental, y en Francia, estuvo dominada por la filosofía del sujeto. Con esto entiendo que la filosofía se daba como tarea *por excelencia* la de fundar todo el saber y el principio de toda significación sobre el sujeto signifiante. La cuestión le debe su importancia al impacto de Husserl, pero el carácter central del sujeto está también vinculado con un contexto institucional, en la medida en que la universidad francesa, desde que la filosofía vio la luz con Descartes, nunca pudo progresar más que de manera cartesiana. Pero debemos tomar en cuenta la coyuntura política. [...] Intenté salir de la filosofía del sujeto haciendo la genealogía del sujeto moderno, que yo abordo como una realidad histórica y cultural; es decir, como algo susceptible de transformarse, lo cual, por supuesto, es importante desde el punto de vista político [...] Yo quería estudiar las formas de aprehensión que el sujeto crea con respecto a él mismo<sup>11</sup>.

Antes de la guerra, las *Meditaciones cartesianas* de Husserl [1929/1931] traducidas al francés por Emmanuel Lévinas<sup>12</sup>; luego la guerra... En la inmediata posguerra, es el tiempo del esplendor del humanismo renovado del existencialismo sartriano, insuficiente sin embargo para seducir al joven Foucault y algunos otros, entre ellos Lacan, que inició una lectura

---

<sup>11</sup> “Sexualité et solitude” [“Sexualidad y soledad”], 1981, in *DE*, IV, n° 295, pp. 168-178, p. 169.

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Traducido del alemán al francés por Gabrielle Peiffer y Emmanuel Lévinas, col. Bibl. des textes philosophiques, Vrin, Paris, 1947, 2001. [Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996].

crítica de Freud. No hay sujeto significativo y autónomo en Lacan, no hay sujeto soberano y fundador en Foucault. Es un punto álgido de su proximidad, que proviene de un rechazo común del humanismo; y de uno de sus corolarios, una salida (distinta) del psicologismo<sup>13</sup>. Notables, tales proximidades no dejan de incluir disparidades<sup>14</sup>. Y si bien ocurrió que Lacan evocara “a ese sujeto nuevo por producirse”, no es que entonces estaría “desdoblado como siendo –un doble sujeto no vale más que el sujeto que se cree uno para poder responder a todo, es igual de tonto e igual de engañoso–, sino en tanto que *sujeto dividido en su ser*”<sup>15</sup>. Ahora bien, Foucault se interesaba precisamente en ese sujeto, específicamente cuando profiere, en una larga entrevista con Duccio Trombadori lo siguiente, a saber, cómo el hombre había transformado en *objetos de conocimientos* lo que debe ser aprehendido como *experiencia-límite* (Georges Bataille, a quien Maurice Blanchot hizo eco): “la locura, la muerte, el crimen”<sup>16</sup>. Más adelante, en la misma entrevista: “Ya le he hablado de las experiencias límite: tal era el tema que me fascinaba verdaderamente. Locura, muerte, sexualidad, crimen son para mí cosas más intensas. En cambio, *Las Palabras y las Cosas* era para mí una especie de ejercicio formal<sup>17</sup>, el cual señala la proximidad de Foucault con Georges Canguilhem<sup>18</sup>.”

En unas notas del texto mecanografiado que sirve como soporte a dicho curso de 1982 –establecido con gran cuidado por Frédéric Gros–,

---

<sup>13</sup> Sobre esta distinción, Jean Allouch, “Trois préliminaires au non rapport sexuel” [“Tres preliminares a la no relación sexual”], *L’Unebêvue*, “Il n’y a pas de rapport sexuel” [“No hay relación sexual”], 2001, n° 18, pp. 11-43, pp. 12-13.

<sup>14</sup> Para dos ejemplos, ver Mayette Viltard, “Foucault-Lacan: La leçon des Ménines”, *L’Unebêvue*, “L’opacité sexuelle. II. Dispositifs, Agencements, Montages” [“La opacidad sexual II, Dispositivos, Organizaciones, Montajes”], 1999, n° 12, pp. 57-89. [Mayette Viltard, «Foucault-Lacan: La lección de Las Meninas», *Litoral* N° 28, Edelp, Córdoba, 1999, p. 115]. Y también George-Henri Melenotte, “Convergence et divergence entre Lacan et Foucault à propos du cas”, *Quid pro quo*, n° 1, EPEL, Paris, 2006, pp. 35-43. [George-Henri Melenotte, “Convergencia y divergencia entre Lacan y Foucault a propósito del caso”, en este número de *Litoral*, México, 2008].

<sup>15</sup> Jacques Lacan, “C’est à la lecture de Freud...” [“Es con la lectura de Freud...”], Prefacio a la obra de Robert Geogin, *Cahiers Cistre*, 1977, Lacan, col. “Cistre-essai” 2da. edición, l’Age d’homme, Paris, 1984, pp. 9-17, p. 15, incluido en *Pas tout Lacan 1970-79*, <http://www.ecole-lacanienne.net>, las itálicas son nuestras. El sujeto no es tampoco un comitente que dispone de un encargado, como en derecho privado.

<sup>16</sup> “Conversazione con Michel Foucault”, [finales de 1978], en *DE*, IV, n° 281, pp. 41-95, p. 57.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>18</sup> Georges Canguilhem, “Mort de l’homme ou épuisement du *cogito*?” [“¿Muerte del hombre o agotamiento del *cogito*?”], *Critique*, 1967, XXIV, n° 242, pp. 599-618.



Foucault plantea, bajo la forma de una pregunta a la cual comenzaba a responder, lo que era para él un punto neurálgico que atraviesa el pensamiento occidental: “¿Podemos tener acceso a la verdad sin poner en juego el ser mismo del sujeto que accede a ello? ¿Podemos tener acceso a la verdad sin pagarlo con un sacrificio, una ascesis, una transformación, una purificación que tocan al ser mismo del sujeto? ¿Puede el sujeto tener, tal como es, acceso a la verdad? A esta pregunta, Descartes responderá que sí; [...]”<sup>19</sup>. A la misma pregunta, Foucault responderá que no; y habrá respondido que no mucho antes de este curso de 1982, al menos desde la *Historia de la locura*.

Y del mismo modo que existe una frase-clave en *Vigilar y castigar*, existe también una frase-flecha en *La hermenéutica del sujeto*, que ficha de entrada la posición de Foucault: “La verdad sólo le es dada al sujeto al precio que pone en juego el ser mismo del sujeto” (6 de enero de 1982, p.33). Prosigue: “Pues tal como es, no es capaz de verdad. Creo que ésa es la fórmula más simple, pero la más fundamental, por la cual se puede definir la espiritualidad. Y esto trae como consecuencia lo siguiente: que, desde ese punto de vista, no puede haber verdad sin *una conversión* o sin una transformación del sujeto” (*ibidem*, las itálicas son nuestras). Foucault acababa de restablecer la tradición de los *ejercicios espirituales* de la Antigüedad griega y romana; sobre este camino –él lo sabía–, el historiador de la filosofía Pierre Hadot había reabierto el camino, más allá del público restringido tan solo a quienes aprecian y estudian la Antigüedad.

## El artículo *princeps* de Pierre Hadot [1977]

¿Cristianos, los ejercicios espirituales? Si bien el fundador de los jesuitas hizo época con lo que a veces se presenta como “la guía de los guías espirituales” (1548)<sup>20</sup>, no por ello es el creador de los ejercicios espiri-

---

<sup>19</sup> Frédéric Gros, “Situación del curso”, en Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p 494.

<sup>20</sup> Publicado en Roma, de manera anónima y fuera del comercio, este texto no había sido publicado en francés desde hacía un siglo y medio, San Ignacio de Loyola, *Exercices spirituels*, texto definitivo traducido y comentado por Jean-Claude Guy, col. “Points: Sagesses”, Seuil, Paris, 1982. [En español existe por lo menos una edición muy reciente: San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México, 2006 y Lumen, Buenos Aires, 2004].

tuales. P. Hadot subrayó que el cristianismo, en su progreso, se presentó muy pronto como “un modo y una opción de vida”, o sea, como una “filosofía”, puesto que lo que caracteriza a la *filosofía* antigua, –esta invención griega–, es que vincula estrechamente “discurso filosófico y forma de vida”, “un estilo de vida y un modo de ser”<sup>21</sup>. Por una parte, la “filosofía” cristiana absorbió muchos elementos de la filosofía greco-romana. En la Edad Media, la vida monástica se va a presentar como la práctica de ejercicios espirituales, unos específicamente cristianos, otros tomados de la filosofía profana. Para dar ejemplos comunes: “Atención de sí, concentración sobre el presente, pensamiento de la muerte estarán constantemente vinculados conjuntamente dentro de la tradición monástica y de la filosofía profana”<sup>22</sup>. Dicha atención de sí es una conversión (*conversio*). En su artículo *princeps* de 1977, P. Hadot reagrupaba dichos ejercicios espirituales alrededor de cuatro formas de aprendizaje.

I. “Aprender a vivir”. La concepción del *ejercicio* viene de los cínicos; si la conversión no es posible más que al precio de un acto –el ejercicio es un acto–, es porque “el acto filosófico no solamente se sitúa dentro del orden del conocimiento, sino dentro del orden del “sí” y del ser. Es una conversión que *trastoca* toda la vida, que cambia al ser de quien lo realiza”<sup>23</sup>. La filosofía antigua no se conjuga en singular, sino en plural, y no se declina sin ese fenómeno muy particular que son las escuelas filosóficas que implican menos una preferencia o una orientación doctrinales que un modo de vida<sup>24</sup>. Para todas las escuelas filosóficas, son las pasiones las que se trata de regular. Filosofía terapéutica de las pasiones, cada escuela filosófica tendrá entonces su terapéutica propia. Citemos solamente el famoso *tetrapharmakon* estoico: “Los dioses no

---

<sup>21</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, colección “folio essais”, Gallimard, Paris, 1995, pp. 379-380 y p.360. [Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México]. Y también, P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Entrevistas con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson, col. “Itinéraires du savoir”, Albin Michel, Paris, 2001.

<sup>22</sup> P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* op. cit., p. 364. [P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, op. cit.].

<sup>23</sup> Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 1981, Prefacio de Arnold I. Davidson, colección “Bibl. de l'Évolution de l'Humanité”, Albin Michel, Paris, 2002, edición en formato de bolsillo, revisada y aumentada, p. 23. Las itálicas son nuestras. [Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2004].

<sup>24</sup> “La institución reposa sobre el jefe de escuela y civilmente la escuela no tiene personalidad jurídica”, P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., p. 156.

deben ser temidos, la muerte no implica riesgo, el bien es fácil de adquirir, el mal es fácil de soportar”<sup>25</sup>...

II. “Aprender a dialogar”. Los diálogos socráticos son aquí ejemplares. En el *Alcibiades* de Platón, Sócrates [128a] dice, dirigiéndose a Alcibiades: “Pues bien, veamos. ¿Qué es cuidarse a sí mismo? No tenemos que ocultarnos el hecho de que a menudo, creyendo cuidarnos a nosotros mismos, no lo hacemos. [...] Alcibiades: Me parece que así es. [...] Sócrates [129b]: Veamos, ¿cómo podría ser descubierto el sí mismo por sí mismo [*autó tó autó*]?” [...] Sócrates (130c): Entonces, puesto que ni el cuerpo ni el conjunto es el hombre, creo que resta que el hombre no es nada, o bien, si es que es algo, habría que reconocer que no puede ser nada más que el alma [*psukhé*]. Alcibiades: Perfectamente”. En el diálogo socrático, el alma de uno se dirige al alma del otro. En el *Teeteto* [189e], el pensamiento es definido como “un discurso que se da el alma a lo largo de ella misma sobre los objetos que examina”.

III. “Aprender a morir”. “Hay un misterioso vínculo entre el lenguaje y la muerte”, anota de entrada P. Hadot<sup>26</sup>. Pensamos en la noción freudiana de *pulsión de muerte*, pues si, según Lacan, la pulsión es el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir, habría, para el *parl’être*, un decir pulsante hacia la muerte<sup>27</sup>. Mucho antes de la invención reciente del psicoanálisis, Montaigne, lector de Cicerón, había retenido la antigua lección “De que filosofar es aprender a morir” [*Ensayos*, Libro I. Cap. 20]. Descubrimos más de lo que aprendemos. ¿Sigue sin estar preparado<sup>28</sup>? Montaigne dice sin embargo: “prepararse”. Es el antiguo *meletê thanatou* o la *praemeditatio malorum*, como el ejercicio estoico del último día (24 de marzo de 1982, p.431); la vida toda no es más que una larga jornada. Foucault: “pensar que la muerte nos va a agarrar en el momento mismo en que estamos haciendo algo. [...] tenemos que po-

<sup>25</sup> P. Hadot, *Exercices spirituels...*, op. cit., p. 35, también la nota 2.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>27</sup> Esta última formulación no es equivalente a aquella según la cual, para el psicoanálisis, “la muerte no es nada, sino el objeto de una pulsión”, como lo escribe Jean-Claude Milner en su libro *L’œuvre claire*, Lacan, *la science, la philosophie*, col. “L’ordre philosophique”, Seuil, Paris, 1995, p. 68. [Jean-Claude Milner, *La obra clara*, Lacan, *la ciencia, la filosofía*, Manantial, Buenos Aires, 1995, p.70]. Ese “no es nada, sino...” es un pasaje al límite; pensemos tan sólo en el suicidio, esa negación de sí.

<sup>28</sup> Sigue sin estar *verdaderamente* preparado...

neros en la mejor situación para morir en cada instante” (24 de marzo de 1982, pp. 455-456)<sup>29</sup>.

IV. “Aprender a leer”. Propongamos un ejemplo. A propósito del procedimiento del pase, esta indicación de Lacan en ocasión de un Congreso de la École Freudienne de París: “[...] me abstuve al principio de todas las maneras de empujar la aguja del reloj yo mismo con mi dedo [...]”<sup>30</sup> a fin de no decirles [a los miembros del jurado de aceptación] de lo que se trata. Luego, dos días más tarde: “Sin importar qué idea puedan ustedes hacerse, en el nivel del jurado de aceptación yo sólo opero con la más extrema discreción; ustedes me dirán que, como dicha discreción quiere decir también discernimiento, yo *opero quizás más lejos* de lo que confieso: ¿por qué no?”<sup>31</sup> ¿Más *lejos*? Sí, de una *Tele*-visión.

Un hermoso ejemplo de lectura que vale como meditación es el de Georges Dumézil cuando lee a Sócrates sobre hombros de... Lamartine<sup>32</sup>. De este *Divertissement* [*Divertimento*], Foucault habló en su curso<sup>33</sup>. Se trata de determinar el alcance de las once últimas palabras que pronuncia Sócrates, de su *sententia ultima* en su muy último soplo de aire.

Los *Escritos* de Lacan. De la dificultad para leerlos, Foucault no se ofuscaba, muy por el contrario, cuando le rindió homenaje a Lacan al día siguiente de su muerte, sostuvo con razón que “Lacan quería que la oscuridad de sus *Escritos* fuera la complejidad misma del sujeto, y que el trabajo necesario para comprenderlo fuera un trabajo por realizar sobre sí mismo”<sup>34</sup>.

---

<sup>29</sup> También, curso del 20 de enero de 1982, p.117; 17 de febrero de 1982, p. 263; 3 de marzo de 1982, pp. 339 - 341; 17 de marzo de 1982, pp. 394 - 396. Foucault lo convierte en el párrafo 4 y último de la Conclusión del *Resumen del curso*, para el *Anuario* del Collège de France, 1982, en *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., pp. 467 - 478, pp. 477 - 478.

<sup>30</sup> Jacques Lacan, “Intervention au Congrès de l’EFP” [Intervención en el Congreso de la EFP], La Grande-Motte, el 1º de noviembre de 1973, *Lettres de l’École freudienne*, 1975, n° 15, p. 26.

<sup>31</sup> *Ibidem*, “Intervention de J. Lacan” [“Intervención de J. Lacan”], el 3 de noviembre de 1973, pp. 185-193, p. 192. Las itálicas son nuestras.

<sup>32</sup> Georges Dumézil, “‘Le debemos un gallo a Asklépios...’ Divertimento sobre las últimas palabras de Sócrates” en G. Dumézil, “...*Le moine noir en gris dedans Varennes*”, *sotie nostradamique* [“*El monje negro de gris dentro de Varennes*”, *sotie nostradámica*], Gallimard, Paris, 1984, 1993, pp. 129-170, glosa pp. 168-169. [*Nostradamus, Sócrates*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989].

<sup>33</sup> Eliane Allo, “Dialogue entre Georges Dumézil et Michel Foucault à propos du souci de l’âme” [“Diálogo entre Georges Dumézil y Michel Foucault a propósito de la inquietud del alma”], *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, n° 61, pp. 83-88.

<sup>34</sup> *DE*, IV, n° 299, pp. 204-205, p. 205.

## El momento cartesiano de un Cuarteto rechinante

P. Hadot sitúa al autor de las *Meditaciones de prima philosophia* como quien, precisamente por la *meditatio* (*meletè*), restableció lo que constituía por excelencia el ejercicio filosófico de la Antigüedad. Para él, Descartes debe ser situado dentro de la línea directa de dicha tradición; si Descartes escogió el término poco común de las *Meditaciones*, y esa forma de presentación en soliloquios en primera persona, es porque quiso conducir a su lector a una experiencia de sí que “toma su fuente de una decisión, de la elección inicial de un modo de ser y de un modo de vida, y que desemboca en una transformación de sí mismo”<sup>35</sup>. Ahora bien, sabemos la apasionada crítica contra Descartes<sup>36</sup>, que viene muy pronto, a propósito de la locura –lo que no es poco–, bajo la pluma del autor de *Historia de la locura*, [1961]; crítica que el filósofo Jacques Derrida señalará, como defensor de Descartes, contra Foucault, con ocasión de una conferencia que fue célebre<sup>37</sup>. A dicha conferencia, Foucault asistió silenciosamente. Su respuesta –mordaz y flamígera– llegó nueve años más tarde, en Apéndices de Anexos de la reedición de *Historia de la locura*<sup>38</sup>. Un poco antes, en Japón, Foucault retoma y condensa su crítica: “Él [Descartes] rechaza la idea de que la locura pueda atentar contra su pensamiento racional. [...] El hecho de que en el interior, y además desde el inicio, unas *minas* que tienen el nombre de locura hayan sido colocadas, era algo que Descartes no podía ver de frente, e incluso si lo

---

<sup>35</sup> P. Hadot, “L’expérience de la méditation” [“La experiencia de la meditación”], *Magazine littéraire*, “Descartes, les nouvelles lectures” [“Descartes, las nuevas lecturas”], 1996, n° 342, pp. 73-76, p. 75. Cfr. en sociología, Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes* [*Meditaciones pascalianas*], col. “Liber”, Seuil, Paris, 1997.

<sup>36</sup> Una nota de Frédéric Gros a propósito de la respuesta de Foucault a Derrida (nota 5, p. 351, relativa al curso del 3 de marzo de 1982) marca al pasar, la distinción por Foucault de la meditación y el método cartesiano. (*DE*, II, n° 102, p. 257).

<sup>37</sup> Jacques Derrida, “Cogito et histoire de la folie” [“Cogito e historia de la locura”], conferencia pronunciada el 4 de marzo de 1963 en el Collège Philosophique, publicada en *Revue de métaphysique et de morale*, 1963, 68, n° 4, pp. 460-494; retomado y modificado precisamente en J. Derrida, *L’écriture et la différence*, col. “Tel Quel”, Seuil, Paris, 1967, y luego en edición de bolsillo, “Points littérature”, 1979, pp. 51-97. [Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989].

<sup>38</sup> M. Foucault, “Mon corps, ce papier, ce feu”, *Histoire de la folie à l’âge classique*, col. “Bibl. des Histoires”, Gallimard, Paris, 1972, pp. 583-603. [M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, 2 tomos, México, 1967].

hacía, era algo que rechazaba de inmediato”<sup>39</sup>. *Ego cogito, ergo demens non sum*, es Descartes según Foucault. Para él, con Nietzsche es con quien llega finalmente ese momento en que el filósofo diría: “Finalmente, quizás estoy loco”. No se trataba todavía para Foucault, siete años más tarde, de tomar en cuenta en lo más mínimo la crítica que J. Derrida le había dirigido.

Cuarteto, planteamos, sosteniendo que hay un cuarto nombre en esta polémica, que permaneció desapercibido y... silencioso. Nuestra hipótesis es que la pelota atrapada al vuelo por Derrida le fue lanzada a... un médico psiquiatra, un tal Dr. Jacques Lacan, psicoanalista. El 28 de septiembre de 1946, Lacan intervino en el Coloquio organizado por Henri Ey en su servicio en Bonneval. El texto de su intervención se publicó en una obra colectiva, en 1950<sup>40</sup>. Se trata allí de “la causalidad esencial de la locura”. En dicha intervención, Lacan lanza de plano la consigna de un retorno a Descartes, y cita este párrafo de la *Primera Meditación*:

Y estas mismas manos, y todo este cuerpo, mi cuerpo, ¿qué razón podría haber para negarlos? Salvo si, quizás, yo me comparara con no sé qué locos cuyo cerebro está afectado por vapores atrabiliarios tan tenaces que sostienen firmemente que son reyes cuando son muy pobres, o que están vestidos de púrpura cuando están desnudos, o que tienen una cabeza de arcilla, o que son por entero unas vasijas, o que están hechos de vidrio. Pero ellos son unos insensatos, y yo mismo no parecería menos privado de sentido si tomara de ellos algún ejemplo para aplicarlo en mí<sup>41</sup>.

Ahora bien, siguiendo estas huellas cartesianas de Lacan, Foucault retomará *ese mismo párrafo* en la *Historia de la locura*<sup>42</sup>, para contradecirlo.

<sup>39</sup> “Folie, littérature, société” [Locura, literatura, sociedad], entrevista con T. Shimizu y M. Watanabe, traducido al francés por R. Nakamura, [publicado en 1970], *DE*, II, n° 82, pp. 104-128, p. 113. Las itálicas son nuestras. Definición foucaultiana de la locura: un terreno minado (de explosivos).

<sup>40</sup> J. Lacan, “Propos sur la causalité psychique”, publicado en Henri Ey (dir), *Le problème de la psychogenèse des psychoses et des névroses* [El problema de la psicogénesis de las psicosis y de las neurosis], col. “Bibl. neuro-psiquiátrica de langue française”, Desclée de Brouwer, Paris, 1950 [J. Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica”, *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1984, pp. 142-183].

<sup>41</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques, Méditations de philosophie première*, 1641, Presentación y traducción de Michelle Beyssade, col. “Classiques de la philosophie”, Le Livre de Poche, Paris, 1990, p. 33. [Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid].

<sup>42</sup> M. Foucault, *Folie et déraison* [Locura y sinrazón], *Histoire de la folie à l’âge classique*, col. “Civilisations d’hier et d’aujourd’hui”, Plon, Paris, 1961, impresión 1964, p. 54. Foucault corta la cita una frase

“Lírico”, Lacan había escrito: “Respecto del fenómeno de la locura, si bien no lo profundizó en sus *Meditaciones*, al menos tengamos por revelador al hecho de que da con él desde los primeros pasos de su partida, de una inolvidable alegría, hacia la conquista de la verdad”<sup>43</sup>. Aquí, enojo de Foucault. El primer contacto con la institución psiquiátrica no estuvo marcado, para el joven Foucault, por el sello de la alegría...<sup>44</sup> Que dicho contacto pueda ser brutal, es poco decir. Dos relaciones con la locura se habían cruzado allí y habían chocado, y dos pasajes por la puerta de entrada del Hospital Sainte Anne. Uno fue el de un joven filósofo alumno de la E.N.S (École Normale Supérieure) que fue conducido allí por su padre por haber intentado suicidarse; el otro fue el de un psiquiatra que ejercía allí sus funciones. Sus caminos se cruzarán nuevamente de lejos, cuando, tras el torbellino de mayo de 68, Lacan produzca una segunda versión de su “retorno a Freud”<sup>45</sup>, que fue también, por una parte, un “efecto Foucault” – cosa de la cual Foucault sólo tuvo un eco diferido<sup>46</sup>.

### **Sobre los ejercicios espirituales en las pláticas [*entretiens*]\***

En una entrevista donde precisa que, desde una punta hasta la otra de su historia, la noción de la preocupación<sup>47</sup> es ambigua, Pierre Hadot situaba en los siguientes términos el procedimiento del último Foucault: “A la

---

antes que Lacan - se detiene en la palabra “vidrio”- para retomar la última frase en un estilo polémico, a partir de la página siguiente.

<sup>43</sup> J. Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 153.

<sup>44</sup> Cfr. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 1989, p. 43. [Didier Eribon, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 2004].

<sup>45</sup> Jean Allouch, “Les trois petits points du ‘retour à...’” [“Los tres puntitos del ‘retorno a...’”], *Littoral*, “La discursivité” [“La discursividad”], 1983, n° 9, pp. 39-78, especialmente el “Retour II” [“Retorno II”], pp. 58 y siguientes.

<sup>46</sup> Por Jean Allouch, quien lo relata con ocasión de una intervención titulada “Spichanalyse”, en el coloquio de la École lacanienne de psychanalyse, “Mais où est donc la psychanalyse?”, [“¿Pero dónde está el psicoanálisis?”], Casa de Europa en París, el 25 de junio de 2006.

\* En francés, “*entretien*” se traduce como “entrevista” o como “conversación, plática”. Las (διατριβαί) de Epicteto se publicaron en español tanto con el nombre de “Disertaciones” como con el de “Pláticas”.

<sup>47</sup> *Souci* remite en español a inquietud como a preocupación; también alude a cuidado. El tercero de los tres libros que componen *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault llamado por éste “Le souci de soi”, ha sido traducido como “La inquietud de sí”. Cfr. Siglo XXI editores, 1987. Por otro lado, en la versión en español de *La hermenéutica del sujeto*, del mismo autor, *le souci* de soi es tratado como el cuidado de sí. Cfr. *La hermenéutica del sujeto*, op.cit. [N.E.].



luz de los temas antiguos relacionados con la preocupación de sí, con el trabajo de sí sobre sí, Foucault propone un arte de vivir, una estética de la existencia, un estilo de vida, que no reproduciría, evidentemente, los ejercicios espirituales de la Antigüedad, sino que le abriría al sujeto la posibilidad de constituirse en la libertad, en oposición a los poderes exteriores<sup>48</sup>. Respecto a esto, sin entrar en el seguimiento paso a paso del curso de 1982, es en la dispersión de las pláticas o entrevistas de Foucault donde buscaremos lo que se puede considerar como otros tantos ejemplos de ejercicios espirituales, el primero de los cuales no es otro que... la plática o entrevista misma. Pensamos en las *Pláticas* [*entretiens*] (*διατριβαί*) de Epicteto que Arriano de Nicomedia prolongará con un *Manual*<sup>49</sup>. Si, en la memoria de la Antigüedad, la práctica de la plática o entrevista es un ejercicio espiritual –para la práctica de la entrevista en sociología, Pierre Bourdieu se atiene a ese vínculo<sup>50</sup>–, las múltiples entrevistas y pláticas de Foucault provienen de esa forma de discurso donde se implica y se expone.

Como irónica e incisiva anti-divisa de las pláticas y entrevistas del último Foucault, conservemos lo siguiente: “En el fondo del sexo, la verdad”<sup>51</sup>. Dicha anti-divisa tiene un alcance de conjunto para las pláticas y entrevistas. Esta anti-divisa vuelta a colocar al derecho se dice: “No hay verdad del sexo”<sup>52</sup>. Basta con que ésta, cuando pretende aparecer, se (de)muestre no solamente parlanchina, sino también perjudicial, y entonces el silencio como práctica de sí es propicia para el olvido de la supuesta verdad del sexo. Foucault, lamentando que nuestras sociedades

---

<sup>48</sup> P. Hadot, “Histoire du souci” [“Historia de la preocupación”], palabras recopiladas por F. Ewald, *Magazine littéraire*, “Le souci, éthique de l’individualisme” [*sic*] [“La preocupación, ética del individualismo”, 1996, n° 345, pp. 18-23, p. 22. En otra parte, P. Hadot evoca su relación con Foucault: “Un dialogue interrompu avec Michel Foucault, Convergences et divergences” [“Un diálogo interrumpido con Michel Foucault, Convergencias y divergencias”], en P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 305-311.

<sup>49</sup> Sobre las *Pláticas* de Epicteto y el *Manual* de Arriano, cfr. Ilsetraut y Pierre Hadot, *Apprendre à philosopher dans l’Antiquité, L’enseignement du “Manuel d’Épictète” et son commentaire néoplatonicien* [Aprender a filosofar en la Antigüedad, La enseñanza del “Manual de Epicteto” y su comentario neoplatónico], col. “références philosophie”, Le Livre de Poche, Paris, 2004, pp. 16-25.

<sup>50</sup> Pierre Bourdieu, “Comprendre”, in P. Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, col. “Libre examen: documents”, Seuil, Paris, 1993, pp. 903-925, pp. 912 - 914. [Pierre Bourdieu, *La miseria del mundo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires].

<sup>51</sup> “Le vrai sexe” [“El verdadero sexo”], [1980], *DE*, IV, n° 287, pp. 115-123, p 118.

<sup>52</sup> J. Allouch, *Le sexe de la vérité, Érotologie analytique II*, Cahiers de l’Unebévue, EPEL, Paris, 1998, p. 137. [J. Allouch, *El sexo de la verdad. Erotología analítica II*, Cuadernos de Litoral, Edelp, Córdoba, 1999, p.130].



ignoren la cultura del silencio, se declaraba favorable a un *éthos* del silencio: “Se les enseñaba a los jóvenes romanos y a los jóvenes griegos a adoptar diversos modos de silencio, en función de las personas con las cuales se encontraban. El silencio, en aquella época, representaba un modo muy particular de relación con los otros. El silencio es, creo, algo que merece ser cultivado”<sup>53</sup>.

A la pregunta “¿Qué ser sexual es usted?”, el silencio vale como respuesta. “El programa debe estar vacío”<sup>54</sup>. Compatibilidad de esta posición no programática con lo sexual según Lacan, cuya cama analítica hace un campo vacío. Un paso más, introducir lo sexual como campo vacío, “es introducirlo por lo que es”<sup>55</sup>. Foucault:

Nunca he pertenecido a ningún movimiento de liberación sexual. En primer lugar, porque no pertenezco a ningún movimiento de ningún tipo, y además, porque me niego a aceptar el hecho de que el individuo pudiera ser identificado con y a través de su sexualidad. [...] Me encuentro sin embargo confrontado a un problema muy importante, a saber, el del *modo de vida*. Para mí, la sexualidad es una cuestión de modo de vida, remite a la técnica del sí. [...] Quiero poder hacer las cosas que me dan ganas de hacer, y es lo que hago, por otro lado. Pero no me pidan que lo proclame<sup>56</sup>.

Eros no pide una política proclamativa. Posición foucaultiana: “El problema no es descubrir en sí la verdad de su sexo, sino que es más bien usar a partir de ese momento su sexualidad para llegar a múltiples relaciones. [...] Ser gay no es, creo, identificarse con los rasgos psicológicos y las máscaras visibles del homosexual, sino buscar definir y desarrollar un modo de vida”<sup>57</sup>. Si es así hasta el punto de encarnizarse en volverse gay, es que se trata de un “arte de vivir entendido como una inquietud de sí mismo y de su existencia. [...] cultura y arte de sí mismo”<sup>58</sup>. No ser

<sup>53</sup> “Une interview de Michel Foucault avec Stephen Riggins” [“Una entrevista de Michel Foucault con Stephen Riggins”], [Toronto, 22 de junio de 1982], *DE*, IV, n° 336, pp. 525-538, p. 526.

<sup>54</sup> *DE*, IV, n° 293, [abril de 1981], p. 167.

<sup>55</sup> J. Allouch, “Courber au désir” [“Curvar al deseo”], plaqueta de la *elp séminaires & exercices de lecture* [*Seminarios y ejercicios de lectura*], Paris, 2001, pp. 20-21, p. 21.

<sup>56</sup> *DE*, IV, [22 de mayo de 1981], n° 349, pp. 656-667, p. 663. Las itálicas son de M. F.

<sup>57</sup> “De l’amitié comme mode de vie” [“De la amistad como modo de vida”], 1981, *DE*, IV, n° 293, pp. 163-167, pp. 163-165.

<sup>58</sup> “Des caresses d’hommes considérées comme un art” [“De las caricias de hombres consideradas como un

“homosexual”; sino un *volverse* gay; no solamente afirmarse como gay, sino crear un modo de vida gay.

Lejos de los “ismos”, una vez más aquí, Foucault aborda las relaciones S/M de manera consecuente con una analítica del poder (sin P mayúscula) que tiene una de sus mejores presentaciones en el capítulo “Método” de *La voluntad de saber*<sup>59</sup>. El S/M no es presentado por Foucault como un medio para liberar una violencia profunda, sino como una invención de nuevas posibilidades de placer. “Pienso que tenemos ahí una especie de creación, de empresa creadora, y una de sus características principales es lo que yo llamo *la desexualización del placer*. La idea de que el placer físico proviene siempre del placer sexual, y la idea de que el placer sexual es la base de *todos* los placeres posibles, eso, yo pienso que es verdaderamente algo falso”<sup>60</sup>. Lo que Foucault encuentra interesante en la práctica del S/M es que es la erotización de un poder, no ya estabilizado, sino fluido y reversible. “A veces, la escena comienza con el amo y el esclavo, y al final el esclavo se ha vuelto el amo. [...] Este juego estratégico considerado como fuente de placer corporal es muy interesante”<sup>61</sup>. Por esta operación de “transferencia de las relaciones estratégicas, del plano de la corte [la del amor cortés] a la del sexo”<sup>62</sup>, el poder descubre nuevas e inesperadas modalidades de ejercicio. Un lema de la erótica de la verdad: “es muy fastidioso ser siempre el mismo”<sup>63</sup>.

En una entrevista que no se incluyó en los *Dits et Écrits*, y que finalmente se publicará dieciocho años después de haber tenido lugar en el domicilio de Foucault, él formula esta proposición de un espacio que,

---

arte”], [1° de junio de 1982], *DE*, IV, n° 314, pp. 315-317, p. 317. Publicado en *DE*, IV, bajo otro título, en otra versión y en otra traducción en el n° 358.

[“Caricias de hombres consideradas como un arte”, publicado en *Litoral* N°27, *La opacidad sexual*, Edelp, Córdoba, Argentina, Abril 1999].

<sup>59</sup> M. Foucault, *Histoire de la sexualité 1, La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, IV. 2. pp. 121-135. [M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, 5ta. Edición, México, 1979, pp. 112-125].

<sup>60</sup> *DE*, IV, Toronto, 1982, n° 358, pp. 735-752, p. 738. Las itálicas son nuestras; “*todos*”, itálicas de M. Foucault.

<sup>61</sup> M. Foucault, “Que fabriquent donc les hommes ensemble?” [“¿Que andan haciendo los hombres juntos?”], [Los Angeles, *The Advocate*, publicado el 7 de agosto de 1984], palabras recogidas por B. Gallagher y A. Wilson, traducido al francés por J. B. Hess, *Le Nouvel Observateur*, n° 1098, del 22 de noviembre de 1985, pp. 74 -75, p. 74.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>63</sup> *DE*, IV, n° 358, p. 739.

en su lenguaje, es un ejemplo de espacio heterotópico. Dirigiéndose con humor a los llamados “heterosexuales”, se interroga: “¿Por qué después de todo no sería algo bastante maravilloso para los heterosexuales que quisieran poder, así, en mitad del día, o de la noche, entrar en un lugar dotado de todas las comodidades y de todas las posibilidades (*risas*), de todos los bienestares [*sic*] que se pueda imaginar? ¿Y encontrar cuerpos a la vez presentes y fugitivos? Lugares donde uno se *desubjetivice*, es decir, que uno se des-sujete de la manera, no digo más radical, pero en todo caso de una manera lo suficientemente *intensa* para que ese momento sea finalmente importante”<sup>64</sup>. No es utopía, sino foucaultiana heterotopía...<sup>65</sup>

En ocasión de una conversación con el cineasta Werner Schroeter, el 3 de diciembre de 1981, Foucault se ve llevado a abordar la cuestión del suicidio en unos términos sorprendentes:

Una de las cosas que me preocupan desde hace algún tiempo, es que me doy cuenta de lo difícil que es suicidarse. [...] No sólo se dice que no está bien suicidarse, sino que se considera que si alguien se suicida, es porque andaba muy mal. [...]. Soy partidario de un verdadero combate cultural para enseñarles nuevamente a las personas que no hay una conducta que sea más bella y que, por consiguiente, merezca ser reflexionada con más atención, que el suicidio. Habría que estar toda la vida trabajando el suicidio de uno<sup>66</sup>.

En otra entrevista, Foucault desplaza esa relación con la muerte: “Si yo me ganara unos millones en la lotería, crearía un instituto donde las personas que quisieran morir vinieran a pasar un fin de semana, una semana, un mes en el placer, en la droga, quizás, para luego desaparecer, como por borramiento...”<sup>67</sup> Lo heterotópico. Un derecho al suicidio que no sería una

<sup>64</sup> M. Foucault, “Le Gai Savoir” [“El Gayo Saber”], 10 de julio de 1978, palabras recogidas por Jean Le Bitoux, *La revue H*, 1996, n° 2, pp. 40-54, p. 52. Las itálicas son nuestras.

<sup>65</sup> Para la noción de heterotopía distinguida y opuesta a la de utopía, *DE*, IV, n° 360, “Des espaces autres” [“De los espacios otros”], [Túnez, 14 de marzo de 1967], pp. 752-762. Publicación en Francia autorizada por Foucault en la primavera de 1984.

<sup>66</sup> *DE*, IV, n° 308, pp. 251-260, pp. 256 y 257. En esta entrevista, el suicidio del cineasta Jean Eustache, en 1981, es evocado. Cfr. Jacques Mandelbaum, “Voir tout Jean Eustache, romantique et cruel” [“Ver todo Jean Eustache, romántico y cruel”], *Le Monde* del 13 de diciembre de 2006, p. 29. También, Jean-Jacques Schuhl, “Jean Eustache aimait le rien” [“Jean Eustache amaba la nada”], *Libération*, del 13 de diciembre de 2006, pp. VI-VII.

<sup>67</sup> *DE*, IV, 1983, n° 325, pp. 367-383, p. 382.

provocación al suicidio<sup>68</sup>. Últimas palabras de esta entrevista: “Intentemos [...] darle sentido y belleza a la muerte borramiento.” Borrarse es ya el último momento y movimiento de *Las Palabras y las Cosas*.

Foucault declara la experiencia siguiente:

[...] una vez, me atropelló un auto en una calle. Yo iba caminando. Y durante *dos segundos*, quizás, tuve la impresión de que me estaba muriendo, y *verdaderamente experimenté un placer muy, muy intenso*. Hacía un clima maravilloso, eran cerca de las siete, una tarde de verano. El sol comenzaba a descender. El cielo estaba magnífico, azul. Hasta el día de hoy, sigue siendo uno de mis mejores recuerdos<sup>69</sup>.

Con lo dramático (del volteamiento) agujereado, se presenta este acontecimiento con una (son)risa divertida; de una bobería-salida\*\* extraordinaria. Como lo es también la risa de Foucault. Esta experiencia no corrobora acaso que en la espiritualidad occidental al menos, *askêsis* y *erôs* tienen participación conjunta<sup>70</sup>; pasada la risa.

