

# Litoral

# Almar



Mayo 2006

pe  
ele

37

# Litoral

école lacanienne de psychanalyse

*Almar*

Número 37, Mayo 2006



**LITORAL, école lacanienne de psychanalyse.**

Dirección:  
Beatriz Aguad

Comité de Publicaciones:  
Elena Rangel Hinojosa  
Jesús Martínez Malo  
María Inés Pérez  
Luis Tamayo

Colaboraron en este número:  
Nora Pasternac y Muriel Varnier

Traductores del francés: Nora Pasternac, Silvia Pasternac, Muriel Varnier

Editor responsable: Beatriz Aguad  
Diseño editorial: Beatriz Hernández  
Ilustración de portada: *papel italiano sin fecha ni nombre de autor.*

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 Epeelee, Editorial Psicoanalítica de la Letra, A. C.  
Nogal Nº 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.**

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

Presentación	
	<i>Beatriz Agud</i> ..... 5
Novedades de Heloísa	
	<i>Laurent Cornaz</i> ..... 15
Alcibíades: el fracaso filosófico de Sócrates	
	<i>Rosa Verónica Peinado Vázquez</i> ..... 33
Roissy, un significante al borde de un agujero	
	<i>Elena Rangel Hinojosa</i> ..... 61
La invención de la cultura heterosexual	
	<i>Louis-Georges Tin</i> ..... 81

## NEOLOGISMOS

789 néologismes de Jacques Lacan <i>reacciones con ecos y glosas</i> <i>sobre un glosario</i>	
	<i>Yan Pélissier</i> ..... 103

ECOS DE PRESENTACIONES

Estilo, amor Lacan y contingencia

*Marcelo Pasternac* ..... 157

Comentarios acerca del amor y temas medievales

*Lillian von der Walde Moheno* ..... 173

FILOSOFÍA ANGELÉTICA

Hablar de amor

*Rafael Capurro* ..... 183

# Presentación

*Cuántas veces he estado  
–espía del silencio–  
esperando unas letras,  
una voz. [...]  
Como nunca sonaban,  
me las decía yo,  
las pronunciaba, solo,  
porque me hacían falta  
Cazaba en alfabetos  
dormidos en el agua,  
en diccionarios vírgenes,  
desnudos y sin dueño,  
esas letras intactas que,  
juntándolas luego,  
no me decías tú. [...]*

“La voz a ti debida”. Pedro Salinas<sup>1</sup>.

Es un dicho popular en nuestra lengua que “se ama con el alma”. El alma, lo sabemos bien, expresa la intensidad del amor que se experimenta. Enfáticamente decimos: “lo/a amo con toda el alma”.

En Lacan “tomar al otro por su alma”, es resultado de la animación que allí introduce el objeto *a*<sup>2</sup>. Así sostiene que, “mientras el alma alme al alma, no hay sexo en el asunto”, o, al menos, “éste no cuenta”<sup>3</sup>. Agrega: “la elaboración de la que resulta [el alma] es *homosexuelle*<sup>4</sup>, como puede leerse claramente en la historia”.

---

<sup>1</sup> Pedro Salinas (1891-1951), “La voz a ti debida” (1933), *Poesías completas*, Aguilar, Madrid, 1956, p.169.

<sup>2</sup> Jacques Lacan, Seminario *Aún*, establecimiento de Jacques Alain Miller, traducción de Diana Ravinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Paidós, Madrid, 1981, p.100

<sup>3</sup> Op. cit., p.102.

<sup>4</sup> Íbidem. Hemos mantenido el neologismo, en forma de adjetivo, en francés. En él, el prefijo *homo* con una sola “m” es cambiado por las dos “m”: *homme*, con sus dos “m”, que refiere también a hombre. La terminación juega a su vez con la pronunciación *elle* [ella], pronombre femenino. Cfr. Marcelo Pasternac

*Almar*, entonces, tomar al otro por su alma, es una construcción neológica en nuestra lengua que se logra por condensación del verbo amar y el sustantivo alma, siguiendo el procedimiento con el que Lacan forjó su neologismo *âmer*<sup>5</sup>. Se trata, repetimos, de una construcción neológica, no de una traducción. Marcelo Pasternac y Nora Pasternac en su libro *Comentarios a Neologismos de Jacques Lacan*, apuntan:

**âmer**, verbo.

Neologismo en forma de verbo, por condensación de las referencias al verbo *aimer* (amar) y al sustantivo *âme* (alma). Se puede construir con los mismos recursos neologismos en español, el verbo *almar* y sus inflexiones: “lo que uno alma, yo almo, tú almas, él alma”<sup>6</sup>.

Por este camino llegó el infinitivo de este verbo a dar nombre a este número 37 de *Litoral*. Los artículos contenidos en él le dieron su cuerpo.

El apasionado artículo de Laurent Cornaz, “Novedades de Heloísa”, quiere hacer escuchar un diálogo amoroso sostenido en el siglo XII. Las cartas con las que se construye ese diálogo, conocidas recientemente<sup>7</sup>, hacen retornar la voz de Heloísa. Ella, nos advierte el autor, escribía antes de que los primeros trovadores hicieran el amor con cantos, hecho que parece sacudir e irritar a muchos eruditos que buscan explicarla, más no oírla.

---

y Nora Pasternac, *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, Epeelee, México, p.147. El 14 de julio de 1972, en el seminario *L'étourdit*, Lacan dice: *l'homme dans son statut qui est celui de l'homosexuel*.

<sup>5</sup> Jacques Lacan, “Une lettre d' *amour*”, 13 mars 1973, Le Séminaire, libre XX, *Encore*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Éd. du Seuil, Paris, 1975, p.78: *C'est là que lalangue, lalangue en français doit m'apporter une aide – non pas, comme il arrive quelque fois, en m'offrant une homonymie, du d'eux avec le deux, du peut avec le peu, voyez ce il peut peu qui est bien tout de même là pour nous servir à quelque chose – mais simplement en me permettant de dire qu'on âme. J'âme, tu âmes, il âme. Vous voyez là que nous ne pouvons nous servir que de l'écriture, même à y inclure jamais j'âmais*. [Jacques Lacan, “Una carta de almor”, sesión del 13 de marzo de 1973, Seminario *Aún*, establecimiento de Jacques Alain Miller, traducción de Diana Ravinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Paidós, Madrid, 1981, p.102: “Aquí debe ayudarme lalengua, lalengua francesa, no ofreciéndome, como a veces ocurre, una homonimia, entre *d'eux* y *deux* (de ellos y dos ), *peut* y *peu* (puede y poco) –vean ese *il peut peu* (poco puede) que al fin y al cabo está allí para servirnos de algo– sino simplemente permitiéndome decir que *se alma*. Yo *almo*, tu *almas*, él *alma*. Ven que aquí sólo nos sirve la escritura, hasta para incluir *nuncamás, nuncalmás*”].

<sup>6</sup> M. Pasternac y N. Pasternac, *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, Epeelee, México, 2003, p.50.

<sup>7</sup> *Lettres des deux amants, attribuées à Héloïse et Abélard* [*Cartas de dos amantes, atribuidas a Heloísa y Abelardo*] traducidas y presentadas por Sylvain Piron, *nrf*, Gallimard, Paris, 2005.

Verónica Peinado, en “Alcibíades: el fracaso filosófico de Sócrates”, expone la paradójica función que cumplía en el método socrático la pederastia, ya que sólo *eros* permitía probar en el *erómenos* su inclinación por la filosofía, aunque la satisfacción sexual estaba excluida de ella.

Elena Rangel, en “Roissy, un significativo al borde de un agujero”, nos recuerda que *Historia de O* fue, en un principio, una carta de amor destinada a enardecer en su ausencia al amado. La ficción literaria reúne amor místico y desenfreno sexual, pero sin embargo no los conjuga.

El aporte del artículo “La invención de la cultura heterosexual” de Louis-Georges Tin, fundador de la “Jornada mundial de lucha contra la homofobia”<sup>8</sup>, proporciona tanto datos históricos como antropológicos que revelan la cultura heterosexual como no universal y ubica su surgimiento después del año mil. No obstante, las obras literarias de esa época hacen necesario no confundir la cultura heterosexual con el amor. El recorrido de este autor permite también apreciar cómo la práctica sexual no necesariamente coincide con la cultura.

Concluido el trayecto por este hilo del tejido de este número, avanzamos con la parte central de la revista: **Neologismos**.

Los números 35 y 36 de *Litoral* se llamaron *L' amour Lacan*, I y II respectivamente. Le dimos el nombre con el que Jean Allouch designó, en la enseñanza de Lacan, esa figura dispersa del amor. Al tener en cuenta los juegos fonemáticos que éste produjo, consecuentes a los que realizó con sus letras, mostramos cómo los neologismos constituyeron un apoyo para lo que avanzaba: desde (*a*)*mur*, hasta el sorpresivo verbo *âmer*.

No desconocemos la dificultad inherente a los neologismos, que aumenta con su inevitable llegada del francés -lo que no excluye el estupor que sus oyentes de lengua francesa deben haber experimentado. Sin embargo, los lectores hispanohablantes de Lacan pierden algo muy importante si los desechan: tramos enteros de su enseñanza quedan en penumbras. ¿Se asustará el lector con lo que allí perturba su comprensión? Estas variaciones ¿no lo coloca súbitamente frente a lo implicado en el juego de sus letras? ¿De qué se

---

<sup>8</sup> Esta jornada se celebró por primera vez el 17 de mayo de 2005, quince años después –contados día por día– que la Organización Mundial de la Salud, resolvió suprimir a la homosexualidad de la lista de enfermedades mentales. Celebrada este año por segunda vez en varios países, su reconocimiento en el nuestro ha sido exigido por numerosos grupos de activistas, intelectuales y académicos. Cfr. periódico *La Jornada*, jueves 18 de mayo de 2006.

trata? Los editores de la recolección de los neologismos de Jacques Lacan, se preguntan si los neologismos habrán sido para Lacan “apoyos para pensar (cfr. *appensée*), o para poetizar (cfr. *pohâte*), o incluso para matematizar (cfr. *unebévue*)”<sup>9</sup>.

El 17 de mayo de 1977, en su seminario *L’insu que sait de l’unebévue s’aile à mourre* Lacan dice:

Pero he aquí que la astucia del hombre es rellenar todo lo que les dije con la poesía, que es efecto de sentido aunque igualmente efecto de agujero. Sólo la poesía, como les dije, permite la interpretación y a eso es a lo que ya no llego con mi técnica en tanto que obedece a que no soy lo bastante poète, no soy poète lo suficiente<sup>10</sup>.

*Litoral* ha sostenido la apuesta de abordar los neologismos en tanto ellos hacen a un estilo de transmisión de Jacques Lacan. Para eso contó con artículos de distintos autores –literatos y psicoanalistas– en los números anteriores<sup>11</sup>. En éste, Yan Pélissier, coautor junto con Marcel Bénabou, Laurent Cornaz y Dominique de Liège de *789 néologismes de Jacques Lacan*<sup>12</sup>, nos introduce paso a paso en la compleja construcción de esta obra. A fin de que el lector pueda tener una visión de cómo Lacan *marcó* su enseñanza con el uso de neologismos hemos reproducido el Histograma confeccionado en el libro citado. Al brindar Y. Pélissier el contexto en el que los neologismos fueron producidos y los sentidos a los que abre o a los que cierra, efectúa comentarios que revelan el apoyo que en ellos logró la enseñanza oral de Lacan. Es un hecho llamativo el rasgo humorístico del autor, que logra hacernos reír acercando el chiste al neologismo.

---

<sup>9</sup> Presentación de EPEL a *789 néologismes de Jacques Lacan*, Paris, 2002.

<sup>10</sup> “L’insu que sait de l’unebévue s’aile à mourre. *D’après Jacques Lacan*”, en *Psychanalystes sous la pluie de feu*, L’UNEBÉVUE N°21, hiver 2003-2004, Paris, p. 125. La traducción de Silvio Mattoni se refiere a la transcripción citada. Allí se lee “[...] je n’suis pas assez poète je n’suis pas poète assez”. *Poète*, es un neologismo en forma de sustantivo que condensa *poète* (poeta) y *hâte* (prisa).

<sup>11</sup> Aunque los arcaísmos no pueden ser considerados neologismos, muchas veces ocurre que el olvido que pesa sobre ellos los hace aparecer como tales. Cfr. *Almo*, adjetivo. Subrayado por Jesús R. Martínez Malo en un poema de juventud de Jorge Cuesta. Cfr., “Algunas disgresiones que, a manera de *divertimento*, surgieron en mi alma a propósito del almo”, en *L’amour Lacan*. I, *Litoral* 35, Epeeel, México, febrero de 2005, pp. 117-122, especialmente p. 122.

<sup>12</sup> Marcel Bénabou, Laurent Cornaz, Dominique de Liège, Yan Pélissier, *789 néologismes de Jacques Lacan*, E.P.E.L., Paris, 2002.

En español contamos con el libro de Marcelo Pasternac y Nora Pasternac, *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*<sup>13</sup>, en el que se retoman los 789 neologismos. En su introducción los autores explican por qué los neologismos no se traducen. Veremos cómo Marcelo Pasternac, en su artículo “Estilo, amor Lacan y contingencia”, revela como fracasos sus intentos de traducción.

Tuvimos entonces buenas razones para pedirle a Nora Pasternac la traducción de este artículo. Vaya nuestro agradecimiento a ella.

El tercer hilo en la composición de la revista está constituido por dos intervenciones reunidas en la sección **Ecos de Presentaciones**. Éstas son el resultado del diálogo abierto con los lectores a los que convocó *Litoral* con las presentaciones públicas de sus números anteriores.

“Estilo, amor Lacan y contingencia”, de Marcelo Pasternac, apunta al estilo de *l'école lacanienne de psychanalyse*. Trata los problemas de transliteración, traducción y transcripción a propósito del título del seminario *L'insu que sait de l'onebévue s'aile à mourre*. El autor también enriquece esta presentación al mostrar ciertos juegos fonemáticos presentes en *L'amour Lacan*, nombre de los dos números anteriores de esta revista.

Lillian von der Walde Moheno, en “Comentarios acerca del amor y temas medievales”, al abordar como medievalista tres artículos aparecidos en *Litoral* 36 –los de Mayette Viltard, André Pézard y Jesús R. Martínez Malo– expone algunos aspectos de la sociedad medieval a propósito de la literatura cortés, a la que no tarda en señalar como “tramposa”, puesto que, no obstante cantar a la mujer, no deja de ser más que una expresión masculina.

Varios son los aspectos de este artículo que coinciden con lo expuesto por Louis-George Tin, cuando, al hablar de la invención de la cultura heterosexual, precisa que las mujeres, tan enaltecidas en la canción cortés, quedaron en los márgenes de esta cultura. ¿Será por esto que Heloísa no logra hacer su entrada como autora?

Cuarto y último hilo en este número: **Filosofía angelética**. Ésta surge al plantear una pregunta: ¿es posible hablar del amor sin tratarlo como un mero objeto de saber? ¿Será posible hablar ya no *sobre* el amor sino *desde* el amor mismo?

---

<sup>13</sup> M. Pasternac y N. Pasternac, op.cit. En Argentina ha sido reeditado por Ediciones Literales.

Rafael Capurro, en su artículo “Hablar de amor”, apuesta por el abandono de la metafísica<sup>14</sup> presente en ese hablar *sobre* el amor. Utiliza categorías heideggerianas y el método fenomenológico para abordar al amor en tanto mensaje. Capurro se apoya en sus estudios sobre la “hermenéutica de la información” para describir las cualidades de los mensajes (la “angelética” como él la llama) y así sostiene que el amor puede ser concebido como uno de ellos: “el amor es un mensaje que (se) pasa por quién menos se lo espera a quién menos se lo cree”.

Para finalizar, queremos agradecer a cada uno de los que colaboraron en este número con el aporte de su artículo como con la ayuda prestada para su edición.

Beatriz Agud

## Resúmenes

### **Novedades de Heloísa.** *Laurent Cornaz*

La editorial Gallimard ha publicado recientemente la traducción francesa de una correspondencia compuesta por 113 cartas que unos eruditos exhumaron de un manuscrito latino del siglo xv. Los historiadores dudan en considerar estos textos como las auténticas cartas que habrían intercambiado Heloísa y Abelardo en la época en que brotó su amor. El autor de este artículo desplaza esa cuestión al interrogarse sobre la turbación que todavía sigue causando, a nueve siglos de distancia, la carta de amor que se forja en esta correspondencia milagrosamente conservada. ¡Vaya paradoja!: a pesar de que se dirige al único (que yo, lector, no soy), e incluso a causa de esto, la carta de amor me conmueve.

---

<sup>14</sup> Heidegger enseñó a pensar la metafísica ya no simplemente, tal y como sostuvieron los compiladores de las obras de Aristóteles, como aquella temática ubicada más allá (metá) de la naturaleza (fisis), es decir, el estudio del ser en general, sino que algo era “metafísico” cuando partía de la idea de que la realidad se encontraba dividida en una polaridad irreductible: ser/ente; sujeto/objeto; bueno/malo; yo/mundo; interior/exterior.

**Alcibíades: el fracaso filosófico de Sócrates.** *Rosa Verónica Peinado Vázquez*

Sócrates, en la segunda mitad de su vida y después de lo que se ha considerado una crisis espiritual, dedica su vida a la “búsqueda de la verdad” y al cuidado de su alma, pretendiendo convencer a los jóvenes atenienses de hacerlo también. Alcibíades, quien desde muy joven mostraba un claro interés en la política, es seducido por Sócrates y tentado a “vivir su vida en la filosofía”. Sin embargo, la historia de Alcibíades oscila entre su genuino interés por la política y el deseo de creer en aquello que, a través de eros, Sócrates desea transmitirle. Esta relación pederástica, que Sócrates finalizaba con una prueba para el *erómenos* (amado), no obtuvo los frutos que el filósofo deseaba. En este artículo reflexionaremos sobre la causa de ese fracaso.

**Roissy, un significativo al borde de un agujero.** *Elena Rangel Hinojosa*  
A partir de la novela de Pauline Réage, *Historia de O*, de su continuación, *Retorno a Roissy*, como también explorando otras fuentes, se expone una paradoja entre un amor espiritual y una sexualidad carnal a secas. La no resolución de los contrarios reitera la afirmación: no hay relación sexual. Sin embargo, ambos elementos logran circunscribir un círculo *O*, tejido éste con las fantasías de la autora de esos relatos y su deseo de ser nombrada.

**La invención de la cultura heterosexual.** *Louis-Georges Tin*

A decir verdad, quizás sería necesario preguntarse si las culturas heterosexuales, es decir, las sociedades donde la atracción por el otro sexo está representada en todas partes, donde es cultivada y celebrada, no constituyen un caso particular al que razones históricas, vinculadas a la expansión económica o colonial, volvieron aparentemente general. En efecto, en numerosas sociedades, aunque las prácticas heterosexuales sean el uso corriente, ellas no son exaltadas bajo el modo del amor ni aún menos de la pasión. Constituyen una exigencia social objetiva que estructura evidentemente las relaciones sociales de sexo, relaciones donde se ejerce en general la dominación masculina, pero prácticamente no están sublimadas pues el deseo del hombre por la mujer es percibido como necesario y secundario al mismo tiempo. En cuanto tales, no podrían ser valoradas, lo cual explica muy a menudo el poco sitio atribuido al amor en dichas civilizaciones. En ese sentido—en la medida en que el concepto de heterosexualidad supone toda una construcción social fundada sobre el deseo, el erotismo y el amor al otro sexo— sería difícil hablar en estos casos de cultura heterosexual.

NEOLOGISMOS

**789 néologismes de Jacques Lacan, reacciones con ecos y glosas sobre un glosario.** *Yan Pélissier*

El artículo es una presentación del glosario *789 néologismes de Jacques Lacan*, seguida de una glosa sobre la neología lacaniana. Muestra cómo el libro pretendió ser congruente con su objeto, tratando de producirse como un ingenioso “neologismo editorial”. Luego se detallan algunas de las apuestas de la neología lacaniana: en qué Lacan no es neólogo y en qué sus neologismos proceden del *Witz* [chiste]; de qué manera han participado en la constitución de su público y al mismo tiempo lo sacuden; cómo “s’emble” [“p’arece”] que esos neologismos están en la única posición meta sostenible –posición de exterioridad interna a la lengua (“extimidad”, nos sopla Lacan)– y de qué manera esta posición los relaciona con los matemas.

ECOS DE PRESENTACIONES

**Estilo, amor Lacan y contingencia.** *Marcelo Pasternac*

La reunión de presentación de la revista *Litoral* dio la oportunidad de reflexionar sobre el papel de las publicaciones en la transmisión del psicoanálisis en lo que constituye un *estilo* de la escuela. Así, al hablar de *estilo* de la escuela resulta oportuno ocuparnos de la temática que define ese estilo. El título *L’amour Lacan II* con que se presentó el número anterior de la revista da, en este sentido, un ejemplo de un modo de producción que, lejos de las esquematizaciones habituales, explora los giros que Lacan fue dando sobre el tema en cuestión y, al apoyarse en el neologismo de Lacan: *varité* [condensación de *variété* (variedad) y *vérité* (verdad)], permite mostrar cómo el tema del amor (*amour*) fue afrontado con modificaciones variadas.

**Comentarios acerca del amor y temas medievales.** *Lillian von der Walde Moheno.*

La autora, medievalista, proporciona una reseña crítica de los artículos incluidos en el número 36 de *Litoral* que se refieren a temas medievales tratados por Lacan: Dante, el amor cortés, lo erótico-escatológico. Aborda el contenido de cada una de las tres colaboraciones: de Mayette Viltard, de André

Pézard y de Jesús R. Martínez Malo, y realiza comentarios a partir de otras perspectivas académicas.

## FILOSOFÍA ANGELÉTICA

### **Hablar de amor.** *Rafael Capurro*

El ensayo aborda el amor en tanto mensaje: “Un mensaje es signo de una falta que lo genera. Es un deseo que se expresa y que deja abierta la posibilidad de aceptación o rechazo por parte del receptor quien puede a su vez tornarse en emisor de otro mensaje manifestando así lo que le falta”. El autor se apoya en sus estudios sobre la “hermenéutica de la información”, donde describe las cualidades de los mensajes (la “angelética”) para así sostener que el amor puede ser concebido como uno de ellos: “el amor es un mensaje que (se) pasa por quién menos se lo espera a quién menos se lo cree”.



# Novedades de Heloísa

*Laurent Cornaz*

Traducción: Muriel Varnier<sup>1</sup>

*Al amor de su corazón cuyo perfume supera en suavidad  
a todos los aromas la que es suya con el corazón y el cuerpo:  
¡que el verdor de la felicidad eterna llegue a las flores  
de tu juventud que se marchitan!*

Una mujer –al principio del siglo XII– escribió esto. Al principio del siglo XII, ¿de verdad? Antes de los primeros trovadores, antes de Dante, ¡una mujer! ¿Será posible? Este texto en latín, hallado hace unos diez años, suscita tanto entusiasmo como perplejidad. Pues este saludo es sólo el principio de una serie de cuarenta y nueve cartas que envió (o tal vez no, cómo saberlo) a su amante, quien a su vez le responde con otras sesenta y siete. ¿Una correspondencia? ¿Una ficción? ¿Qué estatus darle a este manuscrito que la curiosidad de un investigador exhumó del olvido? Traducido y publicado por Sylvain Piron, aparece hoy en la *Collection blanche* de Gallimard con el título: *Cartas de los dos amantes*.

Abajo del título, con letras más pequeñas, se lee: *atribuidas a Heloísa y Abelardo*. ¿Atribuidas por quién? ¿Atribuidas por qué? ¿Atribuidas cómo? La presentación de Sylvain Piron aporta muchos elementos para responder a estas preguntas. ¿Pero realmente los necesitamos para estar conmovidos por este dúo de amor que, después de nueve siglos (los especialistas concuerdan más o menos en la datación), exhala para nosotros un sabor, una fuerza, una gracia inédita? No forzosamente, zanja el editor que publica esta “contribución tanto conmovedora como inesperada al patrimonio mundial de la literatura amorosa” en su prestigiosa colección reservada a las mejores creaciones de la lengua francesa, a las más grandes traducciones. Desde esta perspectiva, importa menos el

---

<sup>1</sup> Traducción efectuada con la colaboración de Donají Alba Arroyo.

nombre de los autores que el canto de amor en sí. Y es cierto que es un encanto, una sorpresa permanente leer la muy bella, por muy fiel, traducción que nos ofrece Sylvain Piron, en la que se oye el ritmo de la frase latina –a la que podemos remitirnos, ya que también se reprodujo el original.

Henos aquí trasladados a plena Edad Media, en la intimidad de un extraño y fascinante diálogo. Los saludos constan de fórmulas que, dadas las pautas que las rigen, liberan un caudal de poesía. Primero se nombra al destinatario de la carta, en dativo latino y en tercera persona; luego, el que escribe se designa a sí mismo, en nominativo y también en tercera persona; y se termina con un deseo dirigido al corresponsal. La concisión latina permite a veces cumplir con esta regla en cuatro palabras:

Lilio ligustrum florere perpetuum  
Al lis, el alheña: ¡que florezcas sin fin!

Y decir muchas cosas:

Cordi suo fidelissimus eius noctem candidam et utinam mecum  
A su corazón, su muy fiel: una noche clara, ¡y si tan sólo estuvieras conmigo!

En estas fórmulas de saludo se van perfilando, a lo largo del intercambio, los retratos cruzados de los dos epistológrafos. En este juego destaca la mujer: inventa para cada caso una fórmula nueva, haciendo de su “amado” (pues también lo llama *dilectissimus*) un asombroso retrato rebuscado: “perfume”, “ciudad”, “compañero de los poetas”, “elegancia”, “deseo”, “mitad de mi corazón”, “flor”, “fundamento”, “joya”, “fuego”, “remedio”, “bosquete de virtudes”, “rosa”, “estrella”, “aliento”... La fórmula lacaniana del emisor que recibe del otro su propio mensaje invertido encuentra aquí una aplicación sorprendente: no es él, sino ella la que aparece en la poesía de los nombres que dirige a su amante. Él, recíprocamente, se muestra prendado, e incluso solícito, pero preocupado por su imagen, por la gente envidiosa... Es más formal en sus maneras de nombrarla, hace de su amada su sol o su luna, para tal vez jugar con el nombre de su amante –el *Helios* griego en el que se oye, si así quiere oírse, el nombre de Heloísa.

Sin embargo, inexorablemente persiste la pregunta: ¿cómo llegó hasta nosotros este extraordinario documento? ¿Quién es, quiénes son los autores de este texto? Resulta imposible seguir leyéndolo sin sentir el malestar que suscita la incertidumbre a la que prudentemente se circunscribe la crítica erudita. Sylvain Piron no oculta los debates, la polémica que agita a los más grandes especialistas de la Edad Media: ¿será que dimos con la correspondencia que intercambiaron Heloísa y Abelardo en tiempos de sus amores incipientes? Gracias a la “buena suerte” de la edición, disponemos ahora, en francés, del libro de Constant J. Mews, uno de los estudios más completos sobre este ahora famoso conjunto de textos<sup>2</sup>. Este universitario australiano tiene el don de llevar suavemente de la mano a su lector para que descubra todo lo que uno quisiera saber al empezar a leer estas *cartas de los dos amantes*: el hallazgo del manuscrito, la historia de la relación amorosa entre Heloísa y Abelardo, el París de la época, sus escuelas, sus clérigos y sus costumbres sexuales, los debates sobre la naturaleza del amor, de la caridad, sobre el celibato de los sacerdotes, la tradición del diálogo amoroso entonces en boga en Aquitania y en Anjou, los poetas de la época (Marbod de Rennes y Baudri de Bourgeuil), así como muchos detalles que no lo son tanto; dejo al lector el gusto de descubrirlos. Sólo daré algunos elementos que bastarán para comprender el problema que este texto plantea a los historiadores.

Siguiendo los consejos de su director de tesis, Dieter Schaller, Ewald Könsgen inicia el estudio del códice 1452 de la biblioteca de la abadía de Claraval, transferida a Troyes durante la revolución francesa. Un día, Dieter Schaller, descubrió, en Troyes, entre los mil manuscritos que ahí dormían sin que hasta entonces nadie se hubiera preocupado mucho por ellos, una recopilación de textos, firmada y fechada (cosa bastante excepcional) por el copista: “En el año 1471, al día siguiente de la Santa Magdalena, por mí, hermano Johannes de Vepria”. Era una antología de cartas y poemas, de diversas procedencias fácilmente reconocibles, en medio de la cual se encontraba inserto un conjunto de ciento trece pasajes de una correspondencia anónima escrita en un estilo particularmente

---

<sup>2</sup> Constant J. Mews, *La voix d'Héloïse. Un dialogue de deux amants* [*La voz de Heloísa, Un diálogo de dos amantes*], trad. de Emilie Champs en colaboración con Francois-Xavier Putallaz y Sylvain Piron, posfacio inédito traducido por Max Lejbowicz, Ed. Cerf-Academic Press Fribourg, Col. Vestigia 31, Pensée antique et médiévale, París, 2005.

notable. Al editarlos, hace ya treinta años, Könsgen se pregunta quién se oculta tras estos fragmentos seleccionados y emite la hipótesis de que podría tratarse de Heloísa y Abelardo<sup>3</sup>.

Sylvain Piron describe, al final de su libro, todas las etapas de la investigación que llevaron a cabo Constant J. Mews y otros historiadores para validar esta hipótesis. Identifica a Johannes de Vepria como Jean de Woëvre, joven clérigo cisterciense a quien Pierre de Virey, que acababan de nombrar abad de Claraaval en la época (1471, algunos años después de que se le perdiera definitivamente la pista a François Villon...), encargó realizar el inventario de los manuscritos conservados en la abadía. Advierte, como ya habían hecho otros, que Jean de Woëvre, copista cuidadoso pero no servil, indica con una o dos rayas oblicuas los cortes que efectúa en los textos que copia. Así podemos ver que efectuó cortes en cuarenta cartas, por lo que casi dos tercios pueden considerarse completas. Al principio los cortes parecen importantes, ya que prácticamente sólo quedan los saludos iniciales y finales, como si Jean de Woëvre sólo se interesara por estas fórmulas, verdaderas poesías breves. De ahí surge la hipótesis de que intentaba constituir, conforme a la costumbre de los humanistas de la época, un florilegio de fragmentos de epistológrafos escogidos por su belleza, que podían servir, llegado el caso, como modelos. Pero el copista parece quedar prendado: desde la decimocuarta carta, los cortes se vuelven menos tajantes, las cartas se enriquecen con su propio contenido, como si la justa literaria y filosófica que libran los dos corresponsales hubiese captado su interés. Sin embargo, Jean de Woëvre sigue haciendo cortes, llevado, según pareciera, por la exigencia de expurgar el manuscrito que está estableciendo de todos los elementos que no tienen el alcance general que le piensa dar a su texto. De ahí que desaparezcan los detalles, las singularidades propias de cada uno de los dos corresponsales, susceptibles de hacerlos reconocibles: vestigio de una época en la que ni siquiera se odiaba al yo, simplemente se le desdénaba.

Si la intención del copista era realizar una compilación de pasajes dignos de servir como ejemplos, ¿por qué él mismo u otro no los hubiera podido componer? Creer a ojos cerrados en semejante texto –conside-

---

<sup>3</sup> Ewald Könsgen, *Epistolae duorum amantium. Briefe Aebelards und Héloïse*, *Mittellateinische Studien und Text* 8, Leiden, E.J. Brill, 1974.

rarlo como un auténtico documento histórico— ¿no será una ingenua proyección de ignorante? Los clérigos de la época no carecían de talento: eran perfectamente capaces de producir un texto semejante a partir de algunas fuentes latinas y de su imaginación. Tal objeción es la que muchos medievalistas, entre los más prestigiados<sup>4</sup>, oponen a la tesis de aquellos que quieren ver en este conjunto de cartas, parcialmente mutiladas, la correspondencia que intercambiaron realmente Heloísa y Abelardo y que fue, pese a los cortes, milagrosamente conservada.

Detrás de esta querrela entre especialistas, en la que la convicción de unos no merma nunca la de los otros, cada quien siente confusamente que de lo que se trata es de hablar de amor. ¿Cómo oír el amor de una mujer? ¡Heloísa sigue estorbándonos! La pregunta que nos plantea —si dejamos que nos cuestione— tiene la invencible fuerza de la simplicidad: la de la mirada de un niño. ¿Qué es una mujer enamorada? O, para decirlo con las palabras de Freud: ¿qué quiere una mujer? Aquella fuerza desarma las respuestas muy eruditas. Estar enamorada, ¿será acaso una reacción natural que nuestras ciencias de la vida elucidarán algún día en sus más mínimos detalles, revelando sus neurotransmisores más sutiles? De ser éste el caso, lo que dice al respecto el sujeto enamorado importa muy poco. ¿Será, otra hipótesis, vivir una experiencia imaginaria propia de nuestra cultura occidental? ¿Será como convertirse, por ejemplo, en la vida real, y sólo por un tiempo, en un personaje de novela, en la heroína de una historia de amor? ¿Convertirse en Madame Bovary? En este caso, ¿no sería Flaubert un guía más seguro que el personaje que inventa? Él puede decir: “Madame Bovary, soy yo”, ¿pero puede decir ella: “Flaubert, soy yo”?

Pero, a propósito, ¿quién es Heloísa? Esta Heloísa que conocemos, que creemos conocer, ¿acaso no debe su existencia, la existencia que le atribuimos, a la pluma de escritores que la celebraron al retomar los pocos escritos que nos quedan de ella y que los historiadores dudan en atribuirle formalmente? Primero Petrarca, y luego Jean de Meun la convirtieron en el arquetipo de la mujer enamorada con la que soñaban. Estas cartas, las leímos y las leemos hoy en día a través de ellos. Esta Heloísa que tan bien habla de amor, ¿no será, a fin de cuentas, un perso-

---

<sup>4</sup> Peter von Moos, *Mittelalterforschung un Ideologiekritik. Der Gelehrtenstreit um Heloïse*, Munich, Wilhem Fink Verlag, 1974.

naje de novela? ¿Habrá una manera de hablar de amor que no sea la de los escritores? ¿El amor será acaso su invento?

Tal vez. En todo caso, es un hecho que entre los pocos escritos que la tradición nos ha transmitido bajo el nombre de Heloísa, dos cartas en particular fueron copiadas una y otra vez, siglo tras siglo, y Ruedi Imbach las incluye, con justa razón, en la antología de textos medievales sobre el amor que Barbara Cassin est  por publicar en la imprescindible colección bilingüe que dirige en la editorial Seuil<sup>5</sup>. Todos los grandes nombres est n incluidos, desde Bernardo de Claraval hasta Boccaccio, pasando por Guillermo de Saint-Thierry, Tomás de Aquino y Dante. En medio de este selecto grupo de hombres est  Heloísa. Al presentar sus dos cartas, Ruedi Imbach tiene cuidado en precisar que “definitivamente no son la expresión inmediata de una vivencia”, sino la “de una elaboración doctrinaria que, como articulación de un postulado teórico, toma un carácter paradigmático”. El erudito, el especialista de la filosofía del amor en la Edad Media concuerda en eso, por razones propias, con el editor de las *Cartas de los dos amantes*: “No importa quién es el autor”, escribe. Pero agrega: “Lo que sí cuenta es el hecho de que estas aseveraciones se atribuyan a una mujer”.  Cu les aseveraciones? Una frase extraída de la primera carta las resume perfectamente: “Dios es testigo, nunca he buscado en ti más que a ti mismo”<sup>6</sup>. Y otra de la segunda carta: “Dios es testigo, fue a ti, más que a él, a quien yo tem  ofender”<sup>7</sup>. Heloísa sostiene, en medio de todos esos hombres, lo que ninguno de ellos dice jams : ella ama, y de su amor nadie, ni siquiera Dios Todopoderoso, la desviará.

El amor que esta mujer siente por su amante es incondicional; nada se subordina a él, ni siquiera el amor de la criatura por su Creador, que es, sin embargo, el primer mandamiento de las religiones monoteístas. Esto es lo que, desde el siglo XIII, ha fascinado al lector: Heloísa sólo vive para amar a Abelardo. No hay nada, ni siquiera los valores más sagrados, que no est  dispuesta a sacrificar a este amor. Más aún, hace

---

<sup>5</sup> Ruedi Imbach, *Amours plurielles, doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux   Boccaccio* [*Amores plurales, doctrinas medievales de la relación amorosa, de Bernardo de Claraval a Boccaccio*], París, Seuil, 2005.

<sup>6</sup> *Cartas de Abelardo y Heloísa*, trad. Cristina Peri-Rossi, Medievalia, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2001, p. 95 [N.T.].