Drogas. “Debemos estudiar las drogas. Debemos probar todas las drogas. Debemos fabricar *buenas* drogas –susceptibles de producir un placer muy intenso”<sup>71</sup>. Un domingo de fines del mes de mayo de 1975, en Estados Unidos, en el californiano *Death Valley*, en compañía de dos jóvenes amigos, Michel Foucault tomó LSD<sup>72</sup>. No se trató entonces de un simple consumo de comodidad o de suave euforia, sino de una experiencia subjetiva que se presentaba como una *prueba de verdad*<sup>73</sup>. Tal prueba (se) cuenta en la lista de los ejercicios espirituales. Foucault

---

<sup>68</sup> Contra la provocación al suicidio, una ley del 31 de diciembre de 1987 creó una nueva incriminación, el art. 223-13 C. pén.

<sup>69</sup> *DE*, IV; [Toronto, 22 de junio de 1982], n° 336, pp. 525-538, p. 534. Las itálicas son nuestras.

\*\* Juego de palabras intraducible entre “sottie”, “bobería”, y “sortie”, “salida”, en el sentido de una réplica, una salida fuera de lo común, extraordinaria. [N.T.]

<sup>70</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op.cit., curso del 6 de enero de 1982, p.34; curso del 24 de febrero de 1982, segunda hora, pp. 301-313.

<sup>71</sup> *DE*, IV, n° 358, p. 738, las itálicas son de M.F.

<sup>72</sup> James Miller, *La pasión Foucault*, 1993, traducido del inglés por Hugues Leroy, col. “biographies”, Plon, Paris, 1995, pp. 283-289. [James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995, p.77].

<sup>73</sup> J. Allouch, *Le sexe de la vérité, Érotologie analytique II*, op. cit., pp. 118-119. Comparar con George-Henri Melenotte, *Sustancias del imaginario*, Epee, México, 2005, cap. IV, “Una experiencia bizarra de Michel Foucault”, pp. 93-110.

pensaba que en la multiplicidad posible de los placeres nuevos, las drogas debían convertirse en un elemento de nuestra cultura<sup>74</sup>. Una noche, sin embargo, Foucault le hizo la siguiente confidencia a su amigo Paul Veyne: su verdadero problema no había sido los muchachos, sino las drogas<sup>75</sup>. Sin duda, éste es un punto de divergencia de la analítica freudiana en la erotología moderna, —se ha mostrado que la cocaína advino finalmente para Freud como objeto caído de lo necesario<sup>76</sup>. Divergencia confirmada si sostenemos que todo análisis, “(no solamente su efectuación que, abusivamente, se reivindica como ‘psi’) podría perfectamente tener lugar [...] sólo sobre la base de un rechazo radical de toda droga”<sup>77</sup>.

### Allouch desplaza a Foucault<sup>78</sup>

Antes del curso de 1982, el empleo del término mismo de “espiritualidad” es poco frecuente en Foucault. Sin embargo, en la actualidad de los años 70, parece que al menos apareció en dos ocasiones diferentes. La primera, en ocasión de una mesa redonda con historiadores y filósofos, a propósito de *Vigilar y castigar* [1975]. Ese día, al dirigirse a unos interlocutores críticos, Foucault hace referencia a una “espiritualidad política”, o sea una voluntad de fundar enteramente de nuevo la manera de repartir lo verdadero y lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los otros, de fundar de otro modo una y otra, y una por la otra<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> DE, IV, p. 738.

<sup>75</sup> Paul - Marie Veyne, *Le quotidien et l'intéressant [Lo cotidiano y lo interesante]*, Entrevistas con Catherine Darbo-Peschanski, París, Les Belles Lettres, 1995. “Era, en suma, su *Cogito*, de él, o su *anti-cogito* [...]” (p. 195).

<sup>76</sup> J. Allouch, *Letra por letra*, Edelp, Buenos Aires, 1993, Primera parte, “Acerca del camino abierto por Freud”, capítulo 1, “Freud coquero”, pp. 25-40, pp. 35-36.

<sup>77</sup> J. Allouch, *Le Sexe du maître, L'érotisme d'après Lacan*, col. “essais”, Exils Ed., París, 2001, p. 217. [J. Allouch, *El sexo del amo. El erotismo desde Lacan*, traducción de Silvio Matonni, *Litoral*, Epeele, México, 2001].

<sup>78</sup> Un primer desplazamiento, con el acuerdo de M. Foucault, J. Allouch hace pasar el texto de la conferencia “Qu'est-ce qu'un auteur?” [“¿Qué es un autor?”] [22 de febrero de 1969], del *Bull. de la Société française de philosophie*, [julio-septiembre de 1969, 63, n° 3], en la apertura del n° 9 de la revista de psicoanálisis *Littoral*, “La discursivité”, junio de 1983, pp. 3-32. Retomado en DE, I, n° 69 y DE III, n° 258. [“¿Qué es un autor?”, en *Litoral* N° 25/26, *La función secretario*, Edelp, Córdoba, Argentina, Mayo 1998].

<sup>79</sup> “Table ronde du 20 mai 1978” [“Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”], en *L'impossible prison, Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle [La imposible cárcel, Investigaciones sobre el sistema penitenciario en el siglo XIX]*, recopiladas por Michelle Perrot, col. “L'univers historique”, Seuil, París, 1980, pp. 40-56, p. 51. Retomado en DE, IV, n° 278, p. 30.

El mismo año, con ocasión de los acontecimientos que sacudieron a Irán y al régimen del Shah, Foucault se había encontrado en Qom, el 20 de septiembre de 1978, con el ayatolá Chariat Madari, apegado a una concepción espiritual del chiismo<sup>80</sup>. Diciendo saber muy pocas cosas sobre Irán, Foucault interrogaba este alzamiento: “¿Qué sentido tiene, para los hombres que lo habitan [a ese pedazo de tierra], buscar al precio incluso de sus vidas *esa cosa* [las itálicas son nuestras] cuya posibilidad nosotros hemos olvidado desde el Renacimiento y las grandes crisis del cristianismo: una *espiritualidad política*? Ya oigo a unos franceses que se ríen, pero yo sé que se equivocan”<sup>81</sup>. Nietzscheano, Foucault no se volcó bruscamente hacia la religión, a pesar de lo sensible que era a la valentía que suponía el alzamiento iraní. Una vez más, a propósito de ello, hace la siguiente observación: “Se cita siempre a Marx y el opio del pueblo. La frase que antecede inmediatamente y que nunca es citada dice que la religión es el espíritu de un mundo sin espíritu”<sup>82</sup>. Foucault, quien era poco marxista, se podía mostrar marxiano. El hecho de que haya ido a Irán dos veces, en septiembre y en noviembre de 1978, no dejó de exponerlo a una “crítica muy parisina”. Ahora bien, aquello a lo que Foucault fue sensible, como imantado, es al *alzamiento* de los iraníes. “Enigma del alzamiento”, escribe en un hermoso texto publicado en la primera plana del diario *Le Monde*<sup>83</sup>. ¿Su respuesta a la postura típicamente parisina? “No se puede impartir lecciones a quien arriesga su vida frente a un poder. ¿Uno tiene razón o no de rebelarse? Dejemos la pregunta abierta. Uno se alza, es un hecho; y por allí es por donde la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de *cualquiera*) se introduce en la historia y le otorga su sople”<sup>84</sup>.

Al rendir homenaje a la memoria de su amigo Maurice Clavel, Foucault regresa sobre esta cuestión del alzamiento: “lo que escapa de la historia es el instante, la fractura, el desgarramiento, la interrupción.

---

<sup>80</sup> *DE*, III, n° 244, p. 683. Tras entrar en conflicto con el ayatolá Khomeiny, C. Madari termina sus días en residencia vigilada.

<sup>81</sup> M. Foucault, “À quoi rêvent les Iraniens?” [“Con qué sueñan los Iraníes?”], octubre de 1978, *DE*, III, n° 245, pp. 688-694, p. 694. Las itálicas son de M. Foucault.

<sup>82</sup> *DE*, III, n° 259, p. 749.

<sup>83</sup> M. Foucault “Inutile de se soulever?” [“¿Es inútil alzarse?”], *Le Monde*, n° 10661, 11-12 de mayo de 1979, pp. 1-2, retomado en *DE*, III, n° 269.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 793. Las itálicas son nuestras.

A la gracia corresponde (y responde quizás), del lado de los hombres, el *alzamiento*<sup>85</sup>. El tiempo de la Revolución es otro, condiciones, necesidades, promesas, “se aloja entonces en la historia, hace su cama allí, y finalmente se acuesta en ella. El alzamiento, por su parte, *cortando el tiempo*, endereza a los hombres a la verticalidad”<sup>86</sup> de ellos mismos.

Aunque admite que Foucault finalmente había “girado hacia las sabidurías, hacia las formas de vida, a riesgo de *alucinar* un instante con la revolución iraní [...] la mítica figura que conjugaría el furor de las insurrecciones y la dulzura de las espiritualidades, la “ternura” de Alain Badiou<sup>87</sup> pasa al costado de la respuesta de Foucault: “Hubo literalmente una luz que se encendió en todos ellos y que los baña a todos al mismo tiempo. *Se apagará*”<sup>88</sup>. También, al lado de este breve inciso del curso del 6 de enero de 1982, a propósito de la “iluminación”: “Ese punto de la iluminación, ese punto del cumplimiento, ese momento de la transfiguración del sujeto por el ‘efecto de retorno’ de la verdad que él conoce sobre él mismo, y que estremece, atraviesa, transfigura su *ser*, todo esto ya no puede existir” (p. 20, las itálicas son nuestras). Es cierto que A. Badiou se da a sí mismo en sus escritos esa posición de dominancia, la de la política de emancipación de la humanidad<sup>89</sup> (no menos), en nombre de la cual él lee, juzga, escribe. Es una posición inexpugnable...

Con Foucault y respondiéndole también, Jean Allouch adelanta que “*el psicoanálisis es una erotología*”<sup>90</sup>. En lo cual el psicoanálisis es —con Freud y con Foucault— una resistencia a los efectos cada vez mayores de normalización y, en una de sus puntas, el bio-poder. J. Allouch agrega

<sup>85</sup> DE, III, n° 268, p. 790. Las itálicas son de M. Foucault.

<sup>86</sup> Ibidem. Las itálicas son nuestras.

<sup>87</sup> Alain Badiou, “Foucault: continuité et discontinuité” [“Foucault: continuidad y discontinuidad”], *la célibataire*, 2004, n° 9, pp. 55-67, p. 67; hemos modificado la puntuación, y las itálicas son nuestras. ¿Acaso es tan poco, la experiencia de una alucinación? Comparar Guy Lardreau, “Une figure politique” [“Una figura política”], *Magazine littéraire*, “Foucault”, 1984, n° 207, pp. 48-50.

<sup>88</sup> DE, III, n° 259, antes citado, p. 750, las itálicas son nuestras. Y eso es para Foucault “la experiencia revolucionaria *misma*” (misma página, las itálicas son nuestras). Una experiencia, no una instalación.

<sup>89</sup> En este artículo de 2002, fracaso imputado a Foucault en nombre de ella (p. 67). Para dos ejemplos más, A. Badiou, *Peut-on penser la politique?*, Seuil, Paris, 1985, pp. 51, 79, 81 [A. Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007], y uno de los títulos de una trilogía de A. B., *Abrégé de métapolitique* [Compendio de metapolítica], col. “L’ordre philosophique”, Seuil, Paris, 1998, pp. 34, 80, 113-114, p.157.

<sup>90</sup> J. Allouch, *La psychanalyse: une érotologie de passage*, Cahiers de l’Unebévue, EPEL, Paris, 1998, p. 175, las itálicas son de J. Allouch. [J. Allouch, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, Cuadernos de Litoral, Edelp, Córdoba, 1998].



que prolongar hoy a Lacan con Foucault es sostener que no hay en Lacan teoría del sujeto<sup>91</sup>, –teoría que Foucault pensaba como el aporte de Lacan al psicoanálisis<sup>92</sup>. Constante dentro del camino abierto por Lacan, la co-definición lacaniana del significante y del sujeto no hace teoría del sujeto, la deshace, más bien, y se lleva con ella las tres categorías clínicas de una versión del *psicoanálisis*: perversión, neurosis, psicosis<sup>93</sup>. Producir una problematización del sujeto que no le deba nada ni al cristianismo situado del lado de una renuncia de sí, ni al psicoanálisis situado del lado de la normalización de las conductas era, sin duda, para Foucault<sup>94</sup>, una apuesta de ese curso de 1982. Movimiento probablemente de rivalidad fecunda con Lacan, y con seguridad no sin una inclinación por Heidegger<sup>95</sup> (3 de febrero de 1982, p.187), donde la preferencia final va de Nietzsche sobre Heidegger. No sin decir tampoco, llegado el caso de una intervención de un oyente sobre su relación con Lacan (sobre los conceptos lacanianos...), que en su investigación sobre la historia de las prácticas entre sujeto y verdad “uno puede [decirse] lacaniano, uno puede decir [se] niezschiano también. Finalmente, toda problemática de la verdad como juego, digamos, lleva en efecto a ese tipo de discurso” (3 de febrero de 1982, p.188). Sigue siendo cierto que, para Foucault, según su propio decir en otro lugar<sup>96</sup>, Lacan seguía siendo “una cuestión comprometedora”. No hay comentarios, dice.

En la hermosa “Introducción” a *El uso de los placeres*, Foucault profiere la divisa de lo que es la actividad filosófica. Su motivo último, el que lo ha impulsado, es muy simple, es la curiosidad, “no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite desprenderse de

---

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> *DE*, IV, n° 299, pp. 204-205. “Él [Lacan] no buscaba en [el psicoanálisis] un proceso de normalización de los comportamientos, sino una *teoría del sujeto*”. (p. 204). Las itálicas son nuestras.

<sup>93</sup> J. Allouch, “Cet innommable qui ainsi se présente”, *Rue Descartes*, “*Queer*: repenser les identités” [*Queer*: repensar las identidades], 2003, n° 40, pp. 95-98, p. 97. [“Este innominable que se presenta así”, en *Litoral* 33, Epeele, México, 2003].

<sup>94</sup> Sobre la afirmación conclusiva de que es “el sujeto de su ética el que le falló”, leer a J.-F. Pradeau, “Le sujet ancien d’une éthique moderne. A propos des exercices spirituels anciens dans l’*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault” [“El sujeto antiguo de una ética moderna. A propósito de los ejercicios espirituales antiguos en la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault”], in F. Gros (coord.), *Foucault, le courage de la vérité* [*Foucault: la valentía de la verdad*], col. “Débats philosophiques”, Puf, Paris, 2002, pp. 131-154, p. 154.

<sup>95</sup> Cfr. François Paulhac, *Quelques pages sur Heidegger* [*Algunas páginas sobre Heidegger*], col. “Bibl. d’histoire de la philosophie”, Vrin, Paris, 2006, (53 páginas).

<sup>96</sup> *DE.*, IV, n° 349, p. 666.



sí mismo”<sup>97</sup>. Foucaultiano en eso, J. Allouch da cuatro ejemplos de un Lacan que se desprende él mismo de él mismo, a lo largo de su camino, pensando contra él mismo<sup>98</sup>. Tales retomas son desprendimientos. De donde proviene esto que dice J. Allouch, según lo cual *la posición* del psicoanálisis será foucaultiana o ya no será<sup>99</sup>. Al hacer pasar el *movimiento* analítico del lado de Foucault, Jean Allouch desplaza a Foucault en... campo freudiano.

De Foucault a Lacan: un común rechazo del humanismo, una misma preocupación por una historia de la subjetividad, una salida distinta del psicologismo; otro rasgo erotológico de su proximidad se marca con la equivalencia subrayada y desplegada de la intensificación del placer foucaultiano, “hermano gemelo” del plus-de-goce lacaniano (13 de noviembre de 1968)<sup>100</sup>. Más que gemelas, estas dos categorías son idénticas en el hecho de tener, tanto una como la otra, una función de suplencia de ese real según el cual “sexual, el goce no lo es nunca absolutamente”<sup>101</sup>. De ahí proviene la investigación del último Foucault sobre lo que él mismo llamó la *desexualización* del placer. Sobre ésta, da el siguiente ejemplo:

Recuerdo muy bien que, cuando me encontré con el cineasta Daniel Schmid, *que vino a visitarme ya no sé para qué*, él y yo descubrimos, tras unos minutos, que *no teníamos verdaderamente nada que decirnos*. De esta manera, nos quedamos juntos entre las tres de la tarde y medianoche. Bebimos, fumamos *hasch*, cenamos. Y no creo que hayamos hablado más de veinte minutos durante esas diez horas. Fue el punto de partida de una amistad bastante larga. Para mí, fue la primera vez que una amistad nacía de una relación estrictamente silenciosa<sup>102</sup>.

<sup>97</sup> M. Foucault, *Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*, “Bibl. des Histoires”, Gallimard, Paris, 1984, p. 14. [M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid].

<sup>98</sup> J. Allouch, *La psychanalyse: une érotologie de passage*, op. cit., p. 176. [J. Allouch, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, Cuadernos de Litoral, op.cit.].

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 164, 179 y 184.

<sup>100</sup> J. Allouch, *Le Sexe du maître, L'érotisme d'après Lacan*, op. cit., cap. V, pp. 205-222. [J. Allouch, *El sexo del amo. El erotismo desde Lacan*, cap. V, Litoral, op.cit].

Cfr. también el hermoso libro de John Rajchman, *Truth and Eros: Foucault, Lacan, and the Question of Ethics*, Routledge, Nueva York y Londres, 1994. Traducido del inglés al francés por Oristelle Bonis: *Érotique de la vérité, Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, col. “Pratiques théoriques”, Puf, Paris, 1994. [John Rajchman, *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, Epeeel, México, 2006]

<sup>101</sup> J. Allouch, *Le Sexe du maître*, op. cit., p. 219 [J. Allouch, *El sexo del amo*, op.cit.].

<sup>102</sup> *DE*, IV, Toronto, 22 de junio de 1982, n° 336, pp. 525-538, p. 525. Las itálicas son nuestras.

Suspensión del saber, suspensión del decir, una extraña co-presencia; silencio.

Lector de *La hermenéutica del sujeto*, Jean Allouch desplaza a Foucault hasta el punto de proferir, en su seminario *L'amour Lacan*, una invitación hecha por Foucault al psicoanálisis de ir más allá de Lacan —quien acentuó el costado espiritual del psicoanálisis— pensando al psicoanálisis como espiritualidad<sup>103</sup>. Con un paso suplementario, ¡nos dirige esta propuesta de *denominar* al psicoanálisis como *spichanalyse*<sup>104</sup>! La sesión *inaugural* del *spichanalyse* tendrá entonces lugar dos veces, una primera vez el 17 de enero de 2006 en Sainte-Anne, y una segunda vez el 25 de junio, no antes de las 9:50 horas, en el coloquio de la école lacanienne de psychanalyse titulado “Mais où est donc la psychanalyse?”. El texto de esta sesión del 17 de enero fue entonces puesto a disposición de los participantes de dicho coloquio la víspera de esta intervención. Tal es la posición de J. Allouch, el psicoanálisis habrá sido un movimiento espiritual. ¿Temblores y desplazamientos en el psicoanálisis? Dicho movimiento se acentúa<sup>105</sup>. No sin algunos antecedentes.

Que el psicoanálisis pueda situarse sobre la vertiente de la espiritualidad es algo que W. Granoff había subrayado dirigiéndose hacia quien, interrogándolo, no lo escuchaba: “que quienes usted ha entrevistado hasta ahora vean en Lacan a un terapeuta, es una manera de ver a la que necesariamente no puedo más que suscribirme [...]. El hecho de que al mismo tiempo haya estado embarcado en una aventura, usted me disculpará en esta circunstancia que la llame espiritual, no es en modo alguno algo contradictorio. Usted notará que sustituyo los términos que usted utiliza por otros. Usted habló de aventura existencial, yo acabo de usar otra palabra, y tengo mis razones para hacerlo. Porque también pienso en Freud, que como usted sabe era irreligioso, ateo, todo lo que usted quiera, hablando de su variante, de su versión propia, de su misticismo.

---

<sup>103</sup> Sesión del 17 de enero de 2006 del seminario *L'amour Lacan* [*El amor Lacan*], realizado en París en el pequeño anfiteatro de la CMME, en el hospital Sainte-Anne. [Nuestras notas]. Esa tarde, J. Allouch agrega: “A condición de que el psicoanálisis no nos coma las entrañas”.

<sup>104</sup> Denominación que tuvo una grafía movediza: de *spichanalyse* al *spychanalyse*. Hemos elegido mantener la denominación dada en francés [N.E.].

<sup>105</sup> En la velada del 13 de febrero de 2007, el seminario “L'amour Lacan” recibía en el gran anfiteatro de la CMME, en Sainte-Anne, a François Jullien por su obra *Si parler va sans dire* [*Si hablar va sin decir*], Seuil, París, 2006. Si el título de dicha obra es pertinente —y es el caso —, las consecuencias de ello son incalculables.

Por eso hablo de aventura espiritual”<sup>106</sup>. Que, a pesar de ello, W. Granoff no haya podido seguir a Lacan en ese movimiento espiritual –rompió-, es lo que está subrayado en la evocación de la segunda escena de una ocurrencia, en un pequeño libro de meditación analítica<sup>107</sup>.

## El lugar de una prueba

A diferencia de Lacan, Foucault no creó escuela. No por ello se hace menos eco de que, a diferencia de Séneca, Epicteto abrió una escuela en la cual hay alumnos, y también del hecho de que hay “la crítica de todos esos alumnos que llegan llenos de afán, y que luego, al cabo de algún tiempo, disgustados con una enseñanza que no les enseña suficientemente a brillar, y que les exige demasiadas cosas desde el punto de vista moral, abandonan la escuela” (20 de enero de 1982, p.100). Consecuente con la frase-flecha de ese curso, Foucault buscaba una experiencia que probara que el cuerpo vivo de la filosofía habría sido alcanzado en un ejercicio que fuera una “prueba modificadora de sí mismo”. Esta investigación es sensible en varios momentos del curso de 1982, busca su lugar a partir de una posición de y en la filosofía occidental: “La filosofía occidental puede ser leída en toda su historia como el lento desprendimiento de la pregunta: ¿cómo, en qué condiciones se puede pensar la verdad? –con relación a la pregunta, ¿cómo, a qué precio, siguiendo qué *procedimiento* hay que cambiar el modo de ser del sujeto para que acceda a la verdad?” (3 de febrero de 1982, p.178, las itálicas son nuestras).

El lento desprendimiento de la cuestión ontológica crítica no puede no pasar, según Foucault por *un lugar de prueba*; vuelve a interrogar esta cuestión en los últimos segundos de la segunda hora del último curso, el 24 de marzo de 1982: “¿Cómo es que el mundo, que se da como objeto de conocimiento a partir del dominio de la *tekhnê*, puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta y *se prueba* el “sí mismo” como sujeto ético de la verdad? [...] - ¿Cómo puede haber un sujeto de conocimiento

---

<sup>106</sup> Wladimir Granoff, “Palabras sobre Jacques Lacan. El hilo ruso”, en *Lacan, Ferenczi y Freud*, Epeeel, México, 2002, pp. 11-43, pp. 35-36.

<sup>107</sup> J. Allouch, *Allô, Lacan?- Certainement pas*, Paris, EPEL, 1998, p.189. [J. Allouch, *Hola... ¿Lacan? -Claro que no*, traducción de Marcelo y Nora Pasternac, Epeeel, México, 1998, p. 321].

que se dé el mundo como objeto a través de una *tekhnê*, y un sujeto de experiencia de sí, que se dé ese mismo mundo, *bajo la forma radicalmente diferente* del lugar de prueba?” (p. 465, las itálicas son nuestras). Esta misma pregunta es retomada una vez más, esta vez en el curso del 23 de febrero de 1983 sobre *Le gouvernement de soi et des autres* [*El gobierno de sí y de los otros*]<sup>108</sup>, donde Foucault subraya que el joven Denys II no respondió a la prueba del *pragma* de la filosofía a la cual era sometido por Platón en ocasión de la última estadía en Siracusa, y fracasó ante ese real de la filosofía que cabe en sus *pragmata*. Impudente, cometió un error directo e inmediato, en lugar de seguir el largo camino de los *ejercicios* filosóficos, escribió un... tratado de filosofía. A partir de la *Carta VII* de Platón<sup>109</sup>, Foucault, filósofo con martillo, abolla esa esquina, a saber, que “el discurso filosófico no puede encontrarse con su real, su *ergon* si adopta la forma de los *mathêmata*”<sup>110</sup>. Los *mathêmata* no son solamente contenidos de conocimiento, son también fórmulas que provienen de la *mathêsis*, o sea, “del aprendizaje de fórmulas dadas por el maestro, escuchadas por el discípulo, aprendidas de memoria por el discípulo, y que se convierten también en su conocimiento”<sup>111</sup>. Ahora bien, dentro de la veta platónica [*Carta VII* de Platón], las cosas no ocurren así, “no es en la dirección de los *mathêmata* que la filosofía se transmite. [...] La filosofía, uno la adquiere por *sunousia peri to pragma*; y un poco más adelante, él [Platón] emplea el verbo *suzein*”<sup>112</sup>. *Sunousia* es el ser con, *suzein*, es vivir con. Lector de Platón, Foucault agrega más adelante que en la filosofía no hay aprendizaje, “sino *encendido brusco y repentino* de la luz interior del alma. Y no hay tampoco inscripción y descenso en el alma de una fórmula toda construida, sino alimentación perpetua de la filosofía por el aceite secreto del alma”<sup>113</sup>. A partir de esto, el alumno necesita menos de una enseñanza explícita bajo la forma de

---

<sup>108</sup> M. Foucault, “Vivre avec la philosophie” [“Vivir con la filosofía”], *Le magazine littéraire*, “Michel Foucault, une éthique de la vérité” [“Michel Foucault, una ética de la verdad”], 2004, n° 435, pp. 60-61.

<sup>109</sup> Platon, *Lettres*, traducción al francés, introducción, observaciones y notas por Luc Brisson, 1987, GF Flammarion, Paris, 2004, 4° ed. corregida y actualizada. *Lettre VII* 339e-340c, pp. 191-193. [Cartas, edición bilingüe y prólogo por Margarita Toranzo; revisado por José Manuel Pabón y Suárez de Urbina, col. Clásicos políticos, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, p. 129].

<sup>110</sup> M. Foucault, “Vivre avec la philosophie”, op. cit., p. 61.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ibidem*, las itálicas son nuestras.

*mathêmata*, que de una *endeixis*, una indicación. En este punto decisivo, inventando, y, al mismo tiempo, proponiendo, el 9 de octubre de 1967, *el procedimiento* del pase (como prueba no matemática que constituya menos una prueba que un signo de que hay psicoanalista), Lacan precedió a Foucault. En la región Lacan, no hay matema del pase.

Foucault era un guerrero según el testimonio de J.-Cl. Passeron<sup>114</sup>, o un Santo, según el hermoso libro de D. M. Halperin<sup>115</sup>. Para Lacan, un santo no era poca cosa: “Un santo, para darme a entender bien, no hace caridad. Más bien se pone a hacer el desecho, hace desec(h)aridad”<sup>116</sup>. Lacan agrega: “Yo *cogito* apasionadamente para que los haya nuevamente. Es sin duda a fin de que yo mismo no llegue a eso”. Ese modo de *cogitatio* prosigue<sup>117</sup>.

“Yo sé muy bien, dice Foucault, –y *creo que lo he sabido desde mi infancia*– que el saber es impotente para transformar el mundo. [...] No me preocupo de ninguna manera por el estatuto universitario de lo que hago, porque mi problema es mi propia transformación”<sup>118</sup>. De donde proviene el “eterno retorno” posible de un acto cuyo fulgor nos separa del poco de saber adquirido. Giro suplementario llamado por lo que el saber y su agujero dejan pasar<sup>119</sup>. Curiosamente, el acto que persevera en su vibración incierta e inquieta obtiene de ello un cierre. Es un giro de la espiritualidad.

---

<sup>114</sup> Testimonio presentado por Paul Veyne, “Le dernier Foucault et sa morale”, [“El último Foucault y su moral”], *Critique*, “Michel Foucault: du monde entier” [“Michel Foucault: del mundo entero”], 1986, XLII, n° 471-472, pp. 933-941, p. 934.

<sup>115</sup> David M. Halperin, *Saint = Foucault, Toward a gay hagiography*, Oxford University Press, Nueva York, 1995, traducción al francés de Didier Éribon, col. “Les grands classiques de l'érotologie moderne”, EPEL, Paris, 2000. [David M. Halperin, *San Foucault: para una hagiografía gay*, traducción de Mariano Serrichio, *Cuadernos* de Litoral, Edelp, Córdoba, Argentina, 2000. Esta obra fue reeditada por Ediciones literales/El cuenco de plata, Buenos Aires, 2004]. Comparar con el hermoso homenaje de Gilles Deleuze, *Foucault*, col. “critique”, Minuit, Paris, 1986. [Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987].

<sup>116</sup> J. Lacan, *Télévision*, Seuil, Paris, 1974, p. 28. [J. Lacan, *Psicoanálisis, Radiofonía & Televisión*, traducción de Oscar Masotta y Orlando Gimeno Grendi, Anagrama, Barcelona, 1977, p.98].

<sup>117</sup> David M. Halperin, “Out of Australia, Pour une éthique du déchet” [“Out of Australia. Para una ética del desecho”], trad. al francés de M. Ymonet y P. Lagneau-Ymonet, *L'Unebêvue*, “Il n'y a pas de rapport sexuel” [“No hay relación sexual”], 2001, n° 18, pp. 95-109.

<sup>118</sup> *DE*, IV, n° 336, p. 535, las itálicas son nuestras. De ahí proviene la figura del filósofo que, al buscar y atrapar a Foucault, no le atina; para el ejemplo, Pierre Billouet, *Foucault*, col. “Figures du savoir”, Les Belles Lettres, Paris, 1999.

<sup>119</sup> Sobre el agujero del lenguaje como el principio espiritual tanto de Lacan como...del lenguaje, cfr., Jean Allouch, *La Psychanalyse est-elle un exercice spirituel?* EPEL, Paris, 2007, p 97. [J. Allouch, *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, traducción de Silvio Matonni, Ediciones literales/ El cuenco de plata, Córdoba, 2007, p 9].



# Sujeto y verdad práctica en Aristóteles

Jesús Araiza\*

*Naturalmente hubiera sido conveniente  
que al mismo tiempo ellos <sc. nuestros predecesores>  
hablaran también acerca del engañarse,  
pues es más propio de los animales,  
y durante un tiempo más largo el alma permanece en ello  
<antes que en la verdad>.  
Aristóteles<sup>1</sup>*

La complejidad que entrañan los conceptos de *sujeto* y de *verdad* en Aristóteles obliga a quien se propone investigar algo acerca de ellos a reconocer en principio los límites que le impone la naturaleza misma de la cosa. Dado que la dificultad de una investigación como la presente no es simple sino doble, es preciso quizá que el que investiga parta del principio de que la causa de la dificultad no está en el objeto externo sino en nosotros. Según Aristóteles, cuanto más simples y manifiestas son las cosas que uno investiga, tanto mayor es el obstáculo que enfrenta en su contemplación nuestro intelecto. Pues –lo dice con esta metáfora– tal como se ven afectados los ojos de los murciélagos frente a la luz del sol, así también padece el intelecto de nuestra alma frente a las cosas por naturaleza más evidentes (*phanerôtata*) de todas.

Una investigación completa sobre el sujeto y la verdad en Aristóteles nos llevaría sin duda a profundizar en el estudio de sus tratados de filosofía

---

\* Jesús Araiza, filólogo y filósofo, doctorado en Filosofía antigua por la Universidad de Tübingen, Alemania, se ha dedicado al estudio de las obras de ética, política y psicología de Aristóteles en su lengua original.

<sup>1</sup> *De anima*, III 3, 427a 29-b 2. En castellano puede consultarse la siguiente versión: Aristóteles, *Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid, 1983.

primera (*metafísica*), de física y de lógica. No obstante, puesto que debemos comenzar por aquello que nos es más conocido y es más accesible a nuestros sentidos, dejando para otro momento la contemplación de la cosa desde el punto de vista lógico, ontológico y epistemológico, hemos de contentarnos con explorar en este breve ensayo algunas de las vetas más accesibles que, en relación con el tema *sujeto y verdad práctica*, parecen ofrecernos especialmente los tratados de *Ética nicomaquea*, *Del alma* y *Del movimiento de los animales*.

La verdad (*alêtheia*) supone concordancia entre dos dimensiones, la dimensión del pensamiento (*diánoia*) y la dimensión de la cosa o del hecho (*tò prágma*). La falsedad implica lo contrario; ocurre cuando no hay concordancia entre lo dicho y el hecho, porque al hablante le pasa inadvertido (*lanthánei*) esto último y se engaña con respecto al objeto verdadero. Es verdadero opinar que lo que es *es* y que lo que no es *no es*, porque hay concordancia entre el pensamiento y la cosa; en cambio es falso opinar que lo que es *no es* o que lo que no es *es*, porque no hay concordancia entre el pensamiento y el hecho. En efecto, si algo existe es verdadero afirmar que existe y falso negar que existe; y si algo no existe, es falso afirmar que existe y verdadero negar que existe<sup>2</sup>. De manera que la afirmación y la negación acerca de lo mismo son necesariamente contrarios y no es posible ni que lo mismo exista y no exista al mismo tiempo, ni que la afirmación y la negación contrarias acerca de lo mismo sean simultáneamente verdaderas o simultáneamente falsas<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Cfr. *De interpretatione (De int.)*, 6, 17<sup>a</sup> 26-29. En castellano puede consultarse la siguiente versión: Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) II, Sobre la interpretación-Analíticos primeros-Analíticos segundos*, Introducciones, traducciones y notas por Miguel Candel Sanmartín, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid, 1988.

<sup>3</sup> Por ejemplo, si afirmo que Calias está sentado cuando Calias está sentado, mi afirmación es verdadera; en cambio si afirmo que Calias está sentado cuando Calias se ha puesto de pie, mi afirmación es ahora falsa (Cfr. *De anima*, III, 3, 428b 8); si niego que Calias está sentado cuando Calias está sentado, la negación es falsa; y si niego que Calias está sentado cuando Calias no está sentado, la negación es verdadera. Por lo tanto, así como es imposible que Calias esté al mismo tiempo sentado y no sentado, así también es imposible que la afirmación y la negación acerca de lo mismo sean al mismo tiempo verdaderas o simultáneamente falsas. Cfr. *Metaphysica Gamma* 6, 1011b 15 ss., 7, 1011b 26; *Categoriae*, V, 4<sup>a</sup> 26, 36. Para *Metafísica* y *Categorías* son recomendables las siguientes versiones en castellano: Aristóteles, *Metafísica* Introd. trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid, 1994; *Metafísica*, Trad. de V. García Yebra, Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía, Ed. Trilingüe), Madrid, 1990. Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I, Categorías-Tópicos-Sobre las refutaciones sofisticas*, Introducciones, traducciones y notas por Miguel Candel Sanmartín, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid, 1982.



Al proceder en la determinación de lo verdadero y lo falso Aristóteles discierne<sup>4</sup> dentro de su teoría lógica y psicológica tres planos: la esfera del lenguaje y de la escritura, por un lado, la esfera del pensamiento, por otro, y, en tercer lugar, la esfera de lo que de hecho se da en el registro de lo sensible y de lo inteligible. Los signos que se dan en la voz (*en tēi phonēi*)<sup>5</sup> son símbolos (*sýmbola*) de los signos que se dan dentro del alma (*en tēi psychēi*) y los signos que se dan en la escritura (*tà graphómēna*) son símbolos (*sýmbola*) de los que se dan en la voz<sup>6</sup>. Y así como los signos escritos no son los mismos para todos los hombres, así tampoco las voces son las mismas para todos. En cambio las afecciones del alma de las que primariamente las voces son símbolo, son las mismas para todos los hombres; y aquellas cosas <externas> de las que estas afecciones del alma son semejanzas, son también ya las mismas para todos. Dentro del alma hay, por tanto, conceptos (*noēmata*) – los objetos que el intelecto (*noûs*) intelige (*noeî*), a los que Aristóteles llama también afecciones (*pathēmata*) – de los cuales la voz es *sýmbolon*. La verdad o falsedad no se produce cuando no se da ni en el pensamiento ni, por consiguiente, en la voz un concepto sin enlace. Pues lo verdadero y lo falso consisten en un enlace de conceptos<sup>7</sup>. Por ejemplo, los conceptos aislados “hombre” (*ánthrōpos*) o “bueno” (*agathós*) o este (*hoútos*) o “ser” (*eînai*), no son ni verdaderos ni falsos, si bien quieren decir algo. La verdad o falsedad se da cuando se da el enlace de conceptos, cuando al concepto se añade algo<sup>8</sup>. Por ejemplo, la afirmación *este hombre es bueno* se compone ya de un enlace de conceptos. Dado que se habla de un hombre concreto, si el hombre del que se habla es Sócrates, la afirmación *Sócrates es bueno* es necesariamente o verdadera o falsa. Si la afirmación *Sócrates es bueno* es verdadera, la negación *Sócrates no es bueno* es falsa; y si la negación *Sócrates no es bueno* es verdadera, la afirmación *Sócrates*

<sup>4</sup> Cfr. *De interpretatione* 1, 14.

<sup>5</sup> Cómo define Aristóteles la voz (*phonē*), puede verse en *De anima*, II, 8, 420b 27-33: “De manera que es voz el golpe del aire inspirado –por efecto del alma que está en estas partes– contra la llamada tráquea (pues no todo sonido de un animal es voz, como hemos dicho. Porque es posible también hacer sonidos con la lengua, como los que tosen– sino que es necesario que un ser animado sea el que produce el golpe sonoro y que <el golpe> se acompañe de cierta imaginación, pues la voz ciertamente es un sonido signficante)”.

<sup>6</sup> *De interpretatione*, 1, 17b 7 ss..

<sup>7</sup> *De anima*, III 8, 432<sup>a</sup> 11.

<sup>8</sup> *en prostethēi<ti>* *De interpretatione* 1, 16a 18.

*es bueno* es falsa<sup>9</sup>. Ahora bien, el que aquello que se dice sea verdadero no es causa de que el hecho exista, sino al contrario: en cierto modo el hecho se manifiesta como causa de que el enunciado (*ho lógos*) sea verdadero; pues el enunciado se dice verdadero o falso porque el hecho (*tò prágma*) existe o no existe<sup>10</sup>. Esto explica el papel fundamental que, en relación con la verdad o falsedad del objeto, desempeña en primer lugar la percepción sensorial (*aísthēsis*), y luego la imaginación (*phantasia*), los apetitos (*oréxeis*) y el intelecto (*noûs*)<sup>11</sup>.

Hemos dicho, con Aristóteles, que la verdad o falsedad no se produce cuando no se da ni en el pensamiento ni en la voz un concepto sin enlace. Por ejemplo, ni la imagen conceptual *hombre* ni la voz *hombre* es verdadera o falsa, si no se le añade *es* o *no es* <*algo*>. Pues lo verdadero y lo falso como está dicho consisten en un enlace de conceptos. Pues bien, el percibir sensorialmente es semejante al concepto sin enlace y a la voz sin enlace<sup>12</sup>. Percibir una antorcha es, pues, semejante a aquella imagen que se da en el pensamiento, imagen de la cual la voz *antorcha* es símbolo. El percibir el objeto sensible concreto no parece indicar todavía verdad o falsedad, como tampoco hay aún verdad o falsedad en la simple imagen conceptual *antorcha* ni en la sola voz significativa *antorcha*. En cambio, si, al percibir que la antorcha *es* fuego, el que ve reconoce –por ver que *se mueve*– que *es* el enemigo, entonces ya la percepción podría llegar a ser o verdadera o falsa.

Los sentidos (*aísthēseis*) contribuyen primariamente en el animal al discernimiento de los objetos sensibles; de hecho ellos constituyen la facultad del alma que en más alto grado contribuye al conocimiento de los objetos singulares<sup>13</sup>. Sin embargo, los objetos sensibles (*tà aísthētá*) son de tres especies y lo verdadero no se da sino solamente en los primeros. En efecto, respecto de la primera especie de objetos la sensación

---

<sup>9</sup> *Metaphysica* Gamma 7, 1012<sup>a</sup> 3-6.