<sup>7</sup> Idem, p. 124 [N.T.].

que el amor que ella vive no dependa para ella del amor de su amante. En respuesta a la *Historia calamitatum*<sup>8</sup>, que Abelardo publica en 1132, unos quince años después de su encuentro y de los hechos, en efecto calamitosos, que de ahí resultaron, Heloísa redacta estas dos cartas en las que, ante el arrepentimiento de su amante, proclama el amor que siempre tuvo. Heloísa ama, sin vuelta de hoja, sin condición, sin razón. ¿Es ésta una vivencia? ¿Acaso estas cartas son las palabras que realmente dijo una mujer de carne y hueso a un hombre de hueso y carne, y que dijo “en contexto”, en la pesadez de la vida diaria? ¿Quién se atrevería a sostenerlo? ¿Acaso no es más razonable leer estas cartas como lo hace Ruedi Imbach, como una elaboración doctrinaria, una teoría del amor tanto más atrevida cuanto que no pretendía reflejar lo real de la vivencia cotidiana? Así pues, todos concuerdan: Heloísa es el nombre al que una tradición casi milenaria habrá encargado sostener un mito, una doctrina por así decirlo, la idea de un amor incondicional, de un amor que ninguna realidad, ni sacra ni profana, logra mermar.

Pero si bien Heloísa es una figura conmovedora, ¿el mito que encarna es realmente nuevo? ¿No será el mismo que Platón ya desarrolla en *El Banquete*, dándole también la palabra a una mujer? Ahora bien, Diótima sólo habla con las palabras que Platón escribe. La operación es similar a la de Jean de Meun quien, en su *Libro de la Rosa*<sup>9</sup>, convierte a Heloísa en un personaje literario. Es verdad que Platón tiene la habilidad de ocultarse detrás de Sócrates: ¿pero qué más es Sócrates, sino el nombre de un personaje de los diálogos de Platón? ¿El amor platónico tendría acaso el inquietante poder de transformar a sus servidores en personajes de novelas o, para estar más al día y más californiano, en personajes de *cartoon*? Si el amor es absoluto, entonces hay que desprenderlo del cuerpo, convertirlo en una pasión de aquella parte mía que no podría morir, el alma. La emoción que siente mi cuerpo debe ser negada, purificada, transmutada en imaginaciones, en ideas, y entonces es cuan-

<sup>8</sup> Pedro Abelardo, *Historia de mis calamidades*, Hesperius, Barcelona, 1989; *Historia Calamitatum y otros textos filosóficos*, trad. de Vidal Peña y otros, Pentalfa, Oviedo, 1996; *Historia Calamitatum. De Abelardo a un amigo*, trad. de Cristina Peri-Rossi, op. cit. pp. 43-87 [N.E.].

<sup>9</sup> Guillaume de Lorris y Jean de Meun, *El libro de la rosa*, trad. de Carlos Alvar y Julián Muela, Siruela, Madrid, 1986. Este célebre tratado del amor fue dejado inconcluso por el primero de los autores. Meun lo continuó y terminó, entre 1268 y 1278, cerca de cuarenta años después de la muerte de Lorris. Siempre se han publicado en un solo volumen formando una especie de “continuidad” [N.E.].

do, al olvidar la pesadez de mi cuerpo, alzaré el vuelo, cual Peter Pan, en el éter del amor. Y entonces lo entendemos: sólo los seres concebidos por el *logos*, seres que, como Sócrates y Diótima, se volvieron literarios bajo el cálamo de Platón, sólo estos seres de imaginación acceden al amor platónico. Heloísa se había convertido en una figura mitológica; las cartas que descubrimos nos despiertan. ¿Acaso Heloísa tiene un cuerpo, una voz, según la hermosa expresión de Constant J. Mews?

“Siempre la mujer varía, loco quien en ella confía”, el adagio rabelaisiano es harina de otro costal, y su escritura es todo menos platónica: se contrapone perfectamente al mito de Heloísa. Como escribía en lengua hablada, en lengua nueva, Rabelais se atrevía a todo. También Heloísa, pero su latín y su cultura nos disimulan su osadía. Jean de Meun, que sí la percibía, escribe –no en su libro, sino en una carta– que:

[...] no se avergonzaba de escribir palabras extrañas que mucha gente consideraría absurdas. ¡Dios mío! –exclama– no creo que haya habido otra mujer igual desde entonces; y estoy convencido de que su erudición le permitió en mayor grado conquistar y someter su naturaleza y su apariencia femenina.

Como buen clérigo medieval, Jean de Meun, sólo ve inconstancia en las mujeres y Heloísa le parece ser un monstruo: tanto menos mujer cuanto que es culta. En el siglo siguiente, François Villon la llama “*très sage*”<sup>10</sup>, y pensamos que para figurar en la lista de aquellas “mujeres de antaño” que el poeta considera dignas de ser rescatadas del olvido, no debió serlo tanto. Pero se trata de un abuso de lenguaje, pues pensamos en “casta, púdica, seria”, mientras que Villon recuerda todavía la excepcional cultura de Heloísa. *Très sage* significa que esta mujer sabía decir lo que quería, y no cedía ante los argumentos contrarios, sino que intentaba contestarlos, con toda su energía y erudición, aun cuando sus respuestas fueran aparentemente “absurdas” –era imposible que los clérigos de la época pudieran oírlas–. “Si Pedro le hubiese creído –escribe también Jean de Meun– jamás la hubiese desposado”. ¿Acaso Rousseau no creyó en el amor de su heroína y por eso, cuatro siglos más tarde, escribió

---

<sup>10</sup> “Muy sabia”. *Sage* tiene en francés tanto el sentido de “sabio, sensato, reflexivo, serio” como “casto, obediente” (sentido moderno) [N.T.].

*Julia o la nueva Heloísa?* Pero su Julia es un ser de papel; se le puede creer sin desposarla. Sólo se le cree al no desposarla.

Heloísa está enamorada, esto es indiscutible. ¿Pero de qué amor? ¿El amor es lo mismo para Jean de Meun que para Rousseau? Es muy poco probable, y la evolución de la palabra *sage* nos debe poner sobre aviso. ¿El que Heloísa esté enamorada no significará desde aquel entonces –tal vez no para todos, pero sí para muchos– que no puede ser la *très sage*, la mujer tanto cerebral como sentimental que todavía era para Villon? Henry Adams, historiador inglés de principios del siglo XX, tiene el mérito de resumir en una frase la opinión casi general: “Con muchísima pena, debemos dejar a Heloísa fuera del relato, pues no era ni un filósofo, ni una poetisa, ni una artista, sino una mujer francesa hasta el último grado de su silueta”<sup>11</sup>. Una silueta tan femenina, y tan francesa, que es de buen gusto dudar si escribió esas famosas cartas... En aquellas épocas, argumentan, en que el yo moderno no estaba en uso, ¿podía una mujer hablar en su nombre? “La mujeres no hablan casi nunca en su nombre. Los investigadores no están seguros de que Heloísa haya escrito las cartas que se le atribuyen tradicionalmente”, escribe sin inmutarse Paulette Hermite-Leclercq al principio de un estudio reciente sobre las mujeres en los siglos XI y XII<sup>12</sup>. Se requiere la fe de un Gilson para barrer este escepticismo cientificista: él considera que las cartas que Jean de Meun copió son “a todas luces” verdaderas y encuentra en ellas el sello de una auténtica pasión. Ve en Heloísa a una mujer como salida de las *Heroidas* de Ovidio<sup>13</sup> (compilación de cartas ficticias que heroínas mitológicas dirigen a sus amantes ausentes), a una mujer que defiende en cuerpo y alma un *ethos* antiguo, su moral amorosa pagana, ante la ética cristiana de Abelardo<sup>14</sup>. *Mutatis mutandis*, las lecturas feministas seguirán un camino similar: sin dudar de la autenticidad de las cartas,

<sup>11</sup> Henry Adams, *From Mont St Michel to Chartres* [Desde el Monte Saint Michel a Chartres], (1904), Harmondsworth, Penguin, 1986, pp. 270-271.

<sup>12</sup> Paulette Hermite-Leclercq, “The feudal order”, *A History of Women in the West* [“El orden feudal”, *Una historia de las mujeres en el Oeste*], Mass., Belknap Press, Cambridge, 1992, p. 203.

<sup>13</sup> Ovidio, *Heroidas*, versión de Tarsicio Herrera Zapién, Bibliotheca Scriptorvm et Romanorvm Mexicana, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1979 [N.E.].

<sup>14</sup> Etienne Gilson, *Héloïse et Abélard*, 3ª edición revisada, Vrin, 1978. [Etienne Gilson, *Eloísa y Abelardo*, trad. Serafin González, Colección de pensamiento medieval y renacentista, EUNSA, Pamplona, 2004] [N.E.].

convertirán a Heloísa en una rebelde que lucha contra una ideología patriarcal particularmente bien representada en su época<sup>15</sup>. ¿Acaso el destino de Heloísa se reduciría a este dilema: dejarse reclutar como mascarón de proa de nuestros combates modernos o no ser nada? Tal vez esto sea lo que pone en juego el descubrimiento de esta correspondencia y la polémica que éste reavivó: hay un nuevo destino para Heloísa. ¿Heloísa sería para nosotros la oportunidad, hoy en día, de cambiar nuestro discurso sobre el amor?

Heloísa es el amor incondicional. Esta idea –en esto consiste el mito– es una mujer. Tal vez en este punto la observación de Ruedi Imbach –“no importa el autor, pero se trata de una mujer”– da prueba de que este mito nos sigue influenciando: semejante amor sólo puede ser femenino. ¿Cómo semejante idea, semejante concepción del amor pudo conservar su fuerza casi intacta hasta nosotros? ¿No será porque la mujer que es la imagen de dicho amor, es también su autor<sup>16</sup>? ¿Y si esto nos remitiera, más que a la femineidad, a este estatus de autor? Pues finalmente, justo

---

<sup>15</sup> Entre los numerosos estudios realizados por mujeres que suscita Heloísa, citemos:

- Charlotte Charrier, *Héloïse dans l'histoire et dans la légende* [*Heloísa en la historia y en la leyenda*] (1933), reproducción Genève Slatkine Reprints, 1977.

- Enid McLeod, *Héloïse. A biography* [*Una biografía*], Chatto & Windus, Londres 1971.

- Peggy Kamuf, *Fictions of Feminine Desire: Disclosures of Héloïse* [*Ficciones del deseo femenino: revelaciones de Heloísa*], Lincoln, University of Nebraska Press, 1982.

- Barbara Newman, “Authority, authenticity, and the repression of Héloïse” [“Autoridad, autenticidad y la represión de Heloísa”], en *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 22, 1992.

- Andrea Nye, “Philosophy: a women’s thought or a man’s discipline?” [“Filosofía: pensamiento de una mujer o disciplina de un hombre”], *The letters of Abelard and Héloïse*, *Hypatia* 73, verano 1992.

- Karen Cherewtuk et Ulrike Wiethaus, ed., *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre* [*Querida hermana, mujeres medievales y género epistolar*], Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.

- Jane Chance, ed., *Gender and Text in the Later Middle Ages* [*Género y Texto en la Alta Edad Media*], Gainesville, University Press of Florida, 1996.

- Elizabeth Freeman, “The public and private function of Héloïse’s letters” [“El público y la función privada de las cartas de Heloísa”], *Journal of Medieval History* 23.1, 1997.

- Bonnie Wheeler, “Originary Fantasies: Abelard’s Castration and Confession”, *Becoming Male in the Middle Ages* [“Fantasías originarias: la castración y la confesión de Abelardo”, *llegar a ser hombre en la Edad Media*], Garland Publishing, Nueva York, 1997.

- Juanita Feros Rhuys, “Genre, Gender, and Authenticity : Reading Héloïse in Twentieth Century” [“Género literario, género y autenticidad: leyendo a Heloísa en el siglo XX”], tesis de doctorado, Universidad de Sydney.

<sup>16</sup> Como lo señalará más adelante L. Cornaz, aun cuando existe el femenino *auteure*, el francés sigue admitiendo el masculino *auteur* para ambos sexos (las dos palabras son homófonas), y este es el vocablo que usa siempre al referirse a Heloísa. Aunque en menor grado, esta ambivalencia de género puede sostenerse en español por lo que decidí mantenerla [N.T.].

después de Heloísa, ¿no vemos desfilar una serie, esencialmente masculina, de trovadores? Jaufré Rudel, por sólo tomar un ejemplo, ¿no alberga también un amor incondicional, un amor que lo llevará a cruzar los mares que, moribundo, lo mantendrá en vida mientras el objeto de su “amor de lejos” no lo haya abrazado? Hago la hipótesis siguiente: Ruedi Imbach sostiene que quien escribió estas cartas debe ser una mujer, no porque las mujeres fueran por naturaleza más enamoradizas que los hombres, sino porque la lógica del mito lo obliga a hacerlo; la heroína de esta novela epistolar (una mujer) no puede, no debe ser distinta de la que sostiene la pluma (por lo tanto, es una mujer). Como vemos, es la misma lógica para el trovador: el autor del *amor de lejos*, sea cual sea su nombre, debe ser un hombre. El sexo no tiene nada que ver.

“No importa quién habla” exclama Beckett, y Foucault pregunta: “¿Qué es un autor?” La Heloísa de carne y hueso no importa, no importa el sonido de su voz, el perfume de su cuerpo. Esta Heloísa es inalcanzable para siempre. Como todos los autores, sólo existe en la imaginación de un lector que más o menos la confunde con la narradora. La crítica moderna nos ha acostumbrado a hacer estas distinciones. Atribuirle hoy cuarenta y nueve cartas más o cuarenta y nueve cartas menos no podría cambiar su estatus de autor, o prácticamente de fantasía. La querrela respecto a la autenticidad de estos textos recientemente descubiertos encuentra ahí su punto ciego. ¡Qué difícil resulta atribuirle una correspondencia privada, íntima, un documento arrancando a la vida carnal y que debía permanecer secreto, a una fantasía de autor! Difícil, pero no absolutamente imposible: después de todo, Heloísa se las arregló para que estas cartas no se perdieran... De ahí la querrela.

Las dos cartas que conocíamos, las que copiaron Petrarca y Jean de Meun, tenían un carácter público. Heloísa, madre superiora del Paracleto, no quería que dijeran que su relación con Abelardo, personaje público (muy público), había sido un mero error, un pecado de orgullo o de lujuria del que convenía arrepentirse. Sostenía otra versión, su versión, persistiendo en un amor que, como ella, se estaba percatando pública y dolorosamente, había sido y seguía siendo unilateral. Estas dos cartas, que llamaremos públicas, mediante las cuales conocíamos a Heloísa hasta entonces, permitían concederle el estatus de autor; y como ya vimos, era mucho considerar que una mujer, a principios del siglo XII, pudiese acceder plenamente a este estatus. Heloísa era una mujer excepcional, una

mente brillante capaz de elaborar, a partir de su conocimiento de los clásicos (Ovidio y Cicerón) y de los doctores de la fe (San Pablo, San Agustín), una filosofía nueva del amor, que anticipaba *la fin 'amors* de los trovadores.

El hallazgo de Dieter Schaller y Ewald Könsgen plantea una pregunta totalmente distinta: ¿se puede pensar, admitir, considerar verdadero el hecho de que una mujer, en aquella época, ame de esta manera? Es un real que viene entonces a sacudirnos de nuestro ensueño de lectores. Si estas cartas son verdaderas, el autor al que las atribuimos deja de ser el juguete de nuestra propia fantasía para hacerse real. El enigma de este ser de deseo y contradicción –para siempre inasequible en su estatuto de autor– va a atormentarnos, a asediar nuestra propia carne. ¿Y qué, podrán preguntarme, acaso no es lo que ocurre al leer cualquier novela? El éxito de la novela consiste en dejarse atrapar por la lectura y dejar que el autor y el narrador se confundan alegremente. Sí, pero precisamente porque sabemos que Heloísa es el autor de la heroína de esta novela –y esta es la razón por la cual no escribo aquí *auteure* [autora], sino que prefiero la estupenda ambigüedad del francés que admite que una mujer sea *auteur* [autor]–, no podemos confundir dicha heroína con la narradora. Entonces, a este autor, no hay que olvidarlo, no la conocemos. Y ésta es la paradoja de la querrela entre los especialistas: nos advierte que no tenemos, que ya no tenemos las claves para entender este texto y que nos lo tienen que traducir. Nos obliga a saber que no sabremos leerlo, que si lo leemos ingenuamente (es decir, como si supiéramos), fabricaremos algo de mito. ¿Pero cómo demostrarle al lector que este real no es imaginario, cuando la lectura los conjunta?

¿Y si el amor exigiera precisamente que se hiciera esta diferencia, cuya evidencia escapa a la mera razón? ¿Si las cartas, llamémoslas privadas, de Heloísa nos enfrentaran precisamente a esto: no a la vía libre imaginaria creada por la ausencia del cuerpo del autor, sino al enigma que nos plantea la violencia de las palabras que su amor depositó ahí? Tendríamos entonces que admitir el desamparo que nos sobrecoge: Heloísa no dice su doctrina del amor, sino el enigma que ella vive:

En ti descubrí plenamente algo que amar, es decir, el más elevado y más eminente de todos los bienes. Y como está demostrado que este bien es eterno, no dudo ni un momento que permanecerás eternamente en mi amor.

“Eternamente”, ¿no es eso un ejemplo de amor platónico? Ni todas las interpretaciones, ni todo lo que nos enseñan los eruditos –lo cual nos ayuda mucho a descifrar el discurso que desarrolla Heloísa, cuyos códigos desconocemos–, nada cambia este hecho primordial: una mujer habla y dice su amor. Pues estas explicaciones eruditas no tienen nada que ver con la extraña cosa que la impulsa a escribir, con lo que la tiene prendida del cuerpo. Cuando se trata de amor, lo único que está en juego es el estremecimiento de este cuerpo, el misterio de esta emoción. Y estas cartas, de ser verdaderas, no pueden leerse sin esa turbación que se siente ante lo que no se entiende, ante la evidencia del amor.

El retrato más que halagador que hace de su amante, justo después de percatarse [*prendre acte*] de la eternidad de su amor, y el que hace de su propia indignidad, nos ilustran sobre la verdadera naturaleza de la relación “de igual a igual”, “de amante a amante” que dice tener con él. El amor es lo que la pone en un plan de igualdad con el maestro ante el cual “se inclina con justa razón la testarudez francesa, al mismo tiempo que se alza ante él la altivez del mundo entero”. No es que ella fuera tan eminente como él sólo por amarlo, sino por saber que el objeto de su amor –ese Abelardo tan *elevado* que le es inasequible– también busca el verdadero amor:

Nunca hubiera tenido la arrogancia de mandarte una carta descortés, con estilo agreste, si no supiera que está arraigada en ti una amistad indefectible hacia el verdadero amor (*vere dilectionis*).

¿De dónde sabe que Abelardo alberga “una amistad indefectible hacia el verdadero amor”? ¿Y qué es el verdadero amor? El amor verdadero (*verus amor*) es inquebrantable, le había escrito al descubrirse enamorada y, con una implacable lucidez, le había asestado: “Las palabras tiernas y simples que hemos intercambiado hasta ahora no eran sinceras, sino que simulaban el amor”. En este punto el latín es imprescindible, pues es decisivo. Amar no es dejarse llevar por la ceguera de *amor*, sino escoger, *diligere*, al que se ama sin dar vuelta atrás. El verdadero amor es esta *dilectio*, este asentimiento que dio de una vez para siempre al *amor* que la une a él. Puesto que este verdadero amor es una especie de caridad, no puede ser un pecado. El único pecado es la inconstancia o, peor aún, el olvido: “Amarte no es gran cosa, pero llegar a olvidarte sería intolerable”.

Heloísa encontró su objeto, eligió, siempre amará a Abelardo:

Aun cuando pudiera disgustarte –que éste no sea el caso– el sentimiento ardiente de mi amor por ti ha descubierto que jamás ningún obstáculo podrá impedir mi absoluta devoción.

Ningún obstáculo, ni siquiera la brevedad de sus cartas en las que casi no le contesta, lo que ella le reprocha amargamente –“este compendio tan escueto de un saludo afectuoso...”–. Encuentra en ello la confirmación de su indignidad, y por ende –maravilla del postulado de su corazón–, de su amor. El círculo se cerró: ella escogió su indignidad, la vía más directa para estar a la par del objeto más elevado. Ser indigna la pone a la par, ya que él la eligió. Este objeto –que la eligió– no puede decaer, no puede equivocarse en su elección. El decaimiento sólo está del lado de ella, como garantía de que su amor es indestructible: las fallas de Abelardo no mermarán la eminencia del objeto que, para ella, llevará para siempre este nombre. Este objeto es intocable y su amor hacia él, al ser objeto de una elección definitiva, es eterno. Pero no es la inmortalidad del alma lo que le confiere eternidad a este amor, sino el hecho de que no cambiará. Y Heloísa ama con toda su carne. Su alegría y su tormento, la desgracia de su vida consiste en amar sólo a Abelardo, en ser la que él eligió, para siempre.

Heloísa amaba. El amor excluye la duda: sabemos que amamos; pero aquello que amamos, ¿sabemos qué es? ¿Acaso un amor puede seguir vivo fuera de esta ignorancia? Lo que nos hace amar, la causa del amor, no la podemos nombrar; la flecha de Eros surge desde este lugar en que “fallan las lenguas”, y es claramente este sin nombre que Heloísa, con toda su juvenil erudición, intentaba decir. Si tan sólo lo que vivía fuera exactamente lo que describieron Ovidio o Cicerón o San Pablo o San Agustín... ¡Pero no! Él que ella ama no tiene comparación, lo que ella vive no tiene precedente. En cada uno de ellos encuentra una palabra que dice una parte de su experiencia, pero no aquello que la hace singular. Si su amor es incomparable, inaudito, inédito, es porque no sabe nada del objeto amado: su “pobre talento”, como insiste en recordarlo, la vuelve “falible”, incapaz de seguir el pensamiento de su maestro –para siempre indigna, para siempre igual a él–. De su amante, sólo sabe una cosa: es el más elevado, el más eminente. Y si está tan segura

de su amor, es porque ella eligió apasionadamente [*à corps perdu*] que era su elegida, que su amante, como ella, había elegido. Singular aventura en la que certidumbre e ignorancia se mezclan. Para decir esta singularidad, Heloísa se vuelve erudita, utiliza las palabras de Cicerón, de San Agustín, les da un sentido nuevo, las tuerce e incluso llega a crear algunos neologismos:

Si pudiera escurrir hacia mí una gotita de conocibilidad –*scibilitas*, el especialista observa que Abelardo retomará este neologismo en su *Dialectica*– de la miel de la sabiduría, intentaría expresar, con todo el ímpetu de mi mente, con un néctar perfumado, ciertas cosas para tu nutritivo amor, mediante los signos con los que escribo mis cartas. En toda la lengua latina no se ha encontrado ninguna palabra que pueda decir claramente hasta qué punto mi mente está absorta por ti, pues Dios es testigo de que te amo con un amor sublime y superior.

Heloísa no se vuelve erudita, muy sabia, para rivalizar con los doctores, sino porque su amor se lo exige. ¿Cuántos amantes viven su amor en silencio o con palabras prestadas? Pero el amor de Heloísa por Abelardo debe decirse, y decirse de manera novedosa. Ella lo ama, ella eligió amarlo porque ya de antemano le hablaba, porque para ella su escucha, sus opiniones eran ya las únicas que contaban. A Heloísa sólo le queda mantener el diálogo. ¿Acaso Heloísa amaría si no lo dijera? Para ella, amar presupone decir, intentar decir, y por eso ama a aquél, el único, a quien puede decírselo. Y por eso se empeña en decírselo. Amar implica decir a este amante que supuestamente la oye; implica intentar una y otra vez nuevas fórmulas, definiciones más concisas, metáforas más atrevidas.

Jacques Roubaud celebra el arte poético, el *trobar* de los trovadores<sup>17</sup>. Para refutar el enfoque ético psicológico de Denis de Rougemont, sostiene que los trovadores no desarrollaron una teoría del amor. Lo que inventaron, la flor y nata de su gran hallazgo fue la *canso*, el canto de amor. El canto es donde vive y florece el amor; el amor inspira el canto.

---

<sup>17</sup> Jacques Roubaud, *La fleur inverse. Essai sur l'art formel des troubadours* [*La flor inversa. Ensayo sobre el arte formal de los trovadores*], Ramsay, París, 1986. Nuevamente publicado como *La fleur inverse. L'art des troubadours* [*La flor inversa, el arte de los trovadores*], Les belles lettres, París, 1994.

“No hay amor mudo” escribe Roubaud<sup>18</sup>. Si mi canto se agota, significa que el amor se está muriendo. Las reglas formales a las que sometieron su lengua cotidiana, la *mezura*, les abrieron el camino hacia un nuevo arte de amar. El amor del otro y el amor de la lengua se entrelazan. Si Roubaud está en lo cierto, entonces debemos celebrar a Heloísa como a una golondrina que se anticipó a la primavera. Con ella, y con otros desde luego, se inventa este almocárabe en el que las palabras se entrelazan con el impulso del corazón, y al que algunos en Europa reservan el nombre de amor. Un arte de decir que es el amor mismo.

Entonces, ¿qué son estos fragmentos de cartas que rescató un joven monje al final del siglo XV? ¿Un ejercicio de estilo que redactó un pastichero muy talentoso y que sólo tiene un verdadero interés para los historiadores, o piedras de lava caídas de un volcán y recogidas con un fin que no tiene nada que ver con el interés que hoy despierta en nosotros? Como puede sospecharse, Sylvain Piron se inclina por la segunda lectura, pero tiene la discreción de no mencionarlo, limitándose al discurso de la razón científica; una razón que encontró en el libro de Constant J. Mews, en la serie de argumentos propiamente filológicos que éste fundamenta al señalar que algunas palabras, ciertos detalles estilísticos, se encuentran en los textos de Abelardo o pertenecen a la lengua de Heloísa. Al condensar esta argumentación, Sylvain Piron le confiere una fuerza nueva. Su alegato, que no deja en las sombras ninguna pregunta y no da un paso adelante sin antes afianzar el anterior, cede finalmente la palabra a aquellos historiadores que, al practicar una duda hiperbólica, se niegan a oír la voz de Heloísa oculta en el códice 1452. Desde luego, les dice, atribuir estas *Cartas* a Heloísa y Abelardo sigue siendo, desde el punto de vista del rigor científico, una conjetura que se puede refutar. Pero las “contrapropuestas” de Peter von Moos, para quien este intercambio epistolar es la obra de una sola persona, de alguien que profesa lo que él llama una “religión secular del amor”, dichas contrapropuestas se topan con tantas dificultades e incluso contradicciones que, como lo muestra Sylvain Piron, “al fin y al cabo, resultan mucho más aventuradas y mucho menos certeras” que la tesis que defiende la autenticidad. Paradójicamente, tendería más bien a confirmarla.

---

<sup>18</sup> Jacques Roubaud, “L’amour, la poésie” [“El amor, la poesía”], en *De l’amour* [Del amor], Champs-Flammarion, París, 1999, p. 101.

Sylvain Piron no se limita a defender una hipótesis científica, fundamentándola con elementos objetivos, sino que sostiene una postura de lector. La investigación que lleva a cabo de principio a fin en el ámbito de la objetividad más escrupulosa lo lleva a concluir que es casi insostenible negarse a atribuir este intercambio epistolar a Heloísa y Abelardo. Pero lo que esta conclusión pone en juego no se reduce a establecer un hecho histórico, sino que, para quienes el amor es objeto de investigación y reflexión, abre la vía a un verdadero tesoro arqueológico oculto bajo tierra durante mucho tiempo. Pero admitir la tesis de la autenticidad, ¿acaso no implica dejarse llevar inmediatamente hacia un terreno muy distinto, aquél que designa la palabra clínica, la cama sin la cual el amor sólo sería platónico?

Es necesario creer que estas cartas son verdaderas para leer en ellas la ficción del amor, para explorar su riqueza clínica ya que, mal que les pese a los platónicos, no podría haber amantes eternamente de pie. Es necesario creer que son verdaderas para sacudirse el yugo del mito y leer en ellas, en las palabras de una joven de otra época, las cicatrices de lo imposible. Para descubrir en ellas la opacidad del sexo a la que se enfrentó, y la seriedad con la que lo hizo. Sí, los amores de Heloísa y Abelardo no escaparon a la suerte más común, al naufragio. Y finalmente, esto más bien debe tranquilizarnos. ¿Acaso no es éste el deletreo desgarrador de que, como lo repetía a porfía Lacan, no hay relación sexual? Heloísa no cede de ninguna manera en su deseo de mujer, y por eso inventa con el hombre que escogió para que sea su único objeto un diálogo que sin lugar a dudas no tiene precedente conocido, inventa una manera de no dejar morir su deseo: el amor.

Pues Heloísa no está en el mito, y lo que representa un naufragio para el ideal que le endosamos, ella lo sobrelleva dirigiéndose y haciendo oír su voz, una y otra vez, al objeto de su amor. Heloísa no se calla. Suplica a Abelardo que le escriba; inventa cualquier pretexto para mantener con él un vínculo, le pide que componga himnos para la liturgia del Paracleto, e incluso hace que compita contra Bernardo de Claraval, íntimo enemigo de Abelardo. Él ya no quiere tener que ver con la Heloísa de carne y hueso que conoció, ya no quiere relaciones íntimas ni correspondencia secreta; eso la tiene sin cuidado. Le escribe, mostrando públicamente su amor intacto, insensato. Sus reproches, y vaya que son muchos, son gritos de amor:

Si bien el título de esposa pareciese más sagrado y más fuerte, hubiese preferido el de querida, o incluso, permíteme decirlo, el de concubina o puta [*Et si uxoris nomen sanctius ac validius videtur; dulcius mihi semper exstitit amicae vocabulum; aut, si non indigneris, concubinae vel scorti*]<sup>19</sup>.

La voz de Heloísa, que agraviaba a Jean de Meun y dejaba maravillado a Villon, ha sido sofocada a lo largo de los siglos. Ya no oímos su latín. Bussy-Rabutin, quien la tradujo, percibió tal vez los últimos ecos desde el fondo de su retiro forzoso. Con Rousseau, con la escritura de Rousseau, una Heloísa nueva eclipsará a la indomable puta de Abelardo. El amor se convirtió en novela, Heloísa en el estorbo de los historiadores y su nombre, en el estandarte de algún mito moderno. Oír la voz de Heloísa, salir de nuestras lecturas hipnóticas, ¿no será éste el gesto inaugural de Freud? Sus Heloísas eran mudas; sin embargo, supo escucharlas, y a veces oírlas. La que hoy recobra su voz, ¿la oyen ustedes?

---

<sup>19</sup> He realizado el pasaje al español de la traducción directa del latín al francés realizada por el autor [N.T.].

# Alcibíades: el fracaso filosófico de Sócrates

*Rosa Verónica Peinado Vázquez*

*Sócrates: Cada uno de nosotros  
tiene dos amores. Los míos son  
Alcibíades, hijo de Clinias, y la filosofía.  
Platón<sup>1</sup>*

Sócrates, en la segunda mitad de su vida y después de lo que se ha considerado una crisis espiritual, dedica su vida a la “búsqueda de la verdad” y al cuidado de su alma, pretendiendo convencer a los jóvenes atenienses de hacerlo también. Alcibíades, quien desde muy joven mostraba un claro interés por la política, es seducido por Sócrates y tentado a “vivir su vida en la filosofía”. Sin embargo, la historia de Alcibíades oscila entre su genuino interés por la política y el deseo de creer en aquello que, a través de *eros*, Sócrates desea transmitirle. Esta relación pederástica, que Sócrates finalizaba con una prueba para el *erómenos* (amado), no obtuvo los frutos que el filósofo deseaba. En este artículo reflexionaremos sobre la causa de ese fracaso.

## Sócrates y la filosofía

Desde el siglo VII a.C. los “hombres de ciencia”, en las costas de Asia Menor, estaban ocupados en la elaboración de una teoría racional sobre el mundo que los rodeaba; dos siglos después, por la incapacidad de sustentar científicamente el conocimiento del mundo natural, se difunde un escepticismo generalizado y, por el tiempo en que Sócrates era un joven de veinte años, los filósofos abandonan la física, es decir, la naturaleza (φύσις), como objeto de estudio primordial. La reflexión se vuel-

---

<sup>1</sup> ἐρῶντε δύο ὄντε δυοῖν ἑκάτερος, ἐγὼ μὲν Ἄλκιβιάδου τε τοῦ Κλεινίου καὶ φιλοσοφίας. *Gorgias*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1975, 481d.

ve a los principios sobre política y moral, el ser humano es entonces el tema de estudio, y con ello surgen los sofistas, denominados “educadores de hombres”. Este proceso filosófico que pasó del interés por la *physis* al interés por el hombre no fue distinto al del camino personal de Sócrates.

### *La física*

Alfred Edward Taylor indica que Sócrates era, desde sus primeros años, una “rareza” y no sólo por su aspecto sino que también era mentalmente singular: una combinación de místico (la presencia del *daimon* y el uso de imágenes con un vocabulario erótico) y racionalista apasionado<sup>2</sup>.

En el *Fedón*<sup>3</sup> se relata el desarrollo intelectual de Sócrates, que comienza con la investigación sobre la naturaleza y que abandona decepcionado por las contradicciones entre las teorías rivales. Sin embargo, es atraído después por la concepción de la Razón que planteaba Anaxágoras y se dedica a su estudio, creyendo encontrar en él un maestro. Sin embargo, pronto se desilusiona al entender que Anaxágoras introdujo la Razón sólo como parte de un esquema de alcances científicos. De todos modos, se asevera que Sócrates fue miembro de la escuela de Arquelaos, un sucesor de Anaxágoras, y la caricatura que hace de él Aristófanes en *Las Nubes*<sup>4</sup> no tendría sentido para los espectadores de dicha obra si no estuviera sustentada en algún hecho real.

En la primera mitad de su vida Sócrates es, agrega Taylor, un estudiante de los antiguos sabios, es decir, de los hombres de ciencia y filósofos primitivos, y se encontraba rodeado de compañeros estudiantes con quienes compartía conocimientos<sup>5</sup>. Era, en suma, un hombre con capacidades intelectuales sobresalientes; alejado de la actitud hostil que

---

<sup>2</sup> Alfred Edward Taylor, *El pensamiento de Sócrates*, México, FCE, 1961, pp. 36-40.

<sup>3</sup> Plato, *Phaedon*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1964, 96 a-100 a.

<sup>4</sup> Aristófanes intenta ridiculizar a Sócrates quien aparece como jefe de un grupo de jóvenes que vivía en su casa llamada por el comediógrafo “el pensadero”. Los habitantes son representados, por un lado, como un grupo de ascetas hambrientos e “iluminados” y, por otro lado, como amantes fervorosos de la astronomía, geología y geografía que profesaban la doctrina cosmológica, según la cual el aire era el elemento que constituía todas las cosas. Por ello Sócrates es presentado orando a las Nubes y sentado en un columpio con el fin de evitar el contacto con la tierra. *Las Nubes* 94, 184, 225, London, Oxford University Press, 1973.

<sup>5</sup> Alfred Edward Taylor, op. cit., p. 60.

reconocemos como típica de él en los diálogos platónicos correspondientes a su edad madura.

Esta diferencia en su manera de vivir la filosofía entre una etapa y otra no es, en realidad, una cuestión de edad, sino que tiene como origen un hecho significativo: la famosa respuesta del oráculo de Delfos que su amigo Querefonte le transmite y que lo arrastra a su “misión divina”.

### *La misión divina*

En la *Apología*, Sócrates narra de manera apasionada la causa por la cual se conduce como lo hace, ocasionándose más enemigos que amigos: su amigo Querefonte se había dirigido al oráculo a preguntar si había alguien más sabio que Sócrates, la respuesta de la Pitia fue “no”. Entonces Querefonte deduce que Sócrates es el más sabio y así se lo transmite. A partir de este momento, Sócrates decide dar un giro a su vida para refutar al dios Apolo y demostrar que había cometido un error: se lanza contra los supuestos sabios del momento para demandarles el verdadero conocimiento. Sócrates utiliza para ello un procedimiento dialéctico especial, mediante el cual no daba oportunidad al interlocutor de argumentar sus respuestas quedando éste en ridículo ante los oyentes. De este modo, el intento para desengañar al Dios Apolo sólo sirvió a Sócrates para confirmar tal oráculo.

Sin embargo, esta “misión” vital descansa en un “error de lógica”<sup>6</sup>, pues la pregunta hecha a la pitia la elabora Querefonte utilizando un pronombre comparativo (σοφώτερος; *más sabio que*), pero en la respuesta que transmite a Sócrates utiliza un pronombre superlativo (σοφώτατος; *el más sabio de*), lo cual deja fuera la posibilidad de entender también la respuesta del oráculo como: “no hay alguien más sabio que Sócrates, pues todos son igualmente sabios”.

---

<sup>6</sup> Cfr. Luis Tamayo, “Un error de lógica en la Apología de Sócrates” en *Nova Tellus*, 18-2, IIFL, México, UNAM, 2000. Ahí se señala cómo Sócrates eligió tan sólo una de las posibilidades lógicas de la respuesta de la Pitia entregada por su amigo Querefonte, pues si bien la frase “no hay nadie más sabio” remite a un “entonces Sócrates es el más sabio”, también existe la opción de considerar dicha enunciación como “todos son igualmente sabios, Sócrates incluido”.

Aunque Sócrates ya se mostraba en su juventud como un crítico de las teorías del momento, su incansable tarea de increpar a otros surgió de este error de transmisión de su amigo. Su actividad filosófica implicaba, por un lado, probar que tenía un paso de ventaja ante los que se consideraban a sí mismos sabios, y, por otro, investigar cuáles eran los jóvenes aptos para seguir su camino en la búsqueda constante de la sabiduría.

### *Sus discípulos, sus compañeros y sus erómenoi*

Sócrates niega, en la *Apología*, haber tenido discípulos (*mathetai*) o haber fungido como maestro (*didaskalos*) de alguno. Y tal aseveración es confirmada con las pruebas que lo colocan, en sus primeros tiempos, como director de un grupo de coetáneos, pues éstos eran considerados compañeros (*hetairoi*), categoría distinta a la de *mathetai* (discípulos). Esta negación, frecuente en Platón, tiene como propósito diferenciar a Sócrates de los sofistas que cobraban por sus enseñanzas e intenta, además, desligar a éste de las acciones políticas de Alcibíades y Critias, considerados traidores de la democracia ateniense y quienes, por cierto, habían muerto años antes del juicio contra Sócrates. También hay que recordar que, en el *Banquete*, Sócrates asegura haber recibido todo su saber sobre *eros* por boca de Diotima, lo cual se considera un intento de Platón de negar que Sócrates haya tenido un pederasta, eximiéndose de este modo Platón de una imputación similar, puesto que la pederastia era una práctica erótica que, aún en el círculo social que podía ejercerla, era incomprendida y no del todo aceptada.

En la época de juventud y temprana madurez se cuentan, entre las personas del círculo de Sócrates, Critón y Querefonte como amigos cercanos; a otros compañeros (como Aristipo de Cirene y Antístenes, Euclides y Terpsión) que se convirtieron, tras su muerte, en jefes de escuelas filosóficas, se les ha llamado “socráticos menores” y fueron amigos y admiradores más que discípulos. Platón, Jenofonte y Esquines no habían nacido aún.

En lo que concierne a las relaciones pederásticas, Alcibíades fue el más importante de sus *erómenoi*. Y fue la pederastia la que otorgó a

Sócrates la posibilidad de transmitir a los jóvenes su deseo por la filosofía; su práctica daba la posibilidad de educar, en el sentido ontológico del término, al lograr que surgieran “seres de filosofía”, ocupados en el cuidado de su alma, con la aprehensión de sus límites y, como resultado de ésto, en búsqueda permanente de la sabiduría.

## La pederastia socrática

*Pues no le nacerán alas antes de tanto tiempo,  
excepto al que haya practicado la filosofía  
de manera recta o la pederastia con filosofía.*

Platón<sup>7</sup>

Así como Platón hace una innovación en la forma literaria con el uso del diálogo, Sócrates, su protagonista, es invariablemente considerado como el creador de una manera especial de relacionarse con los jóvenes y con los llamados “maestros de virtud” que le ganó muchos seguidores pero también muchos enemigos. *Elenco*, autarquía y mayéutica, son términos emparentados con el método filosófico de Sócrates: *Eros* ha permanecido como un elemento nimio y sólo últimamente se ha señalado su importancia en el actuar del filósofo. La pederastia, sin embargo, se revela como el modo que daba la oportunidad a Sócrates de separar a los jóvenes atenienses de una vida que él consideraba fútil, iniciándolos en el camino correcto: el de la filosofía. El *eros* no era para Sócrates sólo una teoría bien elaborada a través de los distintos diálogos platónicos sino la esencia misma de su práctica filosófica.

La pederastia griega ha sido ampliamente estudiada por autores modernos<sup>8</sup> que han reflexionado particularmente sobre la sexualidad y

<sup>7</sup> οὐ γὰρ πτεροῦται πρὸ τοσούτου χρόνου, πλὴν ἢ τοῦ φιλοσοφῆσαντος ὀδὸλως ἢ παιδευαστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας• Plato, *Phaedrus*, London, Harvard University Press, 1971, 248 e.

<sup>8</sup> Nikos A. Vrissimtzis, *Love, sex and marriage in ancient Greece*, I. Macris, Grecia, 1990; Jean-Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2001; Félix Buffière, *Éros adolescent, la pédérastie dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, Paris, 1980; Claude Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, Belin, Paris, 1996 [cfr. en español, *Eros en la Antigua Grecia*, traducción de Estrella Pérez Rodríguez, Akal, Madrid, 2002]; Eva Cantarella, *Bisexuality in the ancient World*, Yale

sobre la educación. Debemos destacar la poca certeza que se tiene sobre el tema y recordar que Sócrates es quien, en los diálogos platónicos, ofrece el testimonio menos incompleto. Sin embargo, también es necesario tener presente que Sócrates, incluso en el grupo social y cultural particular en el cual se desenvolvía, hacía de la pederastia una práctica singular. Para Sócrates, sólo *eros* permitía probar si los jóvenes *erómenoi* eran aptos para la filosofía. Esta aptitud se percibía desde el primer encuentro de Sócrates con los potenciales *erómenoi*.

### *Los instrumentos retóricos del método*

Roberto Moscone, en su estudio *Sócrates, sólo sé de amor*<sup>9</sup>, distingue dos procedimientos en los encuentros dialécticos del filósofo: la mayéutica y la misosofía. La mayéutica, cuya autoría se atribuye a Sócrates, perseguía un objetivo preciso: “parir ideas”, lo cual es indicado en el diálogo platónico *Teeteto*:

Teeteto: “sí, por Zeus, yo he dicho, gracias a ti, más cosas de las que tenía en mí.”

Sócrates: “¿por consiguiente la mayéutica nos dice que todas estas cosas resultan un arte estéril y no cosa digna de cuidado?”<sup>10</sup>

Y esa mayéutica socrática, relata el mismo Sócrates, era semejante a la de su madre:

Este oficio de partero tanto yo como mi madre la recibimos del dios, ella [lo aplica] con las mujeres, y yo con cuanto joven, noble y bello existe<sup>11</sup>.

---

University Press, New Haven and London, 1992 [cfr. en español, *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, traducción de María del Mar Llinares García, Akal, Madrid, 1991]; David Cohen, “Law, Society and Homosexuality in Classical Athens”, en *Past & Present* 117, 1987.

<sup>9</sup> Roberto Moscone, *Sócrates: sólo sé de amor*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 378.

<sup>10</sup> Θεαι. Καὶ ναὶ μὰ Δί' ἔγωγε πλείω ἢ ὅσα εἶχον ἐν ἑμαυτῷ διὰ σέ εἶρηκα.

Σω. Οὐκοῦν ταῦτα μὲν πάντα ἡ μαιευτικὴ ἡμῖν τέχνη ἀνεμιαῖά φησι γεγενῆσθαι καὶ οὐκ ὄξια τροφῆς; Platon, *Teethetos*, Darmstadt, Ed. Gunther Eigler, 1997, 210 b; cfr. 149 a, 150 c.

<sup>11</sup> τὴν δὲ μαιεῖαν ταύτην ἐγὼ τε καὶ ἡ μήτηρ ἐκ θεοῦ ἐλόχομεν, ἡ μὲν τῶν γυναικῶν, ἐγὼ δὲ τῶν νέων τε καὶ γενναίων καὶ ὅσοι καλοί. Ibid., 210 c; cfr. 149 a, 151c.

Sin embargo, nombrar así a esta actividad que Sócrates comparó con la de Fenaretes, su madre, es, opina Moscone, enteramente una idea de Platón, dado que el diálogo *Teeteto*, el único donde se menciona el asunto, fue escrito más de treinta años después de la muerte de Sócrates. Por otro lado, en el “paradigma mayéutico” del diálogo *Menón*, donde aparece el más evidente ejemplo de tal método en la charla de Sócrates con un esclavo, no se menciona nada respecto a dicho procedimiento.

En la *Apología*, Sócrates mismo señala el objetivo que perseguirá después de escuchar la respuesta del oráculo: refutar a los supuestos sabios para demostrar que sólo el dios Apolo es sabio y, por lo tanto, demostrar la falsedad de aquellos a quienes se enfrentaba. A esta actitud socrática Moscone la denomina “misosofía”. Ella generó un público ávido de escuchar las palabras de Sócrates:

[...] porque [mis seguidores] se alegran escuchando cuando son examinados aquellos que creen que son sabios sin serlo<sup>12</sup>.

El procedimiento, llamado en tales casos *ἔλεγχος*, *elenco*<sup>13</sup>, “consiste normalmente en mostrar que el interlocutor acepta una o más proposiciones que lógicamente implican la negación de la definición propuesta. El diálogo termina sin que se llegue a una definición”<sup>14</sup>. El método utiliza una serie sistemática de preguntas y contrapreguntas, cuyo propósito, indica Irwin, consistía en investigar la verdad y la falsa presunción de conocimiento<sup>15</sup>. Estos enfrentamientos verbales con Sócrates se consideran una forma de argumentación denominada “erística”, la cual:

[...] no permite al interlocutor ninguna oportunidad genuina de manifestar sus opiniones.”[...] “Como el interrogatorio exige una respuesta de sí o no, le impide al interlocutor añadir salvedades que expresarían mejor sus creencias<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> ὅτι ἀκούοντες χαίρουσιν ἐξεταζομένοις τοῖς οἰομένοις μὲν εἶναι σοφοῖς, οὖσι δ' οὐ. Platon, *Oeuvres Completes. Apologie*, Les Belles Lettres, Paris, 1981, 33 c.

<sup>13</sup> Cfr. Terence Irwin, *La ética de Platón*, UNAM, México, 2000, p. 39; R. Moscone, op. cit., p. 371.

<sup>14</sup> Antonio Gómez Lobo, *La ética de Sócrates*, México, FCE, 1989, p. 36.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 44.

Terence Irwin indica que el interlocutor de Sócrates, al verse acorralado por el filósofo, se sentía perdido<sup>17</sup>. Estos encuentros, entre los cuales se cuentan los de Gorgias, Protágoras y Menón, se caracterizaban por dejar en apuros a los interlocutores además de mostrar que eran falsos sabios, mientras que Sócrates por lo menos sabía que no sabía:

[...] habitualmente [Sócrates] se presenta como humilde investigador que quiere aprender de los que saben más que él, cuando es evidente que es superior intelectualmente. De esta suerte, su pretendida falta de conocimientos es tomada como ficticia excusa para limitarse a la fácil tarea de poner de manifiesto las deficiencias de los otros<sup>18</sup>.

Con los futuros *erómenoi* Sócrates también utilizaba el ἔλεγχος (*elenco*), aunque su propósito en esos casos no era la ridiculización, sino saber si el joven en cuestión era capaz de reconocer su ignorancia con humildad. Al final del primer encuentro de Sócrates con el efebo se presentaba un factor común: el reconocimiento de la ignorancia<sup>19</sup>, no sólo del ‘humilde’ Sócrates, famoso por su multicitada frase “sólo sé que no sé”<sup>20</sup>, sino también del muchacho. Esa asunción de la carencia era una condición para que Sócrates aceptara como *erómenos* a determinado adolescente.

### *La elección del erómenos*

Sócrates muestra que era experto en la cuestión del amor. En el *Laques*, diálogo en el que se discurre sobre la educación, Sócrates se niega a aceptar a los hijos de Lisímaco, cuando es éste quien se lo pide:

¿“consientes y contribuyes en hacer a estos jóvenes mejores”<sup>21</sup>?

<sup>17</sup> Op. cit., p. 42.

<sup>18</sup> A.E. Taylor, op. cit., p. 38.

<sup>19</sup> Francisco de P. Samaranch anota en su versión del *Cármides* que éste “sigue fiel a su carácter sabio y modesto: él sabe que no sabe. Éste es el primer grado de la sabiduría a los ojos de Sócrates y el rasgo que da a conocer quiénes son los hombres capaces de la filosofía”, Platón, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1969, p. 284.

<sup>20</sup> Aunque Roberto Moscone demuestra que la frase atribuida a Sócrates nunca fue enunciada exactamente de esa manera por el filósofo. La frase más cercana es la que indica que en sabiduría sólo el dios sabe.

<sup>21</sup> Ὑπακούσει τι καὶ συμπροθυμήσει ὡς βελτίστοις γενέσθαι τοῖς μειρακίοις; Plato, *Laches*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967, 200 d.

Sócrates se niega, argumentando su falta de sabiduría acerca del tema en discusión:

[...] todos por igual quedamos en apuro. [...] afirmo que es necesario que todos juntos busquemos el mejor maestro posible principalmente para nosotros, pues lo necesitamos, y después [lo propondremos] a los jóvenes<sup>22</sup>.

En el *Cármides*, por el contrario, después de haber sido interrogado por Sócrates acerca de la sabiduría que le era atribuida, el joven que da nombre al diálogo reconoce no saber y considera necesario seguir con Sócrates:

Sócrates, considero que necesito mucho el encantamiento, y nada me impedirá ser acompañado por ti con las fórmulas mágicas todos los días, hasta que tú me digas que es suficiente<sup>23</sup>.

Ante tal petición Sócrates no puede negarse:

[...] si tú intentas hacer algo y lo sostienes firmemente, ninguno de los hombres será capaz de oponerse<sup>24</sup>.

Encontramos respuestas distintas de Sócrates porque son peticiones distintas. Mientras que en el *Laques* es el padre quien pide a Sócrates convertirse en el “maestro” de sus hijos, en el *Cármides* es el joven mismo quien se da cuenta de su ignorancia y pide ser instruido. También hay que tener en cuenta que Cármides era el joven más bello del momento, al igual que lo fueron Lisis y Alcibiades.

Sócrates se interesaba en aquellos jóvenes que se ostentaban como los mejores y buscaba la oportunidad para presentarse ante ellos.

---

<sup>22</sup> ὁμοίως γὰρ πάντες ἐν ἀπορία ἐγενόμεθα. [...] Ἐγὼ γὰρ φημι χρῆναι [...] κοινῇ πάντας ἡμᾶς ζητεῖν μάλιστα μὲν ἡμῖν αὐτοῖς διδάσκαλον ὡς ἀριστον, δεόμεθα γάρ, ἔπειτα καὶ τοῖς μειρακίοις. Ibid., 201 a.

<sup>23</sup> [...] ὦ Σώκρατες, παννυοῖμαι δεῖσθαι τῆς ἐπωδῆς, καὶ τό γ' ἐμὸν οὐδὲν καλύει ἐπάδασθαι ὑπὸ σοῦ ὅσαι ἡμέραι, ἕως ἂν φῆς σὺ ἱκανῶς ἔχειν. Plato, *Charmides*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1964, 176 a.

<sup>24</sup> σοὶ γὰρ ἐπιχειροῦντι πράττειν ὅτιοῦν καὶ βιαζομένῳ οὐδεὶς οἷός ἐστι ἐναντιοῦσθαι ἀθρώπων. Ibid., 176 d.

## *La posición del daimon*

Recordemos que en el *Banquete* Sócrates distingue, entre los seres, varias posiciones ante el saber. La posición de los dioses, la del sabio y la del ignorante era la misma: ninguno tenía necesidad de desear. El dios, en tanto era en realidad un ser infinito y completo, no tenía falta ni deseo; el sabio tampoco deseaba por creerse completo; el ignorante, por su parte, consideraba que no existía más allá de lo que ya sabía, por tal razón tampoco deseaba nada. Pero había, según Sócrates, un ser intermedio, el *daimon*, el cual se encuentra en el término medio entre un mortal y un dios, así como en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia<sup>25</sup>. Y ésta era la posición que Sócrates pretendía de un filósofo. De hecho, indica, el *daimon* era, por naturaleza, un filósofo.

En el *Alcibíades Mayor* se narra que el primer contacto de Sócrates con Alcibíades sucedió poco tiempo después de que se encontraran en el campo de batalla, donde Sócrates salvó la vida al joven, quien entonces contaba con menos de veinte años de edad. En ese diálogo Alcibíades le reclama:

Incluso posiblemente no sabes, Sócrates, que te me adelantaste, pues yo tenía en mente dirigirme a ti y preguntarte qué quieres y movido por qué esperanza me inoportunas, presentándote siempre donde yo esté: Pues en realidad me sorprende tu preocupación y bien desearía conocerla<sup>26</sup>.

Alcibíades, muchos años después, a su llegada a la casa de Agatón relatada en el *Banquete* de Platón, confirma la estrategia del filósofo cuando, al verlo, exclamó:

¡Sócrates! Estás aquí de nuevo acechando, tal como acostumbras apareciéndote de repente donde yo menos pensaba que estuvieras. ¿Y ahora a qué vienes? ¿Y por qué estás sentado ahí y no junto a Aristófanes ni ningún

<sup>25</sup> Platón, *Oeuvres Completes. Le Banquet*, Les Belles Lettres, París, 1981, 204 a.

<sup>26</sup> Καὶ ἴσως γε, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶσθ' ὅτι σμικρόν με ἔφθης· ἐγὼ γάρ τοι ἐν νῶ εἶχον πρότερός σοι προσελθὼν αὐτά ταῦτ' ἐρέσθαι, τί ποτε βούλει καὶ εἰς τίνα ἐλπίδα βλέπων ἐνοχλεῖς με, ὅτι ὅπου ἂν ᾧ ἐπιμελέστατα παρών· τῶ ὄντι γὰρ θαυμάζω ὃ τί ποτ' ἐστὶ τὸ σὸν παρῶμα, καὶ ἥδιστ' ἂν πυθοίμην. Plato, *Alcibiades*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1964, 104 d.

otro que sea o quiera ser gracioso, sino que ideaste cómo te recostarías junto al más bello de los que están en casa<sup>27</sup>?

Una vez que Sócrates se presentaba ante los jóvenes realizaba un movimiento, una provocación teórica que les mostraba su vulnerabilidad, sus limitaciones. En la primera conversación con Lisis, Cármides y Alcibiades, lo que intenta Sócrates es, por medio del cuestionamiento de sus profundas convicciones, hacer titubear a los jóvenes, es decir, trastocar la seguridad que hasta ese momento poseían. Los jóvenes, quienes se sabían admirados y reconocidos por ser, en ese momento, los adolescentes más bellos y brillantes, se encuentran, de pronto, a consecuencia del cuestionamiento socrático, vacilantes en su posición.

Sócrates manifiesta que el *erastés* debe evitar seguir alimentando la creencia de completud del potencial *erómenos*, por ello aconseja a Hippothales, quien amaba al joven Lisis, no alabarle antes de contar con su amor:

[...] el que es sabio en cuestiones eróticas, querido, no alaba al amado antes de haberse apoderado de él<sup>28</sup>.

La razón por la cual Sócrates aconsejaba tan actitud con los amados era lógica:

[...] y además, los niños bellos, cuando alguien los alaba y ensalza, se llenan de soberbia y orgullo [...] ¿y acaso, si se vuelven más orgullosos, no son más difíciles de tomar<sup>29</sup>?

Los seres que se consideran completos no se enamoran, por ello era necesario sacar a los próximos *erómenoi* de su estado de completud para

<sup>27</sup> ἔλλογῶν αὐ̄ με ἐνταῦθα κατέκεισο, ὡσπερ εἰώθεις ἐξαίφνης ἀναφαίνεσθαι ὅπου ἐγὼ ἄμην ἤκιστά σε ἔσεσθαι. καὶ νῦν τί ἤκεις; καὶ τί αὐ̄ ἐνταῦθα κατεκλίνης, καὶ οὐ παρὰ Ἀριστοφάνει οὐδὲ εἴ τις ἄλλος γελοῖος ἐστι τε καὶ βούλεται, ἀλλὰ διεμνησθήσω ὅπως παρὰ τῷ καλλίστῳ τῶν ἐνδον κατακείσῃ; Plato, *Symposium*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1975, 213 b.

<sup>28</sup> ὅστις οὖν τὰ ἐρωτικά, ὦ φίλε, σοφός, οὐκ ἐπαινεῖ τὸν ἐράμενον πρὶν ὂν ἔλη. Plato, *Lysis*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1975, 206 a.

<sup>29</sup> Καὶ ἅμα οἱ καλοὶ, ἐπειδὴν τις αὐτοὺς ἐπαινεῖ καὶ αὔξει, φρονήματος ἐμπίμπλονται καὶ μεγαλαυχίας. [...] Οὐκοῦν ὅσῳ ὂν μεγαλαυχότεροι ὄσιν, δυσαλωτότεροι γίγνονται; Idem.

hacerlos vulnerables al enamoramiento y lograr el propósito educativo. Sócrates logra que cada uno de los jóvenes reconozca sus límites. En el caso de Lisis, haciéndolo reconocer el poco control de su vida, pues sus padres no le permiten, en bien de su formación, hacer aquello que desea. Cármides admite que en realidad no sabía, a pesar de lo que los otros opinaban, si era un sabio. Recordemos lo que sucedió en su primer encuentro con Alcibíades. Después de sostener un interrogatorio sobre la justicia, Sócrates le pregunta al joven:

¿Y no se ha dicho respecto a lo justo y lo injusto que el hermoso Alcibíades hijo de Clinias no es conocedor, pero cree que lo es, y estaba a punto de ir a la Asamblea para aconsejar a los atenienses acerca de lo que no sabe<sup>30</sup>?

A lo que Alcibíades responde:

Por los dioses, Sócrates, ni yo mismo sé lo que digo, y es posible también que desde hace tiempo lo haya pasado por alto, siendo considerado el más torpe<sup>31</sup>.

Y acepta:

Me obliga a reconocer que estando yo mismo en falta, todavía me descuido a mí mismo, pero me ocupo de los asuntos de los atenienses<sup>32</sup>.

La consecuencia de tal aprehensión era, por supuesto, una petición directa a Sócrates. En el caso de Cármides es muy evidente cuando éste, humilde, le solicita enfáticamente convertirse en su seguidor:

¡Por Zeus! Ciertamente yo, Sócrates, no sé si soy o no inteligente. Sin duda creo necesitar el encantamiento y nada me impedirá que sea sanado por ti

<sup>30</sup> Οὐκοῦν ἐλέχθη περὶ δικαίων καὶ ἀδίκων ὅτι Ἄλκιβιάδης ὁ καλὸς ὁ Κλεινίου οὐκ ἐπίσταιτο, οἷοιτο δέ, καὶ μέλλοι εἰς ἐκκλησίαν ἐλθὼν συμβουλευεῖν Ἀθηναίους περὶ ὧν οὐδὲν οἶδεν; op. cit., 113 b.

<sup>31</sup> Ἀλλὰ μὰ τοὺς θεοὺς, ὦ Σώκρατες, οὐδ' αὐτὸς οἶδ' ὅ τι λέγω, κινδυνεύω δὲ καὶ πόλαι λεληθῆναι ἑμαυτὸν αἰσχίστα ἔχων. Op. cit., 127 δ.

<sup>32</sup> ἀναγκάζει γὰρ με ὁμολογεῖν, ὅτι πολλοῦ ἐνδεῆς ὦν αὐτὸς ἔτι ἑμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πρόπτω. Op. cit., 216 a.

con la fórmula mágica todos los días, hasta que tu digas que lo soy suficientemente<sup>33</sup>.

Con Alcibiades sucedió de la misma manera, por tal razón, al final de su primer encuentro con Sócrates le pide suplicante:

[...] no me abandones<sup>34</sup>.

### *El acompañamiento*

Lo que sucedía después de que Sócrates aceptaba que los jóvenes siguieran a su lado, dando inicio propiamente el vínculo pederástico, no es un secreto para nadie. Aristodemo lo deja ver al final del diálogo *Banquete*:

Aquellos se fueron a dormir, habiéndose levantado Sócrates para irse, - y tal como [Aristodemo] acostumbraba, lo siguió- [...] <sup>35</sup>.

Se trataba de un acompañamiento. No olvidemos que en el *Protágoras*<sup>36</sup>, Alcibiades aparece junto a Sócrates siguiéndolo y apoyándolo en sus encuentros dialécticos. En este momento de la relación Sócrates no podía sino encubrir los límites reconocidos por los efebos en el primer encuentro, pues es éste y no otro fin el que se persigue con *eros*. Sócrates lo manifiesta abiertamente:

Cada uno elige el amor de los niños bellos a su manera, y como si fuera aquel mismo un dios construye una estatua parecida a él y lo adorna, para honrarla y rendirle culto<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Ἀλλὰ μὰ Δία, ἧ δ' ὅς, ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶδα οὐτ' εἰ ἔχω οὐτ' εἰ μὴ ἔχω. [...] πάντ' οἶμαι δεῖσθαι τῆς ἐπωδῆς, καὶ τό γ' ἐμὸν οὐδὲν κωλύει ἐπάδεσθαι ὑπὸ σοῦ ὅσαι ἡμέραι, ἕως ἂν φῆς σὺ ἱκανῶς ἔχειν. Op. cit., 176 α.

<sup>34</sup> καὶ μὴ ἀπέλθοις. Op. cit., 131 d.

<sup>35</sup> τὸν οὖν Σωκράτη, κατακοιμήσαντ' ἐκείνους, ἀναστάντα ἀπιέναι, καὶ ὡς περ εἰώθει ἔπεσθαι, [...] Plato, *Phaedrus*, London, Harvard University Press, 1971, 223 d.

<sup>36</sup> Plato, *Protagoras*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967, 316 a.

<sup>37</sup> τὸν τε οὖν ἔρωτα καλῶν πρὸς τρόπου ἐκλέγεται ἕκαστος, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκείνουν

Los *erómenoi* no podían sino convertirse en seguidores de su maestro, pues de tal manera esperaban obtener de él sus dones y cualidades.

El reconocimiento de la falta de sabiduría era la exigencia que Sócrates demandaba a los jóvenes para iniciarlos en el camino de la filosofía. La pederastia de Sócrates implicaba una estrategia de seducción, un proceso de acompañamiento moral e intelectual y un posible final subjetivante a través de la denominada “prueba de virtud”.

### *La prueba de virtud*

[...] *así pues, entregarse por virtud  
es completamente bello.*  
Platón<sup>38</sup>

*Esa edad de transición en que el joven es tan deseable  
y su honor tan frágil constituye pues un periodo de prueba:  
un momento en el que se pone a prueba su valor,  
en ese sentido en que éste debe formarse,  
ejercerse y medirse a la vez.*  
Foucault<sup>39</sup>

Si bien el cortejo del *erastés* era en su totalidad una prueba en la que se medía al *erómenos*, existía además una última prueba que daba fin a la relación erótica y de la que dependía el futuro del muchacho:

[...] ¿sobre qué descansa la prueba? Sobre los puntos bien conocidos de la educación griega: el cuidado del cuerpo, las miradas, la forma de hablar, la

---

ὄντα ἑαυτῷ οἷον ἄγαλμα τεκταίνεται τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων.  
Op. cit., 252 d.

<sup>38</sup> οὕτω πάντως γε καλὸν ἄρετῆς ἔνεκα χαρίζεσθαι. Plato, *Symposium*, op. cit., 185 b.

<sup>39</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, 2, *El uso de los placeres*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 190.

calidad de la gente que se frecuenta. Pero es sobre todo en el dominio de la conducta amorosa donde juega la distinción entre lo honorable y lo vergonzoso<sup>40</sup>.

Los muchachos estaban expuestos a la persecución de los *erastas* que los acechaban y que, para seducirlos, les ofrecían regalos: animales, coronas de flores o frutas; todo ello con el fin, distingue Flacelière<sup>41</sup>, de que cedieran a su exigencia sexual o como agradecimiento por el placer sexual ya concedido.

La prueba de virtud, indica Foucault, se ejercía entre dos dominios:

[...] el del amante que busca apoderarse del amado, el del amado que busca escapar de él y, gracias a esta resistencia, reducir al amante a esclavo<sup>42</sup>.

En la pederastia el muchacho debía ser capaz, por un lado, de reconocer la valía de una relación provechosa, de un consejo sabio y, por el otro, ser capaz de poner límites a quienes pretendiesen abusar de él, incluso si se trataba de su pederasta. La experiencia pederástica, desde esta perspectiva, realizaría una prueba en acto de la virtud y templanza del joven evaluado<sup>43</sup>.

Una vez que el *erómenos* se enfrentaba a la prueba de virtud pederástica, señala Foucault<sup>44</sup>, dejaba atrás la posición que lo colocaba como un mero objeto de placer, para convertirse en un sujeto dueño de sus pasiones. Ese éxito del efebo le otorgaba el reconocimiento como un hombre digno de ingresar a la vida política o, en el caso de Sócrates, a la vida filosófica.

Los autores modernos que niegan contundentemente la existencia de relaciones sexuales entre *erómenos* y *erastés* se apoyan en las palabras de un solo hombre, uno que, además, contradecía todo actuar común: Sócrates, el cual, en su exigencia del dominio de los placeres, corroboraba la existencia concreta de actos sexuales en otros vínculos pederásticos. La

---

<sup>40</sup> Idem.

<sup>41</sup> Robert Flacelière, *Love in ancient Greece*, Greenwood Press, Connecticut, 1973, p. 48.

<sup>42</sup> Michel Foucault, op. cit., p. 222.

<sup>43</sup> Cfr. Michel Foucault, op. cit.; Nikos A. Vrissimtzis, op. cit.; Claude Calame, op. cit.; Henri Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, México, FCE, 1998.

<sup>44</sup> Ibid., p. 208.

templanza entre los griegos, y especialmente para Sócrates, era un signo de virtud en la medida que mostraba el predominio de la parte racional del alma sobre la irracional, la cual abrigaba los placeres.

### *Sócrates y el alma*

A Sócrates se le ha otorgado el título de maestro de virtud, al grado de ver en sus actos ascéticos y su trágica muerte al precursor de los mártires cristianos. Su clara postura respecto al alma no parece distinta a la difundida posteriormente en los escritos de tradición cristiana.

El alma, indica Sócrates en el *Fedro*, “es semejante a una fuerza que une mediante alas un carro y su auriga” (εοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου). Uno de los caballos que lleva el carro es hermoso y bueno, el otro se encuentra constituido de elementos contrarios, lo cual dificulta la conducción al auriga. En *La República*<sup>45</sup>, indica que el alma se encuentra constituida de tres partes, en una de las cuales residen los placeres relativos al cuerpo y es sobre ellos que debe vencer la parte que contiene la razón. Sócrates es contundente: la tentación erótica debe ser superada como parte del cuidado del alma y, por lo tanto, de la posibilidad de llevar una vida en la filosofía. Esta es la finalidad del “dominio de sí”.

### *El dominio de sí*<sup>46</sup>

En el *Gorgias*, Sócrates explica que “dominarse a sí mismo” implica:

[...] ser prudente y dueño de sí mismo, así como dominar sus pasiones y deseos<sup>47</sup>.

La moderación o templanza es la que permitirá al hombre ese dominio:

<sup>45</sup> Platón, *La República*, México, UNAM, 2000, IX, 571 b.

<sup>46</sup> Conocido con el término de “autarquía”: αὐτός (*autós*)= uno mismo y ἀρχή (*arjé*)=dominio, poder.

<sup>47</sup> σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ. Op. cit., 491 d.

[...] y la “moderación”, lo que el vulgo llama “moderación”, incluso [significa] el no dejarse arrebatar por el deseo sino mantenerse de manera indiferente y moderada [ante él]<sup>48</sup>.

La *sophrosyne* es por excelencia contraria a los deseos sensuales:

La templanza –la *sophrosyne*–, que se exige como una de las principales cualidades de los muchachos, implica una discriminación en los contactos físicos<sup>49</sup>.

Tanto Platón como Jenofonte se encargaron de resaltar el dominio de Sócrates sobre los placeres corporales<sup>50</sup>:

[...] no sólo se dominaba en cuanto a los placeres del cuerpo sino en cuanto a los placeres de la riqueza [...]<sup>51</sup>.

De tal manera que su actividad preferida, además de la actividad de desvirtuar a los supuestos sabios, era aconsejar a los jóvenes su rechazo a las relaciones sexuales, como parte de su iniciación filosófica:

En lo que respecta a los placeres eróticos, aconsejaba alejarse de los niños bellos. Pues no es fácil, decía, siendo incorruptible, permanecer sensato frente a estos<sup>52</sup>.

En relación al tema del dominio, existe, aparte de la *sophrosyne*, el concepto de *enkrateia*, el cual, sostiene R. Mondolfo, pudo incluso ser creado por Sócrates:

---

<sup>48</sup> [...] καὶ ἡ σωφροσύνη, ἣν καὶ οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι σωφροσύνην, τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπιτοῆσθαι ἄλλ’ ὀλιγῶρος ἔχειν καὶ κοσμίως [...] Op. cit., 68 c.

<sup>49</sup> Michel Foucault, op. cit., p. 192.

<sup>50</sup> Vgr. en la batalla de Potidea, cfr. Plato, *Symposium*, op. cit., 219 e; 223 d.

<sup>51</sup> οὐ γὰρ μόνον τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν ἐκράτει, ἀλλὰ καὶ τῆς διὰ τῶν χρημάτων. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Banquete*, México, UNAM, 1993, I, V, 6.

<sup>52</sup> Αφροδισίων δὲ παρήγει τῶν καλῶν ἰσχυρᾶς ἀπεχεσθαι• οὐ γὰρ ἔφη βραδίων εἶναι τῶν τοιοῦτων ἀπτόμενον σωφρονεῖν. *Ibid.*, I, III, 8. Cfr. Marsilio Ficino, *Sobre el amor, comentarios al Banquete de Platón*, México, UNAM, 1994, p. 146: “Pues soportamos más fácilmente el deseo de ver que la pasión del ver y el tocar”.

[Sócrates] probablemente introdujo la palabra *enkráteia*, que significa autodominio, y lleva consigo implícito un nuevo concepto de libertad interior<sup>53</sup>.

En los *Recuerdos*, Jenofonte confirma la relación cercana entre libertad y dominio de los placeres:

La moderación de todos estos placeres hace que se disfruten más. [...] La moderación sola hace que se soporten las cosas que hemos mencionado y hace que se disfruten de manera conveniente, por medio del recuerdo, las cosas que hemos mencionado<sup>54</sup>.

El objetivo de ese dominio de sí no sólo era la conservación de la libertad sino también, indica Moscone, el bienestar vital:

Esta actitud ante las necesidades y deseos corporales estaba en función de su idea de alejarse de todo lo corporal, con la finalidad de lograr el bienestar tanto en ésta como en la otra vida<sup>55</sup>.

En *La República*<sup>56</sup> Sócrates habla de quienes han logrado, gracias a la razón, extirpar los deseos que son “contrarios a las leyes” y entre ellos, el relativo a las cuestiones eróticas. Aquellos que logren superar la prueba de la seducción –decía– serán los únicos dignos de ser elegidos gobernantes<sup>57</sup>.

Foucault explica tal aserto socrático:

[..] esta extremada virtud [de abstinencia] era la señal visible del dominio que ejercían sobre sí mismos y, por consiguiente, del poder que eran dignos de asumir sobre los demás<sup>58</sup>.

---

<sup>53</sup> Rodolfo Mondolfo, (1955, p. 44 ), citado por Roberto Moscone, op. cit., p. 392.

<sup>54</sup> ἡ δὲ εγκράτεια πάντων μάλιστα ἡδεσθαι ποιεῖ. [...] ἡ δὲ εγκράτεια μόνη ποιοῦσα καρτερεῖν τὰ εἰρημένα μόνη καὶ ἡδεσθαι ποιεῖ ἄξιως μνήμης ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις. Op. cit., IV, V, 9, *cfr.* I, V, 5; Platón, *Phaedon*, op. cit., 67 a.

<sup>55</sup> Op. cit., p. 392.

<sup>56</sup> Ibid., III, 413 e.

<sup>57</sup> Idem.

<sup>58</sup> Op. cit., p. 22.

## *La filosofía: el triunfo de la razón*

Sin duda ha sido el pasaje 255e del *Fedro*, donde se muestra el triunfo de la parte razonable del alma sobre la parte irracional, representada por el caballo desenfrenado, el que ha servido de fundamento para colocar a Sócrates como el paradigma de la moral griega y así demostrar la honorabilidad del filósofo y de los jóvenes que lo frecuentaban. Al principio, narra, el caballo dócil y el auriga son obligados por el caballo desenfrenado, después de librar una batalla, a lanzarse hacia los amados:

Cuando el auriga, después de haber contemplado la visión amorosa y de haber calentado su alma, perciba todo, siendo llenado por el cosquilleo y los pinchos del deseo, el caballo dócil con el auriga, cada vez rechazando fuertemente con pudor, se detiene a sí mismo para no lanzarse encima del amado. El otro, todavía no hace caso ni de los pinchos por parte del auriga ni del látigo, y lo lleva con la fuerza de los saltos, y ocasionando todas estas dificultades al compañero y al auriga lo obliga a ir hacia los niños y a producir el recuerdo del goce de los placeres eróticos<sup>59</sup>.