<sup>10</sup> *Categoriae* 14b 18-22.

<sup>11</sup> Para la relación entre intelecto y apetitos cfr. “La relación entre *phrónēsis* y *sophía*, entre *bíos politikós* y *bíos theorētikós* en Magna Moralia y en Ethica Nicomachea de Aristóteles”, en: Nova Tellus, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 25-2, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2007 (183-207).

<sup>12</sup> Cfr. *De anima*, III 7, 431<sup>a</sup> 8.

<sup>13</sup> Cfr. *Metaphysica* A 1, 981b 11: “<Las sensaciones> proporcionan el conocimiento más decisivo acerca de los objetos particulares” κυριώταται γ° εἶσιν αὐται τῶν καθ’ ἕκαστα γνώσεις.

no se engaña<sup>14</sup>; en cambio en relación con las otras dos especies de objetos sensibles la sensación incurre en engaño. Los primeros son los objetos propios (*tà ídia*) de cada sentido: el objeto propio de la vista es el color, el del oído el sonido, el del gusto el sabor y el del olfato el olor. La peculiaridad de éstos radica en que cada uno es percibido por un solo sentido y por ningún otro y en que la sensación no se engaña acerca del objeto. El color, en efecto, sólo puede ser percibido por la vista, el sonido sólo puede ser percibido por el oído, el sabor por el gusto y el olor por el olfato; y la vista no se engaña (*ouk apatâtai*) al percibir el color, por ejemplo, que es blanco, ni el oído al percibir el sonido, por ejemplo, que es agudo, ni el gusto al percibir que el sabor es dulce<sup>15</sup>. Los segundos son los objetos sensibles por accidente (*tà symbebēkóta*); son aquellos objetos en los que accidentalmente se dan los objetos propios, y es en ellos en donde es posible que el sentido se engañe. Por ejemplo, la vista no se engaña en que el objeto que está percibiendo es de color blanco, pero en que ese objeto blanco es el hijo de Diáres o el mismo Diáres, ya es posible que mienta. La tercera clase de objetos sensibles son los llamados comunes (*tà koiná*). Son aquellos que no son percibidos exclusivamente por un solo sentido, sino que son comunes a todos: por ejemplo el movimiento y el reposo, el número, la forma y la magnitud; pues percibir el movimiento o el reposo de un objeto es posible no sólo a la vista y al tacto sino también al oído. En estos últimos objetos sensibles como en los objetos que se perciben por accidente la sensación puede incurrir ya en engaño. En la consideración de la causa y el modo

<sup>14</sup> O en todo caso incurre en lo falso en muy pequeña medida: Cfr. *De anima* III 3, 428b 18. “La sensación de los objetos propios es verdadera o contiene sólo en muy pequeño grado lo falso”: ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθῆς ἐστὶν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος.

<sup>15</sup> A menos, desde luego, que se trate de una naturaleza enferma o corrompida, pues las mismas cosas no parecen dulces al que tiene fiebre y al que está sano, ni lo mismo parece caliente al débil que al que tiene una buena constitución corporal. El hombre sano y el que tiene una buena constitución corporal es, según la teoría de Aristóteles, la medida de los objetos sensibles. Desde el punto de vista de su constitución anímica, el hombre bueno en cuanto que es una especie de término medio –pues está sano– es la medida de todas las cosas. *Ethica nicomachea* X 5, 1076<sup>a</sup> 12. En cuanto a la acción, el fin se le muestra con verdad al que posee un modo de ser excelente; en cambio al que posee un modo de ser malo se le muestra como fin cualquier cosa. El que es excelente en cuanto al carácter (*ho spoudaiós*) juzga cada cosa correctamente, y en los objetos singulares se le muestra lo verdadero, tal como si él fuera canon y medida de ellos. Cfr. *Ética nicomachea* III 4, 1113<sup>a</sup> 25-b 4. Puede consultarse la siguiente versión castellana: Aristóteles, *Ética nicomachea-Ética Eudemia*, Introd. Emilio Lledó Íñigo, Trad. y notas por Julio Pallí Bonet, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid, 1985.

en que se produce el engaño es preciso que investiguemos el papel de la *phantasia* o imaginación, pues la imaginación parece ser la responsable de que nos engañemos tanto con respecto a qué cosa es el objeto en el que se da el sensible propio o en dónde se encuentra, como con respecto a si está en movimiento, qué forma o magnitud tiene o si es uno, son dos o son más en número.

La sensación (*aísthēsis*) es la facultad mediante la cual el alma recibe dentro de sí las formas del objeto sensible sin la materia, es como la cera que recibe el sello del anillo sin el bronce y sin el oro<sup>16</sup>. Así también cada órgano sensorial es capaz de recibir el objeto sensible sin la materia, como el ojo recibe el color sin el objeto, el oído recibe el sonido sin los objetos que chocan y lo producen en el aire y el olfato recibe el olor sin la materia del cuerpo del que procede el olor. La percepción se produce, por tanto, cuando —de manera semejante en que el sello del anillo toca la cera— el objeto sensible entra en contacto con el órgano sensorial. El órgano sensorial posee la facultad de recibir en él la forma del objeto sin la materia de la cual éste está constituido. El ojo recibe dentro de él, sin la llama, el color propio de la llama que se da en la antorcha. Pero a este movimiento anímico por el cual dentro del órgano sensorial se signa la imagen del objeto sin la materia le siguen dos fenómenos que se originan en la misma región del alma: la memoria (*mnēmē*) y la imaginación (*phantasia*).

La memoria o el recuerdo (*mnēmē*) se produce en el animal de manera semejante a como tiene lugar la sensación. La diferencia entre ésta y aquella es el tiempo. Pues la una se produce en el presente, la otra en cambio una vez que transcurrió un tiempo. La percepción es del presente y tiene lugar en el presente, cuando actualmente el ojo *ve*, el oído *oye* o el gusto *toca y gusta*. La memoria, en cambio, es del pasado; no se produce sino una vez que ha tenido lugar la percepción de un objeto cuando ha transcurrido tiempo (*hótan génētai chrónos*)<sup>17</sup>. La memoria es, por tanto, la imagen de semejanza (*eikôn*) que queda en la misma sede de la percepción sensorial, después de que ya ocurrió la percepción de algo; pues es entonces, tras haber transcurrido tiempo, cuando

---

<sup>16</sup> *De anima*, II 12, 424<sup>a</sup> 17.

<sup>17</sup> *De memoria et reminiscencia* (*De mem. et rem.*), I, 449b 25. Cfr. versión castellana: Aristóteles, *Parva naturalia*, *Breves tratados de filosofía natural*, Trad. Jorge A. Serrano, Ed. Ius, México, 1991.

el animal recuerda que *vio*, *oyó* o *probó* algo. La memoria es, por tanto, aquella afección que está presente cuando ya el objeto está ausente, es la permanencia (*monê*) de la huella que se signa en una parte del alma –como el sello que se ha grabado en la cera a través del movimiento de la percepción– y que queda dentro del animal, como una pintura (*zōgráphēma*), después del contacto entre el objeto sensible y el órgano sensorial. La facultad de la percepción es, pues, en el alma, como la cera que recibe el sello del anillo sin el bronce y sin el oro, mientras que la memoria es la afección (*páthos*) que queda dentro, es la permanencia del sello del anillo sin el bronce y sin el oro, en aquella parte del cuerpo en la que se da la sensación<sup>18</sup>.

Según Aristóteles la imaginación (*phantasia*), comparte con la memoria tanto la sede en el alma como los objetos a los que se refiere, pues ambas se generan a partir de la actividad de la percepción sensorial en la misma región en donde esta última se produce, y son recordables por sí mismas aquellas cosas de las que también hay imaginación; recordables por accidente, cuantas no son sin imaginación<sup>19</sup>. Pues bien, para decirlo en una palabra, según la teoría del Estagirita, la imaginación es la causante principal de que el hombre viva en el engaño o mienta. Veamos, así sea de manera esquemática, cómo define la *phantasia* y cómo explica la generación de ésta y su relación con la verdad y falsedad, con lo bueno y lo malo, con la percepción sensorial, la opinión y el intelecto.

La *phantasia* es el movimiento (*kínēsis*) que se produce por efecto de la sensación en acto, es decir, por la actividad de la sensación<sup>20</sup>. Es imaginación (*phantasia*) el movimiento que se produce, primero, al percibir este color determinado –sea rojizo, amarillo o anaranjado–, luego, al percibir que aquello en lo que se da el color es la llama de una antorcha, y, finalmente, es el movimiento que, al ver que el objeto se mueve,

---

<sup>18</sup> Cfr. *De memoria et reminiscencia* 1, 450<sup>a</sup> 25-32 “Uno podría plantear la aporía de cómo es que alguna vez estando presente la afección pero estando ausente la cosa se recuerde lo que no está presente. Es evidente, en efecto, que es necesario pensar una cosa tal como la que se origina a través de la sensación en el alma y en la parte corporal que posee a aquella; así, por ejemplo, alguna pintura es la afección, aquella de la que decimos que su posesión es memoria. En efecto, el movimiento producido se signa dentro, como cierto grabado de la cosa percibida, tal y como hacen los que sellan con sus anillos”. Según la teoría del conocimiento de Aristóteles, la memoria desempeña una función fundamental en la generación de la razón (*lógos*), de la experiencia, del arte y la ciencia en el animal humano.

<sup>19</sup> *De memoria et reminiscencia* 1, 450<sup>a</sup> 22-25.

<sup>20</sup> *De anima*, III, 3, 429<sup>a</sup> 1. Cfr. 428b 13, 25. *De insomniis* (*De insomn.*), 1, 459<sup>a</sup> 17.

lleva a la creencia de que se trata del enemigo. En la percepción de los tres objetos sensibles —el propio, el accidental y el común— se produce, pues, un movimiento respectivo. La percepción del color y el movimiento que se produce —de que es precisamente este color determinado el que se percibe y no otro— son verdaderos; en cambio tanto la percepción e imaginación acerca de *qué es* aquello en lo que se da el color percibido, como la percepción e imaginación acerca de si eso mismo *se mueve, está en reposo, es de esta magnitud* o es *uno, dos* o *más* en número, pueden ser falsas, sobre todo si el objeto está lejos<sup>21</sup>. Una afirmación de Aristóteles que a primera vista parece enigmática, pero que encierra sin duda una revelación sustancial sobre la naturaleza de la imaginación, es aquella de que “el primer movimiento que se produce en presencia de la sensación es verdadero, mientras que los otros dos pueden *tanto en presencia como en ausencia de la sensación* ser falsos, y especialmente cuando el objeto sensible está lejos”<sup>22</sup>. ¿Qué significa *tanto en presencia como en ausencia de la sensación*? Es claro que, al decir *en presencia de la sensación*, se refiere al movimiento que desencadena el acto de la sensación; es, pues, el movimiento desencadenado por la afección del órgano sensorial al momento en que éste percibe el objeto sensible. En su escrito *Acerca de los sueños*<sup>23</sup> plantea el filósofo estagirita el problema de si percibimos el acto de soñar con la percepción o con la opinión, y si el fenómeno del sueño tiene que ver con el percibir o con el pensar. En efecto, dice, dentro del reposo (*en toîs hýpnois*), *parecemos ver* de manera semejante *que* el que se aproxima *es* hombre y que *es* blanco; y afirma que, además, a un lado de la imagen<sup>24</sup> pensamos alguna otra cosa, de la misma manera en que durante la vigilia acerca de lo que percibimos también pensamos algo. Pues bien, este pensamiento que desencadena el acto de la percepción durante la vigilia, siendo análogo a la opinión que se produce a un lado de la imagen dentro del dormir, es obra de la

<sup>21</sup> *De anima*, II, 6, 418<sup>a</sup> 14-16: “Pero al menos cada <sentido> juzga acerca de estos objetos y no se engaña acerca de que es color o de que es sonido; sino acerca de qué es lo que posee el color o dónde está, o qué es lo sonoro o dónde está.

<sup>22</sup> *De anima*, III, 3, 428<sup>b</sup> 27-30.

<sup>23</sup> *De insomniis* 1, 458<sup>b</sup> 15 ss. Cfr. en versión castellana: Aristóteles, *Parva naturalia, Breves tratados de filosofía natural*, Trad. Jorge A. Serrano, Ed. Ius, México, 1991.

<sup>24</sup> “El sueño (*enýpnion*) es una especie de imagen (*phántasma*) que se produce dentro del dormir (*enýpnion*)”. Cfr. *De insomniis* 3, 462<sup>a</sup> 16.

imaginación. Y aun en la vigilia, en presencia de la sensación lo mismo que en ausencia de la misma, puede engañarnos:

“De manera que es evidente que la imagen (*phántasma*) dentro del dormir no es tampoco el sueño todo y que aquello que pensamos dentro con la opinión, lo opinamos. Sin embargo, lo que sin duda en torno a todo esto es tan evidente, es que *aquella misma parte* con la que despiertos somos engañados durante las enfermedades, *esa misma* durante el dormir produce la afección (*páthos*)”<sup>25</sup>.

La causa del engaño durante el reposo parece ser el engaño que se produce durante la vigilia a partir de la actividad de la sensación. Y es que con el movimiento que se produce dentro del órgano sensorial, cuando éste entra en contacto con el objeto sensible, ocurre lo mismo que con aquellos objetos proyectados que, aunque ya no están en contacto con lo que los puso en movimiento, se mueven. Pues aquello que los puso en movimiento, dice Aristóteles, movió cierta cantidad de aire y, ésta, al moverse, movió a su vez otra; y de este modo el motor produce el movimiento lo mismo en el aire que en el agua hasta que el objeto proyectado se detiene<sup>26</sup>. De manera semejante, pues, a un objeto que, una vez proyectado, se sigue moviendo aunque aquello que lo puso en movimiento ha cesado de moverse, el movimiento que los objetos sensibles producen en los órganos sensoriales no sólo está presente dentro de ellos cuando las sensaciones están presentes, sino también una vez que éstas se han ido. Y las imágenes que quedan una vez que ha cesado la actividad de la percepción son semejantes a las sensaciones; de modo que, por esa razón, porque las imágenes (*phantásmata*) permanecen dentro del órgano sensorial como residuo o resto (*hypóleimma*)<sup>27</sup> de la percepción y

<sup>25</sup> *De insomniis* 1, 458b 25.

<sup>26</sup> *De insomniis* 2, 459<sup>a</sup> 28-459b 1.

<sup>27</sup> No es objeto del presente ensayo descubrir semejanzas o nociones paralelas entre las teorías de Aristóteles y de Freud sobre la función de la *phantasia* y de la percepción sensorial en la génesis del fenómeno onírico y de ciertas enfermedades y afeciones que se dan durante la vigilia. Este será objeto de una investigación posterior. No obstante, es preciso dejar aquí constancia de que, al tropezar en nuestro análisis del fenómeno de los sueños en Aristóteles con la explicación de los restos (*hypóleimma*) que quedan dentro –aun después de que cesa el acto de la percepción– como causantes del fenómeno onírico, es imposible que no evoquemos al punto el paralelismo que ella presenta con la explicación en Freud de los restos diurnos como generadores de las imágenes y de los pensamientos que dan forma a los sueños. Cfr. *De insomniis* 3, 461b 21. Cfr. 461<sup>a</sup> 18: *hai hypóloipoi kinéseis*.



siguen moviéndose, y porque esas imágenes residuales son semejantes a las sensaciones (*kai homoiás eínai taís aisthēsesi*), muchos animales actúan en conformidad con ellas, sea porque carecen de intelecto como las bestias, sea porque el intelecto se nubla a veces en la pasión, en la enfermedad o dentro del dormir<sup>28</sup>:

“Ahora bien, cada una de estas <semejanzas>, como ha sido dicho, es un resto (*hypóleimma*) de la cosa percibida en acto. Y después de que el objeto verdadero (*toû alēthoús*) que estaba presente se ha ido, también es verdadero decir (*alēthés eipeîn*) que es *tal cual* es Corisco, pero que *no es* Corisco. Cuando estaba en acto la percepción, la parte soberana del alma y la parte que juzga no llamaba Corisco <a la imagen>, sino que por causa de esta <i. e. por la imagen de Corisco y por su semejanza con el objeto percibido> reconocía al Corisco verdadero (*tòn alēthinón*). Por tanto, aquel objeto del cual dice, cuando lo percibe, que es Corisco <...>, tal como sucede al percibirlo, ese objeto es movido por los movimientos que tienen lugar dentro de los órganos sensoriales, y el objeto semejante (*tò hómoion*) parece ser el objeto verdadero (*tò alēthés*). La potencia del dormir es tan grande, que hace que esto se nos oculte (*lanthánein*)”<sup>29</sup>.

Por lo anterior resulta claro por qué Aristóteles afirma que la mayoría de los animales, incluido el hombre, pasa mayor tiempo en el engaño y que el alma permanece durante un tiempo más prolongado en el engaño que en la verdad<sup>30</sup>. Pero, además, para quien siga con cuidado en el texto griego la exposición del filósofo estagirita acerca de lo verdadero (*alēthés*), de la causa de lo falso (*pseúdos*) y del engaño (*apátē*), saltará a la vista cómo es que, aun sin aludir al parentesco etimológico de las palabras *lanthánein* y *alēthés*, en el uso intencionado que simultáneamente hace de ellas y mediante una resonancia de juego de palabras que su explicación produce, pone de manifiesto lo que de hecho sucede en el fenómeno que nos explica. El verbo *lanthánō* y la forma radical de la que procede, *lēthō*, significa estar oculto, mantenerse oculto, pasar inadvertido; el adjetivo *a-lēthés*, por consiguiente, significa por el alfa

<sup>28</sup> *De anima*, III, 3, 429<sup>a</sup> 4-8.

<sup>29</sup> *De insomniis* 3, 461b 21-30. Cfr. también *De memoria et reminiscencia* 1, 450b 10-451<sup>a</sup> 14.

<sup>30</sup> Cfr. *De anima* III, 3, 427<sup>a</sup> 29-b 2. Cfr. también *De anima* III 3, 429<sup>a</sup> 1.



privativa *no oculto*, *no inadvertido*. Así pues –según la explicación que nos da acerca de aquello que produce lo falso y el engaño– durante la vigilia en el momento en que la percepción está en acto se produce una imagen que representa dentro del alma la forma del objeto percibido sin la materia; no es la piedra<sup>31</sup> ni el anillo lo que está dentro del alma cuando el ojo percibe este objeto, sino la forma de la piedra o del anillo sin la materia de que está hecha, sin el bronce y sin el oro; esa imagen, por tanto, no es el objeto externo mismo, sino solamente una semejanza (*homoiôtēs*) del objeto verdadero (*toû alēthoûs*). Después de que el objeto verdadero que estaba presente al momento de la percepción se ha ido, es también verdadero decir (*alēthēs eipeîn*) que es *tal cual* es el objeto verdadero, pero que *no es* el objeto verdadero. Es decir, que a la parte soberana del alma y que juzga y discierne la imagen del objeto verdadero no se le oculta –(*ou lanthánei*) podemos parafrasear aquí a Aristóteles– que lo uno es la imagen y lo otro es el objeto verdadero (*tò alēthēs*); literalmente, no se le oculta (*ou lanthánei*) que lo otro es *el* objeto *que no se oculta* (*tò a-lēthēs*) o que *no pasa inadvertido* (*alēthēs*) o que se *de-vela* o *des-cubre* (*a-lēthēs*). Esto se diría en griego: *ou lanthánei hoti hēteros tò a-lēthēs estín*. La negación *ou* antepuesta al verbo *lanthánei* expresa el mismo significado que el adjetivo *a-lēthēs*, pues el sentido del alfa privativa inicial es equivalente al de una negación. (No sin razón, dicho sea de paso, Heidegger advertía que la *alētheia* no debía ser traducida como *Wahrheit* –pues por *verdad* se entiende la validez de declaraciones en forma de oraciones– sino más bien como *Unverborgenheit*. En efecto, decía, lo que hay que pensar en la *alētheia* no tiene en sentido estricto nada que ver con la *verdad* (*Wahrheit*), sino antes bien tiene que ver absolutamente con el *no ocultamiento* (*Unverborgenheit*) que supone toda determinación de la verdad)<sup>32</sup>. Así pues, dado que, aun cuando ha cesado el acto de la percepción esa imagen de semejanza permanece dentro del alma y el órgano sensorial sigue en movimiento por efecto del movimiento que a su vez produjo en él el objeto sensible que ya está ausente, la permanencia de las imágenes residuales en el órgano sensorial, su movimiento dentro de éste y la semejanza de las imágenes con las sensaciones, sobre todo durante el dormir, durante la pasión o

<sup>31</sup> *De anima* 431b 29-32<sup>a</sup> 1.

<sup>32</sup> Cfr. Heidegger, *Seminare*, p. 402.

dentro de la enfermedad hacen que el objeto semejante (*tò hómoion*), la imagen, parezca ser el objeto verdadero (*tò alēthés*)<sup>33</sup>. La potencia del dormir, afirma Aristóteles<sup>34</sup> es tan grande, que hace que el hecho de que uno toma el objeto semejante por el objeto verdadero (*tò alēthés=lo que no se oculta*) se oculte (*lanthánei*). La causa del engaño es, por tanto, la imaginación, pues son las imágenes residuales que quedan después de que el objeto sensible ya no está las que ponen en movimiento a los demás animales que carecen de intelecto, y son las que mueven al hombre durante el reposo, la pasión o la enfermedad a causa de que se le nubla el intelecto (*dià tò epikalýptesthai tón noûn*).

A esta disposición en la que la imaginación nos engaña, lo mismo durante el sueño que durante la vigilia, parece contribuir sobre todo la pasión (*páthos*) durante el tiempo en que estamos despiertos, pues nos engañamos más fácilmente con respecto a las sensaciones, dice el Estagirita, cuando estamos sumidos en las pasiones (*en tois páthesin*). Así sucede, por ejemplo, al cobarde en su miedo o al enamorado en su amor, de modo que a partir de una pequeña semejanza el uno parece ver a los enemigos y el otro al objeto amado, y cuanto más se encuentra dentro de la pasión, tanto más *es imaginado* el objeto a partir de una pequeña semejanza (*ap'elássonos homoiótētos*)<sup>35</sup>. Así pues, el engañarse durante la vigilia ocurre sobre todo dentro del estado de afección del alma al que Aristóteles llama *páthos*, pasión (equivalente al estado de afección que se produce durante el dormir, pues llama también *páthos* al soñar<sup>36</sup>), y que no difiere cualitativamente de los estados patológicos en los que, al encontrarnos afectados, nos es imposible discernir la realidad sensible sin incurrir en lo falso. Son pasiones, en efecto, aquellas afecciones del alma a las que les sigue placer y dolor, por cuya causa, siendo alterado con respecto a su percepción del mundo sensible, el sujeto cambia en sus juicios frente a la realidad externa<sup>37</sup>. Por esa razón, una y la misma cosa

<sup>33</sup> Cfr. *De arte rhetorica* I, 1, 1355<sup>a</sup> 14-18 “Pues es propio de la misma facultad <del alma> el ver tanto lo verdadero como lo semejante a lo verdadero...”. Versiones castellanas: Aristóteles, *Retórica*, Introd., trad. y notas de Arturo Ramírez Trejo (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), UNAM, México, 2002; *Retórica*, traducción y notas por Quintín Racionero, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid 1990.

<sup>34</sup> Pero también la potencia de la pasión y de la enfermedad, junto a la del sueño, podríamos añadir aquí.

<sup>35</sup> Cfr. *De insomniis* 2, 460b 3-8.

<sup>36</sup> *De insomniis* 2, 459<sup>a</sup> 9 “esta afección (*tó páthos*) a la que llamamos soñar”: τὸ πάθος τοῦτο ὁ καλοῦμεν ἐνυπνιάζειν.

<sup>37</sup> Cfr. *De arte rhetorica* II, 1, 1378a 19.

no es imaginada de igual modo por el que ama que por el que odia, por el que se encuentra encolerizado que por el que está libre del apetito de venganza. El estado habitual en el que se encuentra una persona irascible es tal que, por imaginar y concluir de manera anticipada que ella misma es objeto de una ofensa, es llevada a incurrir en el engaño y a realizar cosas que quizá no le convenga hacer y que nadie que estuviese libre de apetito de venganza estaría dispuesto a realizar. Su estado es semejante al de los sirvientes que, por su disposición ardiente para servir, cuando el amo dice “dame”, siendo llevados por su ardor, antes de oír lo que convenía dar ya lo dieron, y se equivocaron por completo en la acción; pues convenía dar un libro, y sin embargo lo que dieron fue un estilete<sup>38</sup>. Su reacción es semejante a la de los perros que, antes de averiguar si el que toca es un amigo de su amo, tan pronto como escuchan un sonido se precipitan ladrando tras la puerta<sup>39</sup>.

La causa de su disposición hacia la venganza es que el estado habitual en el que se encuentra es doloroso. La ira, en efecto, es un apetito de venganza acompañado de dolor, causado por imaginar un menosprecio hecho a uno mismo o a alguno de sus seres queridos, de parte de algún otro a quien no le concierne hacer tal menosprecio imaginario<sup>40</sup>. En la definición aristotélica de la ira (*orgê*) encontramos cinco elementos engarzados que tienen que ver directamente con la imaginación (*phantasia*): el apetito de venganza, el dolor, el placer y la doble creencia de que hay un menosprecio y de que dicho menosprecio es inferido por otro a quien no le concierne hacerlo. De hecho, el placer y el dolor parecen ser una especie de componentes esenciales de la imaginación sensitiva. La causa que produce el dolor y que pone en movimiento al doliente es la imaginación del menosprecio. Pues tan pronto como se imagina que hay ultraje o menosprecio, concluye que es necesario pelear contra éste tal de quien se imagina que procede el desprecio, de manera que al punto se molesta y precipita a la venganza. La causa final, aquello con vistas a lo cual se puso en movimiento, es la búsqueda de placer, pues la

<sup>38</sup> Cfr. *Magna moralia* II, 6, 1202b 12-17, traducción de Jesús Araiza, en *La Ética magna de Aristóteles: análisis, interpretación y traducción de una obra política*, Tesis de Lic., F. C. P. y S., UNAM, 1997. p. 248.

<sup>39</sup> *Ethica nicomachea* VII, 7, 1149<sup>a</sup> 28.

<sup>40</sup> El aspecto imaginario que determina la causa de la ira está dado por las palabras *dià phainoménēn oligōrian*, que pueden ser traducidas literalmente en el contexto como *a causa de un menosprecio imaginario*. *De arte rhetorica* II, 2, 1378<sup>a</sup> 30-31.

venganza aparece como una satisfacción y un cumplimiento del apetito doloroso. Y es que la furia es más dulce que la miel que destila gota a gota en el pecho de los hombres<sup>41</sup>. Así pues, a todo arranque doloroso de ira le sigue una especie de placer, el placer que procede de la esperanza de vengarse, en la medida en que resulta placentera la creencia de poder alcanzar aquello que cada uno apetece. Y no es lo mismo, según Aristóteles, el castigo que la venganza, pues el castigo (*kólasis*) tiene como objeto a aquél que lo padece, mientras que la venganza (*timōría*) se orienta hacia aquél que la apetece, para su satisfacción<sup>42</sup>. Esto no excluye, sin embargo, que el que busca el castigo del otro no comience precisamente con un castigo hacia sí mismo, pues un castigo es doloroso y la ira es precisamente un apetito doloroso en busca de placer. Que el que se encuentra en tal estado es semejante al que se encuentra dormido y sueña, puede percibirse claramente por lo que dice el Estagirita:

“Le sigue, en efecto, tanto por esa razón una especie de placer, como también porque durante un tiempo permanecen ocupados con el pensamiento en vengarse. Por consiguiente, la *phantasia* que entonces surge, produce dentro un placer, que es tal como el que tiene lugar en los sueños”<sup>43</sup>.

Por lo que se refiere al apetito de lo placentero, a los placeres del alimento, de la bebida y del sexo, el que se encuentra sumido en el deseo (*epithymía*) y en la esperanza (*elpís*), en la medida en que ha de ser placentero lo que desea y espera, imagina el objeto como algo que realmente va a ocurrir y como un bien. Le ocurre lo mismo que a los que, sumidos en fiebre, sienten placer por la sed, cuando se acuerdan que bebieron o cuando tienen la esperanza de saciarla. Algo semejante sucede a los enamorados, los cuales tanto al hablar, escribir o hacer cualquier otra cosa acerca del objeto que aman sienten placer, por la creencia de que al recordarlo perciben el objeto amado<sup>44</sup>. En el deseo (*epithymía*) lo mismo

---

<sup>41</sup> Como dice Homero acerca de la furia (*thymós*), según Aristóteles: *De arte rhetorica* II, 2, 1378b 7. Cfr. *Iliada* XVIII, 109, ss.

<sup>42</sup> *De arte rhetorica* I, 10, 1369b 12-14.

<sup>43</sup> *De arte rhetorica* II, 2, 1378b 8-10.

<sup>44</sup> La *phantasia*, como ha sido dicho, es el movimiento que se produce por la sensación en acto. Cuando el objeto es percibido, a partir del movimiento que se da por el contacto del objeto y del órgano sensorial se produce un movimiento asociativo en el alma, el cual, a su vez, hace que el animal se mueva en una o en

que en el amor (*érōs*) se da una mezcla de placer y de dolor tanto en presencia como en ausencia del objeto. En efecto, no sólo al estar presente se alegran, sino también cuando al estar ausente lo recuerdan. Y el dolor sobreviene especialmente por no estar presente. Parece, sin embargo, que la función del recuerdo y la imaginación radica precisamente en expulsar el dolor mediante el placer que traen consigo, y que a un dolor excesivo corresponde la búsqueda de un placer excesivo. Esto puede verse también en el caso del duelo, cuando, ante el dolor por la pérdida del objeto amado, el recuerdo trae consigo en el doliente un placer, cuyo límite respecto del dolor no es fácil determinar:

“Tanto en las situaciones de luto como en los cantos fúnebres –dice Aristóteles<sup>45</sup>– de igual modo sobreviene cierta especie de placer: el dolor se produce, en efecto, por el hecho de que él ya no existe; en cambio, el placer, por tener el recuerdo y por ver en cierto modo lo que él hacía y cómo era. Por eso ha sido dicho también con razón: ‘*Así dijo, y en todos movió el intenso deseo de llorar a gritos*’<sup>46</sup>.”

Podemos advertir, por este pasaje, que la función de la percepción sensorial radica en conocer la *a-lêtheia*, una verdad o un *no-ocultamiento* que produce dolor, porque el sujeto percibe y *no se le oculta* (*ou lanthánei* vale decir) el hecho de que el objeto amado ya no está presente, ya no existe; y que la función de la *phantasia* radica en hacer presente lo ausente en cierto modo, en convertir el dolor en placer mediante el recuerdo, pues el recuerdo y el “ver en cierto modo lo que él hacía y cómo era” trae consigo la generación de un placer que se origina en el intenso deseo de llorar a gritos. Al decir “por ver en cierto modo lo que él hacía y cómo era”, se refiere Aristóteles al hecho de que el sujeto doliente *imagina* al ausente como presente; y de ahí resulta claro que

---

otra dirección. El movimiento producido por la percepción sensorial despierta en el animal la asociación de algo placentero o doloroso que lo mueve hacia adelante o hacia atrás. El placer lo mueve a buscar lo que imagina que es bueno y el dolor lo mueve a huir de lo que imagina como malo. Cuando el león escucha un sonido que asocia con el bramido de un buey, siente placer no por percibir la voz del buey, sino por imaginar a partir del bramido del buey que su alimento está cerca. Los perros tampoco sienten placer por el olor de las liebres, sino porque el olfato despierta en ellos y les produce al punto la sensación del alimento. Cfr. *EN*, III, 13, 1118<sup>a</sup> 18.

<sup>45</sup> *De arte rhetorica* I, 11, 1370b 25-29.

<sup>46</sup> Cfr. *Iliada*, XXIII, 108.

esta operación equivalente al engaño por el que la imaginación toma la imagen de semejanza –presente– por el objeto verdadero –ya ausente– es la misma que produce el placer. Se trata en tal caso de un placer que, según la bella y reveladora frase de Homero, sobreviene tras el recuerdo, precisamente con el intenso deseo de llorar a gritos.

Pero hagamos aquí una breve digresión, para dejar constancia de la claridad con que se expresa Aristóteles al advertir que lo que está en juego en la investigación ética, especialmente en relación con los placeres y dolores del cuerpo, es precisamente la búsqueda de lo verdadero y que en esta búsqueda es importante que no se nos oculte cuál es la causa de lo falso:

“Puesto que es conveniente decir no solamente lo verdadero (*t' alēthēs*) sino también la causa de lo falso (*tò aition toû pseûdous*) –esto, en efecto, contribuye a la convicción, pues cuando se manifiesta (*hótan phanēi*) fundada la causa de por qué es imaginado (*phainetai*) como verdadero (*alēthēs*) lo que no es en realidad verdadero (*ouk on alēthēs*), ello produce el que uno crea más en lo verdadero (*tōi alēthēi*). De manera que hay que decir por qué razón los placeres corporales son imaginados (*phainontai*) como preferibles”<sup>47</sup>.

Es preciso hacer notar que el contexto en el que se encuentra este pasaje tiene como centro el estudio del placer corporal (*hēdonē sōmatikē*) y, además, que en las cinco líneas en que justifica por qué conviene que advirtamos la causa del engaño en el que nos hace caer la imaginación, Aristóteles emplea cuatro veces el concepto *alēthēs*, una vez el concepto de lo falso (*tò pseûdos*) y tres veces el verbo *phainō* en su voz media. Si nos detenemos un poco en el análisis de este verbo, veremos que su significado tiene mucho que ver con el significado del adjetivo *alēthēs*. En efecto, *phainō* –así, en voz activa– significa *traer a la luz, hacer visible, hacer aparecer, descubrir*<sup>48</sup>, y en su forma de voz media, *phainomai*, significa *llegar a ser visible, aparecer, mostrarse*, mientras que la palabra *a-lēthēs* (verdadero) significa literalmente lo *no-oculto*,

<sup>47</sup> *Ethica nicomachea* VII, 14, 1154<sup>a</sup> 22-26.

<sup>48</sup> Dr. W. Pape's Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu drei Bänden. Dritte Auflage bearbeitet von M. Sengebusch, fünfter Abdruck, Druck und Verlag von F. Bieweg und Sohn, Braunschweig: 1908. s. 1250-1251.

lo que *no se esconde*, lo que *no deja de mostrarse*, lo que se *de-vela* o *des-cubre*. Así pues, tanto en el uso que hace del verbo *phainomai* como en el empleo que hace del adjetivo *alēthēs*, Aristóteles juega de nueva cuenta con la noción del *hacerse visible*, del *aparecer*, del *mostrarse*, del *no ocultarse*, *no esconderse*, *no dejar de mostrarse*, *de-velarse*, *des-cubrirse*. Todas estas formas son atributos de la *alētheia*. Pues la *a-lētheia* es la que *no se oculta* (*ou lanthanei*), es decir, la que se hace visible (*phainetai*). Ahora bien, de lo que se trata aquí es de decir no sólo en qué consiste lo verdadero, sino también cuál es la causa de lo falso; pues —dice— nos persuadimos más en relación con la verdad cuando se nos muestra fundada la causa de por qué es imaginado como verdadero algo que no es verdadero.

Por lo que *no es verdadero* (*ouk on alēthēs*) debemos entender aquí la afirmación de que *los placeres corporales son preferibles*; pues los placeres del cuerpo no son elegibles, de modo que es falso afirmar que *los placeres corporales son preferibles*. Lo verdadero es que los placeres preferibles y elegibles por sí mismos son los no corporales. Por *placeres corporales* debemos entender aquéllos a los que precede dolor y que hacen las veces de remedio<sup>49</sup>, como el placer del alimento, de la bebida, del sexo, el placer de la venganza y el que deriva de la ingestión de objetos extraños a la naturaleza del cuerpo o sustancias tóxicas como alcohol y drogas, o alcaloides y medicamentos. Por *placeres no corporales* debemos entender aquéllos a los que no precede dolor alguno y que se disfrutan no como un remedio o curativo a un dolor, sino por sí mismos; por ejemplo, el placer de pensar, de contemplar, de escuchar; pues estas actividades, a diferencia de aquellos objetos, se buscan y se disfrutan por sí mismas, sin que les preceda ningún dolor<sup>50</sup>.

Así pues, retomando el hilo de nuestra exposición, según la explicación de Aristóteles, la procuración de placer llega a ser como un remedio (*iatreía*) del dolor, y por esa razón ciertos placeres corporales

<sup>49</sup> *Ethica nicomachea* VII, 14, 1154b 17-19.

<sup>50</sup> Cfr. *Ethica nicomachea* I, 6, 1096b 17. *Magna Moralia* (MM) II, 7: “Por tanto, aquí hay dolor, donde hay generación de placer. Sin embargo, en el caso de la visión, de la audición y de la percepción olfativa no hay precedencia de dolor; pues nadie que haya sentido placer por ver o por oler padeció antes dolor. Y de manera semejante también en el caso del pensamiento es posible que el que contempla algo sienta placer sin que haya padecido antes dolor, de manera que habrá una especie de placer que no es generación”.



se manifiestan a la imaginación como placeres preferibles, de modo que, cuanto más excesivos son los dolores percibidos, tanto más violentos son los remedios que se persiguen, en la creencia de que tales placeres curativos son buenos. El engaño consiste en la creencia de que el remedio que produce la curación es bueno. Ahora bien, un remedio no es bueno en sí mismo, sino que lo es por accidente, en la medida en que cura una necesidad. Pues toda curación lo mismo que toda operación quirúrgica tiene relación con algo enfermo, de modo que si una curación es buena, ha de serlo sólo para este enfermo en particular. En cambio lo bueno en un sentido absoluto (*haplôs*) se dice en relación con todo lo que está sano. Así pues, lo que es bueno para un enfermo –una operación o una rehabilitación– es dañino para un hombre sano. Además, una peculiaridad de aquellos que, por su naturaleza mórbida –sea congénita o adquirida– persiguen esa clase de curaciones, consiste en que los mismos no pueden disfrutar de otra especie de placeres, de manera que ellos mismos se procuran esta especie de sed.

Aunque es claro para quien ha seguido alguna vez con atención los tratados de Ética de Aristóteles que, al explicar la causa del engaño en relación con lo que verdaderamente es placentero y doloroso, tiene en vista y se refiere sobre todo al llamado incontinente (*akratês*), aquí merece especial mención el caso de la melancolía; una especie de hábito crónico que por su naturaleza parece encontrarse más cerca de la intemperancia (*akolasía*) que de la incontinencia (*akrasía*):

“Los melancólicos –dice– por su naturaleza requieren siempre de un remedio; pues su cuerpo está permanentemente irritado y siempre se encuentran en un apetito violento. Y el placer expulsa tanto el dolor contrario como cualquier otro, si es intenso, y por eso llegan a ser intemperantes y malos”<sup>51</sup>.

En este punto conviene retomar la pregunta sobre la verdad práctica: ¿en qué consiste y cómo se analiza la *alêtheia praktikê* según la teoría de Aristóteles? La cuestión acerca de la verdad práctica se encuentra estrechamente vinculada a la pregunta sobre la causa del movimiento en el ser humano (*ánthrōpos*). La acción (*prâxis*), en efecto, es una es-

---

<sup>51</sup> *Ethica nicomachea* VII, 14, 1154b 11-15.



pecie de movimiento<sup>52</sup> que se origina dentro del alma como resultado de un proceso deliberativo<sup>53</sup> y de una elección. Dado que la elección es resultado de un proceso deliberativo previo, y deliberar es lo mismo que razonar<sup>54</sup>, pero un razonamiento supone la palabra (*lógos*), de ahí se sigue que los demás animales no participan de la acción, en la medida en que tampoco participan de palabra (*lógos*). La acción (*práxis*) es una especie de estructura psíquica que se compone de una deliberación (*bouleusis*), la cual tiene a su vez como fin una elección (*proairesis*). Y la elección es el principio de la acción, en el sentido de causa de donde procede el principio del movimiento. Así pues, si el hombre, al igual que los demás animales, se mueve por impulso o por tracción, la causa de que él se impulse hacia adelante es la elección. La causa que, a su vez, lo atrae hacia adelante, es lo apetecible (*tò orektón*) y lo inteligible (*tò noētón*). Pues ningún animal se mueve a no ser que busque algo o huya de algo, y busca lo bello (*tò kalón*), lo conveniente (*tò symphéron*) o lo placentero (*tò hēdy*), pero huye de lo vergonzoso (*tò aischrón*), de lo nocivo (*tò blabērón*) y lo doloroso (*tò lyperón*)<sup>55</sup>. Ahora bien, no importa si lo que mueve por tracción al animal es lo bello, lo conveniente o lo placentero o es antes aquello que él imagina que es bello, conveniente o placentero; el que es bueno en cuanto al carácter (*ho agathós*), dice Aristóteles, es correcto (*kathortikós*) con respecto a estos objetos; el que es éticamente malo (*ho kakós*) yerra (*hamartētikós*)<sup>56</sup>. De ahí se puede entender también que, así como en relación con la constitución corporal hay hombres sanos –a los que lo dulce sabe dulce y lo amargo amargo– y hombres enfermos –a los que lo dulce sabe amargo y lo amargo dulce– así también en relación con la disposición anímica hay algunos en los que, a consecuencia del buen estado que guarda su imaginación, las cosas placenteras parecen placenteras y las dolorosas dolorosas, y algunos en los que, a consecuencia de un trastorno que padece su imaginación, las cosas placenteras parecen dolorosas y las dolorosas placenteras. De

<sup>52</sup> Cfr. *Ethica eudemia* (EE) II, 6, 1222b 29. Aristóteles, *Ética nicomáquea-Ética Eudemia*, Introd. Emilio Lledó Íñigo, Trad. y notas por Julio Palli Bonet, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid, 1985.

<sup>53</sup> Cfr. J. Araiza, “*Ética nicomáquea* III: la deliberación”, en: *Nova Tellus Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, 19-2, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2001 (55-67).

<sup>54</sup> *Ethica nicomachea* VI, 2, 1139a 12-14.

<sup>55</sup> Cfr. *Ethica nicomachea* II 2, 1104b 30.

<sup>56</sup> *Ethica nicomachea* II 2, 1104b 33.

este modo, hay algunos que persiguen lo vergonzoso como algo bello, lo nocivo como algo conveniente y lo doloroso como placentero, y huyen de lo bueno, de lo útil y lo agradable como si fuesen respectivamente algo malo, nocivo y doloroso.

Todo el proceso y el desplazamiento de lugar en el humano se presenta en forma de razonamiento y como un movimiento en el que participan dos facultades del alma: el apetito (*órexis*)<sup>57</sup> y el pensamiento (*diánoia*). Dado que un razonamiento se compone de dos premisas –la una universal, la otra particular– y, además, de una conclusión, la acción es como la conclusión del razonamiento<sup>58</sup>. Por ejemplo, si hay sed, el deseo (*epithymía*) dice “debo beber”; ahora bien, “esto es bebible” –dice la percepción sensorial o la *phantasia* o el intelecto– de modo que al punto bebe<sup>59</sup>. La premisa particular es una opinión respecto del objeto sensible: “esto es bebible”; y dicha opinión de que “esto es bebible” es la que da impulso y orientación a la acción concreta de beber<sup>60</sup>. Lo bebible, asimismo, es lo apetecible, aquello que en tanto que causa final mueve sin ser movido. Tal como el objeto amado (*tò erômenon*) mueve al sujeto amante (*ho erastês*) y el objeto deseado (*tò epithymēton*) mueve al sujeto deseante (*ho epithymôn*) –pues el objeto mueve al sujeto sin moverse–, así lo que parece placentero mueve al hombre sin moverse. Es evidente, por otra parte, que el sujeto amante o deseante no se mueve excepto si le parece que el objeto es sobre todo placentero. Pues si le parece que es

---

<sup>57</sup> Apetito (*órexis*) es una especie de movimiento en acto: Cfr. *De anima* III 10, 433b 18; pero hay tres especies de apetito: anhelo (*bóulesis*), furia (*thymós*) y deseo (*epithymía*). El anhelo es apetito de lo bello, pues anhelamos cuando creemos que algo es bello; sin embargo, por esta misma razón, es apetito de las cosas convenientes; pues, por ejemplo, si anhelamos estar sanos, anhelaremos también las cosas saludables; pues éstas son aquellas que nos convienen para producir y preservar la salud. El anhelo (*bóulesis*), por tanto, se refiere a lo bello, a lo bueno y a las cosas convenientes. La furia (*thymós*) es apetito de venganza y se refiere a los actos vengativos (*ta timoretiká*); por eso podríamos afirmar que esta especie de apetito es prácticamente lo mismo que la ira (*orgué*), pues la ira, según nos dice Aristóteles en *Arte retórica* II, 2, 1378a 31, es apetito de venganza (*órexis timorias*). El deseo (*epithymía*) es apetito de lo placentero, pues por el deseo se hacen cuantas cosas son imaginadas placenteras.

<sup>58</sup> Del movimiento de los animales, *De motu animalium*, 8, 701<sup>a</sup> 22. Versión castellana: Aristóteles, *Sobre las partes de los animales-Sobre el movimiento de los animales-Sobre la marcha de los animales*, Trad. Rosana Bartolomé, Introd. y notas. Alfredo Marcos (pp. 179-195), en: <http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/PA.doc>

<sup>59</sup> Cfr. *De motu animalium*, 8, 701<sup>a</sup> 32. Es así como el animal humano se impulsa a moverse y a actuar, la causa última del movimiento es el apetito (*órexis*) y este se produce dentro del hombre o bien a través de la percepción sensorial, o bien a través de la *phantasia* o mediante la intelección.

<sup>60</sup> *Ethica nicomachea* VII, 1147b 9-10.

bello o que conviene, también le parece placentero. Es decir, se mueve por resultado de una especie de opinión. Por eso afirma Aristóteles que “Apetecemos porque nos parece, no nos parece porque apetecemos”<sup>61</sup>. Es decir, opinamos porque hemos escuchado o hemos sido persuadidos de que algo es bello o placentero, y por causa de esta convicción apetecemos aquello que nos parece deseable. El deseo, por consiguiente, no se da sin la participación de la opinión. Pero, dado que la opinión tampoco se da sin imaginación, de ahí se sigue que todo deseo se acompaña asimismo de imaginación. Es deseable, en efecto, aquello que *es imaginado* bello (*epithymētón mèn gār tò phainómenon kalón*)<sup>62</sup>.

Ahora bien, el apetito (*órexis*) y la *phantasia* pueden ser o correctos o incorrectos. Por esa razón lo apetecible siempre mueve, sea en tanto que bien o en tanto que bien imaginario<sup>63</sup>. Y lo apetecible es imaginado siempre placentero, lo contrario de lo apetecible—lo huible—es imaginado en cambio doloroso. De modo que lo uno se busca y de lo otro se huye. Por tanto, lo que mueve al animal por tracción es o el bien o aquello que se imagina que es un bien, y esto es el bien practicable, y lo practicable es aquello que puede ser de otra manera<sup>64</sup>. Y es aquí en donde puede tener lugar el error (*hamartía*), lo falso (*pseûdos*) y el engaño (*apátē*). Pues la opinión y el razonamiento —a diferencia del intelecto, la ciencia y la prudencia— admiten la posibilidad de ser también falsos.

Es claro, por otra parte, que hay dos especies de conocimiento: el conocimiento universal y el conocimiento particular, de la misma manera en que un razonamiento se compone de una premisa universal y de otra particular. La premisa particular, como queda dicho, es una opinión que cae dentro del ámbito de lo particular, ámbito en el que la percepción sensible es soberana.

Cuando de las dos formas de opinión resulta una sola, entonces el alma debe necesariamente en la dimensión del pensamiento afirmar y decir *sí* al resultado obtenido, mientras que en la dimensión de los hechos prácticos, en los que la opinión se dirige hacia la acción, debe al instante *poner en obra* el resultado obtenido. Por ejemplo, en el razonamiento práctico:

<sup>61</sup> *Metaphysica Lambda*, 7, 1072<sup>a</sup> 29.

<sup>62</sup> *Metaphysica Lambda*, 7, 1072<sup>a</sup> 27.

<sup>63</sup> *De anima*, 433<sup>a</sup> 27-29.

<sup>64</sup> *De anima*, 433<sup>a</sup> 29-30.

“Todo lo dulce debe gustarse;  
esto es dulce,

La conclusión llega a ser lo mismo que la acción:

por tanto, esto debe gustarse”.

Pues necesariamente el que esté en posibilidades de hacerlo y no sea impedido, realizará la conclusión de su razonamiento: disfrutará esto que es imaginado dulce. En este punto conviene señalar que, en conformidad con la teoría de la acción en Aristóteles, se da una relación de analogía entre bondad y verdad, maldad y falsedad: aquello que en el registro del pensamiento práctico (*en dianoíai praktikêi*) es afirmación y negación, eso mismo en el registro del apetito (*en oréxei*) es persecución y huida<sup>65</sup>. La elección es un compuesto de pensamiento (*diánoia*) y de apetito (*órexis*), de razón y de impulso irracional; de modo que, si la elección es excelente, es necesario que el pensamiento sea verdadero y el apetito sea correcto<sup>66</sup>. Y el apetito persigue los mismos objetos que la razón afirma. Estos son, pues, el pensamiento práctico y la verdad práctica<sup>67</sup>. Si, entonces, en conformidad con esto el pensamiento es falso, es necesario que el apetito no sea correcto. Y si el pensamiento no es verdadero o el apetito no es correcto, no es posible que la elección sea excelente. ¿Pero qué significa que la elección sea excelente? Por elección excelente (*proaíresis spoudaía*) debemos entender algo semejante a lo que ocurre al arquero cuando este acierta en el blanco. En la esfera de la acción, en efecto, es posible acertar lo mismo que errar, y sólo se acierta de una manera: cuando se da en el centro; en cambio se yerra de muchas. Y el acierto es doble: por un lado, se acierta en la dimensión del pensamiento; por otro, se acierta en el registro del apetito irracional. Y entre lo primero y lo segundo hay una relación de analogía, pues el acierto en el pensamiento es verdadero, mientras que el acierto en el apetito irracional es correcto. La función de la deliberación consiste precisamente en calcular

---

<sup>65</sup> *Ethica nicomachea* VI 2, 1139<sup>a</sup> 21.

<sup>66</sup> *Ethica nicomachea* VI 2, 1139<sup>a</sup> 23.

<sup>67</sup> *Ethica nicomachea* VI 2, 1139<sup>a</sup> 26.

con vistas a los hechos prácticos y en ver de qué modo se acierta y se va a alcanzar el objetivo; el que delibera es como el arquero que estira la cuerda y apunta la flecha en la dirección correcta, calculando –según la fuerza de su arco, la distancia y la posición del objeto– dar en el blanco o lo más cerca del blanco. Que el blanco hacia el cual apuntamos es la felicidad, cómo elabora el alma el trabajo de la deliberación y en qué sentido ese proceso es obra de la prudencia (*phrónēsis*), ha sido expuesto ya en dos escritos previos<sup>68</sup>.

Así pues, Aristóteles define la elección como intelecto apetitivo o como apetito intelectual, y afirma que el hombre se encuentra constituido por un principio de esta clase<sup>69</sup>: es decir, el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, es un compuesto de intelecto y de impulso irracional, de razón y de pasiones. La elección excelente es posible para el hombre gracias a la posesión de la virtud. En efecto, nadie elige nada si no es con vistas a un fin. Y la elección puede ser excelente o mala; es excelente cuando el hombre elige a partir de la excelencia o virtud ética. Por otra parte, el fin perfecto es un bien práctico: la felicidad; es aquello con vistas a lo cual todos eligen y hacen todas las cosas. Aquí surge el problema quizá más importante desde el punto de vista práctico del que se ocupan los tratados de ética aristotélicos: ¿siempre que se da lo verdadero en el orden del pensamiento se da lo correcto en el registro de los apetitos? ¿O aun cuando se diera lo verdadero en el pensamiento práctico podría darse de manera simultánea lo incorrecto en la realización de los apetitos? Este es el caso, en efecto, del llamado incontinente (*akratēs*), en el que se da un comportamiento absurdo. Pues es *akratēs* aquel que no se equivoca con el pensamiento sino en el apetito; es aquel que, a pesar de que sabe qué es lo que le conviene hacer y de qué cosas le conviene huir, es movido por su deseo a realizar lo contrario de lo que su razón le ordena, y termina actuando en conformidad con su deseo (*epithymía*), aun cuando su pensamiento, siendo verdadero, le indica lo contrario. Por tanto, el incontinente no es prudente, pues prudente es el que no solamente sabe

---

<sup>68</sup> Cfr. J. Araiza, “Ética nicomaquea III: la deliberación”, en: Nova Tellus Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 19-2, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2001 (55-67); y “La relación entre *phrónēsis* y *sophía*, entre *bios politikós* y *bios theorētikós* en Magna Moralia y en Ethica Nicomachea de Aristóteles”, en: Nova Tellus, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 25-2, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2007 (183-207).

<sup>69</sup> *Ethica nicomachea* VI 2, 1139b 4.

qué es lo que conviene hacer y de qué acciones conviene huir, sino el que es al mismo tiempo consecuente y actúa en conformidad con ese saber. Pero hemos de volver un poco más adelante a este problema.

Reflexionar, deliberar y razonar con vistas a la acción es función de la prudencia. Pero no hay prudencia sin virtudes éticas ni virtudes éticas sin prudencia. De ahí que la respuesta a la pregunta *cómo se adquiere la verdad práctica* –según la perspectiva de la filosofía de Aristóteles– implique necesariamente el recurso de la virtud ética. Por virtud ética (*aretê êthikê*) en Aristóteles no hay que entender en absoluto implicación alguna de ley moral, obligación o deber. Poseer la virtud o excelencia ética consiste en verdad en algo más sencillo de lo que comúnmente se cree: no es otra cosa que tener una disposición proporcionada e intermedia, es poseer la mejor disposición habitual del carácter (*héxis êthikê*), anímica o psíquica<sup>70</sup> en relación con las pasiones. Por ejemplo, así como la función del ojo es ver, y la virtud del ojo consiste en ver bien, pero un ojo enfermo no ve bien; así como la función del pie es caminar, y la virtud del pie reside en caminar bien, pero un pie enfermo no camina bien; así como la función del arquero es tirar al blanco y la excelencia del buen arquero es dar en el blanco, así también la función del hombre consiste en vivir y la excelencia del hombre reside en vivir bien. Ciertamente la función del hombre no consiste en vivir en tanto que animal o en vivir como viviría una planta, sino que consiste en vivir en tanto que hombre. Y la virtud para el hombre consiste en vivir bien y en actuar bien. Para decirlo con un par de ejemplos, posee la virtud ética aquel que, al actuar o ponerse en movimiento no cae en ninguno de los extremos en relación con la pasión. Ejemplos de pasión tenemos en la ira (*orgê*), la ambición (*pleonexía*), el temor (*phóbos*) y el deseo (*epithymía*).

En relación con la ira, por ejemplo, hay una manera intermedia de conducirse, situada entre dos extremos diametralmente opuestos: se encuentra en la mejor disposición habitual quien considera todas las circunstancias particulares de la acción y no se comporta en relación con la ira como el irascible, pues se aira con quien conviene, como conviene; por lo que conviene, cuando conviene y cuanto conviene. El irascible, en cambio, al igual que el insensible de ira, se engaña con respecto a lo

---

<sup>70</sup> *Psychê* significa alma.

conveniente en cada situación particular. El irascible se aíra con quien no conviene, cuando no conviene, por lo que no conviene, cuanto no conviene o como no conviene; el insensible de ira, a su vez, no se aíra ni siquiera cuando conviene, por lo que conviene, cuanto conviene ni con quien conviene. Es una especie de tarado. El que se ubica hacia el término medio entre estos dos es el llamado hombre apacible, manso. No es pues como el irascible, porque, si se aíra, se aíra con quien conviene, en el momento oportuno y nunca lo hace violentamente ni por un tiempo largo; ni es como el insensible de ira, porque no deja de mostrar su indignación cuando merece la pena.

En relación con el dinero y los bienes económicos hay también una manera intermedia de conducirse y dos extremos: es pródigo (*ásōtos*) quien gasta en toda ocasión, con quien no conviene, cuanto no conviene y como no conviene; es avaro (*aneleútheros*), en cambio, el que no gasta ni siquiera cuando conviene ni cuanto conviene ni con quien conviene. En ambos casos el trastorno en relación con su afecto por el dinero parece que tiene que ver de algún modo con el temor a la muerte: el pródigo es aquel que gasta como si fuera a morir en seguida, es aquel que no busca ni siquiera la preservación de sí mismo: *á-sōtos*, en efecto, significa el que *no se salva*; el avaro es el que ahorra como si hubiera de vivir eternamente; es el que se comporta en relación con los bienes económicos y con el dinero como un esclavo. El pródigo es el que gasta sin medida no sólo con conocidos y familiares, sino que despilfarra su fortuna aun con extraños y desconocidos y nunca discierne las circunstancias particulares: con quién conviene gastar, cuándo, cuánto, por qué, cómo, para qué, etc.; el avaro es, en cambio, aquel que nunca gasta ni con desconocidos ni con conocidos, y el que no gasta ni siquiera con sus padres, con su esposa o hijos, y, si lo hace, ha de ser un gasto pequeño o lo hace con dolor. El que se ubica hacia el término medio entre el manirroto y el avaricioso es el llamado liberal (*eleuthérios*), es decir, el que gasta en la ocasión conveniente, la cantidad conveniente, con la persona que conviene, en la manera en que conviene y por la razón conveniente.

Algo semejante ocurre en relación con el temor y el deseo: es posible temer y desear lo que conviene, cuánto conviene y cómo conviene o bien equivocarse en cada caso. El que acierta en el caso del deseo es templado (*sôphrōn*) y el que no se equivoca en relación con el miedo es el llamado valiente; el temor al que concierne la valentía y sus extremos opuestos



se refiere sobre todo a la muerte. Es valiente, pues, el que en relación con la muerte teme en la medida, por la razón y en las circunstancias en que conviene temer. El yerro se da de dos maneras: es cobarde el que teme lo no temible (pues a veces es preferible una muerte por una causa bella, antes que sufrir una vida vergonzosa), o el que teme el objeto más de lo conveniente o de una manera intensa; es temerario, en cambio, el que no teme en absoluto el objeto ni siquiera cuando conviene temerlo, por ejemplo, para quien tiene una buena disposición en relación con el miedo, es temible una muerte vergonzosa. El templado se encuentra hacia un punto medio entre el intemperante y el insensible respecto de placeres corporales. El intemperante (*akólastos*) es aquel que siente placer con lo que no conviene, como no conviene y cuanto no conviene y cree que eso es lo mejor; el insensible es por el contrario el que no desea ni siquiera lo que conviene, cuánto, cuándo ni cómo conviene. Dado que se encuentra hacia el medio entre el intemperante y el insensible, el templado es el que ni desea lo que no conviene, ni deja de desear lo que conviene<sup>71</sup>. La templanza (*sōphrosýnē*) es simplemente el mejor hábito que podemos alcanzar en relación con los placeres corporales<sup>72</sup>.

Nuestra relación con el deseo puede ser correcta o incorrecta, según la clase de deseo, pues hay dos especies: uno natural y otro no natural. El primero es común a todos los hombres y el yerro en tal caso se da solamente por exceso. En cambio el deseo no natural es aquel que no conviene bajo ningún aspecto ni medida. En efecto, con respecto al deseo se da el yerro de dos maneras y según las dos clases de objeto mencionadas. Es común a todos los hombres y natural, por ejemplo, el deseo del alimento, de la bebida y del sexo, pues todos sentimos por naturaleza cierto placer al satisfacerlo (pues, como dice Homero, *el joven en el vigor de la edad desea el lecho*<sup>73</sup>), y el yerro se da en este caso solamente en un sentido: por disfrutarlo más de lo conveniente. Comer, beber y tener relaciones sexuales son actividades no sólo necesarias y naturales, sino también saludables. No obstante, lo mismo la gula, el alcoholismo y el excesivo sometimiento del cuerpo al contacto sexual dañan, evidentemente, la salud.

---

<sup>71</sup> *Ethica nicomachea* III, 15, 1119b 16.

<sup>72</sup> *Magna moralia* I, 21, 1191<sup>a</sup> 37.

<sup>73</sup> *Ethica nicomachea* III, 13, 1118b 10.



En cambio, son deseos adquiridos y particulares aquellos que varían en cada caso particular. Por ejemplo, el deseo de comer tierra, gusanos, o de comer carne humana, el deseo de ultrajar y abusar sexualmente de niños o de cometer homicidio. Las causas son algún tipo de mutilación psíquica, la costumbre o una especie de perversión natural<sup>74</sup>. A diferencia de los comunes y naturales objetos del deseo, los adquiridos y particulares mueven a yerro en muchos sentidos. Aquellos que los padecen, como es el caso de los incontinentes, desean evidentemente lo que no conviene, y lo saben; y si desean también lo que conviene, lo desean más de lo que conviene o más de lo que los desea la mayoría o como no conviene. Los intemperantes por su parte son aquellos que yerran absolutamente en la clase de objeto, pues desean como bueno lo malo y creen que nada hay mejor que gustar lo que les parece placentero. Además, no solamente se equivocan en uno de los aspectos particulares —qué conviene, cuándo, cuánto y cómo conviene— sino en todos a la vez<sup>75</sup>.

Es posible desear, pues, lo conveniente pero de manera no conveniente o también desear lo que no conviene. Si a pesar de que el objeto deseado es conveniente hay engaño, entonces el yerro se produce por desearlo como no conviene o cuanto no conviene. El yerro se da en su realización, como está dicho, por caer en el exceso. Pero si el objeto que se desea es vergonzoso, entonces el yerro no es por exceso sino que lo es absolutamente. Por ejemplo, alguien podría desear a la mujer de su amigo y desearla intensamente. Por lo general, en efecto, esta especie de deseos es vehemente. Frente a un deseo de esta especie, el pensamiento (*diánoia*) podría o ser verdadero o ser falso. Si el pensamiento es verdadero habría en cuanto al apetito (*órexis*) dos posibilidades: supongamos que alguien desea seducir a la mujer de su amigo sabiendo que no es correcto su deseo. Su pensamiento intenta disuadirlo de realizar aquello que imagina como dulce, pero su deseo lo impulsa a su cumplimiento. Frente a esta especie de deseo hay una alternativa: o realizarlo o no realizar el deseo. Dado que el intelecto es principio y el pensamiento es verdadero, el sujeto actuante actúa correctamente si su acción concuerda con lo que indica su pensamiento. Si, a pesar del apetito de lo placentero que se orienta en una dirección opuesta a la del pensamiento, el cuerpo es movido en

<sup>74</sup> Cfr. *Ethica nicomachea* VII, 5, 1148b 17.

<sup>75</sup> Cfr. *Ethica nicomachea* III, 11, 1118b 8 ss., VII, 5, 1148b 15 ss.

la misma dirección que el pensamiento verdadero –en la medida en que el sujeto actúa en conformidad con la razón– habrá continencia; pero si el cuerpo es movido por el apetito en sentido contrario a lo que dice el pensamiento, entonces habrá incontinencia; pues, a pesar de que el pensamiento es verdadero el apetito no es correcto, y se actúa en conformidad con el impulso del apetito irracional. Si el pensamiento, por otra parte, es falso, entonces no cabe la posibilidad de que el apetito sea verdadero. Por ejemplo, si piensa que debe seducir a la mujer de su amigo y que eso es lo mejor, pues toma como punto de partida la premisa de que todo lo que se imagina dulce debe gustarse, entonces el yerro será absoluto, pues el intelecto práctico en él se encuentra absolutamente eclipsado.

Este es un problema crucial del que se ocupa la ética aristotélica y que no debe pasar inadvertido a quien investiga la cuestión de la verdad práctica. El fenómeno de la continencia, incontinencia e intemperancia constituye el centro de la cuestión sobre la verdad práctica y la teoría de la acción en Aristóteles<sup>76</sup>. Aunque estos últimos dos hábitos –incontinencia e intemperancia– tienen por objeto el deseo y los placeres corporales –el deseo en efecto, es apetito de lo placentero, de la bebida, de la comida y del sexo– su estructura es en cierto sentido opuesta y sus modos de ser contrarios. Al leer en Aristóteles la distinción entre deseos malos y deseos buenos alguien podría oponer la objeción de que al Estagirita le pasó inadvertido el hecho de que los deseos son relativos y que, por tanto, no pueden ser malos o buenos por sí mismos. De la dificultad de si lo bueno y lo malo es relativo o no lo es, hemos de ocuparnos en otro lugar. Baste por el momento con señalar que este problema no pasa inadvertido a la filosofía de Aristóteles. Pues, según el Estagirita, en los fenómenos anímicos sucede algo análogo a lo que ocurre en los fenómenos corporales<sup>77</sup>. Además, si el bien fuese algo relativo, entonces ocurrirían los absurdos en los que cae la tesis de Protágoras, según la cual, la medida de todas las cosas es el hombre. En tal caso, dice Aristóteles, la misma cosa sería al mismo tiempo verdadera y falsa<sup>78</sup>. Así pues, en el ámbito

---

<sup>76</sup> Su teoría acerca de estos tres hábitos se encuentra expuesta y desarrollada sobre todo en dos de las tres éticas que nos han sido conservadas: *Ethica nicomachea* (EN) VII, y *Magna moralia* (MM) II 6. Cfr. *Ethica eudemia* II, 7-9.

<sup>77</sup> Cfr. nota al pie de página nº 15.

<sup>78</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica* V, 5, 1009<sup>a</sup>6, IX, 3, 1047<sup>a</sup> 6, X 1, 1053<sup>a</sup> 35.

de la ética tendríamos que admitir el absurdo de que el deseo de matar a otro hombre, de robar, de comer carne humana o de tener un encuentro sexual con la mujer del amigo es bueno y es malo según le parezca a cada uno y que no es malo *per se*. Tampoco al médico le sería lícito hablar de enfermedad o salud en el caso de un cuerpo enfermo o de uno sano, pues ambas cosas, enfermedad y salud, serían análogamente relativas. Pero de este problema, de cómo aborda la filosofía peripatética el fenómeno de la incontinencia y de la causa del trastorno en la *phantasia* humana ha de hablarse en otro lugar<sup>79</sup>.

El incontinente (*akratês*) es aquel que sabe qué cosas son malas; pero, movido por el placer, las hace aun en contra de su razón, de manera que siente culpa y arrepentimiento después de haberlas realizado. El intemperante (*akólastos*) es aquel que considera que las cosas malas son buenas, de manera que las realiza sin sentir el menor remordimiento. Éste no se castiga (*a-kólastos* significa literalmente, por el *alpha* privativa inicial, *el que es incapaz de castigarse*. *Kólasis*, en efecto, significa castigo). El primero, en cambio, carece del poder (*a-kratês*) de contenerse ante sus deseos. El intemperante (*akólastos*) es aquel que parte de la premisa universal de que *todo lo dulce debe gustarse*, de manera que, siempre que esté en posibilidades de hacerlo y si nada se lo impide, gustará aquello que, según su sensación, su *phantasia* o su intelecto, es dulce. El incontinente parte de la premisa de que *no todo lo dulce debe gustarse*. En efecto, hay cosas que su intelecto práctico le dice que son malas, de modo que no se engaña en cuanto a la naturaleza del objeto. No obstante, su deseo le dice que son placenteras. Su deseo, por tanto, lo mueve a disfrutarlas aun en contra de su razón. En ambos casos hay un engaño, pero el trastorno que padecen no corresponde a la misma parte del alma: el intemperante tiene eclipsada su razón y no puede discernir lo bueno de lo malo; el incontinente, en cambio, tiene su razón en orden y sabe por su razón qué cosas conviene hacer y qué cosas evitar. El engaño en el incontinente se da en la parte irracional del alma, la *phantasia* de su parte irracional tiene un trastorno por el cual lo placentero le parece doloroso y lo doloroso placentero. El engaño en el intemperante se da tanto en la parte racional como en la parte irracional

---

<sup>79</sup> Cfr. *Ethica nicomachea* libro VII.

del alma; la *phantasia* no sólo de la parte irracional sino también la *phantasia* de la parte racional del alma se encuentran destruidas. Este último, por consiguiente, declara en relación con lo placentero y lo doloroso una afirmación falsa y su deseo persigue como si fuesen correctos los objetos que su razón le indica como verdaderos. Así pues, el trastorno se da no solamente en el orden de la *phantasia* sensitiva, sino también en su *phantasia* deliberativa. El engaño en él es completo. No importa qué cosa sea aquello que el deseo le indique como placentero. Sea comer carne humana, cometer homicidio, parricidio, filicidio, pederastia, tortura, robo, secuestro, etcétera, todo esto ha de gustarlo o ha de deliberar cómo y qué hacer para gustarlo. Es intemperante el que afirma, como se dice que una vez dijo a otro a voz en cuello un poderoso empresario maquilador de origen libanés: “No sabes lo que te has perdido, no hay cosa más agradable que el contacto sexual con niños”. El incontinente, a diferencia del intemperante, hace una afirmación verdadera en relación con lo placentero: “No todo lo dulce debe gustarse”. En él no se da el engaño en el registro del pensamiento. Pues sabe, por ejemplo, que no conviene seducir ni disfrutar a la mujer ajena, ni que todo lo que el deseo imagine como placentero debe gustarse. El deseo podría decir, en efecto, que lo más dulce de todo es comerse a un niño o tener una relación sexual extraña –como ocurría a Fálaris, tirano de Agrigento, quien por lo demás se jactaba de su poder de dominio sobre tales apetitos<sup>80</sup>– y la razón en el incontinente podría simultáneamente prohibir el disfrute del deseo por considerarlo inconveniente o vergonzoso. No obstante, la fuerza del deseo es en él tan intensa y él mismo tan débil, que carece de poder (es un *a-kratês*) para contenerse y oponerse a su deseo. Al contrario del continente, el cual, pese al deseo vehemente de un objeto vergonzoso puede controlar su deseo, el incontinente es arrastrado por el apetito de lo placentero. Cómo y por qué se da en la estructura anímica del incontinente este fenómeno, a qué se debe el trastorno en su imaginación sensitiva y mediante qué tratamiento sería posible curar su padecimiento, es asunto del que habremos de ocuparnos en otra investigación. Por el momento

---

<sup>80</sup> Cfr. *Ethica nicomachea* VII, 5, 1149<sup>a</sup> 11 ss. “Los que <padecen un trastorno> por causa de una enfermedad, como la epilepsia o la locura, son mórbidos. Es posible a veces poseer no solamente alguna de estas afecciones y no ser dominado por ellas, me refiero por ejemplo al caso de Fálaris, si <es que es verdad que> se dominaba al sentir el deseo de comerse un niño o frente a un placer absurdo de relaciones sexuales”.

baste señalar que los placeres difieren con frecuencia de un sujeto a otro, en la medida en que las mismas cosas producen a unos placer y a otros dolor, las mismas cosas producen a unos dolor y odio y a otros placer y sentimiento afectuoso; las cosas dulces no parecen lo mismo al que tiene fiebre y al que está sano ni lo caliente parece lo mismo al caliente que al que está débil. No obstante, en todos los casos que tienen que ver con los objetos sensibles, lo que el hombre excelente imagina verdadero eso es lo verdadero, y lo que le parece placentero, eso es lo placentero, de modo que aquel que en cuanto a su carácter es bueno, ese mismo es la medida de cada cosa y son placeres verdaderos los que así le parecen y cosas placenteras aquellas en la que se complace<sup>81</sup>.

“Y si alguien dijera que todos tienden hacia un bien imaginario (*phainoménon agathou*), pero que no son soberanos de su imaginación (*phantasia*), sino que tal cual cada uno es, tal imagina él también el fin. Así pues, si cada uno es en cierto modo causante de su propia disposición habitual, también será en cierto modo causante de su propia imaginación. De lo contrario, nadie será causante del mal que él mismo hace, sino que lo realiza por ignorancia del fin...”<sup>82</sup>”

Por todo lo anterior, y dado que la imaginación parece ser la responsable del engaño al actuar y al moverse de lugar, es de absoluta importancia para el hombre el cuidado desde la infancia de las costumbres y de su carácter. Las costumbres, la parte irracional del alma y el cuerpo se generan en el animal humano antes de que se generen en él la razón y el intelecto<sup>83</sup>. No obstante, según la doctrina ética de Aristóteles, tanto la razón como

---

<sup>81</sup> *Ethica nicomachea* X 5, 1176 a 15-19.

<sup>82</sup> *Ethica nicomachea* III, 5, 1114<sup>a</sup> 31 ss.

<sup>83</sup> De ahí que según *Magna moralia* deba considerarse la parte pasional o afectiva del alma como punto de partida, antes que la razón, pues al menos en el caso del incontinente parecería que la razón adentro no posee en absoluto autoridad. Y la causa es la disposición y el desorden en el que se encuentran las pasiones: “Sin embargo, simplemente la razón no es principio ni conductor de la virtud, como creen los demás, sino más bien son las pasiones. Pues conviene que se engendre en primer lugar cierto impulso irracional hacia lo bello (lo cual también se produce); luego, de esta manera, que la razón emita posteriormente sus decretos y juzgue. Y uno podría ver esto en los niños pequeños y en los vivientes privados de razón; pues en éstos se engendran antes, desprovistos de razón, impulsos pasionales hacia lo bello, y sobreviniendo después la razón y estando en consonancia, produce la realización de las cosas bellas. Sin embargo, si para las cosas bellas uno toma el principio a partir de la razón, las pasiones no le acompañan dando su consentimiento, antes bien muchas veces le contrarían (Aristóteles se refiere aquí al caso de los incontinentes); por eso la pasión, que yace en buen estado, parece un principio para la virtud, más que la razón”. *Magna moralia* II, 7, 1206b 17.

el intelecto son para nosotros el fin de nuestra naturaleza, y con vistas a ellos deben organizarse tanto la generación como el cuidado de las costumbres<sup>84</sup>. Ya desde el nacimiento de las costumbres y del cuidado que ha de tenerse en la formación del carácter, debe consagrarse la educación al servicio del intelecto y del alma, y esto es obra de la prudencia y de la política. Por eso, en primer lugar –dice Aristóteles–, es necesario que el cuidado del cuerpo preceda al del alma (*toû sōmatos tēn epiméleian anankaîon eînai protéran ê tēn tēs psychês*), y se dé luego el cuidado del apetito (*órexis*). Pero que el cuidado del apetito irracional sea con vistas al intelecto y el cuidado del cuerpo con vistas al alma<sup>85</sup>.

De aquí resulta evidente por qué la ética en un sentido cronológico precede a la política y por qué la filosofía práctica (i.e. la combinación ética y política) es anterior, a su vez, a la filosofía contemplativa. La ética, en efecto, es una especie de arte –análogo a la medicina– que se consagra al cuidado de sí mismo, especialmente al cuidado de la parte irracional del alma del sujeto: del deseo, del temor, la ira, la ambición y las demás pasiones; el político que ha de consagrarse al cuidado de la comunidad política, si ha de ser considerado político en el sentido verdadero del término<sup>86</sup>, tendría que haber transitado por un proceso de investigación y transformación de sí mismo, de tal modo que sus movimientos y acciones, en su relación con los demás, no sean determinados por sus fantasías, apetitos y pasiones, pues la capacidad de gobernar sobre los demás es una facultad que comienza precisamente en la capacidad de gobernarse a sí mismo. Por lo demás, alguien que no es capaz de ejercer autoridad sobre sus pasiones no puede alcanzar ni procurar a su intelecto las condiciones óptimas para que este lleve a cabo la actividad que le es propia. Quizá no haya un rasgo más distintivo en la filosofía antigua que la diferencie tanto de la filosofía moderna y contemporánea, como el hecho de que prácticamente en todas las escuelas filosóficas se da la

---

<sup>84</sup> *Política* VII, 15, 1334b 15-17. En castellano puede consultarse la siguiente versión: Aristóteles, *Política*, Introducción general de Miguel Candel Sanmartín, traducción y notas de Manuela García Valdés, Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid, 2000.

<sup>85</sup> *Política* VII 15, 1334b 25-28.

<sup>86</sup> Cfr. *Ethica eudemia* 1216<sup>a</sup> 23-27: “Pero la mayoría de los políticos no alcanzan *verdaderamente* (*alēthós*) el nombre; pues no son políticos según la verdad (*katà tēn alētheian*); el político, en efecto, es el que elige las acciones bellas por causa de ellas mismas; en cambio la mayoría se apega a una vida así con vistas a los bienes económicos y a su ambición”.

preocupación primeramente por el cuidado del carácter y de las costumbres del filósofo en formación, mientras que es posterior en el tiempo su preocupación por el estudio de la filosofía de la naturaleza (*physikê*) y de la filosofía contemplativa (*theōrētikê*). Un claro testimonio de ello lo encontramos en las palabras de Aspasio, el más antiguo comentarista de Aristóteles, cuando dice:

“Así pues, que la sabiduría posee un rango más honorable que la política, podría uno considerarlo a partir de estas y tales cosas. La ética, como se ha dicho previamente, es la más necesaria. Conviene incluso que nos ocupemos en primer lugar de ella tanto de palabra como de obra, tal como Sócrates juzgaba, no porque uno desprecie el conocimiento de las cosas divinas, ni porque descuide la ciencia de las cosas que conciernen a la naturaleza, cual si fuese superflua, sino por considerar necesario el cuidado del carácter (*tēn toū êthous epiméleian*). También los pitagóricos educaban en primer lugar a sus discípulos tanto en carácter como en razonamientos. Ahora bien, Aristóteles parece estimar en grado sumo esta enseñanza (scil. *la ética*); y dice que ella se refiere a lo humano”<sup>87</sup>.

En efecto, un filósofo, tal como lo concibe el Estagirita, no es aquél que se refugia en las palabras y cree que, aunque no ponga en práctica su conocimiento acerca de las cosas justas y templadas, sólo por reflexionar y por hablar bien de ellas, ya es excelente en cuanto a su carácter:

“<Los que así proceden> hacen algo semejante a lo que los enfermos que escuchan cuidadosamente a los médicos, pero no realizan ninguna de sus prescripciones. Así pues, tal como éstos no tendrán su cuerpo en buen estado al cuidarlo de este modo, así tampoco aquéllos tendrán en buen estado su alma, al filosofar de esta manera”<sup>88</sup>.

La verdad práctica tiene que ver con el carácter (*tò êthos*), los hábitos (*hai héxeis*) y las costumbres (*tà êthē*) del filósofo. Para decirlo en una palabra, no puede ser llamado filósofo –porque no lo es– aquél que no

<sup>87</sup> Aspasio, *In Arist. Ethica Nicomachea commentaria* 2.9. Cfr. *Ethica nicomachea* X, 10, 1181b 15.

<sup>88</sup> *Ethica nicomachea* II, 3, 1105b 12.

se ha ocupado con esmero en el cuidado de sus pasiones, de sus deseos, temores y apetitos. El incontinente, por lo tanto, ni es un oyente apropiado para la enseñanza ética<sup>89</sup>, ni es filósofo práctico<sup>90</sup> ni contemplativo. No es apto para escuchar razonamientos acerca de las acciones de la vida, pues un incontinente vive de conformidad con sus pasiones; por la misma razón no es un filósofo práctico, pues el fin de esta filosofía es la acción, y la acción es lo contrario de la pasión; y tampoco es contemplativo porque la actividad del intelecto y la vida contemplativa se dan sólo en la medida en que el alma se encuentra bien dispuesta para ese fin, es decir, cuando ella se encuentra en una disposición de ocio (*scholê*), libre del jaloneo de las pasiones, en templanza, en valentía, en mansedumbre, en liberalidad y en las demás disposiciones medias que resultan del trabajo de la prudencia (*phrónēsis*).