Pero en la experiencia virtuosa, según Sócrates, al final, el caballo dócil y el auriga consiguen dominar al que los arrastraba hacia el placer:

Y, ciertamente, cuán verosímil es que tras esto rápidamente se realicen otras cosas. Al estar junto al lecho (con el amante), el caballo desenfrenado del amante tiene algo que decir al conductor, y se cree merecedor de obtener pequeños detalles ante tantos trabajos; el de los adolescentes, por su parte, nada tiene que decir, y lleno de pasión y confundido, abraza al amante y lo besa, como el que ama mucho a un amigo. Mientras permanecen recostados, en cambio, no será capaz de negar entregarse al amante, si acaso éste se lo pidiera. Pero, a su vez, el compañero de yugo con el cochero se oponen a esto con pudor y con la razón<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> ὅταν δ' οὖν ὁ ἡνίοχος ἰδῶν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα, πᾶσαν αἰσθήσει διαθερμήνας τὴν ψυχὴν, γαργαλισμοῦ τε καὶ πόθου κέντρων ὑποπλησθῆ, ὁ μὲν εὐπειθὴς τῷ ἡνίοχῳ τῶν ἵππων, αἰεὶ τε καὶ τότε αἰδοῖ βιαζόμενος, ἐάντων κατέχει μὴ ἐπιπηδῶν τῷ ἐρωμένῳ· ὁ δὲ οὔτε κέντρων ἡνιοχικῶν οὔτε μάλιστα ἐπιτρέπεται, σκιρτῶν δὲ βία φέρεται, καὶ πάντα πράγματα παρέχων τῷ σύζυγί τε καὶ ἡνίοχῳ ἀναγκάζει ἵεναι τε πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μνεῖαν ποιεῖσθαι τῆς ἀφροδισίων χάριτος. Op. cit., 253 e.

<sup>60</sup> καὶ δὴ, οἷον εἰκός, ποιεῖ τὸ μετὰ τοῦτο ταχὺ ταῦτα. ἐν οὖν τῇ συγκοιμήσει τοῦ μὲν

Como puede apreciarse, el *erastés*, indica Sócrates, considera que debe recibir los favores del amado, y éste, por su parte, está dispuesto en ese momento de pasión a entregarse al maestro. Pero el auriga y el caballo dócil del primero son los que se oponen a *recibir* tales favores. La prueba no era sólo para el efebo, tal como asegura Foucault, sino que el triunfo del joven dependía del triunfo del *erastés*. Sócrates con su propio dominio incitaba al efebo a conseguir lo mismo, pues sabemos que en la emulación residía la cualidad pedagógica de *eros*.

Para Sócrates, el momento que daba fin a la relación pederástica indicaba el probable inicio de la vida filosófica. Ésta era la consecuencia del éxito en la escena erótica:

Si venciera, pues, lo mejor del pensamiento, habiéndolos conducido hacia una vida ordenada y a la filosofía, [los hombres] pasan su vida en dicha y armonía [...] <sup>61</sup>.

La pederastia socrática conminaba a valorar la belleza del alma y a dejar atrás los vanos placeres del cuerpo. El objetivo era acceder a la contemplación de la Belleza en sí, último peldaño de la escala erótica expuesta por Diotima. De este modo, es del triunfo en la prueba de virtud que podía surgir un verdadero filósofo.

Alcibíades, no obstante haber pasado por esta prueba, no fue conducido “hacia una vida ordenada y a la filosofía”. Alcibíades es el mejor ejemplo del fracaso filosófico de Sócrates: Alcibíades siguió, a pesar de su vínculo con Sócrates, su carrera política, en la cual predominaron los excesos para lograr, más que el bienestar de Atenas, el triunfo personal.

La causa podemos encontrarla en la misma escena erótica del *Fedro*, así como en el *Banquete* de Platón, donde, muchos años después de terminar el vínculo con Sócrates, Alcibíades reprocha al filósofo haberlo obligado a tomar su lugar, pues de haber sido su *erómenos* había tomado

---

ἐραστοῦ ὁ ἀκόλαστος ἵππος ἔχει ὃ τι λέγῃ πρὸς τὸν ἡνίοχον, καὶ ἀξιοὶ ἅντι πολλῶν πόνων σμικρὰ ἀπολαύσαι· ὁ δὲ τῶν παιδικῶν ἔχει μὲν οὐδὲν εἰπεῖν, σπαργῶν δὲ καὶ ἀπορῶν περιβάλλει τὸν ἐραστήν καὶ φιλεῖ, ὡς σφόδρ' εὐνοῦν ἀσπασζόμενος· ὅταν τε συγκατακέωνται, οἷός ἐστι μὴ ἀπαρηθῆναι τὸ αὐτοῦ μέρος χαρίσασθαι τῷ ἐρῶντι, εἰ δεηθεῖ τυχεῖν· ὁ δὲ ὁμόζυξ αὐτὸ μετὰ τοῦ ἡνίοχου πρὸς ταῦτα μετ' αἰδοῦς καὶ λόγου ἀντιτείνει. Ibid., 255 e.

<sup>61</sup> Ἐὼν μὲν δὴ οὖν εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν νικήσῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας ἀγαγόντα, μακρόριον μὲν καὶ ὁμοιοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγουσιν [...]. Ibid., 256 b.

el papel de *erastés*, pero no de otros como se esperaba al final de la pederastia, sino de Sócrates mismo:

[...] y ciertamente no sólo me ha hecho esto a mí, sino a Cármides, hijo de Glaucón, y a Eutidemo, hijo de Diocles, y a otros muchos, sin duda, de quienes se burló, pues siendo su *erastés* se ha colocado más como *amado* que como *erastés*<sup>62</sup>.

Alcibiades se sintió burlado porque la actitud de Sócrates era más bien la de un amado que la de un amante. ¿Cuáles son las pruebas de Alcibiades para tal reclamo? Unas por demás conocidas: las trampas de seducción que el joven tendió a su pederasta y que no tuvieron éxito.

Después de varios intentos consiguió que Sócrates se quedara a solas con él, relata Alcibiades, pero, una vez que todos se habían marchado, el joven se abrazó a él y toda la noche permaneció acostado a su lado<sup>63</sup>. Ahí, continúa narrando, el filósofo “lo despreció y se burló” (κατεφρόνησε καὶ κατεγέλασε), y Alcibiades se levantó, después de haber dormido con él, como si lo hubiera hecho “con su padre o con un hermano mayor” (εἰ μετὰ πατρός καθῆδον ἢ ἀδελφοῦ πρεσβυτέρου<sup>64</sup>). Alcibiades, conocedor de su gran belleza física, no se imaginaba que el varón que aseguraba amarlo rechazaría sus favores:

[...] y en lo único que yo pensaba que lo agarraría, se me había escapado<sup>65</sup>.

No es difícil suponer que una situación semejante a la que experimentó Alcibiades se repitiera con cada uno de los *erómenoi* de Sócrates, tal como indicó Alcibiades en el pasaje antes citado.

Es evidente que siendo Alcibiades el amado –y por lo tanto, quien debía probar su dominio frente a los placeres eróticos–, en la “prueba de virtud” era Sócrates, el *erastés*, quien mostraba control en la escena. Y

---

<sup>62</sup> καὶ μέντοι οὐκ ἐμὲ μόνον ταῦτα πεποίηκεν, ἀλλὰ καὶ Χαρμίδην τὸν Γλαύκωνος καὶ Εὐθύδημον τὸν Διοκλέους καὶ ἄλλους πάνυ πολλούς, οὓς οὗτος ἔξαπατῶν ὡς ἔραστης παιδικὰ μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ' ἔραστοῦ. *Symposium*, op. cit., 222 b.

<sup>63</sup> *Symposium*, op. cit., 219 b.

<sup>64</sup> *Symposium*, op. cit., 219 c.

<sup>65</sup> ὧς τε ἄμην αὐτὸν μόνω ἀλώσεσθαι, διεπεφεύγει με. *Symposium*, op. cit., 219 e.

lo que Sócrates pretendía, lo hemos ya señalado, era la emulación de los jóvenes de su propio dominio.

La templanza del muchacho, entonces, se derivaba del rechazo del filósofo, experiencia que, además de mostrarnos que la victoria que permitía al *erómenos* terminar su relación pederástica no era del todo legítima, nos ofrece una reflexión sobre el sentir de los jóvenes en cuestión: Sócrates, su codiciado *erastés*, se les negaba. Este rechazo de quien hasta ese momento sólo les había declarado su amor tenía la fuerza de enfrentar a los *erómenoí* con una verdad fundamental: el vacío inexorable.

El carácter educativo de la pederastia cobra nuevo sentido si tomamos la “prueba de virtud” como un rechazo sexual que puede experimentarse de tal manera que el reconocimiento de los límites, que Sócrates pedía a los *erómenoí* en el terreno intelectual, se convierte en un reconocimiento de carácter ontológico, que podía haber colocado al joven, como consecuencia, en otra posición.

Sin duda, algunos de los *erómenoí* de Sócrates percibieron el punto y efectivamente optaron por la vida de la filosofía. Otros, como Alcibiades, lejos de seguir los pasos de su pederasta, continuaron el propio y, en este caso, fatal camino.

### **Alcibiades: la gloria de la política**

*A ningún otro hombre como a él  
le puso la Fortuna tal cerco de fingidos bienes,  
para hacerle invulnerable a la filosofía.*  
Plutarco<sup>66</sup>

A la muerte de su padre en batalla, Alcibiades, entonces de 4 años, quedó bajo la tutela de sus tíos maternos Pericles y Afirón. Permaneció en casa del gobernante ateniense del año 447 al 434/433. Sin embargo, la responsabilidad del hombre de estado en relación a su sobrino fue en el aspecto material, pues muy pronto lo dejó a cargo de un hombre de toda

---

<sup>66</sup> Plutarco, *Vidas paralelas*, Bruguera, Barcelona, 1983, 193 b.

su confianza, el viejo Zopiro, esclavo tracio, quien fungió como el pedagogo de Alcibiades.

Dado que Pericles demostró muy poco interés en la formación política de sus propios hijos, es poco probable que lo hiciera con el sobrino<sup>67</sup>. Lo cual no evitó que el joven se inclinara por la vida política.

### *La carrera política*

En un intento por terminar la guerra contra Esparta, Nicias, general ateniense, firma en el año 421 un tratado de Paz por cincuenta años. Tres años después, Alcibiades, quien contaba con aproximadamente treinta años, incita al pueblo ateniense a reanudar la guerra; Atenas, entonces, sufre una derrota en la ciudad de Mantinea. En un segundo intento, Alcibiades convence a sus conciudadanos de atacar Siracusa, en Sicilia, pues, además de ser una ciudad aliada de Esparta, resultaba tentadora por su madera y plata. Además, Segesto, otra ciudad en la isla de Sicilia, pidió ayuda a Atenas para pelear contra Siracusa. Esto convence a la Asamblea para enviar a Alcibiades como general al mando. Una noche antes de la partida, hubo en la ciudad de Atenas un acto de impiedad (fueron mutiladas las estatuas de Hermes) y Alcibiades, junto con sus amigos, fue acusado de hacerlo. Autores modernos, apoyados en el testimonio de Tucídides, han determinado que la acusación era falsa, pues los argumentos que los testigos utilizaron estaban basados en actos de juventud del político, del cual se decía que, años atrás, se había deslizado a los misterios de Eleusis y revelado sus secretos. La acusación hecha por los enemigos políticos de Alcibiades pedía la muerte como castigo. Alcibiades huyó a Esparta y reveló el plan de ataque contra Siracusa.

Nicias es de nuevo el general ateniense responsable del plan y parte a Siracusa donde es esperado y vencido por el ejército espartano. Alcibiades, después de esto, convence a los espartanos de construir una fortaleza para sitiar la ciudad de Atenas y luego se marcha a Asia, donde se alía —esta vez para apoyar a Atenas— con el sátrapa Tisapares, enemigo de Dario II, rey de Persia, quien apoyaba a Esparta.

---

<sup>67</sup> Cfr. Jean Hatzfeld, *Alcibiade*, Presses Universitaires de France, París, 1951, p. 31.

En 411 y 410 obtienen dos triunfos. Animados por ello, los atenienses perdonaron y colocaron de nuevo a Alcibíades al mando. Esparta decide ir, comandada por Lisandro, a una batalla por mar. En el 406 Atenas es destruida y en el 404 es sitiada y condenada a pertenecer a la Liga del Peloponeso; ese año Alcibíades muere asesinado y Lisandro establece en Atenas el gobierno aristócrata nombrado de “los treinta tiranos”.

Mientras que algunos estudiosos modernos consideran a Alcibíades un hombre que sólo buscaba en el escenario político un provecho personal, otros opinan que sus movimientos no eran distintos a los de cualquier político de su tiempo.

Plutarco relata<sup>68</sup> que Alcibíades “caía” en los influjos de sus ambiciosos admiradores pero volvía a las manos de Sócrates, quien “con razones le hacía sumiso y moderado”. El mismo Alcibíades lo dice abiertamente en el *Banquete*:

Después de escuchar a Pericles y a otros buenos oradores, creía que hablaban bien, pero nada semejante experimenté, ni nada había perturbado mi alma ni me irritó tal como me encuentro ahora, comportándome [con Sócrates] como un esclavo<sup>69</sup>.

Sin embargo, relata el historiador, Alcibíades prefirió la fama que la vida política le ofrecía:

Más que su propensión a los placeres, fue su ambición y su amor de gloria por donde sus corruptores se apoderaron de él y lo lanzaron prematuramente a las grandes empresas, persuadiéndole de que tan pronto como empezara su carrera política, oscurecería inmediatamente no sólo a los demás generales y demagogos, sino que superaría incluso el poder y la fama de que Pericles gozaba en Grecia<sup>70</sup>.

Alcibíades se sintió atraído, sin duda, por una vida distinta, la que promovía Sócrates. Pero el resultado de esa atracción no fue la elección de

<sup>68</sup> Plutarco, *Vidas paralelas*, Barcelona, Bruguera, 1983, cap. VI.

<sup>69</sup> Περικλέους δὲ ὁκούων καὶ ἄλλων ἀγαθῶν ῥητόρων εὖ μὲν ἡγούμεν ἴσχυειν, τοιοῦτον δ' οὐδὲν ἔπασχον, οὐδ' ἐτεθορύβητό μου ἡ ψυχὴ οὐδ' ἡγαυάκει ὡς ἀδραποδωδῶς διακειμὲ νοῦ• Op. cit., 215 e.

<sup>70</sup> Plutarco, op. cit., 194 d.

la filosofía sino un permanente estado de sufrimiento que aparece relacionado en la última etapa de su vida, en el *Banquete* de Platón.

### *El sufrimiento*

*Alcibiades: Si no pensara que parezco estar completamente borracho, les diría, después de haberlo jurado, cuánto he sufrido, y sufro aún ahora, por las palabras de éste [Sócrates].*  
Platón<sup>71</sup>

Este pasaje, que aparece al final del *Banquete*, y en el cual hace su aparición Alcibiades, ha resultado controvertido, llegándose a eliminar incluso en alguna época la intervención del político ateniense con un objetivo incomprensible, pues si con ello se pretendía mantener inmaculada la imagen de Sócrates, no hay mejor ejemplo que el relato de Alcibiades para corroborarla. Por su parte, los especialistas en la vida de Alcibiades consideran que la escena es una exageración grotesca de Platón para demostrar que su maestro no había tenido relaciones con ninguno de sus *erómenoi*. Finalmente, el pasaje ilustra el fracaso filosófico de Sócrates al haber dado como resultado un político que treinta años después se mostraba dolido y muy alejado del camino de la filosofía.

### **El fracaso de Sócrates: un error de transmisión**

Es comprensible que Sócrates se preocupara por un problema existente entre los jóvenes atenienses, que estaban perdidos en el cuidado del cuerpo olvidándose de su alma, así como por los adultos interesados simplemente en aprovechar los goces que los jóvenes les podían brindar. Sin embargo, el rechazo total a cualquier tipo de placer no tiene fácil expli-

---

<sup>71</sup> εἰ μὴ ἔμελλον κομιδῇ δόξειν μεθύειν, εἶπον ὁμόσας ἄν ὑμῖν, οἷα δὴ πέπονθα αὐτὸς ὑπὸ τῶν τούτου λόγων καὶ πάσχω ἔτι καὶ νυνί. *Ibid.*, 215 d.

cación y sólo puede entenderse como una convicción personal que no tuvo muchos seguidores.

El fracaso de Sócrates en su proyecto filosófico con Alcibíades es evidente: la imposibilidad de su transmisión con Alcibíades deriva de los propios actos de aquél. Con su actividad “miso-sófica” que conminaba a sus interlocutores a que asumieran su ignorancia, y que, en realidad, lo extraía de una posición carente, Sócrates se colocaba como un sabio retador y soberbio. Así lo indica el origen divino de su misión<sup>72</sup> que surgió de la transmisión errónea, por parte de su amigo Querefonte, de la respuesta del oráculo, sin olvidar tampoco que quien afirma domeñar total y voluntariamente la parte irracional de su alma muestra una desmedida soberbia.

Sócrates promovía, por un lado, el reconocimiento de los límites intelectuales y la búsqueda permanente de la sabiduría, así como el cuidado del alma que se acompañaba del dominio de sí; incluso su trágica muerte se considera como la prueba máxima de la coherencia entre sus palabras y sus actos. Esta imagen inmaculada es la que Platón logró transmitir. Pero Alcibíades percibió la contradicción del maestro, quien promovía, por un lado, la posición carente del *daimon* filósofo y, por el otro, impulsaba a los jóvenes al dominio total de la irracionalidad.

Alcibíades, no obstante esa aprehensión, no pudo sustraerse de esa conducta socrática, pues él también adolecía de un deseo pretendidamente alcanzable: su noble origen familiar, su vínculo con Pericles<sup>73</sup> y su admirada belleza, no podían sino generar en él una incapacidad para aceptar el rechazo sexual de Sócrates (encubierto en una supuesta “prueba de virtud”).

Mientras la obra de Platón expone la doctrina de Sócrates, los actos de Alcibíades transmiten el fracaso de su filosofía. Alcibíades creyó en el deseo de Sócrates, pero el rechazo sexual de éste, expresión de su férrea convicción en el autodomínio, no fue tolerado por Alcibíades quien adolecía, tanto como su maestro, de su propia y exacerbada vanidad.

---

<sup>72</sup> Cfr. *Apologie*, op. cit., 205, 209, 210, 212.

<sup>73</sup> No hay que buscar una responsabilidad directa de Pericles en la ambición política de Alcibíades, mucho menos al grado de afirmar que el gran político ateniense pretendía continuar en su sobriño su labor ante el pueblo, aunque no es inocuo el hecho de que Alcibíades pasó varios años de su vida en la casa del hombre más importante en la política de Atenas, y que, además, éste hubiera muerto, a causa de la peste, en la misma época en que el joven Alcibíades tuvo su primer encuentro con Sócrates.

*Eros*, y sobre todo el rechazo de *eros*, posibilita la vivencia real de la finitud para aquel que fue rechazado, pero la razón que tenía Sócrates para negar toda relación carnal –que no era la aprehensión de la impotencia de *eros* para otorgar la infinitud al otro, sino la del dominio de todas las pasiones– no pudo sino impedir a Alcibiades la posibilidad del cambio subjetivo.



# Roissy, un significante al borde de un agujero<sup>1</sup>

Elena Rangel Hinojosa

*Alguien que amamos nos conduce a esa clase de lugar*  
Régine Deforges<sup>2</sup>

La novela *Histoire d'O*<sup>3</sup> [*Historia de O*], de Pauline Réage, pseudónimo utilizado por Dominique Aury<sup>4</sup>, fue concebida originalmente por su autora como una extensa carta de amor dirigida a su amante, el escritor francés Jean Paulhan. Fue, como tal, una carta íntima. No obstante, por iniciativa de éste, se publicó en 1954. En 1969, cuando Paulhan ya había muerto, publicó, a manera de continuación, un capítulo que había excluido de *Historia de O*, llamado *Retour à Roissy*<sup>5</sup> [*Retorno a Roissy*], firmado también con el mismo pseudónimo.

Seguiré el trayecto de escritura de Pauline Réage, ubicando a través de estas dos obras la divergencia entre amor y sexo.

---

<sup>1</sup> Este trabajo continúa una exploración que inicié con motivo del seminario *L'amour Lacan* impartido por Jean Allouch en México en octubre de 2003. Agradezco a Roberto Canto Aguilar haberme proporcionado la versión en español de las novelas de Pauline Réage, inexistentes en las librerías en México en 2002. Al escritor Andrés de Luna y a Cecilia Rosales por su participación en el debate que siguió a la exhibición de la película *Historia de O*, en noviembre de 2003. A Muriel Varnier Vadrarue por su revisión de algunas citas en francés. Así mismo, a Jesús R. Martínez Malo, María Inés Pérez y Beatriz Aguad, por el tiempo dedicado a la atenta lectura de este trabajo, sus comentarios y sugerencias.

<sup>2</sup> Régine Deforges, *O m'a dit, entretiens avec Pauline Réage*, Jean-Jacques Pauvert, Paris, 1995 [la traducción de las citas es de mi autoría].

<sup>3</sup> Pauline Réage, *Histoire d'O*, précède de "Le bonheur dans l'esclavage" [La dicha en la esclavitud] par Jean Paulhan, Jean-Jacques Pauvert, Paris, 2003. Hay versión en español: *Historia de O*, con prólogo de Jean Paulhan, "La dicha en la esclavitud", trad. de Ángel López, La sonrisa vertical, Tusquets, Barcelona, 1983. *Historia de O* alcanzó en los años setenta un éxito mundial. Desde entonces ha sido traducida a más de veinte lenguas y en 1975 fue llevada al cine por Just Jaeckin.

<sup>4</sup> Anne Desclos, conocida como Dominique Aury, nació el 23 de septiembre de 1907 en Rochefort-sur-Mer, Francia, murió en 1998.

<sup>5</sup> Pauline Réage, *Retour à Roissy*, con prólogo de la misma autora, "Une fille amoureuse" y epílogo de A. Pieyre de Mandiargues, "Roissy-en-France", Jean-Jacques Pauvert, Paris, 2003. Existe versión en español: *Retorno a Roissy*, con prólogo de la autora, "Una muchacha enamorada", trad. de Álvaro Castillo, Unidad Editorial, Madrid, 1998.

*Historia de O* es una novela dotada de una doble horizontalidad erótica: la que va en el sentido de la pluma, condición del deseo de escribir de Pauline Réage y aquélla de los cuerpos implícita en esa escritura, ya que se trata de una práctica narrativa destinada por Dominique Aury a enardecer el fuego de la pasión sexual en su amado.

El destinatario de esa carta de amor no fue un tercero imaginado, sino el mismo Paulhan. Nos encontramos, pues, ante una obra literaria surgida durante el transcurso de una experiencia amorosa. Podríamos decir que ésta constituye una *varité*<sup>6</sup> del amor. La escritora inventa una situación en un espacio donde conviven dos escenarios muy diferentes entre sí: el del surgimiento del amor místico y otro escenario poblado de fantasías sádicas y masoquistas.

La continuación de *Historia de O*, *Retour à Roissy*, también fue escrita durante el transcurso de esa experiencia amorosa entre Dominique Aury y Jean Paulhan, pero esta parte que anuda la sexualidad con el comercio y con el crimen, aspecto del cual nos ocuparemos más adelante, fue eliminada de la primera publicación.

Georges Bataille opinó: “*Historia de O* resuelve la fascinación del erotismo en la fascinación más grande de lo imposible”<sup>7</sup>. André Pieyre de Mandiargues, poeta, ensayista y novelista, la consideró como un antecedente de *Le château de Cène*<sup>8</sup> [*El castillo de Cena*] en el que su autor, Bernard Noël, relata un viaje dantesco a través de sucesivos niveles de dolor y de éxtasis, que culmina en un rito beatífico de purificación.

Nos interesa particularmente *Historia de O* porque dibuja una figura del amor que implica un abandono del ser de la amante, al mismo tiempo que un sometimiento a la voluntad de goce del amado. Esta subordinación, condición en la protagonista, llega hasta el punto de dejarse prostituir y fustigar, a solicitud del amado, bajo la mirada de éste y de otros hombres. En opinión de la autora: “*O* está bajo la mirada de su

---

<sup>6</sup> *Varité*, neologismo forjado y empleado por Lacan, se le ha traducido como “varidad”. En el argumento del seminario que impartió en la Ciudad de México en febrero de 2005, Jean Allouch escribió: “Lacan al darse cuenta, al fin, de que sus formulaciones varían, llegó a sustituir su verdad (como semi-decir) por un neologismo de su invención: *varité* [‘varidad’]”. Para “varidad”, véase: Marcelo Pasternac y Nora Pasternac, *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, epee, México, 2003, p.209.

<sup>7</sup> Georges Bataille, *Nouvelle Revue Française*, citado en P. Réage, *Histoire d’O*, Edition Jean-Jacques Pauvert, 2002. [La traducción es mía].

<sup>8</sup> Cfr., Bernard Noël, *Proses et proses poétiques*, “Le château de Cène”, L’imaginaire, Gallimard, Paris, 1992.

amado, como se está bajo la mirada de Dios, con la misma fe, el mismo estremecimiento y precaria dulzura, la misma certeza constantemente evocada”<sup>9</sup>. Esta idea conjuga erotismo místico con prácticas sexuales y nos da la oportunidad de esclarecer una homologación que reina hasta nuestros días entre amor y deseo, ya que para muchos la frase *hacer el amor* equivale a *coger* en el habla popular.

Pensamos que esa carta de amor gira alrededor del hecho de que “no hay relación sexual”. Lacan, en una sesión de su Seminario *Encore* [*Aún*] precisa: “El epitalamio, el dúo –hay que distinguirlos–, la alternancia, la carta de amor, no son la relación sexual, giran alrededor del hecho de que no hay relación sexual”<sup>10</sup>.

### En Roissy, un castillo de usos clandestinos

La *Historia de O* se desarrolla en un castillo del siglo XVIII, en Roissy, en los alrededores de París. Su funcionamiento era semejante al de un claustro, al menos por sus reglas de silencio absoluto y por la prohibición de mirar a los ojos, no así por las actividades que allí se efectuaban. En este lugar, una joven fotógrafa, llamada *O*, a petición de René, su amante, participa en un ritual de prostitución sexual con miembros de una sociedad secreta de origen céltico. Los participantes estaban ataviados con una exuberante y sensual vestimenta, cuya hechura estaba destinada a mostrar la disposición de los cuerpos. *O* debía lucir un ropaje especial: corpiños ceñidos, vestidos de seda y lino con pliegues cayendo en cascada. A la vez, debía llevar pulseras en ambas muñecas y un collar ajustado al cuello. Estos adornos cumplían la función de amarrar las muñecas de *O* y llevarlas juntas para colgarlas en una anilla que pendía al frente del collar. Este procedimiento permitía colocar a *O* en posición de oración. A la salida del castillo se le otorgaba a *O* una sortija de hierro que debía lucir en su dedo anular. Esta sortija “llevaba incrustado en oro el dibujo de una especie de *triskèle*, rueda de tres radios, en forma de espiral, parecida a la rueda solar de los celtas”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> R. Deforges, op. cit., p.165.

<sup>10</sup> Jacques Lacan, Seminario *Encore*, sesión del 13 de febrero de 1973, Seuil, París, 1975, p.53, [*Aún*, trad. de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Ateneo de Caracas-Paidós, Barcelona, 1981, p.72.]

<sup>11</sup> P. Réage, *Historia de O*, op. cit., p.72.

La *Historia de O* se divide en cuatro capítulos: “Les amants de Roissy” [“Los amantes de Roissy”], “Sir Stephen” [“Sir Stephen”], “Anne-Marie et les anneaux” [“Ana María y los anillos”], y “La chouette” [“La lechuza”]. La novela comienza cuando *O* acepta la propuesta de René de permanecer recluida dos semanas en ese castillo en el que se llevaban a cabo ciertas actividades clandestinas. Ella accede a su demanda, abandonarse a la voluntad de su amante constituye para ella un signo de su amor por él. Para René, *O* es un objeto ofrecido por él como en un culto divino: “él la daba, para recobrarla enriquecida a sus ojos como un objeto de uso corriente que hubiera servido a un culto divino que lo hubiera consagrado”<sup>12</sup>. Hacía tiempo que él deseaba prostituirla porque:

Era él quien la poseía y la gozaba a través de aquéllos en cuyas manos la entregaba, por ser él quien la había entregado. Ella debía someterse a ellos y acogerlos con el mismo respeto con que le acogía a él, como a otras tantas imágenes suyas. Así, él la poseería como un dios posee a sus criaturas cuando se apodera de ellas bajo la máscara de un monstruo, de un ave, del espíritu invisible o del éxtasis<sup>13</sup>.

A su vez, *O* relaciona el goce de la abdicación con la alegría de existir para alguien:

Esta conducta, quizá ultrajante, en nada cambiaba el amor que *O* sentía por René. Estaba contenta de contar para él lo suficiente como para que él se complaciera en ultrajarla, al igual que los creyentes dan gracias a dios cuando los doblega [...] Todos los días, mancillada, por así decirlo mancillada ritualmente de saliva y de esperma, de sudor mezclado con su propio sudor, se sentía literalmente receptáculo de las impurezas, la cloaca de la que hablan las Escrituras. [...] Asombra que, al ser prostituida, ganara en dignidad y, sin embargo, así era. Una dignidad que parecía iluminarla desde dentro y en su porte se veía la calma, en su rostro la serenidad y la imperceptible sonrisa interior que se adivina en los ojos de las reclusas<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 55.

<sup>13</sup> Ibid., pp. 54-55.

<sup>14</sup> Ibid., p.102.

Además, los hombres que prostituían a *O* tenían derecho a marcarle los muslos con una fusta que dejaba “hermosas rayas” y juzgaban sus resultados por las huellas más o menos profundas y duraderas que los látigos le dejaban en la piel.

Al concluir el plazo de tiempo pactado, *O* abandona el castillo. Poco tiempo después es cedida por René a Sir Stephen “como si se tratara de intercambiar un bien con un compañero mayor, o un hermano de guerra, a quien lo uniera un lazo homosexual no efectivo pero real”<sup>15</sup>. Para *O*, en cuanto a su obediencia, sólo es un cambio de Amo. Es capaz de obedecer a Sir Stephen cuando le pide someterse, a través de Anne-Marie, a que ensartara en la piel de su vientre unas anillas grabadas con la inicial de su nombre, *O*, y el nombre y apellido de Sir Stephen. Además, no sólo acepta ser marcada con hierro candente a la altura de los riñones, como propiedad de este último, sino que: “Por aquellos hierros y aquellas señales *O* sentía un orgullo disparatado”<sup>16</sup>.

Si bien la *Historia de O* invoca una figura del misticismo por la renuncia de sí de la protagonista, su sometimiento a la voluntad del Amo es totalmente terrenal, ya que busca con él una recompensa: despertar el ardor de la pasión en aquél. La voluntad de un Amo investido de atributos divinos suscita una voluntad de goce como lo procura la máxima sadiana. Lacan la formula en los siguientes términos: “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él”<sup>17</sup>.

¿Qué circunstancias llevan a Dominique Aury, en su escritura como Pauline Réage, a confundir amor con deseo sexual?

En la sesión del 27 de mayo de 1964 de su Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan dice:

Cada vez que nosotros estamos en la dialéctica de la pulsión, otra cosa manda. La dialéctica de la pulsión se distingue funcionalmente de eso que es del orden del amor como de eso que es el bien del sujeto. Esto es por lo que

<sup>15</sup> Comentario tomado de R. Deforges, *O m'a dit*, op. cit., pp. 93-94.

<sup>16</sup> P. Réage, *Historia de O*, op.cit.,p.175.

<sup>17</sup> Jacques Lacan, “Kant con Sade”, *Escritos 2*, trad. Tomás Segovia, S.XXI, México, 1980, p. 340. Cfr. *Critique*, N° 191, abril de 1963, máxima vertida por J. Allouch, en *Faltar a la cita*, “Kant con Sade” de Jacques Lacan. *Erotología analítica III*, trad. de Silvio Mattoni, Ediciones literales, Córdoba, 2003, p.190.

quiero acentuar hoy las operaciones de la realización del sujeto en su dependencia significativa en el lugar del Otro<sup>18</sup>.

La dialéctica de las pulsiones sádicas y masoquistas aparece en la escritura de Pauline Réage confundida con el amor y nos hace pensar que otra cosa manda: la autora busca el testimonio de la presencia y del deseo del Otro. Empecemos por señalar que Aury encontró en Paulhan alguien a quien suponía un saber, no sólo sobre literatura, sino sobre su ser. Pensamos que esta postura subjetiva de la autora, producto del amor, le abrió la posibilidad de exponerse a ciertos juegos significantes en el lugar del Otro.

Podemos señalar que en el apellido Paulhan se encuentran las cuatro primeras letras del nombre Pauline, lo que ofrece cierta consonancia fonética entre ambos. Su amante la asocia con el personaje que da título a *Justine o los infortunios de la virtud*, de Sade, cuando comenta en el prólogo a *Historia de O*: “Son pocos los hombres que no hayan soñado con poseer a una Justine. Pero que yo sepa, ni una mujer habría soñado con ser Justine”<sup>19</sup>. Produce así una identificación entre el personaje llamado Justine y su amada. Esta frase es importante porque nos remite directamente a Sade. Gilbert Lely afirmó: “Paulhan quiso reconocer en el personaje Justine la identidad del divino marques”<sup>20</sup>, tenemos entonces un deslizamiento que operaría de la siguiente manera: Paulhan Pauline Justine Sade.

La autora, a los sesenta y ocho años, habla de *Historia de O* con una amiga suya, Régine Deforges, una escritora que manifiesta una gran admiración y respeto por su obra. Allí confiesa que la escritura de *Historia de O* cumplió para ella una función de desmontaje, la cual se refiere a una fantasía gestada desde su infancia en la que imaginaba a unas heroínas prisioneras en un subterráneo:

El jardín en una terraza, sobresalía de la ruta, y los muros de sostén, estaban cubiertos de hiedra. Me di cuenta que se podrían muy bien haber construido

---

<sup>18</sup> J. Lacan, *Seminaire livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis], Seuil, Paris, pp.187-188 [trad. de Elena Rangel].

<sup>19</sup> J. Paulhan, “La dicha en la esclavitud”, en P. Réage, *Historia de O*, op. cit., pp. 12-13.

<sup>20</sup> J. Allouch, *Faltar a la cita “Kant con Sade” de Jacques Lacan*, op. cit., p.52.

entre la hiedra, ventanas que no podrían ser vistas, pero a través de las cuales se podría ver. Y bajo la superficie del jardín, como hoy se hacen los estacionamientos, se podrían haber construido habitaciones. Es allí donde instalé las primeras heroínas de mi infancia<sup>21</sup>.

La entrevistadora le pregunta sobre el motivo de la reclusión de esas heroínas, “¿para un uso bien preciso?”, “¿para abusar de sus cuerpos?”<sup>22</sup>. La autora responde que destruyó esa fantasía al utilizarla y por ello contó una historia. Resume esa fantasía en una frase, misma que sirve de epígrafe a este trabajo: “[...] alguien que amamos nos conduce a esa clase de lugar [...] de esto –continúa–, me acuerdo muy bien, es exactamente el inicio de *Historia de O*”<sup>23</sup>. El carácter impersonal del sujeto en la frase citada, “alguien que amamos”, aparece al inicio de *Historia de O*, y sostiene un aspecto arbitrario de la ley, un imperativo cuyo único título de autoridad es la ley ligada a la ferocidad del deseo sexual. Esta ley es encarnada en René, pero aún más, para *O* refleja una tercera persona, un Él con mayúscula, una especie de Dios verdugo, un Amo que no vacila frente al sexo<sup>24</sup>. El predicado de la frase “nos conduce a esa clase de lugar” remite, en la novela, al castillo donde se ejercen ciertas prácticas sexuales.

### ***Historia de O*, una fabricación a dúo**

Aury y Paulhan se conocieron en 1943 y mantuvieron una relación amorosa durante veinticinco años, hasta la muerte de este último, ocurrida el 9 de octubre de 1968. Cuando se produjo su encuentro, ella tenía treinta y seis años. Había cambiado su nombre, Anne Desclos, y se hacía llamar Dominique Aury. Bajo este nombre publicó su primera obra, titulada *Anthologie de la poésie religieuse française* [*Antología de la poesía religiosa francesa*]<sup>25</sup>. Paulhan tenía cincuenta y nueve años y era un

---

<sup>21</sup> R. Deforges, *O m'a dit*, op. cit., p. 98.

<sup>22</sup> Ibid., p. 99.

<sup>23</sup> Ibid. p. 99.

<sup>24</sup> Cfr., J. Allouch, *El sexo del amo, El erotismo desde Lacan, Litoral*, epee, México, 2001.

<sup>25</sup> Dominique Aury, *Anthologie de la poésie religieuse française*, Gallimard, Paris, 1943, reimp. 1997.

hombre casado. Su encuentro ocurrió durante la Segunda Guerra Mundial, en los tiempos de la ocupación alemana de Francia. Paulhan colaboraba en la Resistencia, mientras que Aury distribuía, en ese mismo espacio clandestino, algunas hojas mimeografiadas de *Lettres françaises*, la revista que había fundado su amante en 1941<sup>26</sup>, en la cual se apoyaba la lucha de la resistencia.

En ese año Paulhan escribió “El marqués de Sade y su cómplice”, prefacio para *Justine o las desdichas de la virtud*. En éste parece anticipar la materia de escritura de Pauline Réage:

[...] Que el dolor ajeno me dé placer es evidentemente un sentimiento singular; es sin duda un sentimiento condenable. Es, en todo caso, un sentimiento claro y accesible, que la Enciclopedia puede introducir en sus archivos. Pero que mi propio dolor me dé placer, que mi humillación me dé orgullo, ya no es condenable ni singular, es simplemente oscuro<sup>27</sup>.