La verdad práctica no ha de buscarse, pues, fuera sino dentro del alma del filósofo. La armonía entre el decir y el hacer, entre el dicho y el hecho es una concordancia que se da en relación con sus palabras y acciones<sup>91</sup>. Aristóteles llama a dicha armonía *alêtheia*, verdad, y *alêtheutikós*, verdadero, a aquél que vive de conformidad con esta concordancia. La excelencia del carácter que –junto con la amistad (*philia*)– se alcanza gracias al trabajo de la prudencia se llama *alêtheia*. Y tanto ésta como la amistad<sup>92</sup> son modos de ser perfectos porque se extienden a todos los campos de la vida humana y comprenden dentro de ellas todas las demás excelencias del carácter.

Según Aristóteles, la verdad es un término medio entre la jactancia y la disimulación. Se ubica hacia el término medio aquél que llama cada cosa por su nombre (*authêkastós*), aquél que es verdadero (*alêtheutikós*) tanto en obra como en palabra y reconoce simplemente lo que existe en él, ni más ni menos<sup>93</sup>. Es un término medio (*mésos*) porque es posible ser falso de dos maneras: en relación con las cosas que uno sabe y con las cosas que existen en uno mismo. Si se atribuye más cualidades de las que

<sup>89</sup> Cfr. *Ethica nicomachea* I, 2, 1095<sup>a</sup> 2.

<sup>90</sup> Cfr. *Ethica nicomachea* VII, 11, 1152b 1 Περὶ δὲ ἡ' δονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος y X, 6, 1176<sup>a</sup> 30-b 6.

<sup>91</sup> Cfr. *Ethica nicomachea* II, 7, 1108<sup>a</sup> 11; IV, 13, 1127<sup>a</sup> 20, b 2.

<sup>92</sup> Cfr. J. Araiza, “Sobre la amistad según la teoría ética de Aristóteles”, en: Nova Tellus, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 23-2, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2005 (125-159).

<sup>93</sup> Cfr. *Ética nicomaquea* IV, 13, 1127a 23 ss.



en realidad tiene, o dice saber más de lo que sabe es jactancioso; si, por el contrario, se atribuye a sí mismo menos cualidades de las que posee y finge que sabe menos de lo que en realidad sabe, es disimulado<sup>94</sup>. Ser verdadero o falso en este sentido no quiere decir serlo en los contratos ni en relación con la justicia o injusticia –pues en tal caso se le llamaría justo o injusto– sino que es verdadero, según Aristóteles, aquél que, sin que esté en juego contrato o cosa justa alguna, dice la verdad en palabra y obra por ser él en su disposición habitual y en su carácter tal como de hecho es. Por tanto, es equitativo y amigo de la verdad (*philalêthēs*); y es el que dice la verdad tanto si da lo mismo decirlo como si no, pero la dirá aún más cuando no da lo mismo. Es jactancioso (*alazôn*) el que, por el contrario, sin mayor finalidad finge tener más cualidades de las que en realidad tiene; y es de naturaleza vil, pues de otra manera no se complacería en lo falso. Sin embargo, parece más vanidoso que malintencionado. Es posible que simule para adquirir fama u honra y en tal caso no sería tan censurable, pero si lo hace por dinero y para sacar provecho económico, es más vergonzoso. El jactancioso puede ser como el mentiroso (*pseústēs*) que simplemente se complace en la mentira, pero también puede pretender la fama o el lucro. En cualquier caso es jactancioso por elección. Si finge porque pretende fama, busca un elogio o una felicitación; pero si lo hace por lucro, finge que sabe cosas que son de provecho para el prójimo, cosas cuya carencia le es posible ocultar (*dialatheîn*), como ser adivino, sabio o médico (*hoïon mántin, sophôn, iatrôn*). El disimulado (*eírôn*), al contrario del jactancioso, da en cuanto a su carácter una mejor impresión. No parece hablar con vistas al lucro, sino por huir de tanta ostentación. De modo que niega lo que es tenido por valioso y prestigioso.

Así pues, la verdad práctica en Aristóteles tiene que ver con el carácter y el modo de ser del sujeto. En efecto, en la medida en que se define como verdadero aquél que dice tener lo que tiene y dice saber lo que sabe, no por otra razón sino por tener un carácter tal que privilegia la verdad antes que la falsedad, en esa medida la verdad tiene que ver con la ética. Y parece, como puede inferirse por lo que ha sido dicho hasta aquí, que, al menos según la teoría de Aristóteles, el camino para

---

<sup>94</sup> *Magna moralia* I, 32, 1193a 28-38. Cfr. *Ethica eudemia* III, 7, 1233b 38-1234<sup>a</sup> 3.

alcanzar la verdad práctica y evitar el engaño es el mismo que conduce a la adquisición del término medio en todas las esferas de la vida del hombre: en relación con el deseo, en relación con el miedo, con el dinero, con la ira, con la ambición y con el resto de los apetitos irracionales. Y tal es el fin de la ética aristotélica: la consecución del término medio. Por lo demás, en cuanto a la pregunta de si es asequible o no el término medio para nosotros, hombres del siglo XXI, de si lo es cómo sería, y si no lo es por qué no lo sería, todo ello ha de ser objeto de una investigación posterior.

*El amor en la literatura  
del al-Andalus*



# MODI AMANDI INFIDELIUM

*Jesús R. Martínez Malo*

¡Oh esperanza mía! Me deleito en el tormento que por ti sufro.  
Mientras viva, no me apartaré de ti.  
Si alguien me dice: “Ya te olvidarás de su amor”,  
No le contesto más que con la *ene* y la *o*<sup>1</sup>.

## **De una erótica, muy cortés, que precedió e influyó a la *fin’amors***

La primera vez que Lacan mencionó al amor cortés –*la fin’amors*– fue el 19 de diciembre de 1956, en el transcurso de su seminario *La relación de objeto y las estructuras freudianas* y la última el 15 de marzo de 1977 durante *L’insu que sait de l’une bévue s’aile à mourre*. Entre estas dos fechas lo hizo en veintidós ocasiones más en otras tantas sesiones de diferentes seminarios, así como en tres textos de los agrupados en sus *Escritos*. Cada una de las veces que lo hizo se sirvió de él para señalar, subrayar o ilustrar algo que en ese momento de su enseñanza “tocaba” una de las *varités*<sup>2</sup> del amor. Pero es, sin duda alguna, en el seminario de 1950-1960, *La ética del psicoanálisis*, en el que con mayor minucia y agudeza se detuvo, dijo más de él y lo trabajó.

Si bien resulta sorprendente la agudeza de Lacan en el último de los seminarios mencionados respecto al por qué y cómo se vale de *la*

---

<sup>1</sup> Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma. Sobre el amor y los amantes*, capítulo 1, “Plan de la obra, con un discurso sobre la esencia del amor”, versión e introducción de Emilio García Gómez, prólogo de José Ortega y Gasset, Alianza, El libro de bolsillo, Madrid, 2001, pp. 110-111.

<sup>2</sup> *Varités*: plural de *Varité*: neologismo en forma de sustantivo acuñado por Lacan, por condensación de *variété* (variedad) y *vérité* (verdad). Véase: Marcelo Pasternac y Nora Pasternac, *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, Epeele, México, 2003, p. 299.

*fin'amors* para hablar a su auditorio de la sublimación y sus paradojas, de las pulsiones, de *das Ding*, de la estética y, por supuesto, de la ética del psicoanálisis, entre otras cosas, también resulta notable la ausencia de siquiera una referencia a otra erótica que precedió e influyó importantemente en la aparición del amor cortés, expresada en muchos cantos de los trovadores, en la Occitania del bajo medioevo. El amor cortés llevó a Lacan a decir que éste, con sus “técnicas”, fue “la instauración idealizadora del objeto femenino en nuestra cultura” (sesión del 10 de febrero de 1960 del seminario mencionado). Lacan habló de trovadores, troveros y *Minnesänger* pero nunca, ni tan sólo una vez, hizo mención de ningún poeta de al-Andalus. ¿Tendría que haberlos mencionado otorgándoles el crédito que les corresponde? ¿Los conocía?

No es el motivo de este trabajo estudiar los usos que hizo Lacan de *la fin'amors* en cada uno de esos diferentes momentos de su enseñanza. Tampoco plantear qué es el amor cortés, sus características, historia y expresiones literarias<sup>3</sup>, entre otros tópicos. Este trabajo persigue otro fin. Su propósito es mostrar la importancia de la erótica arábigo-andaluza, básicamente a través de un texto considerado paradigmático, para estudiarla y, por qué no, tal vez llegar a considerarla otra *varité* del amor. Erótica que en los tiempos de la historia precedió a la surgida del otro lado de la geografía pirenaica a la cual influyó en forma nada desdeñable.

### ***Modi amandi infidelium***

*El jardín del amor tiene flores, que no son frutas*<sup>4</sup>.

Sin lugar a dudas, la historia de la civilización y de la cultura del medioevo europeo no puede pensarse si se excluye a la España en la que, durante

---

<sup>3</sup> En dos trabajos previos he pretendido hacer esto último con relación, específicamente, a lo que Lacan dijo de esta forma de amar en el seminario *La ética del psicoanálisis*. Cfr. Jesús R. Martínez Malo, “*Cornatz lo Còrn*”, *Litoral*, Nº 36, Epeele, México, 2005, pp. 49-98; y “*Lo trauc de lo còrn. ¿Un nombre para das Ding?*”, *Página Literal*, Nº 5-6, noviembre de 2006, San José, Costa Rica, pp. 37-58.

<sup>4</sup> Abu Sadl, citado por René Nelli, *L'érotique des troubadours*, Privat, Toulouse, 1963, p. 55. La fruta se arranca del árbol o del arbusto y se come; la flor, por su hermosura, sólo se contempla con deleite. Bella

casi ocho siglos<sup>5</sup>, convivieron en buena parte de su geografía tres pueblos, si bien con un origen milenario compartido, con lenguas, costumbres y religiones diferentes –cristiana, judía e islámica– que en común tenían (y tienen) ser monoteístas, de salvación y reveladas cada una por su Dios. Vivieron allí pueblos que convivieron y lucharon, dominaron unos y se sometieron otros. Pero también mezclaron su sangre, su cultura, sus lenguas, sus tradiciones y costumbres que se fueron amalgamando con el paso del tiempo. En esta España heterogénea hubo un florecimiento de las artes y las ciencias en forma particularmente importante entre los siglos XII y XIII.

El amor, su concepción y sus *modi operandi* no podían ser los mismos entre los “infieles” y quienes así los denominaron por no seguir los preceptos de la iglesia de Roma<sup>6</sup>. A pesar de las diferencias entre los códigos de la ética amatoria en particular y los códigos morales en general, estos pueblos convivieron codo a codo con relativa tolerancia y permisividad. Tan es así que, según Boase, “El propósito de la  *Jihad* o guerra sagrada, no era de orden evangélico; la guerra se justificaba para recuperar territorios que fueron tomados ilegalmente”<sup>7</sup>.

¿Qué era el amor para los pueblos de al-Andalus? Para responder esta pregunta habremos de mencionar cómo se consideraba a las mujeres y cómo vivían en estos territorios.

A pesar de que eran más libres que en otras regiones musulmanas, si habían nacido en noble cuna o por un distinguido matrimonio, estaban

---

metáfora que deja ver bien la diferencia entre dos tipos de amor: el natural y el espiritual, respectivamente. Mientras que en el primero se posee a la amada y se satisface el deseo sexual con y en ella, en el segundo se mantiene el deseo en suspenso, exaltando la castidad, la continencia, convirtiendo así a este amor en un amor puro, depurado, limpio, espiritual.

<sup>5</sup> La ocupación árabe de España ocurrió entre el 711 y 1492, ya que fue en el primero de los años mencionados cuando cruzaron el estrecho de Gibraltar para llegar a invadir buena parte de la península Ibérica. El avance sarraceno del otro lado de los Pirineos lo detuvo Charles Martel en octubre de 732, en Poitiers. La ocupación de la península terminó el 2 de enero de 1492 cuando Boabdil rindió la sitiada Granada, último reducto musulmán.

<sup>6</sup> En el *Corán* no se ordena imponer ésta ni ninguna otra creencia; existe, o debe existir, una libertad y respeto en la elección individual, sin coacción alguna: “No se puede imponer la religión por la fuerza”, *Corán*, Sura II “La vaca”, Aleya 257 “Dios, protector de los creyentes”, traducción y prólogo de Juan Vernet, Plaza & Janés, Barcelona, 1980, p. 84. Sobre la erótica judeoespañola en la época que nos ocupa también habría mucho por decir. Cfr. Esther Cohen, “La sexualidad en la Cábala” (en: Esther Cohen, *La palabra inconclusa. Ensayos sobre Cábala*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 2005, pp. 147-157).

<sup>7</sup> Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love. A Critical Study of European Scholarship*, Manchester University Press, Manchester, 1977, 1977, p. 73.

vigiladas por el *raqib* (mientras que sus vecinas occitanas lo estaban por el *gardador*). Pese a que el libro sagrado del Islam<sup>8</sup> prescribe la igualdad entre hombres y mujeres, a aquéllos les otorga preeminencia<sup>9</sup> y a ellas les ordena obediencia total a sus maridos bajo severas penas y castigos en caso de incumplimiento:

Los hombres están por encima de las mujeres, porque Dios ha favorecido a unos respecto de otros, y porque ellos gastan parte de sus riquezas a favor de las mujeres. Las mujeres piadosas son sumisas a las disposiciones de Dios; son reservadas en ausencia de sus maridos en lo que Dios mandó ser reservado. A aquellas de quienes temáis la desobediencia, amonestadlas, mantenedlas separadas en sus habitaciones, golpeadlas. Si os obedecen, no busquéis procedimiento para maltratarlas<sup>10</sup>.

Este papel preeminente del hombre se debe al lugar que ocupaba –y ocupa– en la *umma*, la colectividad unitaria. La mujer adúltera, manda *Al-qur'an*<sup>11</sup> (*Corán*), debe ser severamente castigada: “Contra aquellas de vuestras mujeres que cometen fornicación, buscad cuatro testigos de entre vosotros. Si dan fe contra ellas, mantenedlas cautivas en las habitaciones hasta que las llame la muerte”<sup>12</sup>; aunque en otra parte ordena para quienes cometen adulterio –sin distinción del sexo– cien azotes delante de testigos de este castigo, antes de morir apedreados<sup>13</sup>.

La poligamia masculina estaba y está permitida por la *sharia* o ley coránica, al igual que la existencia del *harim* (harén) o del *saray* (serrallo). Para las mujeres era regla el uso, fuera del espacio doméstico, del *hijaab* (velo que cubre el pelo, el cuello y el pecho)<sup>14</sup>, del *jimar* (velo

<sup>8</sup> La palabra *Islam* se refiere al completo abandono a la divinidad.

<sup>9</sup> Dice así el libro sagrado: “Las mujeres tienen sobre los esposos idénticos derechos que ellos tienen sobre ellas, según es conocido; pero los hombres tienen sobre ellas preeminencia”. *Corán*, op. cit., Sura II “La vaca”, Aleya 228 “Repudiación”, p. 318.

<sup>10</sup> *Corán*, op. cit., Sura IV “Las mujeres”, Aleya 38 “Consejos a los creyentes”, p. 112.

<sup>11</sup> *Al-qur'an*, literalmente significa “recitación”, pues esa fue la orden que el arcángel Gabriel diera a Mahoma: propagar, en forma recitada todo lo que la divinidad le comunicaba. Fue redactado pocos años después de la muerte del Profeta y su segunda redacción, la definitiva, fue en el año 650. Se divide en 114 *suras* o capítulos formados por versículos rimados, complementado con los *hadith*, que son breves narraciones sobre actos o palabras de Mahoma que fueron transmitidas oralmente a sus primeros discípulos.

<sup>12</sup> *Corán*, op. cit., Sura IV “Las mujeres”, Aleya 19 “Sobre la fornicación”, p. 110.

<sup>13</sup> *Corán*, op. cit., Sura XXIV “La Luz”, Aleya 2 “Contra la fornicación”, p. 315.

<sup>14</sup> La palabra *Hijaab* viene del árabe *jajabah*, que quiere decir “mantener fuera de vista o esconder”.



que cubre por completo la cabeza, además del cuello y pecho) o hasta del *hichab* (velo que cubre, además, la cara y ambas manos), dependiendo de la clase social a la que perteneciera su portadora, pues mientras más alto rango tenía –tiene– menos debería mostrar. Porque Allah dice: “Di a las creyentes que bajen sus ojos, oculten sus partes y protejan sus partes privadas excepto lo que tiene que verse, ¡Cubran su seno con el velo! [sobre su *Juyubihinna*]<sup>15</sup>”.

Más adelante insiste: “¡Oh, Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas, a las mujeres creyentes, que se cubran desde arriba con sus vestidos. Esto es lo más adecuado para que se las reconozca y no sean molestadas. Allah es indulgente, compasivo<sup>16</sup>”.

El uso del velo, en cualquiera de sus modalidades, implica un acto de sumisión y de obediencia a Allah, al mismo tiempo que se convierte en un signo de castidad, pureza y rectitud en la mujer que lo porta. “Protege” a la mujer de las miradas deseantes de los hombres y evita que surja en quien lo porta el deseo por alguien a través de la mirada. Es decir, evita que el deseo –el demonio– “entre” por los ojos. El uso del velo, además de ocultar las “partes” de la mujer y preservarla del embate y el acoso masculino para mantener su *ird* (honor), al mismo tiempo la convierte socialmente en un ser anónimo ya que al ocultar su rostro y cuerpo la vuelve carente de una imagen propia, visible para otros; sin fisonomía, igual que todas las demás, la torna indistinguible; es una más sin una identidad social visible; no puede ni debe ser reconocida visualmente; se limita a ser un ente de quien sólo se sabe o se supone que es mujer por el velo que la cubre, pero sin un cuerpo discernible, sin rostro, sin piel, sin atributos físicos visibles; una especie de ser etéreo sin sexo corporal distinguible, excepto por el ropaje que lo cubre, pues, como tal, el cuerpo que lo porta está oculto a la mirada de los otros. Las mujeres que usaban y usan estas vestimentas están insertas en un sistema religioso-legal-social que da forma, a su vez, a un sistema de códigos, preceptos, reglas y valores que las estructuran y norman subjetivamente. La mujer occidental deja

---

<sup>15</sup> *Corán*, op. cit., Sura XXIV “La Luz”, Aleya 31 “Disposiciones relativas a las mujeres”, p. 318. El término *Juyubihinna* es ambiguo, en alguna traducción se usa “pecho o seno”, en otra “escote”, por eso he optado por poner entre corchetes el término en la lengua original.

<sup>16</sup> *Corán*, op. cit., Sura XXXIII “Los partidos”, Aleya 59 “Relaciones de los creyentes con Mahoma”, p. 377.

ver no sólo la cara sino el cuerpo y esta “visibilidad” permite, además de reconocer y ver, imaginar las características de su anatomía.

¿Cómo serán los efectos del reconocimiento —o los de la falta de éste— en una mujer islámica que, en la calle, en la plaza pública, es “igual” en su apariencia a todas las demás y no tiene facciones ni contornos anatómicos propios, visibles para el otro que le permitan distinguirla de las demás? ¿Qué hay debajo de la *burka* o *burqa* (el caso más extremo), en la que hasta los ojos de su portadora están cubiertos de manera de poder ver pero no ser vistos? En todo caso es por la voz, y sólo en caso de poder hablar con alguna, como podría reconocerse a una mujer en su singularidad corpórea.

Con esta precaución tomada, y generalmente acompañadas por un *mahram* (el esposo o algún pariente masculino) o por el *raqib* (el cuidador, si eran nobles o tenían un marido rico que pudiera costearlo) y sólo hasta la llegada del ocaso, podían salir a la calle, acudir a los baños públicos, a plazas y mercados, además de ocuparse de los asuntos de su hogar (la alimentación, el aseo y por supuesto la crianza de los hijos bajo la mirada del marido); debían obediencia total a su esposo, alrededor del cual gravitaba su existencia. La *al`udra* (virginidad) debía ser conservada hasta el matrimonio. Una vez consumado éste, la mujer tenía el mismo derecho que el hombre para pedir su anulación, aunque al hombre le bastaba decir frente a dos testigos que repudiaba a su mujer para que este acto se considerara consumado. En los oficios religiosos, en la mezquita, estaba excluida su participación; tenían designado un lugar especial detrás de los hombres, los jóvenes y los niños para que no fueran miradas ni tuvieran la posibilidad de mirar la cara a los hombres; a las “impuras” (mujeres menstruantes) les estaba vedado pisar tan sagrados recintos.

En su *Collar*, Ibn Hazm hace una amplia lista de los oficios femeninos<sup>17</sup>. Las *qayna* o *muganniya* eran mujeres, en su mayoría *garija* (esclavas), que por su gracia y dotes se dedicaban al canto, así como al baile; fueron muy apreciadas, reconocidas, en ocasiones hasta remuneradas en los círculos de la nobleza. Las *katiba* eran secretarías o copistas que, por su buena caligrafía y redacción, reproducían el sagrado libro

---

<sup>17</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 11 “Sobre el mensajero”, pp. 148-150.

o escribían cartas para otros. Entre los siglos VIII y XII se han logrado ubicar y hasta biografar a treinta y nueve poetisas de al-Andalus<sup>18</sup>, nobles unas, otras esclavas y algunas más liberadas; mujeres cultas que vivían en los medios cortesanos, entre las que destacó Wallada<sup>19</sup>.

A diferencia del cristianismo, para el cual aquello del orden de lo sexual era reprobable y hasta condenable<sup>20</sup>, por lo menos en el Islam medieval andaluz, el goce y las satisfacciones del sexo eran considerados como un don otorgado por Allah a los humanos, los cuales había que aprovechar, siempre y cuando no atentaran contra la ley coránica. Sin embargo, también a diferencia de los preceptos de la patrística cristiana, en el islamismo no es la mujer la incitadora al pecado de la carne, es el hombre, de ahí el uso de los diferentes velos, para no ser “molestada” ante la emergencia del feroz y, al parecer, irrefrenable e insaciable deseo masculino que lo arrastra a la promiscuidad. Pero ¿y el deseo de ellas? ¿Socialmente eran consideradas deseantes o sólo meros objetos del deseo masculino? Si había un lugar para ellas como deseantes, finalmente este lugar estaba supeditado al deseo del hombre pues en la misma casa, con más de una esposa, concubinas y esclavas a la disposición del *sayyidí* o *mawlanga* (“señor” y “dueño”, respectivamente) era esperable que fuera éste quien lo mostrara al elegir a la “afortunada” dejando caer un pañuelo frente a ella.

¿Existía en la vida social y en la de la pareja arábigo-andaluz una clara diferencia entre el amor como sentimiento, algo del orden de lo “espiritual”, cariñoso o afectivo y el deseo sexual, tal como existía en la Roma de los últimos siglos de la era anterior a la nuestra y durante los primeros de ésta? ¿Qué era el amor para los pueblos de al-Andalus? ¿La mujer fue idealizada por los hombres y por los poetas islámicos de la misma manera como lo fueron más tarde algunas damas de la Occitania del bajo medioevo, mujeres inspiradoras del canto de los poetas de *la fin’amors*? ¿Qué lugar ocupaba la mujer en el juego amoroso y/o sexual arábigo-andaluz?

---

<sup>18</sup> Teresa Garullo, *Diwan de poetisas andalusíes*, 1991. Citado en forma incompleta por Anahi Cardillo en: <http://www.transoxiana.org/0105/mujer.html>.

<sup>19</sup> Wallada bint al-Mustakfi o Wallada la Omeya, princesa y poetisa cordobesa (994-1091). Para consultar la biografía de Wallada, ver: <http://www.andalucia.cc/viva/mujer/aavcordo.Html.Wallada>.

<sup>20</sup> La relación sexual dentro del matrimonio se consideraba un mal necesario, pues debía realizarse para preservar la especie. Incluso algunos de los Padres de la Iglesia llegaron a promulgar que esta unión debía ser realizada sin obtener placer alguno y la consideraban pecado, venial, pero ¡pecado a fin de cuentas!

Las posibles respuestas las podemos encontrar por dos vías que son complementarias: la histórica y la literaria. Todo fenómeno literario y sus expresiones se dan, *a fortiori*, dentro de un contexto histórico y social específicos, y algunas de las manifestaciones de estos últimos, a su vez, se plasman a través de las expresiones literarias. Esta interrelación no es forzosamente recíproca en la misma medida o proporción ni necesariamente total, en el sentido de que toda manifestación literaria sería el reflejo especular absolutamente fiel de algo del orden de lo social en el que está inmerso. Es cierto, todo espejo refleja una imagen, pero no todas las imágenes reflejadas en un espejo responden con exacta precisión al objeto “fuente”. Todo reflejo en una superficie de azogue muestra, de entrada, una inversión de la imagen y además, para seguir con esta metáfora, también existen espejos cóncavos y convexos que deforman la imagen del objeto reflejado. La visión de ésta dependerá, además, de la ubicación del objeto y en dónde está puesto el ojo que la contempla, es decir, del ángulo de incidencia de la mirada. Hecha esta salvedad, veamos primero algo de aquello que la historia dice en su necesaria relación con algunas expresiones literarias y dejemos para más adelante lo que en un libro, considerado paradigmático, es del orden de lo literario.

René Nelli, uno de los mayores estudiosos de la erótica trovadoresca, menciona que entre los siglos XI y XII ciertos poemas arábigo-andaluces dejan ver ya una sensibilidad que hasta ese momento era inexistente más allá de los Pirineos. Se refiere a las *jarchas*, escritas por juglares hispánicos en las que los temas amorosos ahí plasmados muestran una “sensibilidad femenina”, lo cual le hace pensar que si no provinieron de la mano de una mujer al menos aparecen ya ellas y sus sentimientos, pasiones y deseos como la fuente de inspiración del poeta, quien incluso las “hace hablar”. Muchas *jarchas* tienen un carácter “libidinoso y libertino”, matizado con una “insatisfacción sentimental”<sup>21</sup>, a través de temas de un gusto melancólico en voces femeninas que dejan ver el dolor de la separación, del amor de lejos, del corazón separable del cuerpo, del intercambio de corazones y hasta de la muerte por amor. Estos temas, que también estuvieron presentes en la posterior poesía amorosa occitana, dejan ver una diferencia importante entre ambas: mientras que en

---

<sup>21</sup> René Nelli, op. cit., pp. 27-29.

la peninsular son las mujeres (o, insisto, el autor masculino que hace hablar a la mujer en las *jarchas*) las que se lamentan de la lejanía del amado, en la poesía de sus vecinos occitanos serían los hombres quienes desgarran sus vestiduras ante el dolor por la lejanía o por la separación. Otra diferencia importante es que los cantos masculinos de los primeros se dirigen a jóvenes vírgenes con el fin de seducirlas, mientras que el de los segundos fueron nobles damas casadas.

Sin duda alguna existió en la península hispánica arabizada una cortesía y una caballería que si bien tienen puntos en común con aquéllas del otro lado de los Pirineos, también tuvieron diferencias. La influencia religiosa en los primeros se dejó ver en los códigos guerrero-caballerescos donde fueron consideradas virtudes de gran importancia el valor, la muerte heroica, el honor, la gracia, la generosidad, así como la clemencia y, entre otras, la piedad con el enemigo. Estos valores caballerescos de la aristocracia árabe-andaluza se fueron incorporando a los usos y costumbres no sólo por la convivencia social obligada entre pueblos tan diferentes que compartían el mismo territorio, sino también en las formas amorosas entre ellos. Algunos historiadores sostienen que la cultura árabe y sus manifestaciones eran superiores a las cristianas, a las cuales se impusieron en ambos lados de los Pirineos. Antes mencionamos a este respecto la tajante opinión de Boase, veamos ahora la de Nelli, la cual resulta igualmente categórica: “Occitania vuelve ahora [siglos XI y XII] su mirada hacia España mucho más que hacia Francia [...] Por decirlo así, no había frontera alguna, en el siglo XII, entre la España cristiana y las regiones occitanas”<sup>22</sup>, por lo que no resultaba nada difícil a los occitanos entrar en contacto, aun sin saber árabe, con la erótica y la caballería musulmanas y, de esta manera verse influenciados por su cultura y costumbres<sup>23</sup>.

La cortesía árabe celebraba a la mujer y a la pasión que inspiraba. Según mencionamos antes, la religión islámica enaltece la unión sexual y posibilita la espiritual:

Uno de los aspectos del amor es la unión amorosa, que constituye una sublime fortuna, un grado excelso, un alto escalón, un feliz augurio; más aún: la vida

<sup>22</sup> René Nelli, op. cit., p. 43.

<sup>23</sup> Existieron frecuentes e importantes intercambios y relaciones comerciales, alianzas y/o expediciones militares y matrimonios que posibilitaron los conocimientos e influencias mutuos.

renovada, la existencia perfecta, la alegría perpetua, una gran misericordia de Dios [...] la unión con el amado es la serenidad imperturbable, el gozo sin tacha que lo empañe ni tristeza que lo enturbie, la perfección de los deseos y el colmo de las esperanzas [...] Las lenguas más elocuentes son incapaces de pintarlo; la destreza de los retóricos se queda corta en ponderarlo; ante él se enajenan las inteligencias y se engolfa el entendimiento<sup>24</sup>.

A pesar de promulgar su “incapacidad de pintar” la unión amorosa, Ibn Hazm no deja de intentarlo en los siguientes versos:

[...] Sólo cuento que he vivido un momento  
pensando justa y razonablemente.  
[...] A la que posee mi corazón  
le di, un día, un beso, por sorpresa.  
Por muchos años que viva, no pensaré  
Que he vivido, en realidad, más que aquel momentito<sup>25</sup>.

Lazar<sup>26</sup> apoya las opiniones de Nykl, Pérès y Jeanroy, quienes han visto en éste y otros muchos poemas hispano-arábigos el posterior concepto del *joy* occitano<sup>27</sup>. Cita cinco fragmentos de otros tantos poetas al-andaluces (Ibn Suhait, Abu ‘l Mugira, Ibn ‘Ammâr, Ibn Hâfaga y Umm al-Hanâ, esta última mujer) para sustentar su opinión de que el *tarab*, *farah*, *surûr* o *masarra* musulmanes (el *joy*) era un concepto que apareció y fue usado con antelación a su surgimiento en los primeros trovadores; era algo desconocido en la cristiandad, mientras que en los poetas árabe-andaluces fue un tema presente en forma regular.

Veamos la división ternaria del amor árabe-andaluz que sostiene Nelli, basado en el murciano Abu Bakr Muhammad bn ‘Ali Ibn ‘Arabi, más conocido como Ibn Arabi (nacido en 1165 y muerto en Damasco en 1241, poeta, místico y filósofo sufi considerado el “revivificador del

<sup>24</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 20, “Sobre la unión amorosa”, p. 190.

<sup>25</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 20, “Sobre la unión amorosa”, p. 191.

<sup>26</sup> Moshé Lazar, *Amour courtois et “fin’amors” dans la littérature du XIIIe. siècle*, Bibliothèque Française et Romane, Centre de Philologie Romane, Faculté des Lettres, Strasbourg, 1964, pp. 105-107.

<sup>27</sup> El *joï* o *joy* era la alegría, el goce dispensado por la dama, el deseo de llevar una vida digna al amar y de saberse amado, era un estado de extraña exaltación de un amor que no conoce límites excepto el de la falta de “realización” que cabría esperar: coger.

Islam”, a quien se le han atribuido más de doscientas obras, entre ellas *La intérprete de los ardientes deseos*). Su idea del amor fue, según el medievalista francés, tomada de Aristóteles:

1. *El amor divino*: es el del creador por las criaturas por él creadas y, *al mismo tiempo*, el de éstas por aquél.
2. *El amor espiritual*: su asiento o sede está siempre en la criatura en búsqueda del ser en el que aquélla se descubre como su imagen. En la criatura el amor no tiene otra esperanza, meta y voluntad más que satisfacer al amado y a lo que éste quiere hacer *con* y *por* aquél;
3. *El amor natural*: es el que quiere *poseer* y busca la satisfacción de sus propios deseos sin preocuparse de la complacencia del amado<sup>28</sup>.

Es, por supuesto, el segundo quien debe servir de modelo para purificar al tercero y es, también, el que sirve de apoyo en las producciones poéticas amorosas arábigo-andaluzas en las que aparecen los mitos del corazón (el intercambio de corazones entre los amantes y el del corazón separable del cuerpo), presentes también, aunque más tarde, en la poesía amorosa occitana.

El adulterio estaba prohibido y era severamente castigado según la *sharia* (ley islámica)<sup>29</sup>, por lo que el amor manifestado en las producciones poéticas, a diferencia de la lírica occitana<sup>30</sup>, no estaba dirigido a las damas o esposas de los señores, sino a las hijas de algún *khalifa* (califa, vicario o sucesor del Profeta), *visir* (vicario del califa), *iman* (director de las oraciones en las mezquitas) o *amir* (emir, el que se encontraba al mando de un ejército), por lo que no era considerado un amor vetado. Se dice que incluso las nobles amadas, además de organizar una suerte de salones literarios, protegían a sus enamorados. El cortejo amoroso, siempre respetuoso por la categoría social de las jóvenes, se llevaba a cabo a través de la poesía en la que el enamorado manifestaba un amor puro, ya depurado y despojado del deseo sexual; era un amor casto (*al-hawa al’udri*) en el que paradójicamente se exaltaba el deseo en la castidad

<sup>28</sup> René Nelli, op. cit., pp. 53-54 (cursivas del autor).

<sup>29</sup> Prohibición y condena que persisten hoy en día. Por supuesto el cristianismo también lo prohibía y condenaba pero, como veremos más adelante, el castigo no era necesariamente la muerte.

<sup>30</sup> La ley civil y la eclesiástica prohibían, por supuesto, el adulterio.

misma<sup>31</sup>. En este contexto, esta última era una virtud que mostraba la nobleza del alma y la fuerza para contener al impetuoso deseo sexual; el espíritu, el alma imbuida, impregnada de ese amor puro, se imponía a la carne y a sus terrenales deseos, sojuzgaba a ese amor que sólo obtiene su recompensa en la vulgar satisfacción de los ardores de la carne. No es sin relación a esta concepción como Ibn Hazm cierra su tratado sobre el amor y los amantes con una exaltación de la castidad:

Una de las mejores cosas que puede hacer el hombre en sus amores es guardar castidad; no cometer pecado ni torpeza; no renunciar al premio que su Creador le destina entre delicias en la eterna morada [...] Hay quien ve enamorado su corazón e invadido su pensamiento; acrecido su deseo y multiplicada su pasión; quien, una vez en posesión del ser amado, siente que su anhelo llega a dominar su entendimiento y su concupiscencia a subyugar su *shahada* (fe). Pero luego se amuralla con hacerse recriminaciones a sí mismo, y comprende que ‘el instinto arrastra al mal’<sup>32</sup>.

A diferencia de los poetas árabes, según Nelli, los de la antigua Aquitania quienes poco y muy indirectamente pudieron conocer las reflexiones que sobre el amor plasmara Platón en su *Banquete*, nunca dieron tan alto valor a la castidad como sus vecinos, para quienes llegó a ser condición *sine qua non* para llegar a la perfección del alma. En nombre del amor se renuncia a la satisfacción del deseo sexual; por el amor mismo se llega a la castidad, virtud excelsa ante los ojos del Creador.

## Del amor en los sueños

¿Qué hacían los poetas árabes con su deseo insatisfecho? Ese deseo se “satisfacía” –se sublimaba, podríamos decir ahora– en la castidad mis-

<sup>31</sup> Recordemos el verso de Abu Sadl que hemos utilizado como epígrafe de esta parte: “El jardín del amor tiene flores, que no son frutas”, el cual, a mi parecer, ilustra bien esta exaltación del deseo en la castidad.

<sup>32</sup> Ibn Hazm, op. cit. capítulo 30 “Sobre la excelencia de la castidad”, p. 314 Lo entrecomillado en la cita corresponde al sagrado libro islámico cuando relata la resistencia de José a la tentación de Zulayja, pues ambos se deseaban. La edición consultada dice: “José exclamó: ‘¡Señor mío! ¡Prefiero la prisión antes de acceder a lo que me piden! Si no apartas de mí sus engaños, me inclinaré a ellas y estaré entre los ignorantes’. Su Señor le escuchó y apartó sus engaños”, *Corán*, op. cit., Sura XII “José (sobre él sea la paz)”, Aleya 33 “José en casa de Putifar”, p. 227.



ma, en la satisfacción de amar de la forma más pura posible; de amar con el alma y no con el cuerpo; con el espíritu y no con la carne; amor satisfecho en sueños y no en el lecho<sup>33</sup>. Véase si no el tercer capítulo del *Collar* de Ibn Hazm, en el que el autor relata que un amigo le confiesa que ha soñado con una esclava a quien no conoce y que, además de no poder dejar de pensar en ella, su corazón ha salido ya de su pecho para ir tras de quien ahora lo ha vuelto su esclavo. El breve capítulo termina con un poema que vale la pena transcribir:

Querría saber quién era y cómo vino de noche.  
¿Era la faz del Sol o era la Luna?  
¿Era una idea que la razón alumbró en sus reflexiones?  
¿Era una imagen espiritual que hizo surgir ante mí el pensamiento?  
¿Era un espectro forjado con las esperanzas del alma  
y que la vista tuvo la ilusión de alcanzar?  
Tal vez no era nada de eso, sino una desgracia  
Que el destino me trajo como causa de mi muerte<sup>34</sup>.

Así como en el sueño se forma la imagen de aquélla de quien se puede enamorar y de hecho se enamora, también en la vigilia, en la imaginación y en la fantasía ocurre lo mismo. El amor de lejos, caro sería también a algunos poetas occitanos, quienes se enamoraban apasionadamente de la imagen formada por las bondades que habían escuchado decir de una excelsa dama y a ella dirigían sus *cansos*<sup>35</sup>. La imagen de quien no se ha visto jamás o de quien habiéndola contemplado ya se encuentra lejos, nace y/o mantiene no sólo vivo al amor sino que lo exalta –en la más imposible cercanía o en la más alejada ausencia–, en la más real continencia.

<sup>33</sup> Aunque, por supuesto, existieron otros poetas que se distinguieron por la enorme sensualidad en sus cantos, tal es el caso de las ya mencionadas *jarchas*.

<sup>34</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 3 “Sobre quien se enamora en sueños”, pp. 123-124.

<sup>35</sup> Véase si no la que es considerada la mayor y mejor muestra poética del *amor de lonh* (amor de lejos), *Lanquan li jorn son lonc en mai* (“Cuando los días son largos en mayo”), de Jaufré Rudel, en: Martín de Riquer, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, edición bilingüe, Ariel, Barcelona, 1975, tomo uno, p. 154 y pp. 163-166. Otras dos canciones del mismo autor en los que el tema del *amor de lonh* está presente son: *Quan lo rius de la fontana* (“Cuando el arroyo de la fuente”) y *No sap chantar qui so non di* (“No sabe cantar quien no dice la tonada”). Véanse estos dos últimos poemas en: Martín de Riquer, op. cit., p. 158 y pp. 167-169, respectivamente.