En 1947, cuando aparecían en Francia los primeros tomos de las *Obras Completas* del marqués de Sade, Paulhan escribió un prólogo en la revista *Temps Modernes* [*Tiempos modernos*], “La douteuse Justine ou les revanches de la pudeur” [“La dudosa Justine o las revanchas del pudor”]. Lacan mencionó dicho prólogo en su Seminario *La identificación* y, después de considerarlo un análisis florido o retórico del texto de Sade, se refiere a la anulación del sujeto en los siguientes términos:

[...] en tanto éste se hace puro objeto de una negociación, o más exactamente de una venta entre otros dos que se lo pasan como un bien, bien trivial [...] un bien que no habrá siquiera que preservar, como el esclavo antiguo que se constituía, o al menos imponía respeto, por su valor de mercancía<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> El destacado literato francés recibió dos años después el Gran Premio de Literatura de la Academia Francesa por el conjunto de su obra. Ésta incluye, entre muchos otros textos, “Le Guerrier appliqué” [“El guerrero aplicado”], publicado en 1917, relato recomendado para su lectura por Lacan el 6 de diciembre de 1967: “pour savoir l'accord de l'être avec la destitution du sujet” [“para saber el acuerdo del ser con la destitución del sujeto”], cfr. “Textos sobre el pase” en el sitio web de l'école lacanienne de psychanalyse.

<sup>27</sup> J. Allouch, *Faltar a la cita*, “Kant con Sade” de Jacques Lacan, op. cit., p.51.

<sup>28</sup> J. Lacan, Seminario *L'identification* [*La identificación*], sesión del 28 de marzo de 1962, versión J. L., p. 240, [trad. de Elena Rangel].

Este punto de identificación del sujeto con un objeto bien podría aplicarse a *O*, quien sin recibir ninguna recompensa, fue cedida a Sir Stephen por René.

Retomemos otros datos sobre la relación amorosa entre Paulhan y Aury que corren paralelos a la escritura de *Historia de O*. En 1951, aquél se encargaba de dirigir la *Nouvelle Revue Française* [Nueva Revista Francesa] (*NRF*) y Dominique era Secretaria General de esa publicación. En esas circunstancias ella inicia la escritura de *Historia de O*. Un artículo reproducido en el diario *Le Monde*, en ocasión de su muerte, reitera que escribió esa historia como “una carta de amor a Paulhan”<sup>29</sup>, agregando que el tema de esa carta se refería a “una de esas historias que a Paulhan le gustaban”. ¿Cuáles eran esas historias? Una era *Justine o las desdichas de la virtud*. En el prólogo a *Historia de O*, “Le Bonheur dans l’esclavage” [“La dicha en la esclavitud”] su autor reconoce en *O* la misma capacidad de resistencia excepcional que tiene el personaje sadiano. Además, le hace un guiño de complicidad al sentirse reconocido en sus gustos y en su voz:

Son pocos los hombres que no hayan soñado con poseer a una Justine. Pero que yo sepa, ni una mujer había soñado con ser Justine. Por lo menos, soñado en voz alta, con ese orgullo de la queja y el llanto, esa violencia arrolladora, con esa rapacidad del sufrimiento y esa voluntad, tensa hasta el desgarrar y el estallido. Mujer, tal vez, pero con carácter de caballero y de cruzado. Como si usted llevase las dos naturalezas, o el destinatario de la carta se le hiciera tan presente a cada instante que hiciera suyos sus gustos y su voz<sup>30</sup>.

De acuerdo con esta cita, podemos afirmar que Paulhan, o acaso también Sade, conduce *Historia de O* y que Dominique Aury se deja conducir, por temor a que su relación amorosa termine. Dirá: “¡uno tiene siempre miedo que eso no dure! y se busca siempre un medio para continuar”<sup>31</sup>. También observamos que ella identifica la postura de su personaje *O*, respecto al amor, con lo que Paulhan escribe en ese mismo

---

<sup>29</sup> Cfr. “La mort de Dominique Aury et de son double, Pauline Réage”, *Le monde*, 04/05/98, artículo reproducido en página web, [http://membres.lycos.fr/fessee/accueil/hist\\_o/reage.html](http://membres.lycos.fr/fessee/accueil/hist_o/reage.html)

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

<sup>31</sup> R. Deforges, *O m'a dit*, op.cit., p. 80.

prólogo: “no deja de tener su grandeza y su alegría abandonarse a la voluntad ajena (como hacen los enamorados y los místicos)”<sup>32</sup>. Esta afirmación indica la oposición entre los conceptos de amor y de libertad. Paulhan continúa:

El amor es depender –y no sólo para el placer, para la existencia misma y para aquello que cede la existencia: las ganas mismas de existir– de un hombre, de una mirada un poco más húmeda o seca, en definitiva, de todo un cuerpo ajeno al espíritu y el alma que lo habite [...] no resulta agradable pasar por ahí<sup>33</sup>.

Más adelante, al citar al personaje de Senta, de la ópera *Der Fliegende Holländer* [*El holandés errante*] de Richard Wagner, lleva esa contradicción entre amor y libertad a un punto extremo, evocando una figura del amor romántico que supone una total inmolación:

Es indudable que *Historia de O* es la carta de amor más feroz que haya recibido hombre alguno. Me acuerdo de aquel holandés que debía errar por los océanos, hasta que encontrara a la mujer que accediera a perder la vida para salvarlo<sup>34</sup>.

Paulhan cambia la trayectoria de esta “carta de amor” dirigida únicamente a él y la destina al público. Nos preguntamos entonces si, por este hecho, esa carta de amor adquirió la categoría de objeto pequeño *a* al ser publicada, tomando en cuenta el neologismo producido por Lacan, *pouvellication* (condensación del sustantivo *poubelle* [basurero, bote de basura] con el sustantivo *publication*)<sup>35</sup>. Esta *pouvellication* ocurre con la complicidad del joven editor Jean-Jacques Pauvert, quien nos lleva nuevamente a Sade, puesto que, como lo señala Annie Le Brun, fue él quien publicó la totalidad de la obra del marqués, aun a pesar de la ley<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> J. Paulhan, “La dicha en la esclavitud”, en P. Réage, *Historia de O*, op. cit., p. 10.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>35</sup> Cfr., Marcelo y Nora Pasternac, op.cit., p. 244.

<sup>36</sup> Annie Le Brun, *De pronto un bloque de abismo*, *Sade*, trad. Silvio Mattoni, Ediciones literales, Córdoba, septiembre, de 2002, p. 263.

Los amantes, D. Aury y J. Paulhan, parecen haber encontrado mediante esta *poubellication* una forma culturalmente aceptada de exhibir su amor al presentarse como una pareja literaria. Sin embargo, como dice Lacan:

Lo que suple a la relación sexual en cuanto inexistente hay que articularlo justamente según el *para-ser*. Está claro que en todo lo que se aproxime a esta relación, el lenguaje solo se manifiesta por su insuficiencia. Lo que suple la relación sexual es precisamente el amor<sup>37</sup>.

### **Roissy, anverso y reverso, claustro y antro**

*Historia de O* recibió el premio literario “Deux Magots”. Sin embargo, por esa misma época, fue objeto de persecución por parte de las instituciones dedicadas a la defensa de las buenas costumbres. En agosto de 1955, una de éstas, Brigada Mundana, inició un juicio contra el libro. Como no se identificaba a la autora en tanto usaba un pseudónimo, se citó a declarar a Jean Paulhan como autor del prefacio, quien se refirió a Madame Pauline Réage como si se tratara de cualquier autora que entrega en la *NRF* un manuscrito, como tantos otros que recibía. Pero, agregó que este manuscrito le sorprendió por su calidad literaria en un tema tan escabroso, siendo a la vez destacables su moderación y decencia, dijo, además:

Tuve el sentimiento de estar en presencia de una obra muy importante, tanto por la forma como por el tono, reveladora del orden místico mucho más que del orden erótico, que podría ser en nuestra época eso que fue en otros tiempos *Las cartas de la monja portuguesa*<sup>38</sup>.

*Las cartas de la monja portuguesa* se atribuyen a Sor Mariana Alcoforado (1640-1723)<sup>39</sup>, recluida en el Convento de la Concepción de Beja, en

---

<sup>37</sup> J. Lacan, *Livre XX Encore*, sesión del 16 de enero de 1973, Editions Seuil, Paris, 1975, p. 44. [*Aún*, op. cit., pp. 58-59].

<sup>38</sup> R. Deforges, *O m'a dit*, op. cit., “Brigade Mondaine. Audition de M. Jean Paulhan”, p. 10.

<sup>39</sup> I. Vélez Pareja, *El hábito de la pasión. Cartas de amor de Sor Mariana*, Epilogo de Montserrat Ordóñez Vila, Santa Fe de Bogota, Altamir, Centro Editorial Javeriano, 1996.

Portugal, desde donde escribía cartas de amor a un oficial del ejército francés, Noël Burton. En su quinta y última carta, persuadida de que el oficial ya no la ama, intenta defender el amor que puede profesar una monja:

¿No me dice la experiencia que un corazón enamorado no olvida jamás a quien le hizo descubrir transportes que ignoraba y de los cuales era capaz? ¿Que todos sus afectos e impulsos se encuentran profundamente ligados al ídolo que erigió para su adoración? [...] Procuero, ahora, disculparte y comprendo perfectamente que una religiosa es, por lo general, poco amable. Con todo, me parece que si los hombres fueran susceptibles de razonar cuando escogen sus amores, deberían enamorarse de ellas antes que de otras mujeres<sup>40</sup>.

Mariana Alcoforado se resiste al naufragio de ese amor y mezcla sus reproches al amado que la ha olvidado con una lección categórica dirigida no sólo al oficial sino a todos los hombres. Habla del amor como si se tratara de una experiencia en la cual tienen cabida tanto una elección razonada como de conveniencia. Sorprende entonces la comparación que hace Jean Paulhan entre el tono de estas cartas de amor de la monja portuguesa y la obra enjuiciada. Sin embargo, es interesante percatarse que mediante esta aproximación alcanza a dibujar una imagen, la de una monja, dejando así entrever aquello que para él constituía la esencia espiritual del ser de su amante. Respecto a esta inferencia, contamos con algunas constataciones. Si bien Dominique Aury no estaba recluida en un convento, ella mostró una preferencia literaria sobre temas espirituales. Cabe recordar que su primera publicación, años antes de escribir esa carta de amor, fue *Antología de la poesía religiosa francesa*. Dicha preferencia se había nutrido en ciertas lecturas. Así lo manifestó a la entrevistadora, Régine Deforges, al comentarle que durante su adolescencia escogía las obras producidas por la doctrina Quietista<sup>41</sup> (forma de espiritualidad moral que enfatiza el abandono de sí a Dios y que conduce a la teoría del amor puro). Le cuenta que leía *Máximas de los Santos*, de François de Salignac de la Mothe-Fénelon, y de acuerdo a sus propias

---

<sup>40</sup> Consultar al respecto la página web, [http://www.unamujer.com/arte/musicaylibros/10\\_cartasamor.htm](http://www.unamujer.com/arte/musicaylibros/10_cartasamor.htm)

<sup>41</sup> Cfr., Jacques Le Brun, *El amor puro de Platón a Lacan*, Ediciones literales, Córdoba, Argentina, 2002.

palabras: “Los escritos místicos de Fénelon que leí muy joven, me provocaron un fuerte impacto, y la idea que se hace del alma amorosa de Dios, una idea profunda del amor”<sup>42</sup>. Estas *Máximas*, que conmueven a Dominique Aury por la idea profunda del amor que le proporcionaban, exponen los grados de santificación a los que una alma accede: la santa resignación y la santa indiferencia. Ésta no es concebida como inactividad sino como un abandono al deseo y placer de Dios.

¿Qué es lo que lleva a Aury a mezclar el amor a Dios con un deseo y placer sexual cuando escribe como Pauline Réage *Historia de O*? Su idea del amor se acerca a la expresada por Georges Bataille:

[...] lo que el misticismo no puede decir (al decirlo desfallece), lo dice el erotismo: Dios no es nada si no es desbordamiento, trasgresión de Dios mismo en todos los sentidos: en el sentido del ser vulgar, en el del horror y la impureza; en fin, en el sentido de nada<sup>43</sup>.

Dominique Aury confesó en unas entrevistas: “Yo hubiera sido, al menos por un tiempo, una excelente religiosa”<sup>44</sup>. Ella era “rara” para quienes conocían su novela porque su aspecto era el de una monja. La imagen que daba es descrita por Jacqueline Demornex -mujer que posaba desnuda para revistas de grandes tirajes:

Ella estaba allí, sentada, silenciosa. ¿Cómo podría yo atreverme a hablarle de erotismo, de sadismo, de *O*? Pauline Réage, se asemejaba a una religiosa. Traje sastrero marino, zapatos planos, sin maquillaje [...] ella intimidada<sup>45</sup>.

¿Podríamos decir respecto a Aury que la divergencia amor / sexo procedía de su propia postura subjetiva? Sin embargo, ella refiere haber respondido a un gran escritor que se mostró escandalizado al pensar que *Historia de O* no era otra cosa que las memorias de una *Belle* [prostituta]: “no se trata de unas memorias, y además no soy una *Belle*, por más

---

<sup>42</sup> R. Deforges, *O m'a dit, entretiens avec Pauline Réage*, op. cit., p. 164.

<sup>43</sup> Georges Bataille, *Madame Edwarda*, Introducción y traducción de Salvador Elizondo, Los brazos de Lucas, Premia, México, 1981, p. 28.

<sup>44</sup> R. Deforges, *O m'a dit*, op.cit., p. 164.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 7.

cortés que pueda ser la expresión. Digamos, para dejarlo contento, que se trata más bien de una vocación frustrada”<sup>46</sup>.

Al ser interrogada sobre el tema de la prostitución, tan presente en su novela, Aury recuerda que a los catorce o quince años una amiga mayor, “a la que siempre asociaba en complicidad con su padre”, la puso en contacto con una prima con la que visitó un hotel de paso. Respecto a esta visita, su primera experiencia sexual, ella habla de una separación entre cuerpo y erotismo: “En suma nosotras formábamos una plancha anatómica viviente”. La entrevistadora le pregunta si ella quedó muy afectada por esa experiencia. “No, para nada. Yo encontré tan extraordinario ese miembro erguido –del cual él estaba tan orgulloso– y a decir verdad este orgullo era un poco cómico. Encontré que eso debía ser muy embarazoso para él y que era más agradable ser una muchacha”<sup>47</sup>.

Deforges le pregunta si habría podido comportarse como *O* en ciertas circunstancias, a lo que Aury le responde que en numerosas ocasiones se sentía mirada sensualmente. Esto lo sabía a través de las observaciones que le hacían algunos amigos: “¿Viste a tu izquierda?, tienes pegue”. Agrega que cuando salía sola a pasear por Les Champs-Élysées, como todas las muchachas jóvenes, frecuentemente recibía propuestas sexuales y esto la fascinaba: “El ligue, la prostitución, supongo, me decía que eso debía ser apasionante: ser siempre deseada, y sin duda sacar provecho de eso ¿por qué no? [...] pero, a la primera oportunidad, me hacía la señora estirada”<sup>48</sup>.

Aury disfrutaba en esa época, con la anuencia de su padre, de la lectura de ciertas obras encontradas en la biblioteca familiar, como el *Décameron*, de Giovanni Boccaccio (mezcla de amor cortés y licencia erótica) y *Les hasards du coin du feu* [*Las vicisitudes del rincón del fuego*] escrita en 1763, por Claude-Prosper Jolyot, Seigneur de Crébillon<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> P. Réage, “Una muchacha enamorada”, en *Retorno a Roissy*, op. cit., p. 15. La autora atribuye este comentario al escritor François Mauriac, Cfr. R. Deforges, *O m’a dit*, op. cit., p. 80.

<sup>47</sup> R. Deforges, op. cit., p. 19

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>49</sup> El escenario de esta obra es París, la acción se desarrolla en un pequeño salón, donde Célie y La Marquesa intercambian confidencias acerca de la forma de proceder de los hombres en el amor. Este texto, en opinión de Pauline Réage: “era una cosa exquisita, y perfectamente decente [...] todo se puede decir sin utilizar un vocabulario crudo, porque la brutalidad de los términos es una sutil violación”. Cfr., R. Deforges, *O m’a dit*, op. cit., p. 30.

*Retour a Roissy*, como veremos enseguida, mostrará el pasaje de la espiritualidad, como idea profunda del amor, al sexo a secas.

## **Retorno a Roissy**

Quince años después de aparecer *Historia de O*, Dominique Aury levanta una censura y decide publicar *Retour a Roissy*, capítulo eliminado de la primera edición. Escribe un prólogo llamado “Une fille amoureuse” [“Una muchacha enamorada”], en el que, hablando de sí misma en tercera persona, se refiere al motivo que la llevó a escribir su historia anterior. Expresa entonces un cierto saber sobre la imposibilidad de la relación sexual al escribir: “como si esas extrañas visiones la ayudaran, [a sí misma], como si algún rescate hubiera sido pagado por los delirios y las delicias de lo imposible”<sup>50</sup>. Recuerda con nostalgia su amor terminado (Jean Paulhan había muerto un año antes). Cuenta que su pluma corrió a toda velocidad impulsada por una relación amorosa sexual que duró muchos años, que su escritura se inspiró en la clandestinidad de noches incompletas en habitaciones de hotel, habiendo sido los libros: “su única libertad, su patria común, sus verdaderos viajes y todo se leía en voz baja dentro de la habitación”<sup>51</sup>. Esta clandestinidad era indispensable:

Era preciso volver cada uno a su calle, a su casa, a su cuarto, a su lecho de todos los días, volver junto a aquellos a quienes nos liga otra forma de inexpiable amor, a los que por el azar, la juventud, o por nosotros mismos, nos hemos entregado de una vez por todas, y a los que no se puede abandonar, ni herir, cuando se está en el corazón de sus vidas<sup>52</sup>.

Esta muchacha enamorada se hace algunas preguntas sobre la creación de *Historia de O*. Establece una relación entre su vida y los personajes de su novela. Respecto a René pregunta si no sería el personaje en que ella se hubiera convertido de haber nacido hombre. Jacqueline (personaje secundario, amiga de *O*) fue creada recordando su primera desdicha

---

<sup>50</sup> P. Réage, *Retorno a Roissy*, op. cit., p. 10.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp.4-5.

de amor, a los quince años. Sir Stephen no es para ella de especial interés, apunta: “un hombre inglés seguramente”. Lleva sin embargo la nacionalidad de su padre, un agregado cultural británico. La creación de este personaje surgió para ella del resplandor de un rostro desconocido:

Me quedé mirando largo rato al desconocido que no se fijaba siquiera en mí. [...] Pero esa relación muda, unilateral, entre el desconocido y yo, fue puesta en claro al reaparecer diez años más tarde, en medio de la oscuridad horadada por el brillo de la lámpara situada a la cabecera de mi lecho, y la mano sobre el papel hizo renacer a aquél desconocido con una significación nueva, más veloz incluso que la reflexión<sup>53</sup>.

Sir Stephen ocupará un lugar predominante en la continuación de *Historia de O*. Es él quien conduce a *O* de nuevo a Roissy. Anne-Marie la recibe y le dice que la casa velará por ella: “Te pagarán”. Le toman fotos para repartir a los clientes. De estas fotografías la que más le gusta a *O* es una en la que “aparece desnuda, mirando hacia delante, inexpresiva y ausente”<sup>54</sup>.

Pauline Réage abandona su anterior postura mística y convierte a Roissy en un club ignorado y tolerado oficialmente, un burdel de lujo, un sitio de prostitución para agasajar a hombres de negocios y obtener ganancias económicas a través de las chicas.

Sir Stephen entrega a *O* a un tipo llamado Carl, un hombre que se identifica con el *trièskel* de Roissy y que en sus viajes a África ganaba considerables cantidades de dinero en el negocio de las minas. Interesa señalar que Sir Stephen utiliza la lengua inglesa para intercambiar a *O*. Pregunta a Carl: *Isn't she sweet? She's yours* [¿No es dulce? Ella es tuya]<sup>55</sup>. *O* obedece a Carl, pero para ella “ser la única que llevaría la marca de Sir Stephen la colmaba de felicidad”<sup>56</sup>.

Hay en *Retour à Roissy* una articulación entre lujuria y crimen: estando de nuevo en Roissy, *O* descubre que Sir Stephen tiene nexos clandestinos con un belga a quien la policía descubre en el bosque de

---

<sup>53</sup> Ibid., p.14.

<sup>54</sup> Ibid., p.72.

<sup>55</sup> Ibid., p. 78.

<sup>56</sup> Ibid., p. 41.

Fontainebleau asesinado. Finalmente, se le presenta a *O* la oportunidad de abandonar ese lugar ya que cuenta con diamantes para regresar a su casa, pero sin embargo, permanece allí.

*Retour à Roissy* se acompaña de una nota aclaratoria de la autora que dice: “Las páginas que aquí siguen son una prolongación de *Historia de O*. Éstas proponen deliberadamente la degradación y no podrían jamás ser integradas allí”. Esta nota aclaratoria convoca al poeta André Pieyre de Mandriagues a escribir el epílogo “Roissy-en-France” (“Roissy en Francia”), en el que dice:

Efectivamente, *Retour à Roissy* es mucho menos una ala añadida al castillo místico de *O* para concluirlo, que un sabotaje, empujado en sus fundamentos con la intención de minarlo y luego de destruirlo [...] El nuevo relato muestra, en lugar del claustro dedicado a la transfiguración del amor, un banal burdel de lujo<sup>57</sup>.

Este sabotaje, del que habla Mandriagues, guarda relación, pensamos, con un duelo amoroso, el duelo de Dominique Aury por la muerte de Jean Paulhan. Junto a éste, cae en su tumba ese castillo místico, dejando únicamente un resto conformado por un burdel de lujo.

## ***O*, lugar de un vacío**

De acuerdo con los testimonios de Dominique Aury, había en su vida una tendencia al camuflaje. Ella cambió su nombre, Anne Desclos, registrado en su acta de nacimiento, por el nombre de Dominique Aury con el cual se hizo reconocer oficialmente hasta el final de su vida. Se dice que el apellido Aury lo compuso retomando las cuatro primeras letras del apellido de soltera de su madre: Auricoste. Respecto a su nombre de autora, Pauline Réage, dirá que el apellido lo obtuvo al azar, en una lista catastral y Pauline en honor a dos “célebres desvergonzadas”: Pauline Borghèse y Pauline Roland<sup>58</sup>. Ella expresó: “El uso del pseudó-

---

<sup>57</sup> A. Pieyre. de Mandriagues, “Roissy en-France”, en P. Réage, *Retour à Roissy*, op. cit., p.216.

<sup>58</sup> Pauline Borghèse (1780-1825), cuyo nombre de soltera fue Pauline Bonaparte, fue hermana de Napoleón Bonaparte. Pauline Roland (1805-1852) escribió en 1832 obras y artículos de feministas y de agitación

nimo va más lejos para mí que la simple costumbre, o la más imperiosa reserva, éste denuncia, expone esta contradicción fundamental”<sup>59</sup>.

Estos cambios de nombre apuntan a un vaciado de identidad, un goce por el anonimato y la clandestinidad, por hacer semblante de objeto *a*, notación algebraica utilizada por Lacan para señalar algo del orden de lo irrepresentable y que alude también a una función propia del desvanecimiento subjetivo consistente en “apagarse pasivamente”, “no estar allí”. Jean Paulhan, días antes de su muerte, le dice: “usted encontrará la manera de señalar que está borrada”<sup>60</sup>.

La nominación *O*, ¿no es también una borradura? *O* es una letra mayúscula, también es una conjunción disyuntiva que denota diferencia, separación o alternativa y, quizás, hasta una exclamación erótica. El dibujo de la letra *O* es el señalamiento de lo que circunda un vacío. *O* es un signo que en la novela funciona representando algo para alguien: un objeto sexual para sus amos. Éstos le dicen:

A modo de señal, para que tengas constantemente presente que has perdido el derecho a negarte, en nuestra presencia, nunca cerrarás del todo los labios, ni cruzarás las piernas, ni juntarás las rodillas [...] lo cual indicará para ti y para nosotros que tu boca, tu vientre y tu grupa están abiertos para nosotros<sup>61</sup>.

*O* se mira en el espejo, abierta, sin límites –sin palabra–, libre de proyectos personales, desposeída de sí. Podríamos decir que *O* goza “mentalmente” de Otro, en el sentido que lo señala Lacan en una sesión del Seminario *Ou... pire* [*O peor*]:

Lo importante cuando digo que no se goza más que del Otro es lo siguiente: no se goza de él sexualmente –no hay relación sexual–, ni se es gozado así [...] Se goza, hay que decirlo, del Otro, se goza mentalmente<sup>62</sup>.

---

socialista. En 1849 fundó la Asociación de Maestras Socialistas y fue condenada y deportada a Argelia después del golpe de estado en París del 2 de diciembre de 1851 por sus ideas y resistencia a someterse a la voluntad de Napoleón. Víctor Hugo le dedicó un poema por haberla considerado el símbolo de la nobleza política.

<sup>59</sup> R. Deforges, *O m'a dit*, op. cit., p. 167.

<sup>60</sup> Jérôme Garcin, “50 ans d’*Histoire d’O* de Pauline Réage”, publicado en página Web <http://souslemanteau.com/?pidref p. 4>.

<sup>61</sup> P. Réage, *Historia de O*, op. cit., p. 39.

<sup>62</sup> J. Lacan, Seminario *Ou... pire*, [*O peor*] sesión del 8 de marzo de 1972, versión J. L.

En la novela se narra que *O* siente un orgullo disparatado cuando Sir Stephen la autentifica de manera brutal, pero, ¿este orgullo es tan disparatado? ¿No representará el deseo de *O* de ser reconocida simbólicamente? Sin embargo, y suponiendo que ése fuera su deseo, esas iniciales no pasan de ser una inscripción en su cuerpo dado que él la considera solamente como un objeto.

Dominique Aury nos muestra algo sobre el malestar del amor. Ella estuvo de acuerdo con un estudio psicoanalítico sobre su novela que se le hizo llegar; allí se le señalaba: “eso que yo sabía muy bien, que el personaje *O* corría hacia su pérdida”<sup>63</sup>.

Al momento de concluir las entrevistas concedidas a su amiga exclama:

“La fidelidad de los corazones y la libertad de los cuerpos, es el milagro, la resolución de los contrarios. ¡Que sueño! Yo siempre creí que era posible”<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> R. Deforges, *O m'a dit*, op. cit., p. 161.

<sup>64</sup> R. Deforges, *O m'a dit*, op. cit., p. 163.



# La invención de la cultura heterosexual<sup>1</sup>

*Louis-Georges Tin*<sup>2</sup>

*Traducción: Silvia Pasternac*

Paradójicamente, el impulso de las culturas *gay* y lesbiana vuelve posible hoy una reflexión de fondo sobre la cuestión heterosexual, cosa que es una gran novedad. En efecto, de manera totalmente sorprendente, desde hace siglos, se han consagrado miles de obras al matrimonio, a la familia, al amor o a la sexualidad heterosexual; pero de hecho, la heterosexualidad en cuanto tal, prácticamente no aparecía en esos escritos: en general la heterosexualidad era el punto de vista, y por lo tanto el punto ciego de toda visión. En todas partes presente, puesta en escena, exaltada, escapaba sin embargo a cualquier interrogación, como si ella fuera transparente a sí misma, como si estuviera más allá de cualquier reflexividad. Por ello, la ausencia de reflexión sobre la heterosexualidad es en sí misma un hecho notable, aunque pocas veces notado.

Sin embargo, la heterosexualidad es profesada en todas partes y nos quedamos cortos al decirlo, como lo hacía notar Corydon, el personaje de André Gide:

Piensen que, en nuestras sociedades, en nuestras costumbres, todo hace que un sexo esté predestinado para el otro; todo enseña la heterosexualidad, todo

---

<sup>1</sup> Publicado en *Les Temps Modernes*, N°624, mayo-junio-julio 2003, Paris. Esta revista fue fundada por Jean Paul Sartre y Simone Beauvoir,

<sup>2</sup> *Louis-Georges Tin*, es autor del *Dictionnaire de l'homophobie [Diccionario de la homofobia]*, prologado por Bertrand Delanöe, maire de Paris, Presses Universitaires de France, 2003. L.G. Tin es el fundador de la "Jornada mundial de lucha contra la homofobia", la cual se celebró por primera vez el 17 de mayo de 2005, o sea, 15 años exactamente, contados día por día, después que la OMS –Organización Mundial de la Salud– decidiera suprimir la homosexualidad de la lista de enfermedades mentales. Con motivo de la aparición del *Diccionario de la homofobia* se dijo: "No iba de suyo que un universitario, Louis-Georges Tin (Strasburgo), pudiera reunir sesenta y seis autores de todas las disciplinas para un trabajo crítico, no solo sobre la homosexualidad sino también sobre los sentimientos homofóbicos. Esta dimensión militante se propone dar a ver y sentir a los gays concernidos por la homofobia pero, sobre todo, a los heterosexuales que pueden resentir a los gays en una sociedad heteronormada. La apuesta no solo se ha sostenido sino que el diccionario revela ser un utensilio de una gran cualidad intelectual y editorial [N.E.]."

invita a ella, todo la provoca, teatro, libro, periódico, ejemplo manifiesto de los mayores, pavoneo en los salones, en las calles. *Si no nos enamoramos con todo eso, es porque hemos sido mal educados*, exclama en tono divertido Dumas hijo en el prefacio de *La Question d'argent* [*Cuestión de dinero*]. ¡Oigan! ¡Si el adolescente cede finalmente a tanta complicidad atmosférica, ustedes no querrán suponer que el consejo haya podido guiar su elección, que la presión haya podido inclinar, en el sentido prescrito, su deseo! Pero si, a pesar de los consejos, invitaciones, provocaciones de todo tipo, lo que manifiesta es una inclinación homosexual, de inmediato incriminarán a tal o cual lectura, a tal o cual influencia (y razonan del mismo modo para un país entero, para un pueblo); es un gusto adquirido, afirman; se lo han inculcado, seguramente<sup>3</sup>.

Aquí, Gide señalaba el condicionamiento heterosexual en acción en nuestras sociedades occidentales con lo que se oponía a la ilusión innatista, de acuerdo con la cual la heterosexualidad sería puramente un hecho de la naturaleza. Ésta era una tesis audaz, original, que planteaba manifiestamente un problema esencial, pero se quedó sin eco, por así decirlo y, durante mucho tiempo, esta ilusión ingenua prácticamente no se volvió a cuestionar. Las construcciones sociales prosiguieron sobre unas bases al mismo tiempo evidentes e invisibles, y la mayoría de las personas siguieron utilizando el lenguaje de la heterosexualidad sin interrogarse nunca sobre sus orígenes, ni sobre sus consecuencias.

Pero a partir de los años 70 las feministas radicales y el FHAR (*Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire* [Frente Homosexual de Acción Revolucionaria]) rompieron el encanto al cuestionar ese sistema heterosexual que, manifiestamente, estaba coludido con la dominación masculina a la que se trataba justamente de combatir. Luego, artículos fundadores como “La Contrainte à l'hétérosexualité” [“La constricción a la heterosexualidad”] de Adrienne Rich, o “La Pensée *straight*” [“El pensamiento *straight*”] de Monique Wittig, mostraron el carácter heterosexista de la cultura dominante<sup>4</sup>. Más recientemente, en Estados

---

<sup>3</sup> André Gide, *Corydon*, Gallimard, Paris, 1924. Segundo diálogo. [*Corydon*, trad. Julio Gómez de la Serna, Alianza, Madrid, 1971, p. 61, subrayado de Gide] [N.E.].

<sup>4</sup> Adrienne Rich, “La Contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne” [“La constricción a la heterosexualidad y la existencia lesbiana”], *Nouvelles Questions féministes* [*Nuevas cuestiones feminis-*

Unidos, en la dinámica de los estudios *gay* y lesbianos, algunas obras también se detuvieron en esta cuestión, específicamente *L'Invention de l'hétérosexualité* [*La invención de la heterosexualidad*], donde Jonathan Katz se apega a la historia de esa palabra para mostrar su surgimiento a finales del siglo XIX, en el medio de los médicos psiquiatras<sup>5</sup>.

Éstos son escritos decisivos, ciertamente, pero dado el número de personas implicadas por la heterosexualidad, el número de trabajos disponibles parece extraordinariamente reducido. Y por ese hecho, en cuanto tal, la heterosexualidad se percibe como una práctica sin teoría, una costumbre sin conciencia de sí, una rutina social. Ahora bien, en lo concerniente a este tema, las preguntas más simples, y quizás las más radicales, siguen sin resolverse y sin siquiera plantearse.

## **Etiología de la heterosexualidad**

Particularmente, en primer lugar, queda en suspenso la cuestión de las causas de la heterosexualidad. De entrada, ¿por qué ciertos individuos se sienten más bien atraídos por las personas del sexo opuesto? Esta interrogación parecerá sin duda estrafalaria, absurda e incluso provocadora. Sin embargo, llama a una reflexión que no es obvia, pues la etiología del fenómeno es un terreno casi inexplorado.

Aunque, en general, la heterosexualidad se presenta como la cosa más natural del mundo, parece bastante difícil dar razón de ella en términos biológicos, y sin duda habría aquí un problema que sería interesante plantear. Pero, de hecho, son pocos los que se han preguntado si la atracción por el otro sexo estaba dominada por un órgano, una hormona, un gen, o por cualquier otro mecanismo fisiológico. En realidad, hasta aquí, las investigaciones biológicas se han referido más bien a las causas de la atracción por el mismo sexo. El otro, el anormal, el que tenía que ser explicado, era el homosexual. Así, la anatomía, la endocrinología, la

---

tas], N° 1, marzo de 1981; Monique Wittig, "La Pensée straight" ["El pensamiento straight"], *Questions féministes* [*Cuestiones feministas*], n° 7, reedición, Balland, París, 2001.

<sup>5</sup> Jonathan Katz, *L'Invention de l'hétérosexualité* [*La invención de la heterosexualidad*], EPEL, París, 2001. Ver también sobre este tema Patricia Beattie Jung and Ralph F. Smith, *Heterosexism, An Ethical Challenge* [*Heterosexismo, Un desafío ético*], University of New York Press, New York, 1993.

psiquiatría, la genética, todas las direcciones se exploraron y, por el momento, las investigaciones biológicas que apuntan a explicar la homosexualidad no han dado ningún resultado concluyente. Sin embargo, tenemos que pensar que si supiéramos por qué ciertos sujetos son más bien homosexuales sabríamos al mismo tiempo por qué los demás son más bien heterosexuales. Así que, siguiendo la lógica, podemos concluir que, al igual que la homosexualidad, la heterosexualidad sigue siendo hoy un fenómeno altamente inexplicado.

Evidentemente, para el sentido común, la razón de ser de la heterosexualidad es la reproducción de la especie, razonamiento que tiende a buscar el origen en el fin. A falta de la causa eficiente, anatómica, endocrinológica, psiquiátrica o genética, tendríamos al menos la causa final: la causa de la heterosexualidad residiría así en su finalidad genésica. Pero esta explicación trivial no es del todo satisfactoria. En efecto, si bien se puede explicar así el carácter heterosexuado de la reproducción biológica, sin duda es más difícil dar cuenta del carácter heterosexual de la organización social. De hecho, una vez que se ha realizado la cópula, no hay necesidad aparente para que la pareja se mantenga y, de hecho, eso es lo que pasa en la mayoría de los mamíferos, los cuales se separan rápidamente, como lo muestran en conjunto los estudios de etología. Incluso entre los primates, que viven a menudo en sociedad, sería completamente inexacto ver una heterosexualidad cualquiera en el fundamento de la organización social. Por supuesto, la reproducción es heterosexuada; pero la vida social del grupo, de manera mucho más compleja, se funda en relaciones de dominancia, de rivalidad, de cooperación y de funcionalidad bastante estrictos: la pareja heterosexual pocas veces es la célula básica de la organización social y en muchos casos ni siquiera es necesaria para la educación de los retoños. Por ello, es claro que la heterosexualidad no es lo que regula en general a las sociedades animales. Sin duda, existe una especie de “instinto” que empuja a los individuos de un sexo hacia los del otro sexo durante el celo y este comportamiento es heterosexuado. En realidad, si hay que hablar en términos precisos, sólo el hombre ha construido sociedades con base heterosexual.

Aún más, no todas las sociedades humanas son heterosexuales. Para hablar solamente de la Grecia arcaica o clásica, ejemplo muy ilustre,

pero no aislado<sup>6</sup>, en la que se vuelve claramente visible que no se trata ahí de una sociedad heterosexual incluso si, por supuesto, entre los griegos como en todas partes, la reproducción biológica es heterosexuada. Tampoco se trata de una sociedad homosexual, pues la iniciación pederástica era una práctica muy distinta de la homosexualidad en el sentido en que la entendemos hoy. En realidad, para esa época, la cuestión de la orientación homosexual o heterosexual sería de todas maneras un concepto poco apropiado, como lo muestran los trabajos sobre el tema. Ciertamente, todo ciudadano planea tomar mujer para garantizar su descendencia pero está claro que la heterosexualidad en sí misma no era la base de la cultura griega de aquella época.