A propósito de aquel amigo, mencionado antes, en quien surge el amor por haber soñado con una dama, el poeta cordobés, al final de dicho capítulo, dice algo sorprendente, si damos fe a la traducción de García Gómez: “Es éste, a mi parecer, un caso de sugestión anímica o de pesadilla, que *entra en el campo de los deseos reprimidos y de las fantasías del pensamiento*”<sup>36</sup>. Esta afirmación nos hace pensar en las formulaciones de Freud respecto del sueño como cumplimiento<sup>37</sup> de un deseo inconsciente, hipótesis central en su teoría de los sueños. No fue en su *Die Traumdeutung* [1899] donde planteó por primera vez este postulado, ni dejaron de ser recurrentes las referencias a esta cuestión a lo largo de su extensa obra. Señalaremos a continuación la ubicación de algunas de las primeras formulaciones del “sueño como cumplimiento de un deseo”.

Es en la correspondencia con su amigo Wilhem Fliess en donde se encuentran las primeras referencias. Hasta donde pude ubicar, la primera está en la “Carta 124 [60]”<sup>38</sup> del 28 de abril de 1897 y ocurre a propósito de un sueño que tuvo Freud y relata a su amigo. Además de manifestarle su malestar por no saber dónde se hospeda Fliess, pues éste había salido de Berlín, dice que el sueño: “Era una noticia telegráfica sobre tu lugar de residencia [...] Entonces, que me telegrafíes tu lugar de residencia es un cumplimiento de deseo”<sup>39</sup>. Esta es, al parecer, la primera mención que Freud hizo respecto a este punto, aunque en esta referencia no aparece aún el tema de la represión ni el carácter alucinatorio del sueño.

---

<sup>36</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 3 “Sobre quienes se enamoran en sueños”, p. 124; las cursivas son mías.

<sup>37</sup> Consigno que mientras López Ballesteros traduce el alemán *Wunscherfüllung* como “realización de deseo”, Etcheverry lo hace por “cumplimiento de deseo”. He elegido este último por haber utilizado la versión publicada por Amorrortu para lo que se leerá a continuación.

<sup>38</sup> Se hace necesario observar que la “numeración” que se hace de la veintena de cartas publicadas en Sigmund Freud, “Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1892-1899)”, en *Obras completas*, T. I, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1982, no es concordante con la numeración de las mismas misivas publicadas en S. Freud, *Cartas a Wilhelm Fließ (1887-1904)*, edición completa establecida por Jeffrey Moussaieff Masson, traducción directa del alemán de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1994. Vale la pena dejar consignado solamente, pues sería el propósito de otro trabajo muy diferente a éste que, a pesar de haber sido Etcheverry el traductor de las dos publicaciones, existen diferencias significativas entre lo traducido en ambas versiones para las mismas cartas de Freud a Fliess. Para los breves comentarios que siguen, he elegido la versión de Jeffrey Moussaieff Masson, traducción directa del alemán de José Luis Etcheverry, 1994. Esta versión da a conocer 286 cartas escritas por S. Freud a W. Fliess. Entre corchetes se encuentra la numeración de la carta de la versión de 1982.

<sup>39</sup> Freud, Sigmund, “Carta 124 [60] (Viena, 28 de abril de 1897)”, en: op. cit. (1994), pp. 251-253.

Poco más de un mes después, en la “Carta 129 [64]”, vuelve a mencionar al sueño como cumplimiento de un deseo, pero esta vez asociándolo a la formación del síntoma y relacionándolo ya con la “defensa”:

El primer motivo de la formación de síntoma en el orden del tiempo es la libido, por lo tanto el síntoma es un *cumplimiento de deseo* como el sueño. En estadios posteriores la defensa contra la libido se ha procurado espacio también en el *Icc*. El cumplimiento de deseo tiene que contentar a esta defensa inconciente<sup>40</sup>.

Una tercera referencia hallada en esta secuencia cronológica la encontramos casi dos años después, el 10 de marzo de 1898, en la que, hablando del libro que en ese momento redactaba (*La interpretación de los sueños*), le dice a su amigo:

Me parece como si con la teoría del cumplimiento de deseo estuviera dada sólo la solución psicológica, no la biológica o, mejor, metapsíquica. (Por lo demás quiero preguntarte seriamente si me es lícito emplear el nombre de metapsicología para mi psicología que conduce tras la conciencia). Biológicamente, me parece que la vida onírica parte por entero de los restos del período prehistórico de la vida (1-3 años), la misma época que es la fuente de lo inconciente [...]. La repetición de lo vivenciado en esa época sería en sí y por sí cumplimiento de deseo, entonces un deseo reciente introduce al sueño sólo si puede coligarse con material que provenga de ese período prehistórico, si el deseo reciente es un retoño de uno prehistórico o se deja adoptar por éste. Hasta dónde podré confirmar esta teoría que va hasta lo último y hasta dónde tendré que abandonarla ya en el libro de los sueños, todavía está sin decidir<sup>41</sup>.

En la última de nuestras referencias de la correspondencia con Fliess, casi un año después, vuelve a mencionar esta cuestión, pero ahora estableciendo ya una diferencia con el síntoma en cuanto a dicho cumplimiento de un deseo:

<sup>40</sup> Freud, S., “Manuscrito N, que acompaña a la Carta 129 [64] (Viena, 31 de mayo de 1897)”, en: op. cit. (1994), pp. 269-270 (las cursivas son de Freud).

<sup>41</sup> Freud, S., “Carta 160 [84] (Viena, 10 de marzo de 1898)”, en op. cit. (1994), pp. 329-330.

No sólo el sueño es un cumplimiento de deseo; también lo es el ataque histérico. El síntoma histérico lo es, probablemente lo sea todo resultado neurótico [...]. Realidad-cumplimiento de deseo, de estos opuestos brota nuestra vida psíquica. Creo que ahora sé qué condición separa al sueño del síntoma, el cual ciertamente se impone en la vida de vigilia. Al sueño le basta ser el cumplimiento de deseo del pensamiento reprimido; es que él prescinde de la realidad. En cambio el síntoma, en medio de la vida, tiene que ser además otra cosa, también el cumplimiento de deseo del pensamiento represor. Un síntoma se genera allí donde el pensamiento reprimido y el represor pueden darse cita en un cumplimiento de deseo<sup>42</sup>.

Retomamos estas cuatro referencias a las menciones del sueño como cumplimiento de un deseo de la correspondencia con Fliess en las que vemos perfilarse ya uno de los pilares de la teoría freudiana de los sueños, a saber, que es cumplimiento de un deseo y que el deseo que se cumple en el sueño proviene de un “pensamiento reprimido”.

Antes de continuar con la erótica arábigo-andaluza, digamos solamente que en el *Proyecto de psicología* aparece el sueño como cumplimiento de un deseo en dos ocasiones, en una de ellas a propósito del que devendría el célebre sueño de “la inyección de Irma”. Freud menciona ahí, por vez primera, el carácter alucinatorio del sueño relacionado al desvío de las investiduras psíquicas que posibilitarían la “conciencia del sueño”:

R. ha aplicado una inyección de propilo a A. y entonces yo veo frente a mí *trimetilamina* muy vívidamente, alucinada como fórmula [...] Algo semejante sucede con el cumplimiento de deseo en el sueño en general. No se da el caso de que el deseo devenga y después se alucine su cumplimiento, sino sólo esto último: el eslabón intermedio tiene que ser inferido<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Freud, S., “Carta 192 [105] (Viena, 19 de febrero de 1899)”, en op. cit (1994), p. 377.

<sup>43</sup> Freud, Sigmund, *Proyecto de psicología* [1895], en: *Obras completas*, vol. I, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrotu editores, Buenos Aires, 1982, pp. 387-388 (cursivas de Freud). R. y A. serán más adelante, respectivamente, Otto –médico que aplica “una inyección con un preparado de propilo, propileno... ácido propiónico... trimetilamina (cuya fórmula veo ante mí escrita con caracteres gruesos)”- e Irma, la paciente inyectada en el “paradigmático” sueño que Freud utilizó en el capítulo II -“El método de la interpretación de los sueños. Análisis de un sueño paradigmático”-, de su *Die Traumdeutung*, el cual ocurrió la noche del 23 al 24 de julio de 1895. Véase en Freud, S., *La interpretación de los sueños* [1899], en op. cit., vol. IV, 1979, pp. 118-141. Lo entrecomillado más arriba en esta nota aparece en la p. 129.

## Otras semejanzas y diferencias con *la fin'amors*

Dejemos al amor que surge por y se cumple en el sueño, para seguir con ciertos elementos presentes en esta erótica, los que encontramos, con similitudes y diferencias, también en la lírica amorosa trovadoresca.

La lejanía de la amada para los poetas arábigo-andaluces era más bien geográfica. El acceso a ellas no les estaba vedado en la medida que sus cantos se dirigían no a damas que por su condición jurídica estuvieran prohibidas de entrada. Las hijas de visires y emires estaban a su alcance y a los poetas les era permitido sin demasiadas restricciones su cercanía, pues en sus cantos exaltaban al amor más puro, el amor casto. Para los trovadores, en cambio, la lejanía podía ser no sólo geográfica, pues en caso de que ésta no existiera había otra distancia marcada por el *partage*, es decir por el rango y condición social tan diferentes: amaban a damas, en su mayoría de la alta nobleza; mientras que ellos, también en su mayor parte, si no pobres, por lo menos habían nacido en cuna humilde y villana. Esta lejanía la provocaba la enorme distancia que, por efecto del vasallaje feudal, encontraban en su camino: la imposibilidad al acceso real a la *Dompna* o *Domnei* (Dama) de sus amores, pues ésta no era otra que la mujer, la esposa de *Mi Dom* o *Midons* (“Mi Señor”). Atentar contra el honor del rey, conde o duque era impensable.

Ibn Hazm dedica un capítulo de su ya mencionada obra al tema del “amor de lejos” (“Sobre quien se enamora por oír hablar del ser amado”), en el que menciona que por esta vía se puede llegar incluso a los últimos grados del amor, pasando por inmensas tristezas y largos insomnios. Puede bastar, incluso, escuchar una melodiosa voz femenina, sin haber contemplado jamás a su emisora, para que se despierte la pasión amorosa, aunque, se cuida de decir:

Es un edificio caedizo y mal cimentado, porque el que consume su entendimiento en amar a quien no ha visto, tiene por fuerza, cuando se queda a solas consigo mismo, que configurar en su alma una imagen ilusoria, un ser a quien colocar frente a su intimidad, y ya no podrá forjar en su mente ninguna otra imagen distinta de ésta, hacia la cual se inclina su fantasía. Ahora bien: cuando llega el día de ver al ser amado, una de dos: o todo se consolida, o todo se viene abajo<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 4 “Sobre quien se enamora por oír hablar del ser amado”, p. 125.

En este punto el cordobés señala que las mujeres son más propensas a enamorarse de esta manera, por la reclusión en la que viven, así como por “la flaqueza femenil, por la prontitud con que sus naturalezas se entregan al amor y con que éste se hace su dueño”<sup>45</sup>. Intercala en sus reflexiones varios poemas que reflejan su sentir:

¡Oh, tú que me censuras porque amo  
a quien no han visto mis ojos!  
Te excediste al pintarme  
Como muy propenso al enamoramiento,  
Porque dime: ¿conoce alguien el paraíso  
Si no es porque le hablan de él?

\*\*\*

Me hablaron de ti y, cuando nos encontramos,  
Mi idea se hizo realidad ante mis ojos.  
Las pinturas del paraíso se quedan siempre cortas  
En punto a lo que es, de verdad, el paraíso<sup>46</sup>.

La vía privilegiada para el surgimiento del amor es, por principio, la captación de la imagen por la mirada, incluso por una sola<sup>47</sup>; sin embargo, ésta, la mirada, puede no darse y el enamoramiento puede ocurrir de “oídas”, por lo que se dice sobre la belleza, la gracia, la bondad, la dulzura, los dones de una mujer. En estos poemas está plasmado con bellas palabras cómo opera la fantasía en la construcción de la imagen, fantasía surgida por la voz de otro quien describe a una mujer y cómo esas palabras “tocan” en lo profundo a quien de ahí en más devendrá amante. Incluso, en el mismo capítulo, dice que hay quien se enamora por tan sólo haber oído la voz de quien nunca ha visto. El embrujo de ciertas palabras opera su magia y provoca el enamoramiento sólo porque éstas fueron escuchadas.

El respeto y la discreción absolutas eran normas inflexibles que el poeta-amante de al-Andalus tenía que observar al cantar a su amada y

---

<sup>45</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 4 “Sobre quien se enamora por oír hablar del ser amado”, p. 126.

<sup>46</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 4 “Sobre quien se enamora por oír hablar del ser amado”, p. 126.

<sup>47</sup> Dedicó el capítulo cinco a quien se enamora de una mujer absolutamente desconocida como efecto de haberla visto en una sola ocasión, aunque en el siguiente dice desconfiar de este tipo de enamoramiento, más bien lo tiene, dice, por una mera pasión carnal. Véanse en Ibn Hazm, op. cit., pp. 128-135.

hacer público su amor. Por eso no resulta asombrosa la frecuente masculinización de la dama en la poesía que nos ocupa. Los autores coinciden en que no se trata en absoluto de un canto de amor hacia otro hombre, pues esto resultaría impensable bajo los estrictos preceptos de la ley coránica. El amor por alguien del mismo sexo era, de entre los pecados condenados por Allah a través de su Profeta, *Muhammad*<sup>48</sup>, si no el peor, casi. La masculinización de la dama en los poetas peninsulares ¿puede considerarse otra influencia que éstos ejercieron en la aparición y el uso del *senhal*<sup>49</sup> trovadoresco posterior?

Otro elemento fundamental en la cortesía árabe-andaluza que va de la mano del respeto y la discreción fue la absoluta sumisión del amante a la voluntad de la amada, y no sólo por las diferencias en cuanto a las condiciones sociales, sino también por el efecto de un refinamiento, una purificación del amor que implicaba obediencia ciega. Ya lo decía en mucho más bellos términos Al-Hákem, *khalifa* de *Qurtuba* (Córdoba)<sup>50</sup>: “La sumisión es hermosa en un hombre libre, cuando él es siervo del amor”<sup>51</sup>. La sumisión era un elemento totalmente desconocido del otro lado de los Pirineos, y no digamos que en el mismo siglo IX de Al-Hákem sino incluso hasta en el siglo del duque de Aquitania y conde de Poitiers, el doceavo de nuestra era. Para Nelli, “los barones franceses, en tiempos de Guillermo IX, no imaginaban que se pudiera tratar a las mujeres más que como ‘monturas’ [...]”<sup>52</sup>. Respecto a este punto vale la pena citar a Ibn Hazm, quien en el capítulo XIV de su *Collar*, “Sobre la sumisión”, dice:

Uno de los más maravillosos lances del amor es la sumisión del amante a su amado y el cambio que sufre a la fuerza la condición del amante para

<sup>48</sup> Mahoma, nacido en La Meca, alrededor del 570 de nuestra era y muerto en Medina en el 632.

<sup>49</sup> El *senhal* era una señal, insignia o pseudónimo que el poeta utilizaba en sus cantos con fines precautorios para no despertar los celos del marido y señor y evitar despertar habladurías si hacía público su amor por una dama. Ésta era frecuentemente encubierta bajo términos en los que, mediante la alegoría, se aludía a ella o incluso se la “masculinizaba” para encubirla.

<sup>50</sup> Muerto en 822, tres siglos antes del surgimiento de la primera poesía cortés occitana.

<sup>51</sup> Citado por Ramón Menéndez Pidal, *Poesía árabe y poesía europea*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1941, op. cit. p. 51.

<sup>52</sup> René Nelli, op. cit., p. 58. Como “monturas”, como quien se sube a un caballo y lo monta. Este autor cita otros escritos de enamorados musulmanes que dan fe de la sumisión a sus damas, entre ellas la del noble de Abd-Er-Rahman II (siglo X), quien lo sintetiza en unas cuantas palabras dirigidas a la princesa Habiba, prima con la que pretendía casarse: “He estipulado como condición [para que lo acepte como esposo] que la sirva como un esclavo”.

acomodarse a la del amado [...] Nadie sostenga que esta paciencia con que el amante soporta la humillación que le impone el amado revela bajeza de espíritu, pues erraría en ello. Todos sabemos que el amado no es un parigual ni de la misma condición que el amante, para que éste pueda devolverle mal por mal. Sus ofensas y desaires no afrentan al hombre, ni quedará memoria de ellos [...] Así ves a menudo que un hombre se rinde enamorado a una esclava suya, sobre la que tiene el pleno derecho que le da el dominio, sin que haya, por tanto, nadie que pueda impedir que la maltrate y tome venganza de ella<sup>53</sup>.

Como es su costumbre, además de intercalar ejemplos de experiencias propias y de conocidos suyos, así como de recurrir frecuentemente al sagrado libro y a lo revelado al mayor de los profetas, también incluye poemas en cada capítulo entre los textos en prosa. En el que nos ocupa dice así:

No es reprobable rebajarse ante quien amamos,  
Pues en amor el más orgulloso se humilla.  
No os maravilléis que me someta en mi situación,  
Pues antes que yo se sometió al-Mustansir.  
El amado no es nuestro parigual  
Para que, cuando le aguantas, tu aguante sea vil<sup>54</sup>.

Esta concepción del amor, esta cortesía arábigo-andaluza, basada en este código ético amoroso, además de haber sido adoptada por la nobleza, fue una suerte de ascesis en la que se pretendía alcanzar una trascendencia en la unión y fusión de corazones, en la cual las almas de los amantes predominaban sobre sus cuerpos y los dominaban con todo y sus más arrebatadas pasiones carnales; así, las almas en su amor, en su unión casi mística, podían alcanzar en esta vida al Ser supremo y en la otra la eterna recompensa. Ésta es la tesis central de Nelli para diferenciar la cortesía musulmana de la occitana: la primera es una erótica casi religiosa en la que la castidad es un precepto de principio; se trata de un amor espi-

---

<sup>53</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 14 “Sobre la sumisión”, pp. 161-163. Nótese el uso que hace el autor al referirse, en masculino, a la mujer amada; de esto hemos hecho ya un comentario.

<sup>54</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 14 “Sobre la sumisión”, p. 163.



ritualizado en el que hasta morir por amor se convierte en un ideal. Si bien existen notables paralelismos temáticos y de contenido ideológico, más que de formas entre ambas (fuera del *zéjel* y su muy limitado uso formal en la primera generación de trovadores occitanos<sup>55</sup>) y sin olvidar los casi dos siglos de ventaja de la peninsular, las condiciones históricas, políticas y sociales fueron muy diferentes de cada lado de la geografía pirenaica. Concluye Nelli sobre este tema: “Es a la civilización musulmana de España que la sensibilidad occitana debió su pronto despertar. Tal vez prematuramente”<sup>56</sup>.

La influencia árabe se extendió en Occitania hasta bien entrado el siglo XIII. Los más acérrimos defensores de la “teoría árabe” plantean la falta de originalidad de los trovadores occitanos quienes influenciados durante tres siglos hicieron suyos los temas amorosos árabes en sus cantos. Sin caer en ninguno de los extremos, lo que parece claro respecto a la influencia paulatina que ejercieron durante los siglos XI a XIII los poetas hispano-andaluces sobre sus vecinos occitanos, son algunos temas importantes, los cuales, más que otra cosa, fueron figuras literarias. A saber: el amor depurado y casto, el intercambio de corazones y el corazón separable, el amor de lejos, la muerte por amor, la sumisión a la amante, y, *last but not least*, uno de los temas fundamentales de la poesía cortés: el *joy* de amor. Sin embargo, estas figuras fueron evolucionando con un matiz sentimental propio de los provenzales, aunque también surgieron e inventaron otras figuras más allá de las “importadas”<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> El *zéjel* fue una forma poética fija en el que las estrofas estaban formadas por tres versos rimados al cabo de los cuales venía un cuarto que rimaba con los otros cuartos versos de las demás estrofas y con el estribillo que, como dístico, precedía a cada estrofa.

<sup>56</sup> René Nelli, op. cit., p. 61.

<sup>57</sup> Recordemos algunos de los temas que aparecen en las literaturas amorosas en ambos lados de los Pirineos y que, según los defensores de la “teoría árabe”, son otros elementos más –además del ya mencionado *zéjel*– en los que sustentan sus hipótesis para demostrar la influencia, por su anterior presencia, de la erótica arábigo-andaluza sobre la occitana: el empleo del *messenger* (mensajero) y del confidente; la utilización del anillo como prenda de amor; la atribución de un nombre falso o supuesto a la dama (el *senhal* occitano), así como la designación de la dama en términos masculinos; la evocación, o el empleo, casi riguroso, de figuras de la naturaleza tales como flores y pájaros; los tópicos del corazón separable, del intercambio de corazones, el *amor de lonh* (amor de lejos) y la creencia en la muerte por amor (*‘ishq* o *amor hereos*); los mismos “síntomas” ocasionados por el amor, entre ellos vivirlo como una exquisita angustia; la sobreestimación de la mujer a quien se ha convertido en objeto de adoración, así como la sumisión absoluta del amante a la dama, hasta llegar a la caprichosa tiranía de ésta; la exaltación e insaciabilidad del deseo mantenido en suspenso, sin realizarse; la necesidad de la discreción y del secreto, entre otros.

Para Menéndez Pidal resulta innegable esta influencia pero se abstiene de afirmar que la poesía occitana hubiera sido una mera imitación de la árabe, así como que el surgimiento de la primera se debiera totalmente a la influencia de la segunda. Encuentra diferencias importantes entre las formas estróficas y de rima de ambas líricas (más allá del *zéjel*). Para este autor, además de las influencias y coincidencias, la poesía amorosa occitana nació de la lírica popular y de la poesía clerical en lengua no vulgar (latín), así como del estilo de vida aristocrático y festivo de las cortes, propio del Mediodía francés.

Los poetas líricos occitanos reprodujeron el esquema de obediencia y sumisión debida al señor en la dama a quien dedicaban su servicio amoroso y por quien manifestaban un deseo cuya realización, de entrada, era inasequible, con el delicioso tormento del aplazamiento constante del *fach* (acto). Dice el autor ibérico: “la canción provenzal no pudo nacer sino en las cortes del Mediodía de Francia; pero no hubo de nacer sin una importante intervención de la lírica arábigo-andaluza”<sup>58</sup>.

A juicio de Nelli, la diferencia fundamental entre las eróticas árabe y la occitana es la siguiente: la primera tuvo un carácter caballeresco a la vez que místico, en la que se mezclaban y confundían el heroísmo, los valores y costumbres aristocráticas, así como la gentileza con el amor puro, casto, impregnado de elementos religiosos y morales. La occitana tenía dos tendencias que, aunque divergentes, finalmente se mezclaban: la cortés (plasmada en la literatura lírica trovadoresca de *la fin’amors* y su amor irrealizable en su consumación sexual) y la caballeresca (manifestada en novelas en verso, en las que el amor, frecuentemente consumado en la relación sexual, sin estar ausente, deja un muy considerable espacio al tema del héroe, a sus aventuras y hazañas, a su valentía, arrojo y lealtad)<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Ramón Menéndez Pidal, op. cit., p. 80.

<sup>59</sup> Sobre esta diferencia véase: René Nelli, op. cit. p. 64 y siguientes.

## **Algo sobre el collar de la paloma y su autor**

*¡Que Dios nos resguarde a ti y a mí de la incertidumbre  
sobre el buen camino [...] que no nos abandone  
a la flaqueza de nuestros intentos,  
al desfallecimiento de nuestras fuerzas,  
a la fragilidad de nuestra naturaleza,  
a la disputa de nuestros pareceres,  
a la mala elección de nuestro albedrío,  
a la exigüidad de nuestro discernimiento  
y a la depravación de nuestras pasiones!*<sup>60</sup>

Después de tributar a Dios Honrado y Todopoderoso la alabanza que se le debe, Ibn Hazm inicia con lo arriba transcrito a manera de epígrafe, el prólogo de *El collar de la paloma*, libro que, a decir de los estudiosos, es el tratado islámico por excelencia sobre el amor. Incluso es considerado por su traductor a nuestra lengua como lo mejor de todo lo que escribiera y hasta de toda la literatura de al-Andalus. Su autor, de familia aristócrata, pero *muladí*<sup>61</sup>, nació en *Qurtuba* (Córdoba) el 30 de *Ramadán* del 384 (7 de noviembre de 994)<sup>62</sup> y cargaba con el estigma de su origen cristiano. Criado en el harén, pudo constatar desde pequeño los escarceos amorosos y los decires que, en materia de *eros*, se contaban entre sí las habitantes del serrallo. Desde joven defendió un arabismo puro ajeno al bilingüismo existente en la cultura de la España musulmana. Por las luchas con los beréberes y la rendición de la capital del Califato, su ciudad natal, emigró, sin haber cumplido diecinueve años aún, a Almería en donde fue detenido y posteriormente desterrado a Játiva. Fue

---

<sup>60</sup> Ibn Hazm, op. cit., “Prólogo”, p. 95.

<sup>61</sup> Parte de la población musulmana de la península ibérica que hablaban árabe y eran los hijos de matrimonios mixtos y de matrimonios nativos, pero convertidos al Islam

<sup>62</sup> *Ramadán* es el tiempo de la penitencia islámica ya que en dicho período del año tuvo Mahoma sus primeras revelaciones. El penitente se abstiene de comer (*'awm*), beber y tener relaciones sexuales, desde el alba hasta el ocaso. Al final del *Ramadán* celebran grandes fiestas. El primer año de la era o del calendario islámico corresponde al 622 D.C. Fue ese año en el que el Profeta partió (*higra* en árabe, de donde deriva *Hégira*) de La Meca y de Yathrib para empezar sus predicaciones sobre las revelaciones que Allah le hiciera a través del arcángel Gabriel. A partir de entonces, la segunda ciudad se llamó *Al-Madinat al Nabí*, –Medina– “la ciudad del Profeta”.

en esta última ciudad en donde a los veintiocho años (1022) empezó a redactar, a instancias de un amigo, *El collar de la paloma. Sobre el amor y los amantes*. De vuelta en Córdoba, como flamante visir del nuevo Califa, fue encarcelado nuevamente cuando el gobierno de este último sucumbió apenas un mes y medio después de haber sido elegido por el pueblo, gracias a lo cual fue el primer gobernante electo y no impuesto ni designado por la fuerza de las cimitarras. Una vez excarcelado se dedicó al estudio de las leyes y la teología. Se dice que su inmensa actividad intelectual lo llevó a escribir cerca de ochenta mil folios que formaron un total de cuatrocientos volúmenes de contenido misceláneo, algunos de los cuales no pasaban de ser meros opúsculos. La filosofía, el derecho, la historia, la teología y la literatura fueron sus materias. Tan prolífica producción le ocasionó envidias, odios y rivalidades. A pesar de esto, hizo de la escritura la actividad central de su vida. Dejó plasmados en un par de versos su postura: “Aunque queméis el papel, no podréis quemar / lo que encierra, porque lo llevo en mi pecho”<sup>63</sup>. Su vida terminó a los sesenta y nueve años, en julio de 1063. De Ibn Hazm ha dicho García Gómez: “desempeñó un papel de singular importancia en la evolución de la espiritualidad árabe-andaluza [...] hizo un gigantesco esfuerzo por unir la fe y el intelecto”<sup>64</sup>.

Antes de adentrarnos un poco más en algunos capítulos de este libro, mencionemos de paso el destino editorial que en sus primeras versiones en diferentes lenguas tuvo *El collar de la paloma* y ciertos aspectos generales de esta obra. Los manuscritos orientales fueron descubiertos por Dozy en 1841. Fue Pétrof quien primero lo imprimió en la lengua en la que fue escrito (1914), mientras que A. R. Nykl lo tradujo y publicó en inglés en 1931. Diez años después Weisweiler hizo lo propio en alemán, mientras que en italiano la versión de Gabrieli salió a la luz en 1949, el mismo año que la de Bercher, en francés. La primera publicación en nuestra lengua fue la versión de Emilio García Gómez en 1950.

El libro está escrito en *mozárabe* (una suerte de compromiso entre el romance y el árabe clásico), en prosa, con versos intercalados, aunque mutilados, según dejó testimonio el escriba del único manuscrito conocido. Según algunos estudiosos, el libro está basado en la vida, experiencia,

---

<sup>63</sup> Versos citados en el prólogo de Emilio García Gómez, en Ibn Hazm, op. cit., p. 50.

<sup>64</sup> Emilio García Gómez, en Ibn Hazm, op. cit., pp. 46-47.

sentimientos y recuerdos propios del autor, aunque otros lo niegan. Se trata de un código del amor más puro en el que habla de las causas del amor. Sobre éstas, y refiriéndose a Muhammad ibn Dawud de Isfahan<sup>65</sup> y su *Libro de la flor*, alude al *Banquete* y a su autor. Se dice que el amor *udri* o de Bagdad, como también se le conocía, llegó a la España musulmana y que, de alguna manera, Ibn Hazm, “hispanizó” los conceptos vertidos en el libro del persa y aunque el poeta de al-Andalus no utilizó la palabra *udri* en su *Collar*, existe, dicen los arabistas, un “toque de la beatería amorosa de los ‘udries”<sup>66</sup>.

El *Collar de la paloma*, a pesar de su poca difusión, fue conocido por unos cuantos escritores arábigo andaluces posteriores, a diferencia de su resonancia del otro lado de los Pirineos, al grado que algunos propugnadores y defensores de la “tesis árabe” —que sostiene el enorme influjo de esta literatura sobre la occitana y sobre el *Dolce Stil Nuovo*—, consideran al *Collar* como un pilar en el que descansan sus hipótesis.

El autor divide a esta *risala* (mensaje) en treinta capítulos en los que los primeros diez tratan sobre los fundamentos del amor; los doce siguientes sobre sus accidentes, así como de sus cualidades positivas y negativas; en los siguientes seis diserta sobre las desgracias que ocurren en el amor y, finalmente, los dos últimos los dedica a condenar al pecado y a elogiar la castidad.

Es difícil entender la esencia del amor, dice nuestro autor, pues muchos han dedicado su tiempo a esto y, a pesar de esos esfuerzos, no existe un acuerdo. Su punto de vista es que la esencia del amor consiste en:

La unión entre partes de almas que, en este mundo creado, andan divididas, con relación a como primero eran en su elevada esencia; pero no en el sentido en que lo afirma Muhammad ibn Dawud (¡Dios se apiade de él!) cuando,

---

<sup>65</sup> Pensador persa que vivió en Bagdad un siglo y medio antes del nacimiento de Ibn Hazm. Desde joven y hasta su muerte vivió encadenado a una pasión y a un amor absolutamente prohibidos, pues el objeto de su amor era alguien de su mismo sexo, por lo que, profundamente influido por autores griegos, concibió una nueva teoría del amor, el llamado “amor ‘udri”, nombre que proviene de la tribu de los “Hijos de la Virginidad” (*Banu ‘Udra*), “gentes que morían de amor, héroes de un idealismo refinado y practicantes de una ambigua castidad, cuyo norte erótico era una mórbida perpetuación del deseo” (Emilio García Gómez, en: Ibn Hazm, op. cit., pp. 70–71). En esta teoría del amor, su autor, frente a su deseo irrealizable por prohibido, procuró dar forma a un estilo de vida en el que la represión del deseo sexual fuera acorde a las exigencias de su religión.

<sup>66</sup> Emilio García Gómez, en: Ibn Hazm, op. cit., p. 73

respaldándose en la opinión de cierto filósofo, dice que ‘son las almas esferas partidas’, sino en el sentido de la mutua relación que sus potencias tuvieron en la morada de su altísimo mundo y de la vecindad que ahora tienen en la forma de su actual composición<sup>67</sup>.

De esto se desprende que es por el amor y en el amor mismo como el humano habría de encontrar a esa otra alma que, más que “gemela”, sería su otra “mitad”, su perfecto “complemento”, lo que le daría una “totalidad” a esa alma partida y errante, escindida originalmente, siendo el amor más puro, el más elevado, el casto y espiritual, aquél que permitiría la reunión mística de esas almas partidas ya que Dios mismo creó a Eva de la misma alma de Adán, dice Ibn Hazm<sup>68</sup>. A pesar de que menciona que la atracción por el otro está dada por la afinidad, percibida por los sentidos, principalmente por la vista, es la atracción de las almas, más que la belleza física, la que ejerce su influjo en la reunión de los dos seres.

Sólo nos detendremos en los temas que considero de mayor interés. En primer lugar, Ibn Hazm trata de los diferentes tipos de amor, entre los que sobresale el de aquéllos que se aman en Dios, amor cuyo fin es la unión de las almas, opuesto a aquel amor encaminado a realizar un deseo del que se obtiene, por la concupiscencia, el placer carnal. La diferencia causal del amor excelso con el meramente físico es que en

---

<sup>67</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 1 “Plan de la obra, con un discurso sobre la esencia del amor”, p. 103. Véase en la nota 59 lo referente a Muhammad Ibn Dawud. El “cierto filósofo” al que alude es, sin duda alguna, Platón y parte de su teoría del amor expuesta en *El Banquete*. Es de sobra conocido para los especialistas la filiación de Dawud a los postulados que sobre el amor planteara el discípulo de Sócrates. Aunque Ibn Hazm también sostiene una primigenia “unión de las almas”, hoy en día divididas, discrepa en los demás planteamientos que aparecen en boca de Aristófanes en el citado diálogo.

<sup>68</sup> La búsqueda de algún pasaje sobre la creación de Eva en el venerado texto musulmán resultó infructuosa. Nada se dice allí sobre esto, sólo se menciona que el padre de la especie fue creado de barro. Curiosamente, en la primera referencia en la que aparece la primera pareja humana (*Corán*, op. cit., Sura II “La vaca”, Aleyas 28-37 “Creación y caída de Adán”, pp. 58-59), una vez que éstos han desobedecido al creador y han sido echados del paraíso, se menciona sólo el arrepentimiento de Adán por el pecado cometido, más no el de Eva ¿Será que para el autor del texto sagrado la mujer no se arrepintió de su falta o bien que, otro botón de muestra de la misoginia coránica, el texto se muestra en este punto indiferente al papel de Eva? Interesante resulta también la divergencia con el *Antiguo Testamento* en el que se relata que el demonio, bajo la forma de serpiente, tentó a Eva a comer del fruto prohibido y que por ella pecó Adán, lo cual provocó su expulsión del paraíso y que Dios emitiera la sentencia en la que cifraba su castigo: serán mortales, comerán con el sudor de su frente y la mujer parirá a los hijos con dolor. De ahí en más taparon sus vergüenzas y engendraron a la raza humana. En el libro sagrado musulmán se menciona que fue Satanás quien hizo caer a los dos al mismo tiempo y no primero a Eva.

la mayoría de los casos el amor nace de lo bello y de las bellas almas; éstas, en tanto bellas, se inclinan hacia las imágenes que también lo son, por lo que ante el encuentro de otra alma igualmente bella, ambas quedan fijadas. Pero es detrás de la mera imagen donde el alma podrá encontrar las auténticas afinidades que son las que en verdad provocan la unión en el más verdadero, puro y alto amor. Si, por otra parte, no se encuentran esas afinidades, el enamorado se queda atrapado en la pura imagen, capturado por las formas, apresado en el cuerpo del otro y su belleza, lo cual origina el deseo voluptuoso que se satisface, dice, una vez que se obtiene. El amor puro es una “enfermedad” que provoca dolencias rebeldes, pero deliciosas y apetecibles, cuya medicina está en el amor mismo, pero hay que saber “medicar”. El que esto sabe hacer, no querrá sanar jamás<sup>69</sup>.

Nuestro autor se refiere a los que se enamoran “a primera vista”, aunque dice que tal captura es menos debida al amor que al deseo de lograr la obtención del placer por el apetito del cuerpo. Y es precisamente a propósito de esto que plantea la explicación más acabada de cómo se da el proceso del auténtico y puro enamoramiento, frases que en buena medida cifran la esencia de la concepción del amor arábigo-andaluz:

El alma está, en este mundo inferior, tapada por velos físicos, envuelta en accidentes, y ceñida por inclinaciones terrenales y mundanas que encubren buena parte de sus cualidades y que, aun cuando no alteren su esencia, se interponen a lo menos entre ella y las demás almas. La unión verdadera no puede, por tanto, conseguirse sino luego que el alma está presta y dispuesta para ella; una vez que le ha llegado el conocimiento de aquello que se le asemeja y con ella coincide; después de haber contrastado sus cualidades naturales, ocultas en ella, con aquellas del amado que se le parecen. Sólo entonces se producirá la unión verdadera con el amado, sin impedimento alguno. Lo que suele

---

<sup>69</sup> Recordemos a Ovidio, quien en su *Amores*, en *El arte de amar*, así como en *Remedios del amor*, en más de una ocasión habla del gozoso sufrimiento que ocasiona el amor, de la enfermedad que es y de sus remedios para el amor desdichado. El sulmonés gustaba de proclamarse no sólo maestro en el *ars* amatoria, sino también como “médico del amor”. Por supuesto que el amor del que hablan los textos ovidianos no es, en lo absoluto, el mismo al que se refiere el cordobés, pues mientras que en el primero se trata del amor más sexual, más carnal posible, el de la unión de los cuerpos de los amantes en el abrazo concupiscente, el segundo apunta al amor puro, casto, místico, al de la unión de las almas. ¡Ambos son, a su manera y para cada autor, una “enfermedad” de la que el “enfermo” no quiere “sanar”!

ocurrir en un primer momento son algunos accidentes de atracción corporal y de aprobación visual, que no van más allá de las apariencias físicas, y éste es el secreto del apetito carnal, tomado en su verdadero sentido; apetito que toma tan sólo el nombre de amor cuando se supera a sí mismo y traspasa esos límites, siempre que su rebasamiento coincida con una unión espiritual en que tengan parte el alma y sus cualidades naturales<sup>70</sup>.

Así pues, queda claramente establecida la diferencia entre el deseo que atañe a la carne y el sentimiento digno del espíritu: el cuerpo no es más que una envoltura del alma y ésta se somete, a veces, a los avatares que le ocurren al primero. Como todo recubrimiento, lo terrenal –léase lo corporal– encubre, tapa, oculta las cualidades espirituales, lo que ocasiona barreras entre ésta y otras almas. Sólo con el conocimiento de otra alma semejante se develarán dichas cualidades y surgirá la unión más pura, la espiritual. Esta es la razón, escribe Ibn Hazm, por la que sabemos que miente quien dice tener dos verdaderos amores simultáneos. En cambio, la imagen del otro que entra por los ojos –pura apariencia basada en la forma– suscita el deseo carnal y su realización. Cuando este deseo se resigna y va más allá de sí mismo, puede llevar a la unión amorosa espiritual. De esto se desprende que para lograr el segundo, el amor virtuoso, se debe pasar previamente por un estadio que atañe a lo terrenal, al deseo sexual en su expresión más carnal posible, apetito que debe ser trascendido y llegar así al amor excelso.

En el capítulo “Sobre el amigo favorable”, confiesa su enorme desconfianza y mala opinión hacia las mujeres, pues vivió rodeado por ellas hasta que el vello le sombreó la cara, lo que le permitió, dice, “conocer sus secretos [...] estudiar cuanto les atañe”<sup>71</sup>. Emite una tajante y misógina opinión sobre ellas y, en cambio, eleva sus elogios a los hombres:

Yo no sé cuál será la razón de que este modo de ser se apodere de las mujeres, si no consiste en que tienen el pensamiento desocupado de todo lo que no sea la unión sexual y sus motivos, el martelo y sus causas y el amor y sus diferentes aspectos, pues no se ocupan de otra cosa ni han sido creadas para nada más. Los hombres, en tanto, andan repartidos en ganar dinero, en pro-

<sup>70</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 6 “Sobre quien no se enamora sino con el trato largo”, pp. 133-134.

<sup>71</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 17 “Sobre el amigo favorable”, p. 174.



curarse el favor del soberano, en allegar ciencia, en velar por su familia, en sufrir las penalidades de los viajes, en cazar, en ejercer los distintos oficios, en llevar a cabo la guerra, en hacer frente a las revueltas, en sufrir peligros y en labrar la tierra, y todas estas cosas no les dejan andar ociosos y les apartan del camino de las niñerías. Dicen que la mujer, cuando está ociosa, nada hace sino desear a los hombres y sentir deseos de la unión sexual<sup>72</sup>.

El peor de los vicios es el apetito de la carne y son precisamente las mujeres quienes lo padecen, mientras que el hombre, por sus muy altas y diversas ocupaciones no puede perder su tiempo en esos menesteres. Es muy interesante este punto de vista en el que es la mujer a quien le ocupan y en quien nacen los asuntos del deseo y todo lo a él relacionado; la mujer –desocupada, ociosa– no hace sino desear, mientras que el hombre está requerido por otras ocupaciones. Es, por lo tanto, en la mujer en quien surge el deseo y lo induce, lo transmite, lo provoca en el hombre, a quien hace desear, caer, y, finalmente, ser impuro<sup>73</sup>.

El capítulo “Sobre la unión amorosa” no es claro respecto a la unión amorosa de la que se trata, pues en momentos pareciera referirse a la espiritual y en otras a la carnal, exaltando ambas. Dice, por ejemplo:

Yo, que he gustado los más diversos placeres y he alcanzado las más variadas fortunas, digo que ni el favor del sultán, ni las ventajas del dinero, ni el ser algo tras no ser nada, ni el retorno después de una larga expatriación, ni la seguridad después del temor y de la falta de todo refugio tienen la misma influencia que la unión amorosa, sobre todo si la han precedido largos desabrimientos y ásperos desdenes que han encendido la pasión, alimentando la llama del deseo y atizado la hoguera de la esperanza<sup>74</sup>.

En esta cita encontramos que no hay placer mayor que el de la unión amorosa de aquellos entre quienes la pasión y el deseo están presentes. En las situaciones que relata para ilustrar lo que antes ha dicho no aparece nada más allá de un beso en la boca entre una virgen y un casto, contacto

---

<sup>72</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 17 “Sobre el amigo favorable”, p. 174.

<sup>73</sup> Véase la nota 68.

<sup>74</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 20 “Sobre la unión amorosa”, p. 190.

éste que desata la llama del amor, de la pasión y del deseo, pero no se menciona nada más. Dice allí también:

He llegado en la posesión de la persona amada a los últimos límites, tras de los cuales ya no es posible que el hombre consiga más, y siempre me ha sabido a poco [...] Una vez que me reuní con una persona a quien amaba, mi imaginación, al hacer recuento de los diferentes modos de unión amorosa, no encontró ninguno que no quedase por abajo de mi propósito, que no resultase insuficiente para remediar mi pasión e incapaz de calmar la más pequeña de mis ansias. Cuanto más se acercaba mi amada, más crecía mi agitación, y el pedernal del deseo encendía con mayor fuerza el fuego de la pasión en mis entrañas<sup>75</sup>.

En esta última cita pareciera referirse a la unión de los cuerpos, pues habla de los últimos límites de la posesión, de los diferentes modos de la unión amorosa que remediaron y calmaron sus ansias, del deseo encendido y del fuego de la pasión que despertaba en él la cercanía de su amada.

En el penúltimo capítulo, el más largo de toda la obra, “Sobre la fealdad del pecado”, se cifran buena parte de las razones por las que se ensalza el amor más puro, casto y espiritual. De entrada, el autor dice:

Muchos hombres obedecen su instinto y se rebelan contra su entendimiento; van en pos de sus pasiones y se hurtan a su fe; dan de lado aquellas cosas que Dios Altísimo excitó a hacer e imbuyó en los espíritus rectos, como son la continencia, el abandono del pecado y la lucha contra el deseo; hacen frente a Dios, su Señor, y se conciertan con el demonio para seguir los ruinosos apetitos carnales que a éste agradan, y usan de libertinaje en sus amores<sup>76</sup>.

Opone, pues, “instinto” –deseo sexual– y razón, pareciera plantear un antagonismo que fuera connatural entre *eros* y *logos* y, no conforme con esto, opone también la pasión (se sobreentiende que sexual) a la fe, es decir, a la creencia religiosa. Él mismo lo dice, pues pone del lado de los “espíritus rectos” a la continencia que implica una lucha contra el deseo,

---

<sup>75</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 20 “Sobre la unión amorosa”, p. 194.

<sup>76</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 29 “Sobre la fealdad del pecado”, p. 284.

el cual es considerado un pecado, algo proveniente del mal, del demonio al que resultan agradables los “ruinosos apetitos carnales”.

Explica que Dios puso en el hombre dos tendencias opuestas: la razón, guiada por la justicia, que conduce a la virtud y a la bondad, agradable a la omnipresente mirada divina y, por otra parte, la concupiscencia, guiada por la *hawà* (la pasión)<sup>77</sup>, que conduce al abismo, a la perdición, “al despeñadero de la ruina”. El deseo, el goce, la extinción de los ardores de la carne en el ayuntamiento son de orden demoníaco, por lo tanto malos, pues conducen necesariamente a las llamas eternas. Estas dos tendencias son dos polos irreconciliables, en guerra permanente y cada cuerpo toma partes de ambas en mayor o en menor medida. Por esto se deben evitar las tentaciones, al grado que el hombre no debe:

Intimar con la gente en general y de formar parte de reuniones en las casas [...] a menos que se trate de un hombre sexualmente impotente, que no necesite de las mujeres, o que, desde largo tiempo, carezca de miembro que lo impulse a ellas<sup>78</sup>.

Ya lo decía el Profeta a propósito de aquellos que entrarían al paraíso gracias a que Dios los preservaría de “dos cosas”: de lo que tienen entre sus quijadas (la lengua) y de aquello que tienen entre las piernas.

Ubica el origen de todo este mal, el deseo, como “un decreto inexorable” del que nadie podría sustraerse, pues dice que no hay hombre ni mujer que resistan la tentación del pecado y la lujuria; ambos se entregan al otro por ese misterioso decreto, por esa orden, esa ley inflexible. El deseo es, pues, un mandato que ha sido el mismísimo Dios quien lo hizo parte de la condición humana al igual que el juicio, para que ambos combatieran y pusieran en juego al eterno destino del ser humano: la bondad en lucha constante contra el pecado, la virtud contra la *voluptas*, el bien contra el mal, la excelsa recompensa celestial contra el sufrimiento sin igual de las eternas llamas. Cada cual habrá de sostener su propia lucha y

---

<sup>77</sup> Pasión, en árabe, se dice *hawà*, cuya raíz también significa “despeñarse”, “caer en un precipicio”. Emilio García Gómez, en Ibn Hazm, op. cit., p. 356.

<sup>78</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 29 “Sobre la fealdad del pecado”, p. 285.

establecer equilibrios —o desequilibrios— entre ambos elementos propios de la humana naturaleza<sup>79</sup>.

Mientras que entre los hombres y mujeres honestos la concupiscencia es “como una brasa encubierta por ceniza que sólo quema cuando se la remueve”<sup>80</sup>, en los depravados es una hoguera encendida que los consume y pierde; es por esto que escuchar la voz de la mujer ajena es digno de evitarse. Por los oídos puede entrar la tentación, pero la vía privilegiada por la que el demonio se mete dentro del cuerpo, con el consiguiente despertar del deseo, es la mirada, por lo que la mujer habrá de disimular su anatomía bajo velos encubridores. Ya lo decía el Honrado y Poderoso:

Di a los creyentes que lleven los ojos bajos y usen continencia. Eso será más conveniente para ellos. Dios está bien informado de lo que hacen. Di a las creyentes que bajen sus ojos, oculten sus partes y no muestren sus adornos más que en lo que se ve. ¡Cubran su seno con el velo! [...] éstas no meneen sus pies de manera que enseñen lo que, entre sus adornos, ocultan<sup>81</sup>.

Alaba los celos, pues, dice, “son parte de la fe”; condena agriamente, sin decir nada de la de los hombres, “a la maligna sagacidad de las mujeres y a sus engaños” y, cita lo que Hind, noble y devota mujer, le dijera al poeta Sulayman ibn Ahmad: “Jamás pienses bien, hijo mío, de ninguna mujer”<sup>82</sup>; se vanagloria de no haber jamás “desanudado su manto para un coito ilícito”; menciona la acechanza del demonio —del deseo—, siempre listo para apoderarse del cuerpo de alguien, quien al final de los tiempos encontrará redoblado el castigo final, tal como dijera El Clemente a propósito de aquellos que morarán en el perpetuo fuego: “quienes tal hagan [fornicar], cometen un pecado por el que les será doblado el tormento el día de la Resurrección, y permanecerán en ese tormento eternamente

---

<sup>79</sup> En el paraíso prometido, los fieles seguidores de la palabra divina encontrarán todo lo que hubieran deseado tener en esta tierra de sufrimientos, sacrificios y renunciaciones: sombreados jardines con dulces fuentes, deliciosos manjares y exquisitas bebidas y, por si fuera poco, la eterna compañía de bellísimas *huríes* (celestiales seres femeninos) a su perpetua disposición. ¿Y las mujeres que hubieran sido fieles tendrán a su antojo seres de la misma celestial condición y compañía, pero masculinos?

<sup>80</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 29 “Sobre la fealdad del pecado”, p. 288.

<sup>81</sup> *Corán*, op. cit., Sura XXIV “La luz”, Aleyas 30-31 “Disposiciones relativas a las mujeres”, pp. 317-318.

<sup>82</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 29 “Sobre la fealdad del pecado”, p. 299.

humillados”<sup>83</sup>; recuerda también la versión musulmana del primer asesinato, en la que el fratricida Caín dio muerte a Abel por una rivalidad ocasionada por mujeres<sup>84</sup>; no deja de insistir en que quienes atentan contra el sagrado mandamiento del Altísimo, no fornicarás, terminan siendo feroces enemigos entre sí.

La fornicación es uno de los tres peores pecados para los musulmanes, además de adorar a otro dios y de matar al propio hijo. La fornicación no es la relación sexual lícita, aquella permitida por la divina ley, la que ocurre en el matrimonio y con las mujeres del harén; es la que se comete en el adulterio, con la mujer del prójimo. Aquél o aquella que fornicar debe morir lapidado, al igual que aquellas que realicen la unión amorosa entre mujeres: a la virgen que comete pecado con otra de la misma condición se le azotará y desterrará durante un año, pero si una no virgen hace pecar a quien sí lo es, será azotada cien veces antes de morir lapidada. El casado que fornicar con mujer ajena y a la mujer desposada que lo haga con quien no es su esposo o amo, encontrarán una lenta y dolorosa muerte a pedradas después de haber recibido cien buenos azotes; y bajo ninguna condición obrará el indulto. Verter sangre de otro *muslim* [musulmán] sólo está permitido por cuatro causas y una de ellas es la de dar muerte al fornicador (o a la fornicadora), las otras tres son: la apostasía, el cobrar vida por vida y la de aquel que combate por Dios Altísimo. Así mismo, la fornicación acto es considerada uno de los siete pecados mortales del Islam, al igual que el de calumniar como adúltera a una mujer casada que no lo ha sido (ochenta azotes merece quien así ha obrado)<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> *Corán*, op. cit., Sura XXV “La distinción”, Aleyas 68-69 “Los creyentes, ante la vida futura”, p. 327.

<sup>84</sup> A diferencia de la versión bíblica, por envidia del mayor de los hermanos ante la preferencia de Dios por el menor de ellos. No deja de llamar la atención la presencia, entre los dos primeros hijos de la pareja primigenia, no sólo de una mujer, sino de *mujeres*; ¿quiénes eran?; ¿de dónde salieron?; si no existían, además de Caín y Abel, más que Adán y Eva como primeros hombres y primera pareja sexuada, ¿eran hijas de estos últimos, es decir, hermanas de los primeros descendientes de los padres de la especie? En el libro sagrado del Islam, la única referencia a este fratricidio, se encuentra en la Sura V “La mesa”, Aleyas 30-34 “Caín y Abel: prohibición del homicidio” (*Corán*, op. cit., p. 132) y allí no se dice nada respecto a un “crimen pasional”. La historia que allí aparece es, por cierto, muy semejante a la del *Antiguo Testamento*.

<sup>85</sup> Para aplicar la ley coránica que determina la muerte por lapidación se requiere de por lo menos cuatro testigos que así confirmen la culpa, aunque existe también el llamado “juramento de maldición”, en el que, ante la falta de los cuatro testimoniantes y el alegato de inocencia por parte de quien es acusado o acusada, se jura honestidad invocando la cólera y la maldición divinas en caso de que la clamada inocencia sea en realidad una mentira (Véase: *Corán*, op. cit., Sura XXIV “La luz”, Aleyas 2-10 “Contra la fornicación”, pp. 315-316).

Dios es clemente con los solteros pero implacable con los casados y esto no sólo impera en la ley islámica, nuestro autor nos recuerda su presencia en las otras religiones reveladas por el Honrado y Poderoso<sup>86</sup>. Condena enérgicamente el “hediondo y repugnante” pecado de los sodomitas; el hombre que besa y toca a un muchacho debe ser azotado y golpeado hasta que expire, merece la lapidación y hasta la hoguera, pues el sagrado libro lo condena: “Recuerda a Lot, cuando dijo a sus gentes: ‘¿Os entregáis a la torpeza en la cual no os ha precedido ningún habitante de los mundos? ¿Os entregáis a los hombres en concupiscencia prescindiendo de las mujeres? Vosotros sois gentes transgresoras’”<sup>87</sup>.

Citemos unos cuantos versos del poema con el que el autor termina su condena del pecado:

Guarda tu alma de lo que la vicia, y desecha la pasión,  
Pues la pasión es llave de la puerta de los pecados.  
Yo sé que los comienzos de la pasión son llanos y placenteros;  
Pero su fin es de sabor amargo y estrecho de pasar.  
[...]

El que se enfrenta con aquello que desea  
A la vez con pasión ardiente y frío juicio,  
es, entre los siervos de Dios, el más digno de la victoria a su lado,  
en el jardín del Paraíso, sobre los altos tronos<sup>88</sup>.

\*\*\*

Hay quien ve enamorado su corazón e invadido su pensamiento; acrecido su deseo y multiplicada su pasión; quien, una vez en posesión del ser amado, siente que su anhelo llega a dominar su entendimiento y su concupiscencia a subyugar su fe [...] Una de las mejores cosas que puede hacer el hombre en sus amores es guardar castidad; no cometer pecado ni torpeza; no renunciar al premio que su Creador le destina entre delicias en la eterna morada, y no desobedecer a su Señor<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Se refiere, por supuesto, al judaísmo y al cristianismo.

<sup>87</sup> *Corán*, op. cit., Sura VII “El muro”, Aleyas 78 y 79 “Misiones de algunos profetas”, p. 167.

<sup>88</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 29 “Sobre la fealdad del pecado”, p. 312.

<sup>89</sup> Ibn Hazm, op. cit., capítulo 30 “Sobre la excelencia de la castidad”, p. 314.

Estas líneas pertenecen al capítulo final de *El collar de la paloma* y son, al igual que su título, “Sobre la excelencia de la castidad”, lo suficientemente explícitas. El musulmán debe, por mandato divino, desechar la pasión que entorpece su razón para darle primacía a ésta, siempre en nombre de y ante la omnipresente vigilancia del Honrado y Poderoso, del omnisciente que todo lo ve y que detenta todo el saber sobre cada uno de los humanos, del que premia la observación de la continencia, la renuncia al deseo, el aplacamiento de los ardores de la carne y castiga al que da rienda suelta a su concupiscencia, al que desfoga los impulsos carnales en el placer del abrazo sexual. Ya vimos antes qué lugar ocupa el pecado de la carne entre los considerados mortales, pecadores que merecen en la otra vida –en forma duplicada– la condenación al fuego eterno y la muerte por lapidación en ésta. La enseñanza del Profeta deja en claro la recompensa que espera al casto: “A siete personas cobijará Dios con su sombra el día en que no haya más cobijo que el Suyo: [...] a dos hombres que se amen en Dios, y que así se junten y separen [...] al hombre que, requerido por una mujer noble y bella, diga: ‘yo soy temeroso de Dios’”<sup>90</sup>.

La pasión, el goce, la obtención de los placeres por la satisfacción en el ayuntamiento de la carne, la concupiscencia, en una palabra el deseo y todo lo que a éste se relaciona y de lo que de éste se desprende debe ser reprimido, pues es tan efímero que no vale la pena despeñarse en esta vida y condenarse eternamente en la otra. El amor casto y espiritual es el más alto, el más puro, el que permitirá al final de esta vida la unión con el Altísimo.

Abandonó sus devaneos y placeres;  
Casto fue en sus amores y en sus fiestas.  
Ya no es su pío beber vino,  
Ni anda tras de desflorar jóvenes gacelas.

---

<sup>90</sup> Los otros cinco son: el imán justo, el criado dedicado al servicio de Dios, aquél cuyo corazón esté pendiente del servicio en la mezquita y el que a solas se acuerde de su Señor y por Él derrame lágrimas. Ibn Hazm, op. cit., capítulo 30 “Sobre la excelencia de la castidad”, p. 319.

Ya era tiempo que el corazón despertara  
Y se desprendiera de los velos que lo cubrían.  
De cuanto yo sabía que le gustaba le apartó  
El miedo del día por el que se afligen los espíritus.  
Esfuézate, alma, remángate, deja  
De seguir la pasión, con sus locuras;  
Corre a salvarte, trabaja  
Afanosa por liberarte de sus infortunios<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Versos del largo poema final con el que termina su tratado sobre el amor y los amantes. Ibn Hazm, op. cit., capítulo 30 “Sobre la excelencia de la castidad”, pp. 321–322.



# *Cartografía erótica*



# Historia de la construcción de la identidad sexual en la Antigüedad griega y romana

Sandra Boehringer<sup>1</sup>

Traducción: Diana Calzaretto  
Luis Tamayo

**Resumen:** *El estudio de textos y de imágenes del mundo grecorromano revela una construcción de categorías sexuales y un funcionamiento del género muy diferente de aquéllas de nuestras sociedades contemporáneas occidentales. La diferenciación sexual no es el criterio de categorización central y, en Grecia como en Roma, la oposición homosexualidad-heterosexualidad no es pertinente. Un rápido panorama de las producciones culturales antiguas así como una “cartografía erótica” de las sociedades greco-romanas (sin silenciar el discurso muy particular de los Anicianos sobre las relaciones entre las mujeres) pondrían en evidencia que, en estos mundos de “antes de la sexualidad”, la noción misma de identidad debe ser profundizada. Será interesante entonces interrogar el modo en el que nuestras sociedades hacen intervenir el sexo, el género y la sexualidad en la construcción de la subjetividad.*

## Introducción

Pierre Bourdieu, trabajando sobre el sistema de representación de la genealogía en los pueblos kabyles<sup>2</sup>, mostraba hasta qué punto estaba extendida en las distintas sociedades la tendencia a considerar como derivadas de lo natural a las leyes o comportamientos que eran, en realidad, culturalmente contruidos. La confusión “ley natural/ley social”

---

<sup>1</sup> Sandra Boehringer enseña lenguas antiguas en el Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Strasbourg (Francia). Junto con Nadine Picard ha traducido para EPEL la obra de John J. Winkler, *The Constraints of Desire* (1990). Recientemente ha publicado *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, editado por Belles Lettres, Paris, 2007. Sus trabajos se refieren a la construcción de las categorías e identidades sexuales en el mundo antiguo.

<sup>2</sup> De Argelia, en el norte de África [N.E.].

es muy frecuente cuando los individuos se representan las convenciones que regulan su propia sociedad:

Cada orden establecido tiende a producir (en los grados más diversos y con las significaciones más diferentes) la naturalización de su propia arbitrariedad<sup>3</sup>.

En el dominio de la sexualidad y de la identidad del sexo nuestras sociedades occidentales tienen esa misma tendencia, la de considerar como atemporales, ahistóricas y no interrogables en cuanto a su pertinencia, a las categorías hombres/mujeres y heterosexuales/homosexuales. Pues incluso si uno tiene conciencia de que la homosexualidad y la heterosexualidad aparecen en los discursos, principalmente en el momento de los primeros trabajos de Freud, aun sabiendo (frecuentemente por haberlo aprendido teóricamente) que en otras sociedades, geográficas y temporalmente alejadas esta oposición no es pertinente, incluso si los trabajos de los psicólogos y de los psicoanalistas abordan las situaciones, los casos o las problemáticas que interrogan las fronteras de las categorías, nuestra forma de pensar las identidades del sexo y de la sexualidad, tanto en la vida cotidiana como en los trabajos de psicopatología, elude muy frecuentemente la cuestión de su aparición y construcción, dicho brevemente, de su historia; esta actitud conduce, finalmente, a reificar las categorías, haciendo de ellas puntos fijos de los cuales uno se permite interrogar solamente los contornos considerándolos a éstos como elementos necesarios en la definición del sujeto por sí mismo y por los otros, elemento cuasi-*natural* que interviene en la vida psíquica.

Mi intervención, hoy<sup>4</sup>, no tiene como meta explorar la cuestión de las identidades del sexo y la sexualidad en el mundo contemporáneo y la consecuencia, en el ámbito de la psicopatología, de esas construcciones contemporáneas —en tanto que estudiosas de la antigüedad, yo no puedo sino aportar un punto de vista, una reflexión sobre esas cuestiones

---

<sup>3</sup> Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève, 1972, versión aumentada, traducida al inglés por R. Nice, *Outline of Theory of Practice*, Cambridge, 1977, p. 164.

<sup>4</sup> El presente texto corresponde a la conferencia pronunciada por la autora en Buenos Aires el 31 de agosto de 2007 en la Universidad Kennedy. Ésta fue organizada por Litoral mediante la intervención de Diana Calzaretto y Julio César Ravizza y contó con la colaboración de Eduardo Bernasconi.

aplicadas al mundo greco-romano, pero tengo la esperanza de que estas aproximaciones puedan aportar un esclarecimiento particular y nutrir las reflexiones de las personas que trabajan actualmente sobre las cuestiones del cuerpo y las identidades sexuales.

## **I. Género y sexualidad en el mundo greco-romano**

El mundo antiguo, en efecto, es un excelente laboratorio de experimentación: nos permite comparar las actitudes, los comportamientos y las representaciones y nos permite poner en perspectiva categorías que nos parecen –sin razón– evidentes.

La primera cosa que impresiona, es que lo que nombramos sexualidad y lo que agrupamos en la categoría “prácticas sexuales” no era para nada experimentado por los Antiguos como concerniente a un conjunto de actos coherentes y/o un conjunto de actitudes que podían ser agrupadas en un mismo conjunto. No obstante, como remarcó David Halperin, especialista de la construcción cultural de las categorías sexuales, en su obra *Oublier Foucault*, uno debe velar en sus lecturas por distinguir –o intentar distinguir– aquello que es relativo a una “identidad” (noción muy moderna), de aquello que es relativo a una categoría de personas o a una categoría de actos. En el sentido en el que lo entendemos actualmente –mutatis mutandi–, la sexualidad designa las prácticas sexuales reales, pero también los deseos no concretados, las fantasías admitidas o no y, de manera general, la totalidad del recorrido sexual de una persona así como su actitud frente a ese recorrido, en la relación del sujeto consigo mismo y con los otros. La sexualidad contemporánea es constitutiva de la identidad psicológica de un individuo. Así, el lazo entre identidad personal, identidad del sexo y orientación sexual es muy compleja. Ese lazo, sin embargo, es muy reciente. Cito a David Halperin:

[...] algo nuevo se produjo en las diversas relaciones que mantienen los roles sexuales, la elección de los objetos sexuales, las categorías sexuales, las conductas sexuales y las identidades sexuales en la Europa burguesa de fin del siglo XVII hasta principios del siglo XX. El sexo adquiere nuevas

funciones sociales e individuales, y reviste una nueva importancia para definir y normalizar el sí moderno<sup>5</sup>.

En la Antigüedad era muy diferente. El acto sexual no era percibido como un acto que concernía conjuntamente a los dos partenaires<sup>6</sup>. Los términos latinos y griegos expresaban la relación sexual, cualquiera que fuese, determinando siempre el rol asumido en la relación por uno y por otro, y estos roles muy frecuentemente eran percibidos como diferentes. El “sexo” no tenía entonces el mismo valor para uno que para el otro, y una experiencia que nosotros, individuos del siglo XXI, veríamos como un todo, entraba en categorías de comportamiento muy diferentes para uno y otro de los partenaires, categorías que nos parecen muy alejadas de lo que nosotros consideramos como “sexualidad”. Para resumir, lo que nombramos como sexualidad no existía en la antigüedad y lo que vamos a explorar hoy es un modo anterior a la sexualidad, aquello que algunos investigadores americanos nombran como *Before sexuality*.

*A fortiori*, si no hay sexualidad, no podemos encontrar en el mundo antiguo el equivalente de nuestras categorías sexuales. Los Antiguos, en efecto, jamás elaboraron ni pensaron una categoría homogénea que englobaría indistintamente hombres y mujeres de todos los medios sociales que tienen por única característica común el ser atraídos por las personas del mismo sexo que el de ellos –mucho menos le opusieron una categoría que englobaría hombres y mujeres atraídos por las personas del otro sexo: son otros criterios, esencialmente sociales, los que prevalecen en la evaluación de las prácticas.

El análisis de las fuentes griegas y romanas no solamente ha mostrado que no existe la categoría común a los homosexuales hombres y a las

---

<sup>5</sup> David M. Halperin, “Forgetting Foucault”, *Representations* 63, 1998. En francés: *Oublier Foucault. Mode d’emploi*, traducción de Isabelle Châtelet, Epel, Paris, 2004, p. 18-19.

<sup>6</sup> Para los diferentes aspectos de esta síntesis, revisense los trabajos, sobre diferentes períodos, de: K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, London, Duckworth, 1978, traducción francesa de Saïd S., *Homosexualité grecque*, La Pensée sauvage, Grenoble, 1982 ; D. M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, Routledge, New York & London, 1990, traducción francesa de I. Châtelet, *Cent ans d’homosexualité et autres essais sur l’amour grec*, Epel, Paris, 2000, particularmente pp. 59-63 ; C. A. Williams, *Roman Homosexuality, Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford University Press, New York & Oxford, 1999 ; F. Dupont y T. Éloi, *L’erotisme masculin dans la Rome antique*, Belin, Paris, 2001 ; S. Boehringer, *L’homosexualité féminine dans l’Antiquité grecque et romaine*, Belles Lettres, Paris, 2007 ; así como los estudios lexicológicos de N. J. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, Duckworth, London, 1982 y de Henderson J., *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, Yale University Press, New Haven & London, 1975.

homosexuales mujeres, sino también que no existe la categoría “homosexualidad masculina” (quiero decir que ese conjunto de prácticas no era percibido como teniendo suficientes elementos comunes como para ser considerado un conjunto, y que aquello que nombramos “homosexualidad masculina” incluye comportamientos percibidos de un modo muy diferente en la Antigüedad).

Para los Antiguos, si uno es un hombre, amar a un muchacho o a una muchacha procede de la misma esencia; no había diferencia ontológica del amor que estuviese fundada *únicamente* sobre la identidad de los sexos.

La pederastia (es decir, una relación entre un ciudadano adulto y un futuro ciudadano), bajo ciertas circunstancias, era bien valorada en Grecia, pero no fue reconocida socialmente en Roma (en Roma, una tal relación conllevaba un ataque al *pudor* del joven ciudadano); el estatuto social era, como en Grecia, un dato primordial en la evaluación moral de una relación sexual. La relación pederástica “ciudadano/futuro ciudadano” permaneció sin embargo culturalmente valorizada y Grecia ocupó un gran lugar en el imaginario erótico de los romanos (por ejemplo, los jóvenes esclavos engalanados y perfumados eran nombrados con nombres griegos)<sup>7</sup>.

Las prácticas morales reprobadas, en tanto tales, eran el exceso de sexualidad y las prácticas oro-genitales. La oposición romana que opone el “buen comportamiento” al “malo”, la *pudicitia* a la *impudicitia*, no son equivalentes ni de una oposición activo/pasivo, ni de una oposición “relación normal de un hombre con una mujer”/“relación anormal entre hombres”:

En efecto [escriben Florence Dupont y Thierry Eloi], el objeto más frecuente de indignación de los satíricos, de la denuncia de los historiadores y los moralistas, no es la homosexualidad, ni el placer pasivo, sino la sumisión de un cuerpo libre al placer de otro cuerpo libre, sin consideración del sexo, es decir la servidumbre voluntaria, la *impudicitia* deseada<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> F. Dupont y T. Eloi, en *L'Érotisme masculin dans la Rome antique*, op. cit.

<sup>8</sup> Idem, p. 27.

Se puede decir, sintetizando, que tanto en Roma como en Grecia la oposición contemporánea homosexualidad/heterosexualidad no tiene curso y que las prácticas sexuales entre individuos no son percibidas como un dominio autónomo, desprendido del campo social. El lazo identidad del sexo y práctica sexual no se plantea, al menos no absolutamente según las modalidades actuales (donde la orientación sexual –cuando ésta es considerada como desviada– interroga la identidad del sexo hombre/mujer del sujeto). Pero esto aparecerá más claramente, pienso, en los trabajos prácticos de la segunda parte.

En la evaluación moral de las prácticas sexuales son tomados en cuenta, en Roma como en Grecia, el estatuto social (ciudadanía o esclavitud, clase, fortuna, etc.) y las modalidades de relación (el lugar, en Roma, toma sin embargo una importancia más grande que en Grecia); la edad, en cambio, no juega el mismo rol porque contrariamente a lo que se produce en Grecia, en Roma una relación sexual entre un ciudadano adulto y un futuro ciudadano era punible y considerada como una forma de *stuprum* que comprometía el honor de la familia de la víctima. Eso no significa que los hombres romanos amasen menos a los jóvenes que los griegos: la prohibición que existía en Roma no concernía a las relaciones con los niños o los jóvenes en general, sólo las relaciones con un joven ciudadano eran consideradas como un grave atentado a la integridad física. La prohibición no concernía a una voluntad cualquiera de “proteger la infancia”, era de orden político<sup>9</sup> y los textos testimonian del interés extendido hacia los bellos *pueri delicati* (no libres), que hacían las delicias del ciudadano romano durante y después del banquete.

Agreguemos igualmente que en la vida de todos los días, en Grecia y en Roma, era muy raro que *eros* ligase a los cónyuges. Según Herodoto cuando ocurría que un rey o un tirano estuviese enamorado de una mujer se decía ¡que era el signo de próximos trastornos políticos! La idea de un amor que destacase la *philia*, y el *eros* entre marido y mujer aparece muy tarde: no se formula claramente antes de la Edad Media. Como juiciosamente escribe Louis-Georges Tin en su artículo de *Temps Modernes* (donde pone en evidencia los puntos ciegos de los estudios de las sociedades pasadas):

---

<sup>9</sup> Para una explicación de esta diferencia de actitud de los romanos frente a la “pederastia” (con los ciudadanos jóvenes), ver F. Dupont y T. Eloi, en *L’erotisme masculin dans la Rome antique*, op. cit., pp. 45-82.



[...] si la reproducción heterosexuada es la base biológica de las sociedades humanas, la cultura heterosexual no es sino una construcción entre otras, y en su seno, ella no podría ser presentada como el modelo único y universal”<sup>10</sup>.

Para resumir, lo que conviene reconstruir es todo un sistema con sus conjuntos, sus líneas de demarcación, de oposición, de analogía, y este sistema no corresponde en nada a la representación actual –muy psicologizante e importante en la definición de sujeto– de eso que nosotros llamamos amor y sexualidad<sup>11</sup>.

## **II. Comparar lo incomparable (la *sunkrisis* erótica)**

Como hasta ahora todo ha sido muy general y teórico querría seguir mi exposición en forma de “trabajo práctico”: el estudio de un motivo que estaba muy a la moda en la poesía y el discurso de los autores de la antigüedad clásica, aquel de la comparación erótica. El primer texto que propongo leer ha sido escrito por un imitador de Luciano (de fin del siglo II hasta el comienzo del siglo IV)<sup>12</sup>.

He aquí la estructura:

Teomnesto, gozador inveterado, amante de los muchachos como de las mujeres, le pide a su amigo Licinos, un hombre que prefiere los *affaires* políticos a los sexuales, que se pronuncie y diga cual es la mejor “inclinación”<sup>13</sup>. Licinos relata “in extenso” el debate, al que había asistido en aquel entonces en Rodas, entre dos hombres: Caricles de Corinto, ferviente enamorado de las mujeres, y Calicrátides de Atenas quien no amaba más que a los jóvenes. Se encuentra en realidad puesto en escena una suerte de “estudio de caso” donde cada uno de los cuatro personajes

---

<sup>10</sup> Louis-Georges Tin, “L’invention de la culture hétérosexuelle”, *Les Temps Modernes* 624, 2003, pp. 119-126. En español: Louis-Georges Tin, “La invención de la cultura heterosexual”, en *Almar*, Litoral 37, México, mayo 2006, pp. 81-100.

<sup>11</sup> La moral sexual de la antigüedad es pues esencialmente estatutaria y el sexo juega, no un papel en la constitución de la identidad personal sino un papel social.

<sup>12</sup> Para un estudio más amplio de esta obra y para quien esté interesado en el problema de lo no-dicho, cf. S. Boehringer, *L’homosexualité féminine dans l’Antiquité grecque et romaine*, op. cit., pp. 295-305.

<sup>13</sup> La traducción del término *érôs* por amor es poco satisfactoria. Por comodidad diremos que Calicrátides es partidario del amor a los muchachos, mientras que Caricles lo es del que se dirige a las muchachas.

encarnan una posición específica en la práctica erótica: sobre la línea de la intensidad, están situados en los extremos opuestos Licinos y Teomnesto, sobre la línea de la identidad del sexo de la pareja se encuentran situados Caricles y Calicrátides<sup>14</sup>.

Caricles es el primero en tomar la palabra. Desarrolla el carácter natural del amor entre los dos sexos, hace la descripción de los comportamientos próximos al estado pasional de los hombres que aman a los muchachos. Después aborda la cuestión del placer: insiste sobre la bonhomía que aporta al hombre una vida común y sobre la reciprocidad totalmente “natural” del intercambio erótico entre un hombre y una mujer, intercambio que según él los hombres no pueden ofrecerse.

Si cada uno observa escrupulosamente las leyes que la providencia nos ha dictado, eso nos bastaría para no tener relaciones sexuales más que con mujeres, y vergüenza ninguna vendría a mancillar nuestras vidas. Seguramente los animales, que no tienen disposición alguna a la corrupción, respetan en todos sus puntos las leyes de la naturaleza. Los leones no se inflaman de amor por los leones sino que, en el momento oportuno, Afrodita excita en ellos el deseo por las hembras. El toro que conduce la manada monta a las vacas y el carnero colma a todas las ovejas con su simiente de macho. [...] Pero ustedes, cuya sabiduría se presta al engaño, verdaderas bestias sin valor, ¿qué enfermedad es esa que los ha llevado, despreciando toda ley, a unirse escandalosamente unos a otros?<sup>15</sup>

La respuesta de Calicrátides sigue la misma estructura: él apela a los lugares comunes (la mujer es tramposa, artificial) y, en un segundo tiempo, insiste sobre la relación de igualdad de los amantes, ligada a su vez por el amor y la virtud. En esa relación el placer sexual cuenta poco.

¿Por qué asombra que esos animales, condenados por la naturaleza y que no están dotados de las facultades del razonamiento que procura la providencia estén privados, entre otras cosas, de los deseos (*epithumias*) masculinos? Los

---

<sup>14</sup> Es menester señalar que el origen geográfico de los oradores no es anodino : Corinto representa, para el público de la época, la prostitución femenina y Atenas a la pederastia.

<sup>15</sup> Pseudo-Lucien, *Amours*, 22, traducción de S. Boehringer (en *Luciani Opera*, vols. 3 y 4, editados por M.D. Macleod, Oxford University Press, Oxford, 1980-1987).

leones no se enamoran (*ouk erôsi*) entre ellos porque ellos no practican la filosofía. Los osos no se enamoran entre ellos porque no conocen los beneficios de la amistad (*philiias*). Pero entre los hombres, la razón, apoyándose sobre la ciencia y la experiencia repetida, eligió lo que es mejor y consideró a los amores masculinos como los más sólidos<sup>16</sup>.

Hay mucho que decir sobre la utilización de la naturaleza y los animales en este tipo de argumentos, pero dejémoslo de lado (he elegido estos extractos para evitar los pasajes más crudos).

El debate concluye: Caricles y Calicrátides le piden a Licinos decir su punto de vista y es en función de esta última cualidad que emite su veredicto: la victoria es de Calicrátides: ciertamente el matrimonio es útil pero el amor de un hombre por los muchachos preserva los derechos puros de la amistad, es un amor digno únicamente de los filósofos.

Volvamos ahora al primer nivel del diálogo de Teomnesto y Licinos. Licinos, hombre moderado, ha concluido. Teomnesto reacciona, no frente al veredicto mismo, sino por las razones de tal elección. Según él, la relación de un hombre con un muchacho no está fuera del dominio de la relación física y, acto seguido, describe largamente y con precisión el placer que ella aporta.

Como lo muestra David Halperin en un análisis que se apoya en el de Michel Foucault<sup>17</sup>, el objeto de este diálogo no es oponer la homosexualidad a la heterosexualidad, ni medir sus méritos respectivos<sup>18</sup>: el defensor del amor entre muchachos no se hace en ningún caso el poeta cantor de la homosexualidad y, si hay un punto en el que Caricles y Calicrátides están de acuerdo es para rechazar el amor entre hombres adultos. Aquellos que prefieren a las mujeres presentan las relaciones sexuales entre hombres adultos con disgusto. Calicrátides, en cuanto a él, no aporta ningún argumento para refutar esta idea y concentra su

---

<sup>16</sup> *Amours*, op. cit., p. 36.

<sup>17</sup> Ver D. Halperin, "Historicizing the Subject of Desire: Sexual Preferences and Erotic Identities in the Pseudo-Lucianic *Erotes*" (1992) en Jan Goldstein (ed.), *Foucault and the Writing of History*, Blackwell, Oxford/Cambridge, 1994, pp.19-34 y pp. 255-261 y Michel Foucault, *Le souci de soi (Histoire de la sexualité, T. III)*, Gallimard, Paris, 1984, pp. 243-261. [M. Foucault, *Historia de la sexualidad, T. 3: La inquietud de sí*, SXXI, México, 1999, pp. 195-211].

<sup>18</sup> Contrariamente a lo que escribe, entre otros, el editor de Luciano, Matthew D. Macleod, en su primera edición del texto (*Lucian*, T. 8, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, 1967, p. 147).

propósito sobre la pederastia. “ El autor de *Amours*, analiza David Halperin, no trata la cuestión de la elección de objeto del deseo masculino en términos de orientación sexual sino en términos de *gusto*”<sup>19</sup>. Amar tal o cual parte del cuerpo o tal o cual forma de hacer el amor no prejuzga forzosamente sobre el sexo del compañero. Entonces no se trata de lo que actualmente se denomina “orientación sexual”. En la antigüedad, la persona que elegía, según su gusto del momento, el objeto deseado, no era una persona fuera de las normas; en cambio, la actitud de quien ha fijado su deseo de una vez por todas y considera que su elección es la única válida es, según el punto de vista de los autores de la antigüedad clásica, anormal. Lo que finalmente es común a los dos oradores, Caricles y Calicrátides, y lo que los distingue de otros hombres griegos, como por ejemplo Teomnesto, es su extremismo.