Sobre este punto, por otro lado, la etnología parece confirmar los datos de la historia. Y a decir verdad sería necesario, quizás, preguntarse si las culturas heterosexuales, es decir, las sociedades donde la atracción por el otro sexo está representada en todas partes, donde es cultivada y celebrada, no constituyen un caso particular al que razones históricas, vinculadas a la expansión económica o colonial, volvieron aparentemente general. En efecto, en numerosas sociedades, aunque las prácticas heterosexuales sean el uso corriente, nunca son exaltadas bajo el modo del amor ni, aún menos, de la pasión. Constituyen una exigencia social objetiva que estructura evidentemente las relaciones sociales de sexo, relaciones donde se ejerce, en general, la dominación masculina, pero prácticamente no están sublimadas pues el deseo del hombre por la mujer es percibido como necesario y secundario al mismo tiempo. En cuanto tales, no podrían ser valoradas, lo cual explica muy a menudo el poco sitio atribuido al amor en dichas civilizaciones. En ese sentido —en la medida en que el concepto de heterosexualidad supone toda una construcción social fundada sobre el deseo, el erotismo y el amor al otro sexo— sería difícil hablar en estos casos de cultura heterosexual. Así, los beduinos analizados por la antropóloga palestino-estadounidense Lila Abu-Loghod constituyen un ejemplo totalmente interesante<sup>7</sup>:

---

<sup>6</sup> Ver por ejemplo Bernard Sergent, *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens* [*Homosexualidad e iniciación en los pueblos indoeuropeos*], Payot, Paris, 1996.

<sup>7</sup> Ver *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin Society* [*Sentimientos velados. Honor y poesía en una sociedad beduina*], The American University in Cairo, Cairo, 1996, p. 181. Ver también sobre este tema: Sonia Dayan-Herzbrun, “Dire, ne pas dire les sexualités” [“Decir, no decir las sexualidades”], *Journal des anthropologues*, n° 82-83, 2000.

Entre los Awlad Ali, la categoría moral de las mujeres, su honorabilidad, está entonces vinculada con la negación de la sexualidad. Las mujeres “bien” demuestran su desinterés por los hombres y por la sexualidad. Evitan a los hombres que no son de su familia, no buscan atraerlos con su ropa o su comportamiento, e incluso cuando están casadas disimulan cualquier apego sexual o sentimental. Sus rostros y sus miradas no deben dejar que nada se transparente. Una joven modesta y honorable se echa a llorar cuando se entera de que su mano ha sido pedida. La recién casada grita y se debate cuando su nuevo esposo se le acerca. Ni siquiera se deben expresar los celos.

Es claro que, tomando en cuenta estas observaciones, los Awlad Ali no pueden ser presentados como una sociedad de cultura heterosexual. Evidentemente, esa “negación de la sexualidad” no es ausencia de sexualidad y esta disimulación de “cualquier apego sexual o sentimental” no es forzosamente ausencia de sentimientos. Sin embargo, entre estos beduinos del Bajo Egipto, en todo caso en lo que se refiere a las mujeres, la atracción por el otro sexo no parece estar en el fundamento de las costumbres y representaciones legítimas. Al contrario, y en este sentido junto con la Grecia arcaica y clásica, los Awlad Ali constituyen claramente otro caso de cultura no heterosexual. Y fácilmente se podrían multiplicar los ejemplos.

En realidad, la importancia dada al amor, o más exactamente a la heterosexualidad amorosa, parece ser una particularidad de nuestras sociedades occidentales. Y, como lo hace notar John Boswell:

La cultura industrial ha convertido a ese tema en una verdadera obsesión. Si observamos los monumentos de la civilización occidental moderna, podríamos tener la impresión de que el amor fue el centro de interés principal de la sociedad industrial de los siglos XIX y XX. La aplastante mayoría de las obras de literatura, de arte, de música populares tiene como tema la búsqueda del amor, su celebración o las lamentaciones que inspira; ese punto es tanto más sorprendente cuanto que la esencia de la población a la que se dirigen estos mensajes culturales ya está casada o tiene una edad demasiado avanzada como para estar verdaderamente interesada por la cuestión. Quienes están sumergidos en ese *océano de amor*<sup>8</sup> tienden a pensar que la cosa es

---

<sup>8</sup> Fragmento de una canción popular grabada en 1959 por Lou Phillips..

obvia; muchos de los especialistas en el tema son también inconscientes del lugar primordial que éste ocupa en las civilizaciones en que ellos han crecido. Ahora bien, muy pocas civilizaciones antiguas o al margen de la industrialización estarían dispuestas a admitir –cosa que a nadie en Occidente se le ocurriría poner en tela de juicio– que *el hombre existe para amar a una mujer y la mujer existe para amar a un hombre*<sup>9</sup>. La mayoría de los humanos, de todos los tiempos y de todos los lugares, habrían juzgado estrecha esa medida del valor humano.

Numerosas civilizaciones, al igual que las sociedades occidentales del pasado, se han preocupado más por otras apuestas culturales: celebración de personajes heroicos o de acontecimientos fuera de lo común, meditaciones sobre las estaciones, observaciones sobre el éxito, el fracaso o la precariedad de los ciclos agrícolas, historias de familia (en las cuales el amor desempeña un papel restringido, cuando no está completamente ausente), estudios o elaboraciones de tradiciones religiosas o políticas<sup>10</sup>.

Por esto, si bien la reproducción heterosexuada es la base biológica de las sociedades humanas, la cultura heterosexual no es más que una construcción entre otras y, por ello, no podría ser presentada como el modelo único y universal.

Además, incluso en nuestras sociedades, que de hecho son muy heterosexuales, la heterosexualidad ciertamente no es un dato inmediato de la conciencia. Al contrario, si seguimos las lecciones del psicoanálisis freudiano, que evoca la bisexualidad original del niño e incluso su carácter de perverso polimorfo, parecería que la heterosexualidad fuera el resultado de un aprendizaje psíquico muy complejo desde la tierna infancia hasta la edad adulta. Que la heterosexualidad sea adquirida y no innata constituye, por otro lado, una de las principales intuiciones de Freud. Desgraciadamente, dado que su perspectiva era heterocentrada, prácticamente no desarrolló esta pista, a pesar de que la psicogénesis de la heterosexualidad es completamente problemática.

---

<sup>9</sup> Fragmento de otra canción popular que también tuvo su lugar en el *Hit Parade* estadounidense, *The Game of love* [*El juego del amor*], interpretada por Wayne Fontana en 1965.

<sup>10</sup> *Les Unions de même sexe dans l'Europe antique et médiévale* [*Las uniones del mismo sexo en la Europa antigua y medieval*], Fayard, Paris, 1996, p.20. [El título original del libro, en inglés, es: *Same Sex Unions in Premodern Europe*. Publicado en español con el título *Las bodas de la semejanza. Uniones de personas del mismo sexo en la Europa premoderna*, trad. de Marco Aurelio Galmarini, Muchnik, Barcelona, 1996] [N.E.].

Como sea, en lo concerniente a la heterosexualidad, y, por otro lado, también a la homosexualidad, los aprendizajes sociales tienen evidentemente un papel determinante en el desarrollo psíquico del individuo. Es lo que muestran específicamente los trabajos de C. S. Ford y F. A. Beach:

Los hombres y las mujeres sin tendencias homosexuales conscientes son un producto del condicionamiento cultural, del mismo modo que lo son los homosexuales que encuentran desagradables o frustrantes las relaciones heterosexuales. Estos dos extremos son el resultado de un alejamiento de la vía intermedia original en la que se manifestaban las dos formas sexuales. En una sociedad como la nuestra, una gran parte de la población aprende a no reaccionar ante los estímulos homosexuales y a evitarlos, hasta que cesan de constituir una amenaza. Al mismo tiempo, e igualmente por aprendizaje, cierta minoría se vuelve muy, por no decir exclusivamente, sensible a los atractivos eróticos del mismo sexo<sup>11</sup>.

Evidentemente todo esto no permite explicar la heterosexualidad todavía, pero estas apreciaciones sobre la sociogénesis y la psicogénesis del fenómeno muestran ya que es sin duda menos natural y más complejo de lo que se quisiera creer.

## **La heterosexualidad y Occidente**

A partir de esto, en vista de que la cultura heterosexual no es universal, sería interesante preguntarse en qué época apareció en nuestra sociedad. Ahora bien, en realidad, esta cultura heterosexual emergió en Occidente alrededor del año mil. En efecto, en las épocas antiguas, la pareja hombre-mujer no era celebrada prácticamente en cuanto tal y la cultura valoraba más bien el paradigma de la pareja hombre-hombre, ya fuera que su relación se incluyera en el orden de la iniciación pederasta o de la amistad masculina. Pero a partir del siglo XI, el surgimiento de una ética cortés en Occidente favoreció el impulso de una cultura de la pareja mixta, mientras que la pareja masculina que había sido el centro de las

---

<sup>11</sup> C.S. Ford y F. A. Beach, *Le Comportement sexuel chez l'homme et l'animal* [El comportamiento sexual en el hombre y en el animal], Robert Laffont, Paris, 1970.

leyendas heroicas se encontraba cada vez más sospechosa, criticada, reprimida. Por eso, ese pasaje de la cultura homosocial antigua a la heterosexualidad cultural moderna es lo que hay que examinar<sup>12</sup>.

Ese pasaje, y para decirlo mejor, esa sustitución fue larga, compleja y difícil, como podemos imaginar, y las oposiciones a esta cultura heterosexual naciente fueron numerosas y diversas, particularmente en los discursos en los que se expresaba la ética dominante del Clero y de la Nobleza.

De hecho, los hombres de Dios fueron sin duda los primeros en oponerse al impulso de esta cultura heterosexual. En la tradición de San Pablo, que había afirmado la primacía del celibato sobre el matrimonio, los Padres de la Iglesia valoraron la vida eremita y la vida monástica, por consiguiente entre hombres, pues la mujer era necesariamente un ser concupiscente del que se debía huir absolutamente. Ciertamente que esta fantasmagoría traducía quizás un deseo heterosexual ferozmente reprimido, pero el discurso canónico manifestaba justamente el rechazo a instituir en el orden cultural y espiritual una disposición “natural”, quizás demasiado natural, carnal, incluso diabólica. Lejos de toda cultura heterosexual, la Edad Media favoreció así una ética de las piadosas cofradías y santas dilecciones, donde los amores masculinos tuvieron su sitio, como lo atestiguan los trabajos de John Boswell<sup>13</sup>.

Cuando aparecieron con la poesía cortés los primeros signos de la cultura heterosexual naciente, los hombres de Iglesia intentaron primero

---

<sup>12</sup> Sin embargo, una primera cultura heterosexual, si se puede decir, emerge a partir del siglo II a.c. En efecto, en Grecia, a partir de esa época, las relaciones pederastas comienzan a perder valor simbólico y correlativamente la pareja hombre-mujer es cada vez más celebrada, específicamente en los “romances” y en los escritos de los moralistas, donde parece adquirir una autonomía relativa. Estos dos amores son comparados cada vez con mayor frecuencia, cosa improbable en la época arcaica y clásica, y a menudo es el amor del hombre por la mujer el que parece ganar. Incluso en los discursos, el matrimonio ya no es solamente la institución que permite al *pater familias* romano asentar su patrimonio y garantizar su descendencia, sino que también se vuelve el lugar de una cultura doméstica donde el hombre y la mujer pueden tenerse estima, amistad y, por qué no, amor. Como lo dice Foucault a propósito de esa época en *Le Souci de soi* [*La preocupación de sí*], “el arte de comportarse en el matrimonio se definiría menos por una técnica de gobierno y más por una estilística del vínculo personal” (Gallimard, 1984, pág. 199). Ahora bien, el surgimiento de esta primera cultura heterosexual pronto se ve limitado, contrariado, desviado por el impulso del cristianismo, que vio durante mucho tiempo en el amor de la mujer, aunque fuera la esposa, un entretenimiento más que sospechoso, pues el verdadero amor era el amor a Dios.. [Cfr. Michael, Foucault, *Historia de la sexualidad* III, *La inquietud de sí*, trad. Tomás Segovia, Siglo XXI, México, 1997][N.E.].

<sup>13</sup> Ver especialmente *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, Gallimard, Paris, 1985 [John Boswell, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Muchnik, Biblioteca Atajos, Barcelona, 1993] [N.E.].

condenar ese comercio de un nuevo género y los sermones del domingo se llenaron de anatemas contra el desenfreno y la lujuria. Pero a medida que esta cultura se enraizaba, pareció más hábil recubrirla en vez de rechazarla: en la nueva pastoral, la pareja heterosexual pudo así acceder a una mayor dignidad cristiana, a condición de que aceptara la finalidad religiosa de la institución del matrimonio, que a menudo era escarnecida en los poemas cortesos, constituyéndose el matrimonio como un sacramento. Como hecho significativo, la dama de los trovadores se volvió cada vez más la Noble Dama, la Santa Señora, Nuestra Señora<sup>14</sup>. Así fue cómo el ideal de vida religiosa que hasta ese momento, y siguiendo el ejemplo de Cristo y sus doce apóstoles, se había fundado sobre una cultura de la homosocialidad masculina, intentó integrar progresivamente la cultura heterosexual y sus evoluciones.

No por ello esta integración fue del todo exitosa. Por otra parte, ha sido en esta cuestión de la pareja (heterosexual) y de la vida conyugal donde la Iglesia ha tropezado regularmente. El celibato de los curas, criticado por Erasmo y los reformistas desde el siglo XVI, el divorcio de Enrique VIII que justificó así la ruptura anglicana, la anticoncepción y, *a fortiori*, el aborto, constituyen otros tantos puntos sensibles que dan testimonio, a través de los siglos, de la negativa acostumbrada de la Iglesia a otorgarle a la cultura heterosexual de la pareja y al deseo la autonomía que reclama.

Los hombres de guerra opusieron también una fuerte resistencia a la cultura heterosexual naciente. Hasta ese momento la cultura militar se había fundado más bien en un universo exclusivamente masculino que a menudo valoraba la pareja de hombres. En la *Iliada*, paradigma épico por excelencia, se trataba, por supuesto, de Aquiles y Patroclo. Más aún, el regimiento más celebrado de la antigüedad fue sin discusión el batallón tebano, de una valentía ejemplar: las parejas masculinas que lo componían le oponían al enemigo una resistencia invencible en la medida en

---

<sup>14</sup> En la erótica cortés, los teólogos no solamente reprueban el adulterio, sino más generalmente esta nueva promoción de la mujer y de la pareja que parece arrancar al hombre de su vocación espiritual. Tras la condena pronunciada por la Iglesia en 1277, queda claro que los poetas titubean cada vez más en celebrar el amor por las mujeres, particularmente en el siglo siguiente, y favorecen más bien la inspiración mariana, que triunfa pronto en los círculos de poesía y parece estar más de moda. Ver sobre este tema René Nelli, *L'Érotique des Troubadours [La erótica de los trovadores]*, Bibliothèque Méridionale, Toulouse, 1963.

que cada soldado rivalizaba en valentía a los ojos de su amante para protegerlo mejor y merecer así su admiración.

En la Edad Media, la cultura militar adoptó la forma de la ética caballeresca, pero la situación al respecto permaneció relativamente análoga. La gran tradición de la camaradería heroica ponía generalmente en escena a dos caballeros cuya relación, independientemente de cualquier cuestión sexual, era presentada como un ideal de vida. Felipe Augusto mantuvo con Geoffroy, y luego con el hermano de éste, Ricardo Corazón de León, una relación apasionada. En *La chanson de Roland*<sup>15</sup>, la amistad indefectible entre Roland y Olivier constituye el centro del relato, pues Aude llega al final de la canción, sólo para morir inmediatamente. En *Tristan et Iseu*, el rey Marcos le declara al héroe: “Por amor a ti quiero permanecer toda mi vida sin mujer desposada. Si tú me eres fiel como yo te seré fiel, si me amas como yo te amo, viviremos dichosamente nuestra vida juntos.” Lancelot y Galehaut, Ami y Amile, etc., son otros tantos ejemplos ilustres de grandes amistades caballerescas<sup>16</sup>.

Pero a partir del siglo XI, el surgimiento y luego el impulso de la cultura heterosexual colocó a los hombres de guerra en una posición difícil. Atrapados entre la ética caballeresca, que incitaba a la guerra, universo masculino, y la ética cortés, que invitaba al amor, universo femenino, se vieron obligados a responder al mismo tiempo a ambas exhortaciones contradictorias. La obra de Chrétien de Troyes reposa por entero en ese dilema. En *Erec et Enide* [*Erec y Enid*<sup>17</sup>], el héroe parece

---

<sup>15</sup> Anónimo, *El cantar de Roldán*, trad. Benjamín Jarnés, Alianza, Madrid, 1980 [N.E.].

<sup>16</sup> Para un análisis detallado de todas esas parejas masculinas, ver el estudio decisivo de Thierry Revol, “Représentations de l’homosexualité dans le roman médiéval” [“Representaciones de la homosexualidad en la novela medieval”], in *Inverses, Littératures, Arts et Homosexualités* [*Inversos, Literaturas, Artes y Homosexualidades*], 2002. Por otro lado, en *Mâle Moyen Âge* [*Edad Media masculina*] (p.166), Duby escribe: “En la caballería del siglo XII –así como en el interior de la Iglesia– el amor normal, el amor que lleva a olvidarse, a superarse en la hazaña por la gloria y la gloria de un amigo, es homosexual. No quiero decir que conduzca forzosamente a una colusión carnal. Pero es muy evidente que el orden y la paz supuestamente deben reposar sobre el amor entre varones, fortalecido por los valores de fidelidad y de servicio tomados de la moral vasalla, y fue sobre él que los moralistas remitieron naturalmente el fervor nuevo con el que el pensamiento de los teólogos habían impregnado a la palabra *amor*. En cambio, cuando los hombres de Iglesia se interesaban en las relaciones entre el hombre y la mujer –y era una de sus principales preocupaciones, pues se concentraban en ese tiempo en edificar una ética del matrimonio, en reafirmar los marcos de la unión conyugal, único lugar, según ellos, donde se podrían establecer relaciones heterosexuales lícitas–, mostraban una prudencia extrema. Pues en ese caso, el sexo interviene necesariamente, porque el sexo es pecado, es el escollo”.

<sup>17</sup> Chrétien de Troyes, *Erec y Enid*, trad. Carlos Alvar, Editora Nacional, Madrid, 1982 [N.E.].

abandonarse a la cobardía (“récréantise”\*), a la blandura de la vida conyugal. Sus amigos e incluso su esposa se lo reprochan: debe irse y reconquistar, gracias a sus grandes acciones, la estima de todos ellos para demostrarles su eminente valor caballeresco, equivalente a su dignidad cortés. Al contrario, Yvain, el Caballero del León, sacrifica su amor a su gloria caballeresca, puesto que inmediatamente después de su matrimonio parte hacia la aventura y olvida el plazo fijado a su esposa para el retorno un año más tarde. Igualmente, en *Cligès*, *Le Chevalier de la Charrette* [*El Caballero de la Carreta*<sup>18</sup>] y en *Le Conte du Graal* [*El cuento del Grial*], la oposición entre el ideal caballeresco y el ideal cortés vuelve a aparecer como un motivo lancinante.

Más aún, el surgimiento, y luego el impulso de la cultura heterosexual sembraron la duda sobre estas amistades, y los caballeros que se negaban a someterse a la nueva ética cortés fueron acusados de ser sodomitas. En los *Lais* de Marie de France, Lanval es así denunciado por la dama a la que desdeña<sup>19</sup>. En la novela de *Enéas*, reescritura de la *Eneida*, la reina expresa su odio hacia el héroe: “Este miserable es de una naturaleza tal que no se interesa prácticamente por las mujeres. Aprecia más el amor de los muchachos [...] Actúa contra la naturaleza: toma a los hombres, deja a las mujeres, y quiebra a la pareja natural”<sup>20</sup>. Entonces, como la pareja masculina es percibida como “contra natura”, la cultura caballeresca intentará también, al igual que la cultura religiosa, integrar más este nuevo elemento de la pareja heterosexual.

En Italia, esta tradición cortés inspiró a Petrarca y a sus seguidores enamorados, pero frente a los numerosos teóricos del amor, especialmente Ficino, ciertos autores criticaron el deseo intempestivo del hombre

---

\* “récréantise”, (récréant): acto de abandonar el combate (cobardía) [N.T.].

<sup>18</sup> Chretien de Troyes, *Cligès*, trad. Joaquín Rubio Tovar, Alianza, Madrid, 1993; *El caballero de la carreta*, trad. Luis Alberto de Cuenca y Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 1983; *Perceval o El cuento del Grial*, trad. Martín de Riquer, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1982 [N.E.].

<sup>19</sup> María de Francia, *Lais*, trad. Luis Alberto de Cuenca, Editora Nacional, Madrid, 1975 [N.E.]. En el *lai* llamado “Lanval”, Marie de France pone en boca de la colérica, por desdeñada, reina, las siguientes palabras dirigidas a Lanval, quien por fidelidad a su amada y por no querer traicionar la confianza del rey ha rechazado el amor –y el cuerpo– que la reina viene de ofrecerle: “Lanval, bien me doy cuenta de que no os agradan estos goces. Con frecuencia he oído que no sentís deseo por las mujeres. Preferís a los pajes bien atildados a la hora de hacer el amor. Sois un villano, un cobarde, un infame perverso. ¡Triste adquisición ha hecho con vos mi señor el rey, que os ha sufrido cerca de él para mengua de Dios! [op.cit. p.163] [N.E.].”

<sup>20</sup> Los subrayados son del autor.

por la mujer: el *Contra amores* de Bartolomeo Sacchi, y *Anteros sive tractatus contra amorem* de Battista Fregoso, por ejemplo, ven en esta nueva cultura del deseo por la mujer un signo de decadencia en una sociedad cada vez más afeminada.

De manera totalmente significativa, las imágenes de Eros que en la Antigüedad presidían esencialmente los amores entre hombres, comienzan a significar, en Italia, de manera exclusiva las relaciones heterosexuales. Por otro lado, los primeros teóricos franceses del amor habían tenido cuidado de especificar las cosas. Para Jean de Meun, autor del *Roman de la Rose* [*Romance de la Rosa*<sup>21</sup>], el amor es una pasión “antre II persones annexe,/ franchises entr’els, de divers sexe”, de sexo diverso, es decir, de sexo opuesto, y esta última precisión ocultaba voluntariamente la cuestión de los amores entre hombres –y a fortiori entre mujeres–. Igualmente, André le Chapelain, en su muy famoso tratado *De l’amour* [*Sobre el amor*], definía al amor como una pasión “que provenía de la visión o del pensamiento inmoderados por una persona del otro sexo (*alterius sexus*)”<sup>22</sup>. Las cosas estaban entonces bastante claras, pero el teórico quiso remarcar para aquellos que todavía no lo habían comprendido: “el amor puede existir solamente entre personas de sexos opuestos”<sup>23</sup>.

Tanto en un caso como en el otro, estas necesarias precisiones apuntaban evidentemente a suplantarse a la homosocialidad antigua con esta cultura nueva de la heterosexualidad moderna.

Evidentemente, estas evoluciones históricas y sociales determinantes necesitarían desarrollos considerables por la importancia tan grande de la materia y de lo que está en juego. Como sea, pueden ser destacados dos puntos esenciales:

Esta cultura, e incluso este culto de la heterosexualidad, nace en Francia a partir del siglo XI. Rougemont<sup>24</sup> y muchos más vieron en ella el

---

<sup>21</sup> Guillaume de Lorris y Jean de Meun, *El libro de la rosa*, trad. Carlos Alvar y Julián Muela, Siruela, Madrid, 1986. Este célebre tratado del amor fue dejado inconcluso por el primero de los autores. Meun lo continuó y terminó cerca de cuarenta años después de la muerte de Lorris. Siempre se han publicado en un solo volumen formando una “continuidad” [N.E.].

<sup>22</sup> Andreas Capellanus. Andrés El Capellán, *De amore. Tratado sobre el amor*, trad. Inés Creixell Vidal-Quadras, El Festín de Esopo, Barcelona, 1985 [Es nada menos con esta frase que inicia Capellanus el Capítulo Primero del Primer Libro de su célebre *Tratado*: “De lo que es el amor”. [N.E.].

<sup>23</sup> Con esta aseveración inicia el Capítulo II del Segundo Libro: “Entre quiénes se puede dar el amor” [N.E.].

<sup>24</sup> Denis de Rougemont, *L’Amour et l’Occident*, París, Plon, 1939. [*El Amor y Occidente*, trad. de Antoni Vicens, Kairós, Barcelona, 1979.] [N.E.].

nacimiento del amor en Occidente, pero no problematizaron el concepto de heterosexualidad que, sin duda, no constituía para ellos un problema; en realidad, en la medida en que el *amor* entre hombres estaba desde hacía tiempo muy valorizado, como lo recuerda Duby, lo que emerge entonces, hablando con propiedad, no es el amor, sino la cultura del amor *heterosexual*, precisión evidentemente capital.

Esta cultura de la heterosexualidad sustituye a una cultura de la homosocialidad, cuya apuesta se subestimó. En efecto, suscita numerosas resistencias de hombres que ejercían prácticas totalmente heterosexuales pero, por otro lado, tenían una cultura absolutamente homosocial, fenómeno importante que durará muchos siglos. De hecho, esas resistencias son tan fuertes que lejos de ser una necesidad la hegemonía de la cultura heterosexual finalmente establecida constituye, por decirlo así, una paradoja.

## **De la cultura heterosexual al heterosexismo cultural**

A partir del siglo XIII, la revolución cultural iniciada impone normas cada vez más apremiantes. De manera completamente sorprendente, la promoción y el impulso de la cultura heterosexual tienen como correlato la desvalorización y la condena de los amores masculinos y fue en esa época cuando aparecieron las primeras grandes medidas contra los sodomitas. Como lo hace notar John Boswell: “entre 1250 y 1300, los actos homosexuales pasaron así de una completa legalidad en la mayor parte de Europa a la inclusión entre los crímenes pasibles de pena de muerte en todas las recopilaciones jurídicas de esos tiempos, con excepción de un número muy reducido”<sup>25</sup>.

A la inversa, de esta cultura heterosexual nueva podía esperarse por lo menos cierta promoción de las mujeres. De hecho en la erótica cortés, aparentemente, ellas podían convertirse incluso en las conductoras del juego. En realidad, en ese sistema social, a las mujeres se les asigna una función más estricta que nunca y las que parecen apartarse de ella no tardan en ser estigmatizadas e incluso llegan a ser condenadas como brujas.

---

<sup>25</sup> Op. cit., pág. 368.

En suma, con el paso del tiempo, la cultura heterosexual se vuelve cada vez más imperialista, con lo que se favorecen nuevas actitudes misóginas y homofóbicas. Produce un sistema donde las mujeres son incluidas a la fuerza y los sodomitas excluidos forzosamente. Este imperialismo cultural, que se presenta como natural, constituye lo que se puede designar con el término de heterosexismo.

De hecho, el heterosexismo puede ser definido como un principio de visión y división del mundo social que articula la promoción exclusiva de la heterosexualidad con la exclusión casi promovida de la homosexualidad. Reposa sobre la ilusión teleológica según la cual el hombre estaría hecho para la mujer y, sobre todo, la mujer estaría hecha para el hombre, íntima convicción que pretendería ser el modelo necesario y el horizonte último de toda sociedad humana. A partir de esto, al atribuirle a la heterosexualidad el monopolio de la sexualidad legítima, esta metafísica ordinaria, si se puede decir así, tiene como efecto, si no es que como meta, proponer de antemano una justificación ideológica de la “naturaleza” de las mujeres y una condena no menos ideológica de la “contra natura” de los sodomitas.

Pero no basta con explicar cómo se constituyó esta mitología de la pasión amorosa heterosexual erigida como absoluto, construcción cultural completamente singular, como lo recordaba Boswell; paralelamente, sería necesario mostrar también el borramiento sistemático del deseo homosexual en esta misma cultura. A esta empresa de censura, de relectura y de reescritura es a lo que se dedicó todo el Occidente cristiano. Esta reforma sexual general, que implicó en primera instancia a los autores antiguos, Safo, Anacreonte, Píndaro, Catulo, Virgilio, Horacio, Tibulo, Marcial, Petronio, etc., se aplicó también a los autores modernos, Shakespeare, Miguel Ángel, y hasta a Walt Whitman, con el fin de enmascarar, en la medida de lo posible, el erotismo homosexual puesto en escena en sus obras. En estas condiciones, la representación de las relaciones entre hombres o entre mujeres resultó muy difícil y la mayoría de las veces imposible, a menos que aceptara plegarse a las normas de la “tolerancia” social presentando imágenes totalmente eufemizadas e incluso crípticas, o, al contrario, completamente caricaturescas, que acabaron por convertirse en la visión dominante y, para acabar pronto, exclusiva de la homosexualidad en Occidente. A la inversa, la valoración de la mujer se volvió posible a condición de que aceptara las normas de

una sociedad en la que se la exaltaba, pero al mismo tiempo se la alienaba. Por ello no es nada sorprendente que el siglo XIII, del mismo modo que el siglo XIX por otro lado, fuera una época en la que al mismo tiempo las mujeres eran particularmente controladas y celebradas, puesto que la dominación y la idealización de la mujer a menudo van a la par<sup>26</sup>.

Ahora bien, el costo y los efectos sociales de esta ideología no deberían ser subestimados. En efecto, en la cultura heterosexista proveniente de la sociedad burguesa del siglo XIX, la doble conminación a la conyugalidad y a la paternidad constituye un sistema de pensamiento horizontal y vertical rigurosamente articulado, verdadera cuadrícula del espacio social que deja en sus márgenes así estigmatizados, por supuesto no solamente a los homosexuales, hombres y mujeres, aunque estuvieran en pareja e incluso (sobre todo) si tienen hijos, sino también a los célibes al estilo de Balzac, el “solterón”, la “solterona”, las mujeres consagradas a una vida célibe secular, los viudos y las viudas, los divorciados de todos los bandos, la pareja no casada, la pareja sin hijos, etc., todos aquellos que dejan en suma la sensación de no ratificar el orden social de la pareja y la filiación simbólicamente reconocidos, que aparecen entonces como un fermento de disenso social y de desorden “ecológico”.

Pero en el interior de ese marco normativo lo cotidiano prácticamente no es más cómodo. Las constricciones que imponen transforman a menudo a los agentes colectivos de esta presión social en víctimas individuales que acaban entonces lamentando su elección de vida, efectuada en buena medida para satisfacer los requisitos sociales pero llevada a cabo a un precio que hasta entonces se había subvaluado, en la medida en que comprenden, generalmente demasiado tarde, que han sacrificado su juventud, su felicidad y su libertad para respetar un orden social a cuyos ordenamientos, por lo demás, se creían muy poco sometidos.

---

<sup>26</sup> Además, la ambivalencia de esta dominación-exaltación es, sin duda, la clave de muchas de las disputas vinculadas a los movimientos feministas. Las reivindicaciones concernientes a la igualdad entre los sexos siempre es criticada en nombre de las “ventajas” ligadas a la “diferencia” y a la exaltación de las mujeres (la galantería, el poder erótico, el “privilegio” de la maternidad, etc.), aunque esta “diferencia” esté claramente en el origen de la desigualdad entre los sexos, es decir, de la injusticia. A partir de esto, además de una gran parte de los hombres, numerosas mujeres, incluso ciertas feministas, tienden a creer que sin duda se perdería más de lo que se ganaría con la reforma del sistema donde se inscriben las relaciones sociales de sexo, lo que explica que sea tan difícil combatir el sexismo de una lógica social que articula tan estrechamente la idealización con la dominación de las mujeres.

dos. Sin embargo, la causa de esta insatisfacción corriente, de esta miseria psicológica con la que cargan muchos heterosexuales aparentemente “conformes”, a menudo no está identificada: el lugar donde aparece la violencia simbólica del sistema heterosexista, en el sentido en que la define Pierre Bourdieu, es, de hecho, totalmente invisible y perjudicial para aquellos mismos en beneficio de los cuales debería al menos funcionar.

De este modo, el heterosexismo aparece como una policía de los géneros destinada a encaminar nuevamente al orden simbólico a los individuos de todos los tipos, sin importar cuál sea su orientación sexual, ya sea que se sitúen o no al exterior del marco definido. Pero sería sorprendente que una ideología tan pesada y tan costosa se pudiera perpetuar de manera mecánica si los individuos, con razón o sin ella, no le vieran alguna ventaja. Más allá del interés puramente natalista, que, como vemos, nunca ha estado amenazado en las distintas sociedades que le otorgaban un lugar legítimo a las relaciones homosexuales, el heterosexismo parece garantizar al individuo masculino que consiente a él el dominio del mundo social, a condición de que acepte probar desde su más tierna edad y durante toda su vida –demostración exigente y agotadora a la larga, como lo mostró claramente Elisabeth Badinter– que no es ni un bebé, ni una niña, ni, finalmente, un “maricón”<sup>27</sup>. Y para la mujer esta cultura heterosexual, donde ella ocupa aparentemente una posición psicológicamente valorizada pues en ella se ve deseada, cortejada, adulada, mientras que de hecho está totalmente enmarcada, controlada, dominada, parece prometerle una felicidad maravillosa al lado del príncipe azul y, llegado el caso, al menos la perspectiva apacible y tranquilizadora de una vida de familia en una sociedad donde la complementariedad de los sexos estaría en concordancia con la igualdad de oportunidades.

El problema es que a veces el mundo contradice esta fábula. Lejos de ser un principio de igualdad o de reciprocidad entre los sexos, el heterosexismo es un sistema de pensamiento que por estas exhortaciones a la conyugalidad, a la maternidad y, sobre todo, al amor (que a menudo es el opio de las mujeres), confirma la dominación masculina en las relaciones de sexo. Mantiene a las mujeres en la idea de que su

---

<sup>27</sup> Elisabeth Badinter, *XY, De l'identité masculine* [*XY, De la identidad masculina*], Odile Jacob, París, 1992.

loable y generosa dulzura las destina *naturalmente* al servicio y al amor por el hombre y por la familia, y paralelamente reconforta a los hombres en el sentimiento de que la mujer se debe a ellos *naturalmente*, de acuerdo con el orden de las cosas, y en razón también de su “valentía”, oscura convicción que justifica de manera confusa y a priori los hostigamientos y las agresiones sexuales de todos los tipos, perpetrados a veces con total quietud e incluso dentro de un espíritu de relativa legitimidad, que permite creer en una forma extrema de cinismo, allí donde habría que ver quizás una especie de ingenuidad paradójica y por supuesto intolerable.

Y es que el culto del poder físico y sexual inherente a la constitución de la identidad masculina, al menos tal como se concibe en general en nuestras sociedades, tiende a valorizar y por lo tanto a favorecer las demostraciones de fuerza, por más brutales que sean, lo cual permite comprender la correlación totalmente sorprendente entre violencia y masculinidad, ya que las violencias físicas, sexuales o no, son mayoritariamente cometidas por individuos masculinos a quienes el masculinismo atmosférico ha condicionado ampliamente. Es decir, en suma, que el heterosexismo se encuentra a la vez en la raíz de la homofobia (contra los homosexuales), del sexismo (contra las mujeres), pero también, de manera más general aunque más lejana en la raíz de gran cantidad de actos de violencia (contra toda persona, sin importar quién sea), cuyos vínculos con esta cultura de la identidad masculina y de la fuerza viril no se perciben a primera vista, pero que sin embargo explican que a menudo los hombres más violentos sean al mismo tiempo los más homófobos y los más sexistas y, por otro lado y al mismo tiempo, profesen una pasión completamente profunda y sincera por *la Mujer*. Desde esta perspectiva, en efecto, el combate contra el heterosexismo se presentará sin duda como una apuesta social capital.

Así, sería necesario consagrarse a desconstruir el heterosexismo, es decir, la lógica de primacía de género y de sexo promovida por esta ideología en detrimento de los homosexuales, de las mujeres y, a fortiori, de las mujeres homosexuales, pero también de los hombres heterosexuales muy a menudo guiados por la ilusión falaz de un interés mal entendido, dominados a su vez por su dominación. El “contrato social heterosexual”, criticado con justicia por Monique Wittig, podría así dejar su lugar a un nuevo contrato social con valencias plurales que otorgue

finalmente toda legitimidad no solamente a los homosexuales y heterosexuales, hombres o mujeres, sino también a los bisexuales y transgéneros a quienes el análisis teórico y las prácticas sociales en su lógica binaria y exclusiva tienden evidentemente a ocultar.