Se confirma que este tipo de comparación es un motivo muy extendido en la literatura griega. La novela de Aquiles Tacio, escrita probablemente a fines del siglo II y principios del III de nuestra era, relata las aventuras de una joven pareja; la *sunkrisis* es introducida por el héroe Clitofonte. Se entabla una justa oratoria donde se encuentran puestos en paralelo el *eros* por los muchachos, defendido por Ménelas y el *eros* por las mujeres, defendido por Clitofonte. Los dos personajes se enfrentan en un diálogo donde la comparación se hace punto por punto. Aislemos el tema del besar, los reenvío al texto mismo para ver los pasajes eróticos más explícitos.

Una mujer, dice Clitofonte, delicadamente impone sobre los labios sus besos, como sellos, ella besa con arte para hacer sus besos más suaves. Ella no quiere contentarse sólo con dar un beso con los labios sino que los dientes también contribuyen, ella se llena con la boca de su amante y muerde sus besos” Llegada al apogeo del placer, sigue el joven, “la mujer resopla [...] y ese beso, enviado con el soplo y unido a él, acompaña y golpea el corazón”<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> D. Halperin, “Historicizing...”, op. cit., p. 31.

<sup>20</sup> *Leucippé et Clitophon*, II, 37, 7-10, en *Achille Tatiüs, Le Roman de Leucippé et Clitophon*, texto establecido y traducido por Jean-Philippe Garnaud, Les Belles Lettres, Paris, 1991.

Ménelas le opone a su interlocutor esta descripción<sup>21</sup> de los besos de los muchachos.

Si bien sus besos no tienen la ciencia femenina, ellos tampoco tienen el recurso, con sus labios, de la estafa de la cortesana, pero ellos [los muchachos] besan como saben, y sus besos no son un fruto del artificio sino de la naturaleza. Veamos a que se parece el beso de un muchacho: si el néctar se fijase y deviniese labio, es de tales besos, con los que uno contaría. Y, al besarlo, uno no sabría estar satisfecho, mientras más se llena uno de besos más sed tendría de besar y uno no podría retirar la boca más que en el momento en que, bajo el influjo del placer, sola se sustrajese de los besos<sup>22</sup>.

Uno encuentra el argumento de la naturaleza desarrollada por los personajes de *Amours* en el pasaje citado anteriormente, pero como ustedes ven, de manera inversa.

Uno puede pensar que este erotismo lúdico-literario es representativo de los gustos literarios de una época imperial apasionada por la retórica. Sin embargo los epigramas helenísticos reunidos en la *Antología Griega* muchos siglos antes de Luciano y Aquiles Tacio, propusieron comparaciones sobre este tema. Un poeta del siglo III antes de nuestra era hace esta constatación:

¡No, no hay en mí atracción por las mujeres! Al contrario, las flamas del deseo por el macho me ponen sobre brasas siempre ardientes y ese fuego es mucho más potente. Tanto la fuerza del hombre sobrepasa a la de la mujer, tanto el deseo que él inspira es más vivo<sup>23</sup>.

Meleagro, dos siglos más tarde, añade a la compilación inicial este poema que es una respuesta inversa sobre el mismo modelo.

---

<sup>21</sup> La descripción (*ekphrasis*) es, igualmente, un género preparatorio.

<sup>22</sup> *Leucippé et Clitophon*, op. cit., II, 38, 5.

<sup>23</sup> *Anthologie grecque*, XII, 17, autor desconocido, traducción de S. Boehringer. La edición francesa de la *Anthologie grecque* fue establecida y traducida por P. Waltz (1ª edición en 1929), Les Belles Lettres, Paris, 1990. La *Anthologie grecque* será, a partir de esta nota, abreviada como *AG*. [En México es más conocida como la *Antología palatina* (N.E.)].

No, no hay en mí locura por los muchachos. ¿Qué placer hay, Amores, en montarlos si ellos quieren tomarlo todo sin dar nada? Vamos, pasemos a otra cosa, < Yo prefiero > compartir mi cama con una amante y < no tengo remordimientos > de ninguna manera, ¡por el rechazo masculino del macho!<sup>24</sup>

Las razones físicas de la preferencia por los muchachos son desarrolladas en los numerosos poemas de Straton de Sardes (primer siglo de nuestra era) quien ha conservado y reagrupado la *Antología*<sup>25</sup>. Olor natural de muchacho, cabellos desordenados, suavidad de la piel (antes de la aparición del vello), placer para el amante por dejar vagabundear sus manos por delante: todas estas cualidades y algunas otras descritas bien crudamente, son opuestas a los numerosos defectos femeninos entre los cuales la artificialidad y la superficialidad son los más frecuentemente presentados. ¿Se trata entonces de la elección erótica definitiva y de la verdadera elección de vida lo que afirman aquí nuestros poetas? En esta misma antología el poeta Asclepiade hace vivir a su personaje amores tormentosos tanto con jóvenes mujeres como con muchachos. Asclepiade hace también hablar a una mujer que describe los mismos problemas cuando *eros* la hiere y es abandonada por aquél a quien ama<sup>26</sup>. Un poeta contemporáneo de Asclepiade se apoya sobre la mitología para ofrecer a su público un abanico de amores posibles:

Es convertido en águila como Zeus raptó al divino Ganimedes, en cisne como se aproximó a la rubia madre de Helena. ¡Experiencias incomparables (*asunkrita*)! Algunos prefieren la primera, otros la segunda. Yo: las dos<sup>27</sup>.

¿Cómo interpretar el claro entusiasmo de los autores de la antigüedad clásica por este tipo de comparaciones si, precisamente, esta comparación no opone nada verdaderamente?

Théon, gramático y teórico del siglo II de nuestra era<sup>28</sup>, da esta definición de la *sunkrisis*: “La *sunkrisis* es un discurso que muestra dos

<sup>24</sup> *AG*, V, 208. El texto tiene lagunas, pero el sentido general del mismo es claro.

<sup>25</sup> *AG*, XII, 175-229. Estos poemas fueron agrupados por Straton en *La Muse adolescente*, textos escogidos, traducidos del griego, con notas y prefacio de Pierre Maréchaux, Gallimard, Paris, 1995.

<sup>26</sup> *AG*, XII, 153.

<sup>27</sup> *AG*, V, 65 (autor desconocido, el cual probablemente vivió al final del siglo III de nuestra era). La madre de Helena es Leda.

<sup>28</sup> Los especialistas dudan entre el fin del I<sup>er</sup> siglo y el II de nuestra era.

cosas, la mejor y la peor. Hay *sunkriseis* de personas y de cosas. Las personas: Ajax y Ulises; las cosas: la sabiduría y el coraje<sup>29</sup>. Este ejercicio (se trata de una *progumnasma*), permite llevar al orador a utilizar los argumentos *in utramque partem*, es decir al servicio de una causa, y después a la causa opuesta. (¡Uno entiende las reticencias de Platón respecto a la retórica!). Destinado a atraer a los estudiantes y a poner en evidencia la maestría de los recursos discursivos del retórico durante los discursos de gala, una buena *sunkrasis* es, ante todo, aquello que propone la comparación de elementos particularmente difíciles de comparar, de alabar y/o criticar.

Como bajo los efectos de un encantamiento mágico hemos errado al creer que la *sunkrasis* comparaba y oponía cosas realmente opuestas. Para aprender más sobre las representaciones de los autores de la antigüedad clásica conviene disipar el encantamiento: el objetivo de la comparación, en tanto que *progumnasma*, era ejercitar al retórico para manejar el lenguaje de tal forma que le permitiese comparar cosas difícilmente comparables, cosas y personas que no definían lo que los autores de la antigüedad clásica oponían. En efecto, cuanto más difíciles eran los elementos a comparar la comparación era más bella y el retórico mostraba aun más su talento. Estas múltiples *sunkriseis* sobre *eros*, que se retoman, se citan o se contradicen, no nos permiten descubrir las reales distinciones eróticas presentes en las representaciones antiguas.

Ellas nos permiten saber que los autores de la antigüedad clásica amaban hablar de “eso” en los bellos discursos y amaban escuchar bellos discursos sobre “eso”: el deseo masculino. Pero lo que las *sunkriseis* nos permiten apreciar, sobretodo, es la importancia de lo no dicho. Se trata en efecto de los dominios donde el autor está desligado de las obligaciones de un contexto enunciativo (contrariamente a lo que se produce para un abogado, un político, un autor de tragedias o un autor épico). El género de las *progumnasmata* –como el de la astrología– permite al orador tratar temas absurdos, de mal gusto, escabrosos, y tiene la excusa del arrebató retórico para transgredir ciertas prohibiciones (así es defendida la causa de un padre manco que había demandado a su hijo por matar a

---

<sup>29</sup> Aelius Théon, *Progumnasmata, Peri sunkriseois*, 10, traducción de S. Boehringer (en *Aelius Théon, Progumnasmata*, texto establecido y traducido por M. Patillon, Les Belles Lettres, Paris, 1997).

su mujer adúltera y a su amante; y aquella de una mujer que acusaba de malos tratos a su marido por haber hecho desaparecer a su hijo muerto que la visitaba en sueños). Esta libertad acordada al orador, hace más sorprendentes estas líneas de oposición entre aquello que es digno de ser comparado y aquello que no lo es.

En las *sunkreseis* el primer elemento implícito es que el *eros* del que se trata y que es objeto de comparación no señala sino al *eros* sentido por un hombre. La asimetría, llevada sobre el sujeto que siente el *eros*, es admitida de manera lúdica por Aquiles Tacio mismo: en el momento en que Clitofonte abre el debate, el autor le hace precisar bien, aunque nada en el desarrollo de la narración lo exigía, que “Leucipa no estaba presente, sino que dormía en el interior de la nave”<sup>30</sup>. En cuanto a los defensores del amor por los muchachos, ellos no perciben ni expresan ninguna relación de homología entre el *eros* que alaban y las relaciones entre mujeres.

Es en el *Amours* de Pseudo-Luciano que aparece por primera –y única– vez la mención de las relaciones sexuales entre mujeres en una *sunkrisis*, es decir, al final del siglo II de nuestra era o antes<sup>31</sup>. Los argumentos desplegados nos parecen familiares pero debemos deshacernos absolutamente de la sensación construida por siglos de discurso sobre el sexo y guardar en el espíritu el hecho de que esta alusión es una primicia en ese contexto (lo que es subrayado por el autor mismo). No es como la parte al todo la comparación que aparece en la referencia. Caricles, defensor del *eros* por las mujeres, hace de ello el elemento final de su discurso:

Si las uniones entre los hombres convienen a los hombres, bueno, ¡que en un futuro las mujeres también se deseen mutuamente! Vamos, era nueva, legisladora de placeres extraños, después de haber imaginado vías nuevas para el placer de los hombres, concede también la misma libertad a las mujeres y que ellas hagan el amor entre ellas como los hombres. Ataviadas con este objeto fabricado a imagen de partes vergonzosas, monstruoso revelador de

<sup>30</sup> *Leucippé et Clitophon*, op.cit., XXXV, 1.

<sup>31</sup> Me adhiero con entusiasmo a los puntos de vista de David Halperin quien, sin embargo, no desarrolla la cuestión de las relaciones entre mujeres en el *Amours* de Pseudo-Luciano (“Historicizing...”, op. cit., p. 26).



su esterilidad, que las mujeres se unan a las mujeres como los hombres. ¡Que esa palabra, que escuchamos raramente y que yo tengo incluso vergüenza de pronunciar, me refiero a la lujuria *tribadesca*, se ostente abiertamente! Que cada recámara de nuestras mujeres se convierta en una *Philaenis*, infringiendo la decencia con sus amores andróginos<sup>32</sup>.

Si las relaciones entre hombres son reconocidas, dice en sustancia, debemos también reconocer las relaciones entre mujeres. El elemento implícito que permite esta afirmación es el siguiente: las relaciones entre hombres y las relaciones entre mujeres pertenecen a un conjunto común, el de las relaciones entre personas del mismo sexo.

Caricles prosigue con la descripción de un cuadro espantoso de las relaciones sexuales entre mujeres. Su lógica es la siguiente: mientras más horrible es el cuadro más fuerte será el rechazo a este tipo de relaciones y su ecuación se refuerza más. Ahora bien, si logra producir una pintura espantosa del devenir de la especie humana una vez que las mujeres hayan gustado de las “figuras” de *Philaenis*<sup>33</sup>, Caricles no logra hacer admitir a su auditorio su primer implícito que postula una categoría común a las relaciones entre hombres/ hombres y mujeres/mujeres, en pocas palabras una categoría de “homosexualidad”. Lo que muestra el pseudo-Luciano al hacer sostener a Caricles afirmaciones tan extremistas y repletas de clichés y de descripciones de tan mal gusto, aporta una indicación sobre el lugar estratégico que ocupa en este debate la breve alusión a las relaciones sexuales entre mujeres. Por cualesquiera que sean los nobles motivos del que lo hace, el efecto es desastroso.

Así, paradójicamente, la única oposición que esboza la *sunkrisis* se encuentra por *fuera* de la *sunkrisis*, entre el “eso” y eso que no entra ahí, entre el campo y lo fuera del campo. Se ve esbozar, por defecto, un tipo de comportamiento que no encuentra relación de homología con *ningún* comportamiento masculino: las relaciones entre mujeres. La línea de oposición no es la que nosotros, los modernos, apreciamos de entrada. El amor a los muchachos y el amor a las mujeres es incomparable porque se trata del mismo impulso. El amor entre mujeres es otra cosa. Caricles,

<sup>32</sup> *Amours*, 27-28.

<sup>33</sup> Guiño de Pseudo-Luciano: *Philaenis* es conocida por los *schêmata* que propone. Ella, literalmente des-figura – *a-schêmonousa* – la decencia.

al evocarlos, es el perdedor de esta justa oratoria. Calicrátides tiene el buen gusto de abstenerse.

## Conclusión

Interrogar a las culturas antiguas por el ángulo de la identidad sexual o de la orientación sexual nos fuerza a “desnaturalizar” nociones importantes de la construcción del sujeto contemporáneo que nuestras sociedades han, muy frecuentemente, reificado. Este recorrido nos pone, como lo escribe el sociólogo Eric Fassin, a estudiar el “normal”, no en tanto que orden simbólico ahistórico sino en tanto que “normado”<sup>34</sup>. Como se ve en el motivo de la comparación erótica, la cuestión de la orientación sexual y de la identidad personal ligada a esta orientación no se plantea para nada en el mundo antiguo.

La sexualidad es una producción específicamente moderna que se construye progresivamente, a la vez, como instrumento de subjetivación (proceso de constitución de un sujeto) e, igualmente, como una apuesta de poder por el sesgo psicológico de la integración por parte de los individuos de esas normas sociales. Según Michel Foucault en la *Historia de la sexualidad* y en la *Hermenéutica del sujeto*, es a partir del siglo II de nuestra era que se “inventa” la interioridad psíquica. Él opone la construcción del sujeto antiguo, según lo que nombra como una “exterioridad ética”<sup>35</sup>, a esta subjetividad largamente promovida en los siglos siguientes por la cultura cristiana.

Las consecuencias en el dominio de la psicopatología son enormes. En la antigüedad el “trans”, aquel que transgredía las normas, era sobre todo un desviado social; el *kinaidos*, aquel que era objeto de las acres sátiras de las comedias griegas, no se planteaba la pregunta por su identidad sexual ni, para decirlo rápido, tampoco la de su identidad. En cambio, los discursos y las representaciones actuales, con las normas que vehiculizan, pueden engendrar problemas psíquicos ligados a la cuestión

---

<sup>34</sup> Eric Fassin, *L'inversion de la question homosexuelle*, Amsterdam, Paris, 2005.

<sup>35</sup> Frédéric Gros, “Situation du cours” en M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 487-526 [En español: Frédéric Gros, “Situación del curso”, en M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, FCE, México, 2001, pp. 479-516].

de la identidad del sexo o de la sexualidad. En la actualidad, la persona transgénero, la que no entra en la categoría de hombres o mujeres, o la persona que no entra en la categoría de la sexualidad denominada “normal”, se plantea (o, incluso, es planteada para ella) la pregunta por su identidad. No olvidemos que el DSM no retira la homosexualidad de la lista de los problemas mentales sino hasta 1974 y la OMS de la lista de enfermedades mentales hasta 1994. Tampoco nos olvidemos que la transexualidad figura todavía en esas dos listas.

El estudio del mundo antiguo, si bien nos permite distinguir mejor, por contraste, la forma mediante la cual nuestras sociedades hacen intervenir el sexo, el género y la sexualidad en la construcción de la subjetividad, también nos permite apreciar que todo tiene una historia y, en consecuencia, es posible cambiar las cosas.



*Litoral  
publicaciones*



## **Littoral** publicados en español

### **Nº 1: Lacan censurado**

Jean Allouch, *Lacan censurado*. Jean Allouch, *Freud desplazado*. Philippe Julien, *Lacan, Freud: un encuentro fallido*. Marcelo Pasternac, *Aspectos de la edición de los Ecris en español*. Gérôme Taillandier, *Algunos problemas del establecimiento del seminario de Jacques Lacan*. Gérôme Taillandier, *Nota complementaria al establecimiento del seminario de Jacques Lacan*. Danièle Arnoux, *Sobre la transcripción*. Michel Cresta, *Sobre los fragmentos de un lenguaje más amplio*.

### **Nº 2/3: Blasones de la fobia**

Jean Allouch, *El "pas-de-barre" fóbico*. Guy Le Gaufeys, *El lugar-dicho*. Nicolle Kress-Rosen, *Dificultades de las teorías de la angustia en Freud*. Erik Porge, *Del desplazamiento al síntoma fóbico*. Erik Porge, *Una fobia de la letra: la dislexia como síntoma*. M. Pasternac, *Los escritores de Lacan en español: errores, erratas, notas y discrepancias*.

### **Nº 4: Abordajes topológicos**

Erik Porge, *De la escritura nodal*. Anne-Marie Ringenbach, *La disimetría, lo especular y el objeto a*. Anne-Marie Ringenbach, *El toro y la puesta en juego de la disimetría*. Danièle Arnoux, *0 + 8 = 0*. Erik Porge, *El nudo borromeo*. Mayette Viltard, *Una presentación del corte: el nudo borromeo generalizado*. Erik Porge, *El imbroglío de la falta*.

### **Nº 5/6: La instancia de la letra**

Jean Allouch, *La "conjetura" de Lacan sobre el origen de la escritura*. Danièle Arnoux: *Un concepto de Freud: Die Rücksicht auf Darstellbarkeit*. Philippe Julien, *El nombre propio y la letra*. Albert Fontaine, *...autor no-identificado*. Albert Fontaine, *Los silencios de la letra*. Pascal Vernus, *Juegos de escritura en la civilización faraónica*. Pascal Vernus, *Escritura del sueño y escritura jeroglífica*. Mayette Viltard: *El trazo de la letra en las figuras del sueño*. Mayette Viltard, *Leer de otro modo que cualquiera*.

### **Nº 7/8: Las psicosis**

Philippe Julien, *Lacan y la psicosis*. Jean Allouch, *Ustedes están al corriente, hay transferencia psicótica*. Erik Porge, *Endosar su cuerpo*. Anne-Marie Ringenbach, *Avatares del cuerpo y de su envoltura*. J. Capgras y J. Reboul-Lachaux, *La ilusión de*

“Sosías” (documento). Jean Allouch, *Tres faciunt insaniam*. Erik Porge, *La presentación de enfermos*. Albert Fontaine, *Para una lectura de Louis Wolfson*.

### **Nº 9: Del padre**

Philippe Julien, *El amor al padre en Freud*. Erik Porge, *Como es dicho del padre*. Irène Diamantis, “No Uno sin el Otro”, o el goce que no era necesario. Guy Le Gaufey, *Padre ¿no ves que ardes?* Jean Allouch, *Una mujer debió callarlo*.

### **Nº 10: La transferencia**

Philippe Julien, *Enamorodiación y realidad psíquica*. Jean Allouch, *So what?* Danièle Arnoux, *El amor entre saber e ignorancia*. Guy Le Gaufey, *El “dès (a) ir”*. Erik Porge, *La transferencia a la cantonade*. Mayette Viltard, *Sobre la “liquidación” de la transferencia*. José Attal, *Transferencia y el fin del análisis con el niño*. Guy Le Gaufey, *El blanco de la transferencia*.

### **Nº 11/12: La declaración de sexo**

Jean Allouch, *Un sexo o el otro*. Philippe Julien, *Entre el hombre y la mujer está el a-muro*. Guy Le Gaufey, *Algunas apreciaciones sobre la hipótesis de la bisexualidad en Freud*. Rodrigo S. Toscano, *Del albur*. Michel Grangeon, *Crux Logicorum*. Bernard Casanova, *De uno que dice que no*. Marie-Lorraine Pradelles, *Identidades y doble filiación*. Anne-Marie Ringenbach, Mayette Viltard, *Cambiar de punto de vista*. Wilhelm Fliess, *Masculino y femenino*. Moustapha Safouan, *La formación de los psicoanalistas según André Green*.

### **Nº 13: El niño y el psicoanalista**

Martine Gauthron, *Con un niño un analizante pasa*. Mayette Viltard, *Arrugar la palabra*. Anne-Marie Deutsch, *La Tara y el símbolo*. José Attal, *A propósito de la adopción*. Anne-Marie Ringenbach, *Algunas dificultades de la intrusión de lo vivo en la imagen*.



## Nueva serie de la revista Litoral (EDELP)

### **Nº 14: Lacan con Freud**

Mayette Viltard, *El ejercicio de la cosa freudiana*. J. Allouch, *El sueño a prueba del garabato*. Erik Porge, *Freud, Fließ y su hermosa paranoia*. Albert Fontaine, *Freud y Tausk*. Odile Millot, *SIGmund y Julius Freud*. J. Allouch, *Dialogar con Lacan*. Danielle Arnoux, *¿De quién es la culpa?* Antonio Oviedo, *Perturbar las evidencias*.

### **Nº 15: Saber de la locura**

Jean Allouch, *Perturbación en Pernepsi*. Marta Olivera de Mattoni, *Objeción a una locura maternal*. Hélyda Peretti, *Las bonnes-soeurs Christine y Léa Papin*. Mayette Viltard, *Scilicet*. Erik Porge, *Presentar un cuadro de persecución*. Pedro Palombo, *Manualidades de una nota al pie*. Marcelo Pasternac, *Lacan "corregido y aumentado"...* (En Español). Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los "Escritos" de Lacan en español*. Jean Allouch, *Oh los bellos días del freudolacanismo*. Vincenzo Mattoni, *Los puntos sobre la íes*.

### **Nº 16: Antecedentes lacanianos**

Jean Allouch, *Sobre el primerísimo viraje doctrinal de Jacques Lacan en el que también rompe con el discurso psiquiátrico más avanzado*. Georges Lanteri-Laura, *Proceso y psicogénesis en la obra de J. Lacan*. Danielle Arnoux, *La ruptura entre Jacques Lacan y Gaëtan Gatian de Clerambault*. Jean Allouch, *El punto de vista lacaniano en psicoanálisis*. Charles-Henry Pradelles de Latour, *El cráneo que habla*. Jacques Lis, *El espacio de la mirada en pintura*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición de los "Escritos" de Lacan en español (II)*. Ernesto Lansky, *Danza sin plumas*.

### **Nº 17: La función del duelo**

Jean Allouch, *Ajó*. M.-M. Chatel, *A falta de estrago, una locura de la publicación*. L. M. Schneider, *La muerte angelical*. Jean Allouch, *Un Jacques Lacan casi sin objeto ni experiencia*. Marcelo Pasternac, *"Freud y Lacan" de Althusser (Ira. parte)*. Anne-Marie Ringenbach, *La botella de Klein, el pase y los públicos del psicoanálisis*.

### **Nº 18/19: La implantación del significante en el cuerpo**

Albert Fontaine, *La implantación del significante en el cuerpo*. Michel Foucault, *Siete proposiciones sobre el séptimo ángel*. Mayette Viltard, *Hablar a los muros*. Anne-Marie Ringenbach, *Membranas, drapeados y botella de Klein*. Jean Allouch, *Un "problema Milner"*. Guy Le Gaufey, *La depuesta del analista*. Marcelo Pasternac, *"Freud y*

Lacan” de Althusser (2da. parte). José Ricardo Assandri, *El artefacto biográfico de Roudinesco*.

### **Nº 20: Su santidad el síntoma**

Jaques Maître, *Historias de síntomas, historias del alma*. Jean Allouch, *El síntoma como ocupando hipotéticamente lugar de santidad*. Jacques Sédat, *Dos textos de Marc-François Lacan*. Marie-Magdeleine de Brancion, *Diálogo con el síntoma*. George-Henric Melenotte, *Consideraciones sobre dos presentaciones clínicas de Lacan*. Jean Allouch, *Necrología de una “ciencia judía”. Para saludar Mal d’Archive de Jacques Derrida*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los “Escritos” de Lacan en español (IV)*. Rosa López, *Sobre los tres puntitos de Freud (...), y después Lacan (...), y después...* Graciela Leguizamón, *Nombrar un caso, titular un libro*. Pedro Daniel Murguía, *Un “saber” que anuda. Presentación del libro de J. Allouch, FREUD, y después LACAN*.

### **Nº 21: Los giros de la transferencia**

Raquel Capurro, *Un lugar marcado*. Guy Le Gaufey, *Ignoro, luego existo*. George-Henri Melenotte, *Cuando Freud vacila, Jung tiene pesadillas*. Mario Betteo Barberis, *Übertragung, transfert,...* Françoise Jandrot, *El viraje Schreber*. Roland Léthier, *Skias onar anthrôpos*. Danielle Arnoux, *Los Claudel bajo el sol subterráneo de Coüfontaine*. Vincenzo Mattoni, *Primeras menciones y citas de la tesis de Lacan en castellano*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los “Escritos” de Lacan en español (IV)*.

### **Nº 22: El color de la muerte**

Mayette Viltard, *“Volverse del color de los muertos”*. Declaración acerca del cuerpo del simbólico. Jesper Svenbro, *Los hijos, las palmeras y las letras fenicias*. Charles-Henry Pradelles de Latour, *La excepción, la falta simbólica y su institucionalización*. Raquel Capurro, *Aventuras de Freud en el país de los argentinos de H. Vezzetti*. Ernesto Lansky, *Cuando Freud trata con la muerte de personas queridas*. Silvio Mattoni, *El lamento de Hécuba*. M. Betteo Barberis-S. Fendrik, *Otro público para dos notas sobre Madres de la Plaza*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los “Escritos” de Lacan en español (V)*.

### **Nº 23/24: Ejercicio de artista**

Jean Allouch, *Tres análisis*. Roland Lethier, *El Ángelus de Dalí*. Danielle Arnoux, *La obra de ruptura. La edad madura de Camille Claudel*. Antonio Montes de Oca, *Junglemen in agleement: el acuerdo entre Joyce y Jung*. Marta Olivera de Mattoni, *La invención de la soledad de Paul Auster*. Zulema Fernández, *Una promesa incumplida*. Mario Betteo Barberis, *El jardín secreto del pintor*. Bernard Casanova, *Pero qué, si son*

locos. Silvio Mattoni, *Iris de niñas*. Carlos Schilling, *Una vía interrogativa*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los "Escritos" de Lacan en español (VI)*.

### **Nº 25/26: La función secretario**

Mireill Blanc-Sanchez, *La palabra confiscada*. Michel Foucault, *¿Qué es un autor?* G. Lanteri-Laura, *J. P. Farret y el problema de la estenografía de los enfermos*. Jean Allouch, *Intolerable "Tú eres esto"*. Bernard Casanova, *Estallidos de clínica*. Raúl Vidal, *Sobre un guiño de J. Lacan*. Martine Gauthron, *Max Graf, go-between entre Freud y Hans*. Marta Iturriza, *El pasaje al público*. José Assandri, *La evicción del origen*, *Guy Le Gaufey*. Ernesto Lansky, *Sobre La etificación del psicoanálisis y El psicoanálisis, una erotología de pasaje de Jean Allouch*.

### **Nº 27: La opacidad sexual**

Frédéric Gros, *Notas sobre la sexualidad en la obra de Michel Foucault*. Michel Foucault, *Caricias de hombre consideradas como un arte y Elección sexual, acto sexual*. Jean Allouch, *Para introducir el sexo del amo*. Mayette Viltard, *Saló o las 120 jornadas de Sodoma*. Rodolfo Marcos-Turnbull, *Posing as*. David Cooper, *La política del orgasmo*. Jean Allouch, *Acoger los gays and lesbian studies*.

### **Nº 28: La opacidad sexual II**

Jean Allouch, *Homenaje de J. Lacan a la mujer castradora*. Jean Louis Sous, *Bozz y la "paternidad"*. Gloria Leff, *Anteros... ¿asunto de mujeres?* Mayette Viltard, *Foucault-Lacan: la lección de las Meninas*. Marcelo Pasternac, *Heterogeneidad de las referencias a M. Foucault*. Beatriz Aguad, *La Historia de la sexualidad: una escritura revoltosa*. José Ricardo Assandri, *La hora del lobo, la hora del carnero*. Graciela Leguizamón, *Sobre El sexo de la verdad de J. Allouch*.

### **Nº 29: ¿Eros erógeno?**

Claude Calame, *El "sujeto del deseo" en la lucha con Eros: entre Platón y la poesía mélica*. Jean Allouch, *El estadio del espejo revisitado*. Guy Le Gaufey, *Una relación sin conversa*. Raquel Capurro, *Trastadas libidinales en la práctica del secretario*. Rodolfo Marcos-Turnbull, *Un Proust que vive en México*. Raquel Capurro, *Auguste Comte. Actualidad de una herencia*. Ernesto Lanski, *Una erótica de la enseñanza*. José Ricardo Assandri, *¿Por qué Diótima es una mujer?* David Halperin, *Cóctel sólo para hombres*. Beatriz Bertero de Sema, *L'irrésistible ascensión du pervers entre littérature et psychiatrie*.

**Nº 30: Las comunidades electivas. I ¿Nuevos modos de subjetivación?**

Leo Bersani, *Socialidad y sexualidad*. Jean Allouch, *¿Soy alguien, o qué? Sobre la homosexualidad del lazo social*. Marta Olivera de Mattoni, *Figuras comunitarias*. Mayette Viltard, *Pasolini, Moravia, una muerte sin cualidades*. Graciela Leguizamón, *Bersani lee a Freud*. Graciela Brescia, *Una página en blanco*. Sandra Filippini, *Esa mujer es su padre*.

**Nº 31: Las comunidades electivas. II. Espacios para el erotismo**

Marguerite Duras, *El Navire Night*. Leo Bersani, *Sociabilidad y Levante*. Christiane Dorner, *Hablan de la amistad, Bersani, Foucault, Bataille*. David Halperin, *Iniciación*. Beatriz Aguad, *La resistencia: una posición "Queer"*. Alicia Larramendy de Oviedo, *Jorge Bonino, o la comunidad en acto*. Anne-Marie Vanhove, *La comunidad electiva no hace obra, existe*.

**Nº32: La invención del sadismo**

Octavio Paz, *El prisionero*. Annie Le Brun, *¿Por qué Juliette es una mujer?* Jean-Paul Brighelli, *Justine o la relación textual*. Georges Bataille, *Sade*. Jean Allouch, *Sesos muchacho*. José Assandri, *Fetichismus*. Susana Bercovich, *Aproximación a una erótica del poder*. Ricardo Pon, *El legado de Caín*. Margo Glantz, *Navire Night de Marguerite Duras*.

## Nueva serie de la revista Litoral (Epee)

### **Nº 33: Una analítica pariasitaria; raro, muy raro**

Jean Allouch, *Horizontalidades del sexo*. Jean Allouch, *Este innominable que se presenta así*. Vernon Rosario, *Perversión sexual y transensualismo. Historicidad de las teorías, variación de práctica clínica*. Mayette Viltard, *El psicoanalista, ¿un caso de ninfa?* Danielle Arnoux, *Paul Claudel, un sacrificio gozoso*. Roland Léthier, *Cuando murió el poeta*. Elena Rangel, *Ultrasensual*. Guy Le Gaufe, *Morir para que "todos" se mantenga*. José Assandri, *El arte de la injuria*. LECTURAS: Susana Bercovich, "Faltar a la cita" de Jean Allouch. Comentario y cosechas. Ricardo Pon, *LaKant con Sade*. PERSPECTIVAS SADIANAS: Nora Pasternac, *Octavio Paz sadiano*. Silvio Mattoni, *El cuerpo del abismo*. Carlos Bonfil, *La transgresión permanente, Saló o las 120 jornadas de Sodoma*.

### **Nº 34: Muerte y duelo**

Jean Allouch, Actualidad en el 2001 de *Erótica del duelo*. Pola Mejía Reiss, *Lugar de calaveras*. Andrés Medina Hernández, *Una mirada etnográfica a la Fiesta de los Muertos en la Ciudad de México*. Araceli Colin, *Funerales de angelitos: ¿rito festivo sin duelo? Rito y desmentida a falta de una vida con historia para un duelo sin memoria*. Marco Antonio Macías López, *Un matiz respecto al duelo en la locura de Carlota*. Jorge Huerta, *Relaciones peligrosas o muerte por amor de un libertino*. Lucía Rangel, *Pauline Lair Lamotte: duelo y goce*. Luis Tamayo, *El fin del duelo*. Jesús Araiza, *Duelo y melancolía: Aristóteles, Freud y la Medea de Eurípides*. Fanny Blanck-Cerejido, *Duelo, melancolía y contingencia del objeto*. Julio Barrera Oro, *Los inmortales*. Mara La Madrid, *María Claudia: duelos. De "desaparecidos" y sobrevivientes. Temas de actualidad*. Revista *L'Unebvue*, *Reencuentro con "la joven homosexual" de S. Freud. Acerca de Margarete Cs. y "la joven homosexual" de Freud*. SUPLEMENTO: Yoko Ogawa, *El anular*.

### **Nº 35: L'amour Lacan I**

Jean Allouch, *El mejor amado*. Luis Tamayo, *¿Amor puro en la Grecia clásica y en la filosofía?*. Mirta Graciela Brescia, *Joy de amor*. Pola Mejía Reiss, *Bosquejo*. NEOLOGISMOS Y PALABRAS OLVIDADAS: Dominique de Liège, *Boltanski, Roubaud, Lacan*. Jesús R. Martínez Malo, *Algunas digresiones que, a manera de divertimento, surgieron en mi alma a propósito del almo*.

### **Nº 36: *L'amour Lacan II***

Mayette Viltard, *De la lluvia de fuego al nuevo amor; la Comedia de Lacan*. André Pézard, “*Nomina sunt consequentia rerum*”. Jesús Martínez Malo, *Cornatz lo còrn*. NEOLOGISMOS: Marcel Bénabou, *Presentación de El OuLiPo*. Marcel Bénabou, *La galera o Por qué participé en la confección del volumen titulado 789 néologismes de Jacques Lacan*. Jacques Roubaud, *Quien mate ama matema*. EN CHINA: Laurent Cornaz, *Una demanda que no hay que traducir*. TEATRO: Pola Mejía Reiss, *Kleist y Petrushka*. ECOS DE PRESENTACIONES: Vladimiro Rivas, *El Anular* de Yoko Ogawa, una secreta muerte de amor.

### **Nº 37: *Almar***

Laurent Cornaz, *Novedades de Heloísa*. Rosa Verónica Peinado Vázquez, *Alcibiades: el fracaso filosófico de Sócrates*. Elena Rangel Hinojosa, *Roissy, un significante al borde de un agujero*. Louis-Georges Tin, *La invención de la cultura heterosexual*. NEOLOGISMOS: Yan Pélissier, *789 néologismes de Jacques Lacan, reacciones con ecos y glosas sobre un glosario*. ECOS DE PRESENTACIONES: Marcelo Pasternac, *Estilo, amor Lacan y contingencia*. Lillian von der Walde Moheno, *Comentarios acerca del amor y temas medievales*. FILOSOFÍA ANGELÉTICA: Rafael Capurro, *Hablar de amor*.

### **Nº 38: *Georges Bataille: el extremo de lo posible***

LOS PUNTOS SOBRE LAS ÍES: Guy Le Gaufey, *El acuerdo del acuerdo*. Guy Le Gaufey, *Construir la realidad, dicen*.

GEORGES BATAILLE: EL EXTREMO DE LO POSIBLE: Roland Léthier, *Bataille con Lacan*. José Assandri, *Georges Bataille, la revista Documents y las moscas*. Margo Glantz, *Bataille y la imposibilidad*. Salvador Elizondo, *Georges Bataille y la experiencia interior*. Juan García Ponce, *La ternura de Georges Bataille*.

EL DOLOR Y EL MONO NO AWARE: Fabienne Bradu, *El dolor*. Gloria Josephine Hiroko Ito Sugiyama, *Yoko Ogawa o la estética del duelo*.

NEOLOGISMOS: Antonio Montes de Oca, “*Thunderation!*” (*Un paréntesis joyceano*). Salvador Elizondo, *James Joyce: La primera página de Finnegans Wake*.

### **Nº 39: *Presencias***

Jean Allouch, *Spychanalyse II*. Laurent Cornaz, *El amorciencia*. Guy Le Gaufey, *El falo flotante*. Marie-Claude Thomas, *CIERTO ESPEJO DE PARLURE o cómo la apariencia le vino a Lacan*. Manuel Hernández García, *La posición depresiva*. Mario Betteo Barberis, *Lengua vulgar ... lengua comediante; metalengua*.

PROSA: Annick Allaigne, *Tobeyo o del Amor; Homenaje a México de Juan Gil-Albert: el amor creador*.

**Nº 40: Inquietante extrañeza**

Poema de W. H. Auden, *En memoria de Sigmund Freud*; George-Henri Melenotte, *Desde Freud*; Jorge Baños Orellana, *Resto, cicatriz y derrame*; Francisco Naishtat, *Bataille o la dialéctica genealógica de la finitud*; Marie Claude Thomas, *Sensaciones de lengua*; Pedro Palombo, *Perfil psicológico del "médium"*; Josafat Cuevas S., *El SPA del SPI o... ¿dónde quedó el psicoanálisis?* Prosa: Cristina Múgica, *El Quijote y la reversibilidad carnavalesca*.

## **Cuadernos de Litoral**

*El psicoanálisis, una erotología de pasaje*

Jean Allouch. 1998.

*El sexo de la verdad. Erotología Analítica II*

Jean Allouch. 1999.

*¿El recto es una tumba?*

Leo Bersani. 1999.

*¿Por qué Diótima es una mujer?*

David Halperin. 1999.

*El sexo y el espanto*

Pascal Quignard. 2000.

*San Foucault. Para una hagiografía gay*

David Halperin. 2000.

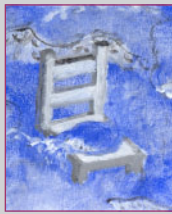
## ***Litoral* en México, Epeele, ha publicado**

*El sexo del amo*

Jean Allouch. 2001.



*Revista Litoral 41*  
se terminó de imprimir en  
julio de 2008 en  
Solar, Servicios Editoriales, S.A. de C.V.  
Calle 2 núm. 21, San Pedro de los Pinos,  
03800 México, D. F.,  
Tel. 5515-1657



## NACIDA DE LA VERGÜENZA, IMPROVISACIÓN DE UN CÁNCER

*El drag-book de Catherine Lord*  
Marie-Magdeleine Lessana

*La conflagración de la vergüenza*  
Mayette Viltard

*Planeta cáncer y la parodia de las normas*  
Alicia Larramendy

### EL SUJETO, UNA VEZ MÁS

*Sobre la destitución subjetiva*  
Jean Allouch

*Convergencia y divergencia entre Lacan y Foucault*  
*a propósito del caso*  
George-Henri Melenotte

*Ejercicios espirituales foucaultianos*  
Guy Casadamont

*Sujeto y verdad práctica en Aristóteles*  
Jesús Araiza

## EL AMOR EN LA LITERATURA DEL AL-ANDALUS

*Modi Amandi Infidelium*  
Jesús R. Martínez Malo

### CARTOGRAFÍA ERÓTICA

*Historia de la construcción de la identidad sexual*  
*en la Antigüedad griega y romana*  
Sandra Boehringer