Una anécdota para terminar: en 1972, la NASA inició la misión *Pioneer* y envió al espacio un mensaje intersidereal destinado a las eventuales formas de inteligencia que podrían recibirlo. El citado mensaje, que pretendía ser una figuración de las cuestiones fundamentales de nuestro universo, representaba un plano del átomo de hidrógeno, del sistema solar y de nuestra galaxia, y también una pareja que correspondía a una “media” determinada por computadora: un hombre y una mujer, evidentemente de raza blanca, el hombre, robusto, tenía la mano alzada en señal de paz, la mujer estaba modestamente de pie a su lado... Si se hubieran arriesgado a apartarse de esa “media” totalmente singular, los científicos en cuestión ciertamente podrían haber representado también a individuos solos o en grupos, asiáticos, negros o mestizos, en actitudes diversas, pero se sacrificaron, quizás incluso sin darse cuenta, a los prejuicios heterosexistas y racistas que quisieran ver lo que en el fondo no es más que un grupo heterosexual *middle class* [clase media] de suburbio estadounidense totalmente trivial, una especie de arquetipo de la especie humana. Tal es la ilusión acostumbrada del razonamiento metonímico, o, para decirlo de manera más familiar, la historia de la parte que se tomaba por el todo. Pero, a fin de cuentas, podemos suponer que los seres cósmicos que recibirán el mensaje, en su inteligencia suprema, se contentarán con sonreír al ver esta grosera impostura y esperarán días mejores para honrar a la Tierra con su visita...

### **Bibliografía indicativa:**

- Elizabeth Badinter, *XY, De l'identité masculine* [*De la identidad masculina*] Odile Jacob, Paris, 1992.
- Patricia Beattie Jung and Ralph F. Smith, *Heterosexism, An Ethical Challenge* [*Heterosexismo, un desafío ético*], State University of New York Press, New York, 1993.
- Pierre Bourdieu, “Le Pouvoir symbolique” [“El poder simbólico”], in *Annales*, n° 3, mayo-junio 1977.

- C. S. Ford et F.A. Beach, *Le comportement sexuel chez l'homme et l'animal* [*El comportamiento sexual en el hombre y en el animal*], Robert Laffont, Paris, 1970.
- Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976. [*Historia de la sexualidad I : La voluntad de saber*, trad. de Ulises Guinazú, Siglo XXI, México, 1977].
- André Gide, *Corydon*, Gallimard, Paris, 1924. [*Corydon*, trad. Julio Gómez de la Serna, Alianza, Madrid, 1971].
- Jonathan Katz, *The invention of heterosexuality* [*La invención de la heterosexualidad*], A Dutton Book, Penguin, New York, 1995; traducción francesa: *L'invention de l'hétérosexualité*, EPEL, Paris, 2001.
- Adrienne Rich “*Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*” [“*Heterosexualidad coercitiva y existencia lesbiana*”], *Signs : Journal of Women in Culture and Society* 5, n° 4, 1980, 631-660.
- Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Plon, Paris, 1939. [*El amor y Occidente*, trad. de Antoni Vicens, Kairós, España].
- Monique Wittig, *The Straight Mind*, New York, 1978; traducción francesa: *La Pensée straight*, Balland, Paris, 2001<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> *Straight* quiere decir “derecho, recto”, pero desde hace algunos años es usado también para indicar que alguien es “heterosexual”. No existe en nuestra lengua un equivalente; a lo más, y solo en México, a alguien que es o se declara “heterosexual” se le dice “buga”. Hemos dejado el término en inglés *straight*, aunque el nombre de este libro de Monique Wittig circula por internet en español como: *El pensamiento heterocentrado*. [N.E.].

# *Neologismos*



# **789 néologismes de Jacques Lacan**

## **reacciones con ecos**

**y**

## **glosas sobre un glosario**

*Yan Pélissier*

*Traducción: Nora Pasternac*

*... cuando nos dirigimos al otro, no vamos a expresarnos todo el tiempo por la vía de la agudeza. Si pudiéramos hacerlo seríamos más felices, de cierta manera. Eso es lo que trato de hacer durante el corto tiempo del discurso que les dirijo. No siempre lo logro.*

Jacques Lacan, seminario *Les formations de l'inconscient*  
*[Las formaciones del inconciente]*

8 de enero de 1958

### **Presentación y glosas sobre un glosario. 1.**

#### *1) Nacimiento del glosario*

La efervescencia neologizante de Jacques Lacan es ciertamente uno de sus más sorprendentes rasgos de estilo. En el siglo pasado, probablemente sólo Raymond Queneau, Henri Michaux, Ferdinand Céline, y no olvidemos a Frédéric Dard, han inventado tal cantidad de nuevos vocablos.

Con el paso del tiempo, Lacan refrescó a su auditorio con una verdadera lluvia de palabras. Retomadas por sus discípulos, esas perlas neológicas cayeron rápidamente en la categoría de jerga. Este lenguaje fue inmediatamente objeto de burla<sup>1</sup> y recientemente estudiado<sup>2</sup>, pero, a

---

<sup>1</sup> François George, *L'effet 'Yau de poêle: de Lacan et des lacaniens* [El efecto tú...bo de chimenea: sobre Lacan y los lacanianos], Hachette, París, 1979. [Este título alude a un juego de palabras infantil que es intraducible, literalmente: "¿cómo vas tú...bo de chimenea?"] [N.T.].

<sup>2</sup> Jorge Baños Orellana, *De l'hermétisme de Lacan. Figures de sa transmission*, E.P.E.L., París, 1999. [En español, *El idioma de los lacanianos*, Ed. ATUEL, Colección del círculo, Buenos Aires, Argentina, 1995].

falta de inventario, las perlas mismas habían sido poco interrogadas. Con la aparición del glosario *789 néologismes de Jacques Lacan*<sup>3</sup> [*789 neologismos de Jacques Lacan*] ahora es posible hacerlo.

El libro se presenta en dos partes:

— Primero, el glosario propiamente dicho, en el cual cada neologismo, tratado a la manera de un artículo de diccionario, es seguido por la referencia bibliográfica del texto del cual salió; luego, la frase en la que ha sido recolectado. Tomamos el partido de considerar como un solo y mismo texto cada conferencia, artículo, carta, pero también el conjunto de las sesiones de un mismo seminario. Esto quiere decir que sólo se encuentra en un texto la primera ocurrencia de un neologismo dado. Con este método, los textos cortos se encuentran mucho más representados. Sin embargo, el inconveniente debe ser relativizado, pues ocurre que Lacan produjo la mayoría de sus neologismos sólo una vez, en un contexto preciso.

— Luego vienen 60 listas, que trenzan y trazan todas esas palabras. Listas para jugar, listas para mostrar, listas para descubrir.

Esas elecciones indican por sí solas que el glosario no ha sido pensado prioritariamente como herramienta de búsqueda — puede serlo también, y ese aspecto ha sido cuidado — sino que está ante todo construido como un objeto destinado a mostrar las facetas y las apuestas de la neología lacaniana.

Antes de ir más lejos, he aquí como una primicia el neologismo número 790, comunicado el día siguiente de la aparición del libro por Henri Brévière, que transcribió la conferencia de Lacan en Niza, “De James Joyce comme symptôme” [“James Joyce como síntoma”]:

**poumer** v. intr. [24/10/76, De James Joyce comme symptôme] – No hay nada más normal que ser paranoico. Y es de eso, de eso que traté de rendir cuenta, en suma. Traté de rendir cuenta de cómo ocurría que... que a lo que

---

<sup>3</sup> Marcel Bénabou, Laurent Cornaz, Dominique de Liège, Yan Pélissier, *789 néologismes de Jacques Lacan*, E.P.E.L., París, 2002. [No existe versión en español de esta obra. Agradecemos especialmente a Yan Pélissier, quien por medio de este artículo la acerca a nuestra lengua. Los comentarios aquí expuestos hacen surgir los apoyos que encuentran en la lengua francesa los neologismos seleccionados y al desplegar sus resonancias y sus juegos de escritura el autor muestra la mezcla de sentidos que los componen o las variadas puertas que a ellos abren] [N.E.].

fui conducido mucho más tarde, aquello a lo que fui llevado (trataré de decirles cómo) fue a distinguir... como *poumant* juntas, tres categorías que aprehendí (digo “aprehendí” porque, porque... cuando uno empareja palabras con categorías, es una aprehensión) –lo que aprehendí del simbólico, del imaginario y del real quería decir que, para ella [*se trata de Marguerite Anzieu a la cual Lacan consagró su tesis de doctorado en medicina*], eso no hacía más que un solo hilo. Es la mejor manera que en la hora actual elegiría para pintar lo que ocurre con el o la paranoica. El imaginario, el simbólico y el real, para ellos –ellos o ellas–, no hacen más que un solo hilo...<sup>4</sup>

Asombrosa y, no obstante, cuán sobrecogedora es la imagen de la vital pulsación de un pulmón [*poumon*] para decir cómo las tres dimensiones del ser hablante (y por lo tanto respirante), simbólica, imaginaria y real, juegan solidariamente, dilatándose y retractándose, como los tejidos de un mismo pulmón.

Ese *poumant*, participio presente del verbo *poumer*, es entregado aquí por placer, pero también porque es el primero e incuestionable olvidado señalado por los lectores y muestra, al igual que otras palabras reunidas, cómo un neologismo puede constituir un punto de apoyo<sup>5</sup>.

## II) *El primer impulso*

Esta cuestión del apoyo proporcionado por los neologismos de Lacan estuvo en los albores del proyecto de su recolección. Jean Allouch la había planteado en los siguientes términos: ¿hacer la lista de los neologismos de Lacan podría revelarse como algo equivalente a hacer la lista de los significantes de su *appensée*?

<sup>4</sup> Las citas de las entradas del glosario están reproducidas aquí como en el libro: la entrada, la caracterización gramatical, las referencias, la cita. Las abreviaturas utilizadas para caracterizar gramaticalmente el término son, con excepción de “loc. lac.”, que señala una locución lacaniana, las utilizadas clásicamente por los diccionarios.

<sup>5</sup> El lector de lengua hispana puede referirse al libro de Marcelo Pasternac y Nora Pasternac: *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, Epeele, México, 2003. Allí se retoman los 789 neologismos del libro en francés en el mismo orden alfabético. En su “Introducción” (pp. 12 a 37), en particular en el apartado titulado “Este libro”, están explicados los criterios utilizados para las palabras en este trabajo y por qué éstas no se traducen. Obviamente “poumer” no aparece en *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, así como tampoco aparecen algunos otros neologismos que surgen en este artículo [N.T.].

**appensée** n. m. [11/05/76, sem. Le sinthome] –Lo que hay de asombroso, de curioso, es que ese nudo, como éste que yo califico de borromeo, deben saber ustedes por qué al fin es un apoyo para el pensamiento. Es lo que me permito ilustrar con el término, el término, que es necesario que lo escriba así: *appensée*, que permite escribir de otra manera el pensamiento. Es un apoyo para el pensamiento, cosa que justifica la escritura que acabo de ponerles en esta hoja de papel blanco.

[20/12/77, sem. Le moment de conclure] – Eso es lo que hace que se haya podido traducir el saber en cuestión por la palabra *instinto*, de la cual forma parte lo que se articula como la *appensée*, que yo escribo así porque forma equívoco con el apoyo [*appui*].

En la última sesión del seminario *Le sinthome*, Lacan da entonces un matema, el nudo borromeo, como ejemplo de apoyo para el pensamiento: inventa *appensée*, y precisa que semejante invención verbal constituye también un apoyo para el pensamiento. Concluye esa misma sesión diciendo: “Se piensa contra un significante. Es el sentido que he dado a la palabra *appensée*. Uno se apoya en un significante para pensar”<sup>6</sup>.

Para esa época, Jean Allouch había mencionado *sépartition* como ejemplo de un *appensée* (término que pusimos en masculino, como un apoyo):

**sépartition** n. f. [15/05/63, sem. L’angoisse] – La *sépartition* fundamental, no la separación sino la partición en el interior.

Qué economía de medios para hablar de una partición en el seno de un “se”, para subrayar que hay separaciones que son internas al sujeto, como la del sujeto y el seno, en tanto ese seno es su objeto y no el objeto materno, o como la del niño y sus envolturas embrionarias, para distinguir la separación de este conjunto (niño más envolturas) respecto de la madre<sup>7</sup>. Esta invención verbal proporciona un apoyo probado.

---

<sup>6</sup> De acuerdo con el método de colecta elegido, como esta referencia a *appensée* no es la primera en el seminario *Le sinthome*, no fue utilizada en el glosario.

<sup>7</sup> Jean Allouch, *La psychanalyse, une érotologie de passage*, Cahiers de l’Unbévue, E.P.E.L., París, 1998, p. 24. [*El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, traducción de Silvio Mattoni, Cuadernos de Litoral, Edelp, Córdoba, Argentina, 1998].

### III) La recolección

La recolección se realizó en un alegre desorden bajo la dirección de Guy Le Gaufey que, en la huella del *Index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de Jacques Lacan*<sup>8</sup>, empujó a cuarenta y tres miembros de l'école lacanienne de psychanalyse hacia los amplios campos de los seminarios y de los *Écrits*.

¿Cómo definir un neologismo? Puesto que los *appensées* aparecen inmediatamente como próximos del chiste, ¿no convenía extender el campo de la recolección a estos últimos también? Y si el ajuste se hacía estrictamente sobre los neologismos, ¿no sería necesario, al lado de los neologismos de forma (creación de una palabra nueva), retener también los neologismos semánticos (agregado de sentido a una palabra existente)? Sujeto y significante habrían, entonces, encontrado su lugar, pero también, en cierto contexto, la palabra variante, o incluso la palabra ternura, pues las dos se encuentran en algún momento cargadas de un sentido nuevo por Lacan. ¿Qué hacer con los términos compuestos? ¿Con las palabras fuera de uso? ¿Dónde estaba el límite entre una palabra anticuada y un arcaísmo? Si nos ateníamos a los neologismos de forma, ¿teníamos que guiarnos por uno, dos o tres... diccionarios? Todas esas preguntas fueron planteadas en desorden, en las reuniones de cosechadores... y la cosecha ya había comenzado.

El primer y principal criterio fue darle importancia a la sensibilidad lingüística del colector y su apertura a la paleta de los equívocos. Guy Le Gaufey propuso la recolección sólo a los *native speakers*. Sólo ellos, sin hacer abstracción del diccionario, podían guiarse por otra cosa que no fuera él. Incuestionablemente estaban mejor colocados para experimentar la sorpresa o la emoción ante el *outrange* de una palabra.

**outrange** n. m. [07/04/65, sem. Problèmes cruciaux pour...] – no se puede llamar a una novedad de cualquier manera, incluso cuando ella parece justamente llenar con un vino nuevo el viejo odre... El *outrange* está allí de todas maneras.

<sup>8</sup> INDEX DES NOMS PROPRES ET TITRES D'OUVRAGES dans l'ensemble des séminaires de JACQUES LACAN [ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS Y TÍTULOS DE OBRAS en el conjunto de los seminarios de JACQUES LACAN], E.P.E.L., París, 1998.

Es así como en noviembre de 2000, al final de una primera cosecha, teníamos 1131 términos, luego, en septiembre de 2001, después de un espigado en los resúmenes de los seminarios, los artículos, los prefacios, los postfacios, las conferencias, las entrevistas, las introducciones y conclusiones de congresos y de coloquios, las intervenciones sobre las exposiciones de otros, las cartas, los telegramas, los mensajes rápidos, las notas de Lacan en cada una de sus versiones disponibles (¡uf!)<sup>9</sup> teníamos alrededor de 1350.

Pero no se había terminado. Fue necesario espigar un poco al azar para recuperar los términos compuestos, esas fórmulas de Lacan que forman un sintagma como *pas-de-sens*, *Nom-du-Père*, *sujet supposé savoir*. Parece ser que los cosechadores consideraron que términos tan familiares a sus oídos formaban ya parte del léxico. A menos que, acostumbrados a la creatividad verbal de Lacan, no hayan sido sensibles al aspecto creativo de los sintagmas lacanianos. O también, que no hayan sido sensibles al lugar legítimo de tales sintagmas en un diccionario. Sin embargo, se encuentran allí, después de todo, términos como *soutien-gorge* [sujetador, corpiño, brasier], *pas-de-vis* [rosca de tornillo] o *souvenez-vous-de-moi* [nomeolvides] que figuran en el diccionario. Por otra parte, esa elección habría podido ser dictada por el mismo Lacan: “Les propongo la fórmula del *pas de sens*; como se dice el *pas de vis*, el *pas de quatre* [término del ballet que no se traduce], los *pas de géant* [pasos agigantados], el *Pas de Calais* [*Paso de Calais*]”.

Al término de este último espigado tuvimos 1408 términos. En ese estadio, el grupo constituido por Dominique de Liège, Laurent Cornaz, Marcel Bénabou y yo mismo, había tomado el trabajo en sus manos desde hacía un cierto tiempo.

#### IV) De 1408 a 789: la selección

Una vez que los vocablos fueron recolectados, el primer trabajo consistió en seleccionarlos. Fue necesario que decidiéramos entre lo que era

---

<sup>9</sup> Gracias al CD *Pas-tout Lacan*, aparecido en 2001. Sin él, una cosecha exhaustiva habría sido mucho más difícil.

un neologismo y lo que no lo era. Había sonado la hora de la verdad. La cuestión de saber si era burbujeante o sin espuma, si vibraba con múltiples resonancias o si era monocorde, si podía definirse como *appensée* o no proporcionaba ningún apoyo particular ya no se planteaba. Los diccionarios intervenían: el *Grand Larousse* de 1922, el *Trésor de la Langue Française*, el Littré, el Bloch y von Wartburg, el *Grand Robert*, el *Dictionnaire historique de la langue française* (Robert), el Godefroy (diccionario de la lengua francesa del siglo quinto al quince), el Huguet (diccionario de la lengua francesa del siglo dieciséis) fueron convocados uno a uno.

Salieron antes que nada un buen centenar de palabras fuera de uso o poco corrientes: *assoter, berquinage, bibelotage, emblaver, enseigneur, feuillade, nescient, sade, spinthrienne, typesse, uxorieux* forman con otras una lista con el título QUI N'EN SONT PAS [Que no forman parte], página 109 del glosario.

Fuera también los arcaísmos: *afermement, avoiment, contien, courra-ter, floride, médier, menteresse, meschéans, sister, vagation* formaron parte de este conjunto. Ellos también están en la lista de llamada QUI N'EN SONT PAS. Conservamos algunas. En efecto, ¿cómo eliminar *desêtre* y *sinthome*?

*Après coup* lamento un poco nuestra severidad al respecto, pues, como lo señalamos en la página 108 del glosario, paralelamente a esta lista de arcaísmos, reencontrar el sabor de una palabra antigua es una manera clásica de neologisar. Finalmente, es una lástima no disponer de:

**avoiment** n. m. [31/12/75, Joyce le symptôme II, CD Pas-tout-Lacan] –Es el tener [*un cuerpo*] y no el ser que lo caracteriza [*LOM*]. Hay *avoiment* en el ¿qué tienes? con el cual se interroga ficticiamente por tener la respuesta siempre.

**médier** v. [15/01/74, sem. Les non dupes errent ] – El amor es dos *mi-dire* que no se recubren. Y eso constituye su carácter fatal. Es la división irremediable, quiero decir aquello a lo que no se puede poner remedio, cosa que implica que el mediar sería ya imposible. Pero justamente no solamente es irremediable, sino que es sin ninguna mediación.

El *avoisement*, que encontramos en el diccionario Godefroy (lengua francesa del siglo quinto al quince), era la acción de poner sobre la vía, en el camino. Al resucitar el arcaísmo, Lacan juega con tener (*avoir*) y poner en la vía (*la voie*). En lo que respecta a *médier*, que remite a los cuidados, las curas, la encontramos en el diccionario de Huguet (lengua francesa de siglo XVI). Como Lacan lo indica, de cierta manera también está formado por aféresis de *remédier* (remediar) y juega, en una relación de cuasi anagrama, con *mi-dire* (medio-decir).

Esos dos al menos, ¿acaso no merecían igualmente el honor de figurar en el glosario tanto como *desêtre*, *sinthome*, *outrange*, *appensée*? ¿Incluso no lo merecían más que *lacano* o que *irrelación*? Ciertamente, pero el recurso a los diccionarios es terrible, pues, ¿cómo decidir claramente entre un arcaísmo y una palabra anticuada? Y además, guiados por el brillo de una palabra, ¿por qué no retener entonces, entre tantos otros, al raro *spinthrienne*?

**spinthrienne** adj. [09/62, Kant avec Sade, Écrits] - Las moléculas, monstruosas por reunirse aquí en un goce *spinthrienne*, nos despiertan a la existencia de otras más ordinarias para encontrar en la vida de la cual acabamos de evocar los equívocos. Más respetables que ellas repentinamente, por aparecer puras en sus valencias.

Con ese *spinthrienne*, que califica el goce de las moléculas, Lacan utiliza un adjetivo que se aplica a las medallas o a las piedras grabadas que representan temas obscenos (Littré) y al mismo tiempo hace un juego de palabras entre *Spinthrias* (fiestas de la Grecia antigua que daban lugar a libertinaje) y un término de física cuántica (se habla del *spin* de una partícula para referirse, simplificando muy groseramente, a su rotación). Y esto sin contar la resonancia con el término de valencia (se habla de la valencia de un átomo) que aparece inmediatamente después.

El apoyo que ese *spinthrienne* puede proporcionar y las resonancias puestas en juego no tienen nada que envidiar a los de un *médier* o de un *avoisement*, o los de muchos de los neologismos del diccionario.

En suma, si *spinthrienne*, que figura en el Littré, no podía ser conservado, en cambio, en lo que respecta a los arcaísmos, lamento finalmente haber inclinado el cuello ante los diccionarios. Nuestra *cervilité* nos jugó una mala pasada:

**cervilité** n. m. [14/07/72, L'étourdit, A. E.<sup>10</sup>, p. 464] – Freud reconoció que para la *cervilité* que se debe esperar de un biógrafo [Ernest Jones]

Ciertamente deberíamos haberlos conservado todos, aunque viéramos a los lectores puntillosos reprocharnos, como fue el caso para el arcaísmo *desêtre*, haber carecido de rigor al conservarlo.

Quedó afuera, finalmente, la marea de palabras de formación regular: ¡más de 450 términos! Dimos una muestra de alrededor de 150 en la lista QU'ON N'EN VEUT PAS [Que no los queremos], p. 111. He aquí 21, alfabéticamente clasificadas: *ablationner, behaviorisée, cadavériser, déchosifier, échoïfication, fabulatoire, générécité, happage, idolification, jaspinage, langagièrément, médiévalement, néocode, omniconmunication, paraspatial, quantimétrie, ramorcer, sanctionnelle, truffage, unitivement, valabilité*.

Todos estos términos son incuestionablemente neologismos, pero no exceden las reglas de formación de los neologismos en francés. Dependen de la productividad común de la lengua. Como lo subraya Anne F. Garréta en su artículo “La ley, la norma, el neologismo”<sup>11</sup>, no escapan al imperio productivo del patrón.

Volveré a hablar sobre esta neología regular de Lacan, pero observemos desde ya que esos neologismos se singularizan por su cantidad y por el hecho de que más de tres cuartos de ellos son anteriores a 1967. ¿Significa eso que Lacan habría cesado de producirlos de manera regular a medida que sus neologismos se caracterizaban por su ingeniosidad? Después de una encuesta realizada entre los recolectores, se desprende que se trataría (pongamos el condicional) de una suerte de artefacto. En un texto de los años 1930, 1940 ó 1950 es absolutamente cierto que todas esas palabras han sido señaladas, pero en un texto de los años 1970, hormigueantes de *alphabêtir*, de *ontotautologie*, de *hainamoration*, de *jalouissance*, de *stécriture* (estas cinco han sido inventadas en 1973, como cincuenta otras del mismo calibre), el recolector habrá hecho por instinto su selección. Recolectando decenas de brillantes pepitas, no recogió los apagados guijarros que las rodean. ¡Por lo tanto, es probable

<sup>10</sup> A. E. es la abreviatura de *Autres écrits*, Jacques Lacan, Seuil, París, 2001.

<sup>11</sup> Anne F. Garréta, “La loi, la norme, le néologisme” [“La ley, la norma, el neologismo”], en : *L'Amour de loin du Dr L.*, Cahiers de l'Unbévue, L'UNEBÉVUE, París, 2004.

que no sean 450, sino más bien 700 u 800 neologismos de factura regular los producidos por Lacan! Como sea: su número es considerable y constituyen el telón de fondo.

### V) Mécomment p'oublier *todas esas palabras*

**mécomment** loc. lac. [14/07/72, L'étourdit, A. E. p. 46] – sí, ¿pero cómo? – justamente así: *mécomment*.

**p'oublier** v. tr. [01/01/73, postfacio al sem. Les quatre concepts...] – la salida me disgusta, la calificué como *poubellication*. Pero que se publique lo que yo digo hasta el punto de darle un tono universitario merece que le marque aquí la incompatibilidad.

Justamente no quisimos darle a este glosario un tono universitario. Comentar esas perlas de otra manera que no fuera por pequeños toques habría arruinado su brillo. Como Freud lo señalaba, pero todos lo saben, comentar el *Witz* mata el *Witz*. Hemos querido quedar de acuerdo con una materia que, por más de una razón, hablaba por sí misma:

1) Habla por sí misma, por ejemplo, a través de las trescientas locuciones que están en posición de conectores metalingüísticos con los que Lacan introduce sus neologismos. Los hemos puesto en una lista (llamada TEL QUE JE L'ÉCRIS [Tal como lo escribo]) y con forma de listón a lo largo de las páginas del libro.

d'écrire... comme on dit... en un seul mot... si vous me permettez de  
dirais me passez le mot... sont ici rassemblées dans l'orthographe...  
de cette forme...  
si l'on peut dire... pour lequel notre vocabulaire a promu le terme... insistais-je plus plus

He aquí algunas locuciones que están en posición de conectores metalingüísticos:

...que se acoja de esta palabra monstruo el equívoco... si se puede decir... déjenme pegar estos dos términos en una sola palabra... donde se puede con todo leer muy bien, si se la escribe, no sólo si se escucha... forjemos esta palabra... diría yo... lo que nos atreveremos a escribir... escribámoslo en el pizarrón... para el cual nuestro vocabulario ha promovido el término... cada uno sabe que los juegos de palabras... etc.

2) Esta materia habla también por sí misma cuando Lacan se explica sobre lo que está haciendo al neologizar. No hemos hecho la lista, pero he aquí un esbozo:

- expresar algo...
- pensar una dicotomía...
- dar un valor expresivo a los juegos estructurales...
- no olvidar...
- para saber realmente que...
- volver al cristal de la lengua...
- la etimología sólo viene aquí como sostén del efecto de cristal homofónico...
- etc.

No hemos establecido esta lista porque los omnipresentes comentarios de Lacan no se presentan siempre, como lo hacen las locuciones introductorias, reunidas en simples locuciones. Por ello, hemos elegido más bien ponerlas de relieve en el cuerpo mismo del glosario dándoles lugar en citas más largas que el promedio. Por ejemplo:

**poursoir/pourseoir** v. [15/01/69, sem. D'un Autre à l'autre] – Lo que hay que aprehender es que esta topología, quiero decir la del goce, es la topología del sujeto. Es ella la que, a nuestra existencia de sujeto, “poursoit”. Es una palabra nueva que me salió de repente, el verbo “poursoir”. No veo por qué, desde el tiempo en que se habla del en-sí [*en soi*] y del para sí [*pour-soi*], no podrían hacerse variaciones. Es extraordinariamente divertido. Por ejemplo, ustedes podrían escribir el *en-soi* así, por qué no, “anse-soi”, o bien “en-soie”, así, en fin, les ahorro otros. ¡Cuando estoy solo, me divierto mu-

cho! El interés del verbo “poursoir” es que inmediatamente encuentra amiguitos, *pourvoir* [proveer], por ejemplo, o bien *surseoir* [sobreser]. Allí hay que modificar la ortografía ; si está del lado de *surseoir*, hay que escribirlo “pourseoir” – qué bonito es de esta manera –. El interés está en si eso ayuda a pensar las cosas y en particular una dicotomía. Contra el goce, ¿el sujeto es “poursu”, en otros términos, se experimenta? ¿Dirige su pequeño juego en el asunto? ¿Es el dueño finalmente? ¿O el goce lo “poursis”? Hmm, ésa es la familia de *surseoir*: “poursis”, ¿no? ¿Es, en su dependencia, esclavo? Es una pregunta que tiene su interés, pero para avanzar en ella hay que partir realmente del hecho de que nuestro acceso al goce está gobernado por la topología del sujeto, y eso, les aseguro, presenta algunas dificultades en el nivel de los enunciados que conciernen al goce.

3) Esta materia habla, también y sobre todo, por sí misma en cada uno de sus ítems. Todos esos neologismos provocan el pequeño desfase de lenguaje del que surge una chispa. No se trata de una salida –imposible– de la lengua –no hay metalenguaje– no es ni siquiera esa especie de salida que produce el pasaje por otra lengua:

**métalanguer** v. intr. [15/11/77, sem. Le moment de conclure] – es necesario *métalanguer*, es decir, traducir; no se habla jamás de una lengua sino en otra lengua.

Esos neologismos producen esta suerte de ligero desfase propio del chiste: un pequeño salto fuera de la lengua, una vacilación metalingüística que se produce en el interior de la lengua, una chispa lingüística que brota por un instante *fuera* de su residuo.

Como lo subraya Anne F. Garréta: “el bajo latín ‘glosa’, designa tanto el término raro como la explicación, el enunciado que lo aclara. O, para decirlo de otra manera, en la glosa, el lenguaje y el metalenguaje no se distinguen”<sup>12</sup>. Ella ha aprehendido perfectamente que la materia presentada hablaba por sí misma y que nuestra primera preocupación había sido ponerlo de relieve al evitar toda metaglosa. (Volveré a esta “extraña” dimensión meta de los neologismos en la última parte de este artículo, “Glosas sobre un glosario III”).

---

<sup>12</sup> Anne F. Garréta, “La loi, la norme, le néologisme” [“La ley, la norma, el neologismo”], op. cit. p. 9.



Los 789

1936-1942

1943-1955

8 juillet 1953 : Lacan ouvre les activités de la S.F.P. (Société française de psychanalyse) par la conférence « Le symbolique, l'imaginaire et le réel ».

26 et 27 septembre 1953 : Lacan prononce le « Discours de Rome » et publie le rapport « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse ». Tous les néologismes de l'année 1953 s'y trouvent.

18 novembre 1953 : Lacan commence son premier séminaire public.

36

1937

1938

1939

1940

1941

1942

1943

1944

1945

1946

1947

1948

1949

1950



Un antiguo fondo de Humanidades está sie

papous dans la tête” [“Los papues en la cabeza”<sup>14</sup>], Bertrand Jérôme calificó al libro de neologismo editorial.

El placer y el juego, el placer por los juegos de palabras, que estuvieron en el principio de este libro, se impusieron:

— juegos con el formato de la página y el grafismo: la gran página desplegable y central de casi un metro de largo presenta el conjunto de los neologismos año por año en interminables columnas que se enrollan en forma de volutas; la presentación de un listón a lo largo de la parte inferior de las páginas del libro y las torsiones a partir de la página 93 de la lista TEL QUE JE L’ÉCRIS [Tal como lo escribo]; las gruesas letras de las listas ACCENT, MOTÉRIALISTE, LETTRES EN PELUCE [Acento, Palabraterialista, Letras de peluce<sup>15</sup>].

— listas puramente lúdicas, como la LISTE ANNIVERSAIRE [Lista de cumpleaños], los neologismos inventados por Lacan el día de sus 75 años; la lista 13 x 13 (trece neologismos de 13 letras); la lista POUBLIER & TOUBLIER<sup>16</sup> en homenaje a Georges Perec y su Payre, L. & Tairnelle [juegos de palabras de Perec, homofonías de “par” y “ella eterna”] (*apparole & appensée, hommelle & femmil, mathème & pathème, lesp & laps, orthog & raphe*, etc.) y finalmente la lista (a):

(a)abjet  
 acause  
 achose  
 amerde  
 amur  
 aniser  
 (a)regard  
 astudé  
 (a)temps  
 a(U)moinzin  
 (a)vie

<sup>14</sup> “Les Papous dans la tête” es un programa de radio de France Culture, es un título sin sentido y un poco absurdo, literalmente sería: “Los papúes en la cabeza”. [N.T.]

<sup>15</sup> Los dos últimos títulos son juegos de palabras y su traducción es aproximada [N.T.]

<sup>16</sup> Poublier & toublier: es una escritura de “publicar y olvidar”. Se trata nuevamente de un juego de palabras: al pronunciarse la t se puede escuchar como “poublier est oublier”, publicar es olvidar [N.T.].

(a)voix  
candide (a)  
deaification  
osbjet

que fue propuesta como marcador de página ¡y, como tal, destinada a perderse!

2) Al lado de este esencial aspecto ingenioso, pusimos en evidencia, en primer lugar, la evolución en el tiempo de la neología lacaniana:

— L'HISTOGRAMME [El histograma] (pp. 114 a 117) hace notar que:

- la neología que llamaremos singular de Lacan, aquella donde se expresa más su creatividad verbal —en relación con el fondo, rechazado en el glosario, de los neologismos regularmente formados— comienza con el dictado de su seminario;

- sigue una gradual y lenta ascensión en potencia de 1953 a 1966;

- luego una explosión de neologismos en el seminario *La logique du fantasme* [*La lógica del fantasma*] (casi todos los neologismos de este año 1967 provienen de este seminario). Se puede observar que ocurre inmediatamente después de la publicación de los *Écrits* (octubre de 1966), en los cuales se le plantean a Lacan apuestas estilísticas mayores<sup>17</sup>, pero también ocurre en vísperas del lanzamiento del procedimiento del pase (octubre de 1967) que Lacan declaró querer modelar por el chiste, el *mot d'esprit*.

- Después de 1968, la producción se acelera por diez años, hasta 1977, con tres cimas que son los años siguientes: 1972, en el cual una muy, muy grande mitad sale de *L'étourdit*; 1973, en el que el seminario *Encore* y *Télévision* se reparten los batallones en una proporción de dos tercios y un tercio, y 1975, con “Joyce le symptôme”, que proporciona la mayor parte.

— En la LISTE HOMOPHONIQUE, la LISTA MOVALISE [*mot-valise*: palabra-valija, *portmanteau-word*: palabra-sándwich, palabra compuesta por dos fusionadas] y la LISTA VERBALIZANTE II, casi

---

<sup>17</sup> Jorge Baños Orellana, *L'écriture de Lacan*, EPEL, París, 2002, pp. 55 a 75. [En español, *El escritorio de Lacan*, Ed. Oficio analítico, Buenos Aires, Argentina, 1999].

todas las palabras son perlas verbalizantes de la neología singular de Lacan. Están clasificadas por periodo de producción: 1953-1966, 1967-1971, 1972-1976 y después de 1977. Se constata lo siguiente:

- que el periodo de cuatro años, 1972-1976, proporciona por sí solo exactamente dos veces más neologismos que los veinte años restantes;
- y que, sobre estos veinte años (1953-1971 y luego después de 1977), los cinco años 1967-1971 ofrecen otra vez exactamente la mitad de los neologismos.

3) Luego quisimos subrayar que uno de los puntos de origen de la neología de Lacan se encontró en sus pasos de partida realizados con los psicóticos. Por lo tanto, hemos presentado:

—La LISTE SCHIZOGRAPHE [Lista esquizógrafa] (p. 101): *amur, gnogne, londoyer, pouilladuire, tougnate, vendredettes*, etc., o sea, los neologismos producidos por Marcelle C. y citados por Lacan en el artículo “*Troubles du langage écrit chez une paranoïaque présentant des éléments délirants du type paranoïde (schizographie)*” [“*Problemas del lenguaje escrito en una paranoica que presenta elementos delirantes del tipo paranoide (esquizografía)*”], de 1931.

(a)mur n. m. n.m. [06/01/72, sem. Le savoir de psychanalyste]—Aquí [ *en el hospital Sainte Anne*], le hablo a los muros, incluso a los (a)mur-sements. [Frase neológica que parece ser una réplica a ese “*mur en el amur*” que Lacan recogió, 41 años antes, de la pluma de Marcelle C.]

— la lista MARGUERITE (p.103): *aiguade, brâlis, chartil, lissade, quayage, strix*, etc., todos extraídos de los escritos de Marguerite Anzieu citados por Lacan en su tesis de doctorado de 1932 y que, a pesar de que testimonian un manejo particular de la lengua, no por ello son neologismos (figuran en el Grand Larousse de 1922).

— La lista GALOPINER (p. 105) constituida por esta única palabra recogida con gran dificultad de la boca de una enferma presentada por Lacan en el hospital Sainte Anne. En la sesión siguiente de su seminario, el 30 de noviembre de 1955, considera esa palabra como un neologismo, y lo considera como la firma de un delirio. Resulta que ese “galopiner” no es un neologismo. Ocurre que, sobre todo una cantidad de alumnos de Lacan, han abusado de ese criterio —la producción de un único neologismo— para diagnosticar la psicosis.

**varité** n. f. [18/04/77, sem. L'insu qui sait...] – Sería necesario ver abrirse la dimensión de la verdad [*verité*] como variable, es decir a lo que, condensando así las dos palabras, llamaré la variedad [*variété*] con una pequeña e que me trago, la *varité*. [...] Si un sujeto analizante desliza en su discurso un neologismo como yo acabo de hacerlo, por ejemplo, a propósito de la *varité*, ¿qué se puede decir de ese neologismo? Hay al menos algo que se puede decir: que el neologismo aparece cuando eso se escribe...

Con este *varité*, se ve que 22 años más tarde la posición de Lacan ha cambiado realmente.

4) Luego, se trataba de dar elementos de análisis de la neología lacaniana que se podrían llamar puramente estilísticos.

— Ya he evocado los centenares de palabras que siguen las reglas clásicas de formación de los neologismos en francés. Incluso si muchos de ellos crean una pequeña singularidad en el discurso (luego hablaré de esto), retenerlos en el glosario habría ahogado las perlas de la neología lacaniana. Aunque poco interesantes tomados uno por uno, su cantidad debía ser absolutamente señalada. Han sido rechazados del glosario, pero una huella de la tela de fondo que forman ha sido guardada en la lista QU'ON N'EN VEUT PAS [Que no los queremos] (p. 111).

— Hemos dado la LISTE DES SUFIXÉS [Lista de los que tienen sufijos], uno por uno. Su clasificación y la posibilidad de recolocarlos en su contexto refiriéndose a las citas permitiría, a quien quisiera lanzarse a la tarea, hacer un estudio estilístico clásico sobre ese tema. Observaremos simplemente que

- el sufijo *-erie* [ería], banalmente formador de sustantivos femeninos en francés (*cheval/chevalerie*: caballo/caballería), toma un giro más bien despreciativo cuando Lacan lo utiliza: *humaniterie, paulhânerie, pinellerie, psychiatrerie, savanterie, linguisterie* (pero en este último caso la depreciación es altamente reivindicada);

- que el sufijo *-esque* [esco/a], que se une a un nombre para significar “a la manera de” (*chevalier/chevaleresque*: caballero/caballeresco/a), toma en Lacan una tonalidad más bien cómica: *agathonesque, buffonesque, poësque*;

- y que algunos son puros chistes: *masochien, picassien, paulhânerie, jouissade*.

Como las prefijaciones se desprenden de manera abundante de la clasificación alfabética del glosario propiamente dicho, nos hemos abstenido de hacer sus listas. Se puede constatar que en su mayoría son privativas, primero con a- (19 ocurrencias), luego con *dés-* (16), y con in- (9).

Y, como una exclusiva, he aquí una lista de parasintácticos, es decir palabras que tienen a la vez prefijos y sufijos:

*désaïfication*  
*dématernalisation*  
*détumescible*  
*incombable*  
*incouchable*  
*infunctionnalisable*  
*intersubodoration*  
*réjuvénation*  
*repositivation*

— Dimos la lista de los verbos derivados de un sustantivo o de un adjetivo bajo el nombre de LISTE VERBALISANTE I [Lista verbalizante I] (p. 123). Ella muestra que Lacan produjo muchos de esos llamados nominales por los gramáticos, y sólo verbos del primer grupo: *âmer*, *dramer*, *hémisticher*, *métalanguer*, *occidenter*, *politérer*, *titriser*, etc. Por contraste, esa lista muestra que Lacan produjo pocos “deverbativos”, es decir, sustantivos salidos de un verbo; la *palpite* o el famoso “analizante” son excepciones.

5) Más fundamentalmente, hemos querido que el conjunto de las listas ponga en evidencia cómo la neología de Lacan, que llamamos singular, tiene que ver con el juego de palabras, la agudeza, el chiste. Ello es particularmente verdadero para:

— La LISTE HOMOPHONIQUE [Lista homofónica] (p. 143), e incluso en esta lista de 114 palabras sólo hemos conservado las homofonías estrictas como *dansité*, *faufilosophe*, *éthiquette*, *messe-haine*, *cervice*, *origyne*, *faunétique*, *l’âme-à-tiers*, etc. Si hubiéramos abierto la lista a todos los términos que juegan con el equívoco tendríamos más del doble.

— La LISTE MOVALISE [Lista palabra-valija] (p. 145), que habríamos podido llamar la LISTA FAMILLIONNAIRE o la LISTA

MISCHWORT, puesto que reúne 107 palabras que ilustran esta técnica princeps del chiste, para la cual Freud forja especialmente la palabra *Mischwort* (palabra-mezcla, palabra-valija) sobre el modelo de *Witzwort* (*mot d'esprit*, chiste)<sup>18</sup>. Se encuentran allí cimas de la neología lacaniana: *miraginaire, mihilisme, amourir, poublication, hontologie, occidentale, coïtération, jalouissance, alphabêtir, hainamoration, edupation, motérialismo, hétérité*, etc.

— La LISTE VERBALISANTE II [Lista verbalizante II] (p. 147), que muestra que Lacan se complace en conjugar sus invenciones: *pensêtrer, s'alphabêtir, faunétiquer, s'imegehaïr*, etc.

— La LISTE MOTÉRIALISTE [Lista palabraterialista] (p. 151), que podríamos también haber llamado LISTE TÊTE-À-BÊTE [Lista testa de bestia, juego de palabras con la expresión *tête-à-tête*]. “Viajé en *tête-à-bête* con él” es un juego de palabras contado por Freud<sup>19</sup>. A propósito de ese tipo de chiste, él observa: “Cuanto menor sea la modificación, mayor es la impresión que se tiene de que con las mismas palabras dos cosas de sentidos diferentes acaban de ser dichas, y mejor es el chiste desde el punto de vista técnico”<sup>20</sup>. Aquí la modificación reside en una sola letra: *motérialisme, uncarner, obcession, intraduire, hystorique, condansation*, etc.

— La LISTE ACCENT [Lista acento] (p. 149), que también habríamos podido llamar MINIMA LISTE: *âmoreuse, âmusement, apêritive, proménade*, en la cual la modificación gráfica no podía ser más minimalista.

— La LISTE LETTRE EN PELUCE (p. 153): *hommosexuel, ditmension, autriche, osbjet, étourdit*, etc. En esta serie se trata de pequeñas diferencias, grandes efectos. Habíamos armado una lista de palabras con una letra de menos, pero no la reencontramos.

— La LISTE FINNLACAN'S WAKE [juego de palabras con el título de la obra de J. Joyce] (p. 159), formada por neologismos extraídos

---

<sup>18</sup> Sigmund Freud, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Folios essais, Gallimard, París, 1998, p. 62, [18]. La página entre corchetes que daremos cada vez corresponde a la de los *Gesammelte Werke*, tomo IV. [En español, “El chiste y su relación con lo inconciente” (1905), parte II: “La técnica del chiste”, en *Obras Completas*, T.VIII, traducción de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Bs.As., Argentina, 1979, p. 21][N.E.].

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 71, [24]. [Cfr. en español, S. Freud, “El chiste...”, op.cit., p. 26].

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 84, [32]. [Cfr. en español, S. Freud, “El chiste...”, op.cit., p. 33].

de la conferencia dada por Lacan el 16 de junio de 1975 en la apertura de V Simposio Internacional James Joyce y su versión escrita en “Joyce le symphôme”. *Jouasse, journature, shemptôme, shauniser, eaube jeddard, hessecabeau, S. K. beau, scabeaustration, hissecroibeau* forman parte de ella<sup>21</sup>.

— La LISTE INTRADUITS (p. 135), que habríamos podido también llamar LISTA TRANSLITERATIVA, en la que Lacan pasa, con un mismo movimiento, la letra y el sentido de una lengua a la otra: *c'es, couinée, homme-volte, unebévue* forman parte de ella.

— La LISTA HENOLOGIQUE (p. 137), en la cual Lacan se deja ir a la borrachera del Uno:

**henologie** n. f. [04/05/72, sem. Le savoir du psychanaliste] – apuntar en un discurso lo que en él hace función del Uno es lo que hago en la ocasión. Si ustedes permiten este neologismo, hago *henologie*. [*henologie*: literalmente, discurso sobre el uno, del griego: en].

*Déparage, étreneel, mairdre, meirdre, unien* son respectivamente los anagramas de *déravage, éternel, admirer, rédimier, ennui*. *Henologie, pensêtrer, miraginnaire, lituraterre, subsituer, foiliesophie* son los cuasi anagramas de *néologie, empêtrer, imaginaire, littérature, substituer* y *philosophie*.

— La LISTE TRANSEXUELLE [Lista transexual] (p. 139), que habríamos podido nombrar LISTE MOTRAVELOS [Lista palabra-travestís], en la cual Lacan produce una *hommelle* y un *femmil*, así como también el *panse* o el *verge*.

— La LISTE D'ÉCOLE/COLLÉ [Lista de escuela/encolado] (p. 141), en la que Lacan juega con la cesura, ya sea para aglutinar el artículo a la palabra, como en *lalangue*<sup>22</sup> y en *unebévue*, o para escindir el artículo como en *l'appensée, l'amort* o *l'asphère*.

<sup>21</sup> Anticipándome un poco a lo que diré, anoto aquí que esta conferencia es tal vez el único momento en el que Lacan no producirá equívocos para expresar algo preciso. Sería como un momento de relajamiento de su neología, en el que se deja ir en el equívoco por los equívocos en sí mismos (aunque también habría que estudiar en detalle neologismo por neologismo). Además no es del todo gratuito, puesto que es un movimiento de parodia de la escritura de Joyce con el que habla.

<sup>22</sup> Así como *l'ierre* dio *lierre* [hiedra], *la langue* da *lalangue*, con la diferencia, que vale la pena señalar, de que Lacan se resiste firmemente a la repetición del artículo. Rehúsa escribir *la lalangue* o *una lalangue*. Entre las aproximadamente setenta ocurrencias localizadas no se encuentran jamás tales formas.

— La LISTE DOUKIPUDONKTAN [Lista dedondekeueletanto], en homenaje a *Zazie dans le métro*, la novela de Raymond Queneau, y que como él deberíamos haber llamado LISTE COAGULATION PHONÉTIQUE [Lista coagulación fonética] (y que los gramáticos llaman amalgamas sintagmáticas). Se presta para el juego. *Staferla... stembrouille!*, *Stécriture seskecé, mécommen çasysent...*

En resumen, estas listas han participado todas para hacer burbujear el espíritu de los neologismos lacanianos.

## Glosas sobre un glosario 2

### 1) Hapax legomenon, cosa dicha una vez

Hojeando simplemente la lista alfabética de los 789, matriz de todas las otras, el lector puede realizar una primera constatación, masiva: ¡Lacan produjo casi todos sus neologismos una sola y única vez!

Sólo hay 48 neologismos de recurrencia múltiple. 711 sobre 789 son entonces puros *hapax*. Aquí abajo está la lista de los 48 *hapax* con el número de veces en que aparecieron y la indicación de cada año (para algunas de las palabras compuestas, los últimos años están marcados con un signo de interrogación, pues, por el tipo de recolección expuesto más arriba, no estoy en condiciones de decir con certidumbre cuáles son las últimas ocurrencias).

Por una preocupación de exhaustividad, agreguemos *présentifier* [*presentificar*] a esta lista, un neologismo ausente del glosario, porque es de formación regular, pero que se encuentra muy regularmente de 1958 a 1977 –algo así como un tic de lenguaje en Lacan.

Una rápida cuenta muestra que 36 de esos 48 neologismos son retomados menos de 3 veces; 21 sólo son retomados una vez. Únicamente 9 neologismos: *analysant* y *psychanalysant*, *lalangue*, *mathème*, *nom du père*, *Nom-du-Père*, *plus-de-jouir* y *sujet supposé savoir* son retomados por Lacan de manera cuantitativamente importante. Como *analysant* y *psychanalysant* son sinónimos, tenemos 8 neologismos, de los cuales 5 compuestos (incluyendo 3 escrituras diferentes de *nom du père*) son recurrentes. Esa pequeña cantidad fue la primera sorpresa del glosario.

## LISTA NO HAPAX

<i>Neologismo</i>	<i>Número de apariciones</i>	<i>Años de aparición</i>
<i>Achose</i>	4	67-70-71-77
<i>(a)mur</i>	2	72
<i>Analysant</i>	X	68—————81
<i>Appensée</i>	2	76-77
<i>astudé, ée</i>	2	70-72
<i>Demansion</i>	2	70
<i>Désêtre</i>	4	67-68-70-72
<i>désideration</i>	3	58-67-73
<i>dit-mension</i>	6	71-72-73-75-76-80
<i>dit-mention</i>	2	72-73
<i>Effaçon</i>	3	61-69-70
<i>entre-deux-morts</i>	4	60-62-65-72
<i>hainamoration</i>	2	73-75
<i>hihanappât</i>	2	71-73
<i>Hommelette</i>	4	60-64-68-76
<i>Hommelle</i>	3	67-69-76
<i>hommoinzin</i>	2	71
<i>Internité</i>	2	60-65
<i>Lalange</i>	70	71—————80
<i>Linguisterie</i>	3	72-74-77
<i>Lituraterre</i>	2	71-76
<i>Lituraterrir</i>	2	71
<i>Mathème</i>	X	71—————81
<i>mé-connaissance</i>	2	62
<i>mi-dire</i>	6	69-71-73-75-76-77
<i>Nade</i>	2	72-73
<i>nom du père</i>	X	53———56
<i>Nom-du-Père</i>	X	57—————75 (?)
<i>noms-du-père</i>	X	63—————75 (?)
<i>Omnitude</i>	2	62-67
<i>Parêtre</i>	4	74-75-76-80
<i>Parlêtre</i>	2	74-80
<i>pas-de-sens</i>	4	57-64-67-70
<i>pastous, tes</i>	2	72-77
<i>patout, te</i>	2	72-75
<i>paulhânerie</i>	2	67—————75 (?)
<i>poubelliciation</i>	4	67-68-72-73
<i>p'oublier</i>	2	73
<i>psychanalysant</i>	X	67—————78 (?)
<i>Relativer</i>	4	48-60-67-77
<i>remparder (se)</i>	4	54-64-65-70
<i>Sinthome</i>	3	75-76-78
<i>sujet supposé savoir</i>	X	61—————74
<i>unaire</i>	7	61-66-69-71-72-75-76
<i>Unebévue</i>	2	76-77
<i>un-en-plus</i>	4	65-69-72-75
<i>y a d'l'un</i>	2	72-73

Esa sorpresa fue apenas entibiada por los 13 neologismos que aparecían entre 4 y 7 años diferentes: *achose, desêtre, dit-mension, entre-deux-morts, hommelette, mi-dire, paraître, pas-de-sens, poubellication, relativer, se remparder, unaire y un-en-plus*.

## II) Lacan no es neólogo

La predominancia masiva de los *hapax*, la ínfima proporción de términos que pasaron al vocabulario indican, por sí solos, que la neología de Lacan no es denominativa. No es de las que para hacer frente a la evolución del mundo o a la de una disciplina, buscan expresar un significado, un referente o un concepto nuevo.

Lacan no es Édouard Pichon, él también gran productor de neologismos: *parlure, délocuté, repartitoire, factif, affonctif, strumental, discordantiel*, etc. son, en el campo de la gramática, de su cosecha. En el campo del psicoanálisis, promovió activamente *aimance* por libido, *élusion* por *Unterdrückung*, *actorium, puldorium, suasorium* por *das Ich, das Es y das Über-Ich*, y muchos otros sin éxito, pero siempre con el objetivo explícito del diccionario. Así, había propuesto la creación de una Comisión lingüística para la unificación del vocabulario psicoanalítico francés, que se reunió en 1927 y 1928.

En el momento de un debate sobre el libro *Les 789 néologismes de Jacques Lacan*, Erik Porge recordó que Pichon se había sublevado muy temprano contra la neología de Lacan, porque le parecía gratuita. Cosa que aquí debe entenderse de esta manera: no apunta a ajustar los conceptos con precisión<sup>23</sup>. En una época, 1939, en que Lacan casi no ha inventado todavía ningún neologismo de forma, es asombroso ver a Pichon señalar –para lamentarlo fuertemente por cierto, pero señalar de todos modos– que Lacan hacía deslizarse el sentido de las palabras de una manera desconcertante para el lector:

El recurso a una palabra impropia es uno de los efectos que aprecia el señor Lacan, pero una impropiedad no deja jamás de perjudicar el alcance mismo

<sup>23</sup> Édouard Pichon, “La famille devant M. Lacan”, *Revue Française de Psychanalyse*, tomo XI, 1939, pp. 107-135.

de las ideas de su autor. [...] ¿Por qué desconcertar a la gente empleando las buenas viejas palabras fuera de su sentido? ¿Y por qué negarse a utilizar los términos comunes cuando se tiene precisamente que expresar la idea que vehiculizan? Civilización, tradición, exigir, estaban a disposición del señor Lacan así como a la de otros franceses [Lacan había utilizado respectivamente cultura, herencia y postular]. El neologismo sólo es legítimo para introducir en un idioma dado una idea nueva, y no debe prestarse a equívocos.

Lo menos que se puede decir es que el señor Lacan no siguió el consejo.

Él no es ese científico cuyo campo se extiende y que forja palabras como una primera preocupación por hacerlas llegar al código común sin tropiezos. Ese género de neologismos apunta ante todo a pasar desapercibidos. ¿Qué mejor destino para un hidrógeno, una futurología, un cinematógrafo, cinema, cine, que entrar sin ruido en la lengua?

Los neologismos de Lacan no buscan fundirse con la lengua, sino todo lo contrario, realizan una separación de su curso. Apuntan a la singularidad máxima. Tratan de desorientar la lectura y sacudir al lector. Por eso, su empleo en un chorro continuo es una de las herramientas de este procedimiento discursivo cuyo nombre recordó Jean Claude Milner: protréptico.

**stécriture** loc. lac. [01/01/73, Postfacio al sem. Les quatre concepts..., A.E., p. 505] – Ustedes no comprenden *stécriture*. Tanto mejor, será una razón para explicarla. Y si no se logra, se librarán de la molestia. Miren, por lo que a mí concierne, sobrevivo. Además, la molestia debe ser seria para que importe.

Como ejemplo de esta singularidad, del hecho de que Lacan comente o no sus invenciones, podríamos citar aquí casi todo el glosario.

A veces, el choque es menos rudo que con *stécriture*; el neologismo busca entonces hacer vacilar un poco al auditor o al lector, como de paso.

**désenténébrer** v. [19/01/72, sem. ...ou pire] – esta programación radical que no comienza para nosotros a *désenténébrer* sino por lo que hacen los biólogos en el nivel de la bacteria.

Ese poético *désenténébrer* viene aquí inmediatamente a dar un aspecto de drama, cosa que “aclarar” no habría hecho seguramente. Al dar la

posibilidad de acceder a un contexto más amplio, el glosario permite aprehender la eficacia estilística de cada neologismo.

Para ser más precisos, notemos que una pequeña distancia con relación a la norma –aquella por la cual se lamenta precisamente E. Pichon– está también arrastrada por una gran parte del fondo de su neología, la que llamamos regular. Si esos términos no escapan a las reglas que generan los neologismos en francés, un cierto número de entre ellos crea sin embargo una pequeña singularidad en el discurso... que ahorra una perífrasis, que evita ciertos ecos, o bien abre la puerta a otros, que vienen como aliteración o rima interna en un pasaje, que atrae –aunque a menudo sólo un instante– la atención. *Idolificación, leurrable, repensée, impoétique, dématernalisation, stupidification, éducationnaliste*, etc. se desmarcan en todo caso del flujo esperado en el discurso y no pasan desapercibidos. Por lo tanto, toda la neología de Lacan, tanto la singular como la regular, apunta a este efecto.

Los neologismos de Lacan surgen de lo que se llama clásicamente la neología literaria, cuya primera preocupación es suspender el automatismo perceptivo del lector. En su forma más singular se relaciona con lo que se ha convenido en llamar la fantasía verbal<sup>24</sup>.

Examinemos sin embargo, entre los varios términos recurrentes de Lacan, cuáles han pasado a la lengua común o, en otras palabras, como su “alguna parte”, han alcanzado los círculos lejanos de lo que podría llamarse el más *öffentlich*<sup>25</sup> del *Öffentlichkeit*<sup>26</sup>. Seguramente sólo *analysant* llegó a esas comarcas. Por otra parte, Lacan ha sido el primer asombrado por ese éxito:

**analysant**, ante, n. m. o f. [13/10/72 La mort est du domaine de la foi, CD Pas tout Lacan] – estaba harto de escuchar hablar de analizado, lo llamé analizante; porque es verdad, él es quien hace toda la cosa. Debo decir que eso tuvo éxito, nunca vi algo así; en ocho días, incluso en el Instituto Psicoa-

---

<sup>24</sup> Ver T. Hordé y C. Tanet, “La néologie”, *Dictionnaire historique de la langue française Le Robert* [“La neología”, *Diccionario histórico de la lengua francesa Le Robert*]. Ver también Louis Guilbert, “Théorie du néologisme” [“Teoría del neologismo”] y Michel Riffaterre, “Poétique du néologisme” [“Poética del neologismo”], 24 de julio, en *Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises* [Cuadernos de la Asociación Internacional de Estudios Franceses], 1973, N°25, pp. 9 à 29 et 59 à 76.

<sup>25</sup> *öffentlich*, adj., público [N.E.].

<sup>26</sup> *Öffentlichkeit*, sust., el público [N.E.].

nalítico de París, que como ustedes saben no está totalmente de mi lado, todo el mundo no tenía más que el analizante en la boca.

[14/07/72, L'Étourdit, A. E., p. 463] – El analizante, aunque sólo se deba a mí que deba ser designado así (pero qué reguero de pólvora se iguala al éxito de esta activación).

Es la única invención verbal que figura, hasta el presente, en el diccionario *Grand Robert*.

¿Cuáles de estos neologismos habrían pasado entonces a los círculos más restringidos de su *Publikum*? Se podría realizar un estudio sobre este punto, pero se puede adelantar sin riesgo de equivocarse que los cinco términos más frecuentemente encontrados en Lacan (*Nom-du-Père, sujet supposé savoir, plus-de-jouir, mathème, lalangue*) forman parte de nuestro vocabulario. Pero otros mucho menos frecuentes, como *desêtre, mi-dire, poubellication, linguisterie, unaire, sinthome, parlêtre, unebévue* también forman parte de él. *Hainamoration*, que sólo aparece dos veces en Lacan, es citado a menudo. Para los *hapax* es un asunto más individual. Cada uno tiene sus partidarios que lo promueven en ocasiones, como Jean Allouch lo hizo para *appensée, sépartition* o *varité*.

Por lo tanto, Lacan no entró en el diccionario. Tampoco era su objetivo... salvo por dos excepciones que podemos señalar porque en ese caso como en otros, cuando neologiza, tiene la voluntad de comentar lo que hace:

**astudé**, ée n. m. o f. [11/03/70, sem. L'envers de la psychanalyse] – Aquel que está en este lugar, en el discurso del amo es el esclavo, en el discurso de la ciencia es el (a)estudiante. [...] sería necesario hacer una palabra, no sé si es la buena, pero yo, así como así, por aproximación, por instinto, por sonoridad, diría: *astudé*. Si hago entrar esta palabra en el vocabulario, tendré más suerte que cuando quería que se le cambie el nombre al trapeador [*serpillière*].

[19/04/70, clausura del congreso EFP, (Silicet), CD Pas-tout-Lacan] – la a, de la cual he indicado con todo que no deja de tener relación con lo que creí que se debía llamar el *astudé*, no es del todo lo mismo que el enseñado, porque las resonancias de la palabra *astudé* han sido elegidas así como así, hice lo que pude, pues eso resuena más bien del lado del restringir o de la estupidificación.

Se ve que Lacan testimonia de una verdadera preocupación por hacer pasar este *astudé* al vocabulario. Pero no tendrá más suerte con esta palabra que, dice, cuando quería que se cambiara el nombre del trapeador. Este misterioso trapeador [*serpillière*: trapeador, trapo de piso, bayeta] (¡que él quería introducir en la lengua común!) es una pérfida alusión a Flacelière (Robert de nombre de pila), director de la École Normale Supérieure que, en 1969, le quitó a Lacan la sala Dussane en la cual impartía su seminario. En respuesta, Lacan quiso hacer de Flacelière un nombre común:

**Flacelière** n. f. [25/06/69, sem. D'un Autre à l'autre] – Ustedes van a encontrar un sentido a esta palabra: la *flacelière*. Yo la pongo en femenino, así como así. No diría que es una inclinación, pero, en fin, suena más bien femenino, la ceñidora, o... ¡la flatulenciera! Si eso entrara en el uso corriente: “¿por quién me tomas?, ¿por una *flacelière*?” ¡Podría servir en estos tiempos difíciles! No tiren demasiado de la *flacelière*.

La *flacelière* y el *astudé* finalmente no entraron en el vocabulario, pero se ve que los dos están muy ligados. Propongo la hipótesis de que el deseo de venganza de Lacan contra el desafortunado Flacelière, director de la más prestigiosa de las escuelas, La Escuela mayúscula, proveedora de *astudés* precisamente, le dio *combustible* a su deseo de ver también a esos *astudés* entrar en el vocabulario.

No hay que asombrarse de que las palabras de Lacan no hayan entrado en el diccionario. No es el destino de las palabras forjadas con fines estilísticos, como lo observan los redactores del artículo “néologie” del *Dictionnaire historique de la langue française* [*Diccionario histórico de la lengua francesa*] (Le Robert). Raros son aquellos que salen del círculo de los comentaristas literarios como *farfelu* [descocado], un arcaísmo retomado por Malraux.

### III) Les 789 néologismes de Jacques Lacan, *una colección de Mischwort*

En el momento del coloquio que se realizó alrededor del glosario y en su artículo “Le mot juste” [“La palabra justa”]<sup>27</sup>, Jacques-Alain Miller sos-

<sup>27</sup> En *L'Amour du loin du Dr. Lacan*, Cahiers de l'Unbévue, L'UNEBÉVUE, Paris, 2004.

tuvo, entre otras tesis anunciadas, que no hay neologismos en Lacan, que realmente son más bien chistes: “La palabra justa no es jamás neológica. Por eso es que no veo neologismo en Lacan. Ni uno ni dos ni setecientos ochenta y nueve. Ésa será mi tesis”. No sostuvo sus dos otras tesis, pero volveré más adelante al enunciado de la tercera en la que se proponía subrayar, en contradicción aparente con la primera, que los neologismos de Lacan son innumerables.

Como nuestras listas se empeñaron en poner en evidencia, los neologismos de Lacan dependen efectivamente del chiste. Los de las listas homofónica y palabra-sandwich [*movalise*] forman la flor y nata, pero en total la mitad de entre ellos juegan con la homofonía. Lacan hace copular su palabras por simples abrazos púdicos, por encabalgamientos más audaces, con o sin pérdida de una o varias letras o por encabalgamientos muy descabellados, con imbricaciones de las letras. A veces, se trata de librarse a verdaderas fiestas libertinas de tres y hasta de cuatro palabras: *lacanalyste* = Lacan + *analyste*; *coïtération* = *coït* [coito] + *itération* [iteración]; *déconnaître* = *déconner* [decir imbecilidades] + *connaître* [conocer]; *édupation* = *éducation* + *dupe* [engañado]; *honto-tautologie* = *honte* [vergüenza] + *toto* [diminutivo cariñoso para los niños, o también piojo] + *tautologie* [tautología]; *hétérité* = *hétéros* [plural de la forma coloquial para llamar a los heterosexuales] + *hetaïre* [hetaira, prostituta] + *éther* [éter], etc son la producción *famillionaire* de Lacan.

Forman parte de esa ola que Freud presenta en primer lugar en *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*<sup>28</sup> [*El chiste y su relación con el inconsciente*] y que además de *famillionaire* incluye *Millionar* = *Millionär* + *Narr*; *Trauring* = *traurig* + *Ring*; *anecdoteage* = *anecdote* + *radotage*; *alcoholidays* = *alcohol* + *holidays*, etc. *Mishwort*, palabras mezcladas, chistes fundados en palabras, próximos a los mecanismos del sueño, dice Freud<sup>29</sup>, agregando que a menudo son los más inocentes de todos<sup>30</sup>. Esas palabras inocentes se oponen para él a las palabras con tendencia (tendencia sexual o tendencia agresiva). A pesar de que hacen reír menos<sup>31</sup>, Freud observa que presentan el problema del chiste en

<sup>28</sup> Op. cit., pp. 56 a 66, [14 a 21]. [Cfr. en español, S. Freud, “El chiste...”, op.cit., pp. 18 a 28].

<sup>29</sup> Ibid., p. 174, [95]. [Cfr. en español, S. Freud, “El chiste...”, op.cit., p. 84].

<sup>30</sup> Ibid., p. 178, [98]. [Cfr. en español, S. Freud, “El chiste...”, op.cit., p. 87].

<sup>31</sup> Ibid., p. 187 [105]. [Cfr. en español, S. Freud, “El chiste...”, op.cit., p.91].

su forma más pura<sup>32</sup>. El núcleo del placer que procura está expresado con más pureza: placer del ritmo y de la rima, placer original de jugar<sup>33</sup>. Las palabras de Lacan son inocentes en su inmensa mayoría, en el sentido en que Freud lo entiende. Muy pocas palabras son de las que tienen tendencia, pero cuando Lacan las crea, tiene el colmillo duro. Con excepción de *francglair*, escupitajo dirigido a Marie-Bonaparte, se las encuentra en la LISTE DE NOMS PROPRES [Lista de nombres propios]: *paulhânerie*, *pinnellerie*, *valabregag*, *ânistoter*, *anna-freudonner* y, por supuesto, *flacelière*.

#### IV) De los appensées

Si la neología de Lacan depende formalmente de la fantasía verbal, del chiste, como se ha comprendido, la apuesta no es estilística.

**mensionge** n. m. [11/05/76, sem. Le sinthome] – *dit-mension*. Así es como lo escribo: *mension du dit* [dicho]. Tiene una ventaja esta manera de escribirlo y es que permite prolongar *mension* en *mensionge* y que indica que el *dit* no es en absoluto forzosamente verdadero.

[...] Ellos [los *joycianos*] encuentran naturalmente siempre una razón [para los enigmas planteados por Joyce, por el hecho de que él haya puesto tal cosa en tal lugar]. Él puso eso porque viene justo después de otra palabra [...] *dit-mension* [...], así es como lo escribo: *mension du dit*. En fin, es exactamente como en mis historias, aquéllas, de *osbjet*, de *mensionge* y de *dit-mension* y de todo lo que sigue, no es cierto. Hay razones para mí, yo quiero expresar algo: equívoco yo, hablo con equívocos. Pero con Joyce uno olvida siempre lo que se podría llamar su “latín”.

La neología de Lacan no es gratuita –cosa que no quiere decir que la de Joyce lo sea– para él no se trata “simplemente” de hacerles “olvidar el latín” a los lectores y de lanzar a los universitarios *ad vitam æternam* sobre pistas enigmáticas. Él es muy claro en ese punto: “hay razones para mí, yo quiero expresar algo: equívoco yo”<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Ibid., p. 183 [102]. [Cfr. en español, S. Freud, “El chiste...”, op.cit., p.89].

<sup>33</sup> Ibid., p. 235 [140]. [Cfr. en español, S. Freud, “El chiste...”, op.cit., p.120].

<sup>34</sup> Jacques Lacan, 11 de mayo de 1976, *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p.153.

Ya lo hemos dicho, cuando Lacan neologiza, no cesa de explicarse sobre lo que está haciendo. Asimismo, hemos señalado que dimos citas más bien largas cuando desarrolla ese tipo de explicaciones. Basta con dirigirse a la ofrecida más arriba en el verbo *poursoir/pourseoir* para releer cómo juega Lacan entre las dos conjugaciones posibles para pensar una dicotomía, es decir, la de los dos relaciones diferentes de un sujeto a su goce –¿es su amo o su esclavo, es *poursu* o *poursis*? Hay que observar este caso de aquí abajo para leer el apoyo que proporcionan diferentes ortografías:

**a(U)moinzin** n. m. [09/06/71, sem. D'un discours qui ne serait pas du semblant] –*l'hommeozin* tiene tres maneras de escribirse, no es cierto:

- hay: *au moins un*, la manera ortográfica común, ¿no?, puesto que, después de todo, es necesario que les explique,

- y luego hay esto: *hommoizinzin*, que tiene ese valor expresivo que yo sé dar siempre a los juegos estructurales, no es cierto,

- y además, en ocasiones, ustedes pueden con todo aproximararlo y escribirlo *a(U)moinzin* [*donde la letra u está tomada como signo lógico de la unión en matemática*], así, para no olvidar que en ocasiones ella [*la histérica*] puede funcionar como objeto a minúscula.

Indicar que..., expresar algo..., pensar una dicotomía..., dar un valor expresivo a los juegos estructurales..., no olvidar..., para saber bien que..., volver al cristal de la lengua..., etc., he aquí algunos de los términos utilizados por Lacan para decir lo que hace cuando neologiza. Lista en la cual se ve que, encerrada dentro de la pregunta sobre una transmisión, la cuestión del apoyo es recurrente. Finalmente, para pensar ese apoyo, inventará la palabra *appensée*.

A la pregunta inicial de Jean Allouch :“¿Hacer la lista de los neologismos de Lacan será como el equivalente de hacer la lista de los significantes de su *appensée*?”, es posible responder afirmativamente... y aportar dos precisiones.

1) Primera observación: los neologismos constituyen puntos de apoyo a menudo fugaces.

Su carácter de *hapax* lo indica suficientemente. Pero hay que recorrer el glosario para apreciar cómo cada neologismo está ligado a las circunstancias de su producción en un pensamiento en movimiento. Por

ejemplo: *n'espace*, que viene a negativizar nuestro espacio colocándose moebianamente como en forma de bucle con “*n'est-ce pas ce*”, sólo ocupa el espacio de la frase en la cual aparece.

**n'espace** n. m. [14/07/72, L'étourdit, A. E., p. 465] – la topología no es ese [*n'est-ce pas ce*] *n'espace* a donde nos lleva el discurso matemático.

*Sephère*, que escribe de manera económica y llamativa cómo el imaginario se refiere a la esfera y cómo se recurre a ella para hacerse una idea del real, ¿se sostendría sin la homofonía con “*se faire*”?

**sephère** loc. lac. [16/11/76 sem. L'insu que sait...] – Se recurre entonces al imaginario para hacerse una idea del real. Escriban entonces *sephère* una idea, yo he dicho escriban el “*sephère*” para saber bien lo que el imaginario quiere decir.

Más trivialmente, *polylinguisterie*, o sea la lingüística como dispersión, sólo viene como un eco directo del libro *Polylogue* de Julia Kristeva recientemente publicado.

**polylinguisterie** n. f. [17/05/77 sem. L'insu que sait...] – Me gustaría que ella me dijera si ese *Polylogue* [libro de Julia Kristeva que acababa de ser publicado] es una *polylinguisterie*, quiero decir si la lingüística está allí de alguna manera – cosa que yo creo – más que esparcida, ¿es eso lo que ella quiso decir con *Polylogue*?

Los neologismos de Lacan soportan mal el hecho de ser sacados de su contexto. Jugando con el contexto, condensan, como buenos *Mischwort*, varios sentidos. En una línea, significan una cosa y otra, y a veces una tercera y hasta una cuarta (como en el caso de *hétérité*, por ejemplo). Y aun así, eso ocurre sin tener en cuenta que lo que se transmite en el relámpago de una invención de lenguaje semejante no ocupa más que el espacio abierto por el equívoco, pero tiende también sus arcos hacia tal o cual otro elemento del contexto, el sentido de una palabra, otro juego de palabras, un término en oxímoron, una rima interna, una aliteración, etc.

Esos neologismos nos permiten la aprehensión rápida propia de la agudeza. Pero Freud lo subrayaba: la duración de la vida del *Witz* es

breve, su naturaleza consiste en tomar desprevenido, tomar por sorpresa y no tener éxito una segunda vez<sup>35</sup>. Con sus palabras, Lacan se proporciona, y nos proporciona, como pequeñas raspaduras en un muro. La mayoría de ellas no permiten una suspensión firme y prolongada, no están hechas para eso, sino más bien para tener un apoyo fugaz y pasar así instantáneamente de una posición a otra... cosa que en la ascensión de un muro es decisivo, convengámoslo.

Algunos de los neologismos soportan un poco mejor la descontextualización, pero con excepción de analizante, introducido en el diccionario, y la escasa decena que pasó a sus seguidores, es imposible utilizarlos sin restituirlos a su entorno, ya sea glosando alrededor de ellos –pero entonces pierden su brillo– ya sea reeditando la palabra por su cuenta –pero entonces acecha lo ridículo de una actitud mimética.

2) Segunda observación: muchos de los chistes proporcionan – casi – el mismo apoyo.

Si tuvimos tanta dificultad para no dejar que el glosario fuera colonizado por el chiste, si debimos luchar cuerpo a cuerpo contra la invasión de los *non-dupes errent*, de *l'age et haut maître hie*, de los *unis ver Cythère* y los *super chéri* [homofonías intraducibles respectivamente de geometría, universitarios y superchería], fue porque la neología lacaniana procede del *Witz*, y el apoyo que éste proporciona no es desdeñable.

Ya he mencionado el raro “spinthrienne” que juega con *spin* y *spinthrias* para calificar el goce de las moléculas. Consideremos ahora el trivial “variante”, adjetivo en el que Lacan condensa variable y aparente, en relación con la verdad [*verité*] en lógica:

...desde que la lógica llegó a enfrentarse con algo que soporta una referencia de verdad, es cuando produjo la noción de variable. Es una variable aparente: la variante aparente x está siempre constituida por esto...[8/12/7, sem. ...ou pire]

¿Ese *variante* vale menos como punto apoyo que *varité* que condensa *variable* y *vérité*?

<sup>35</sup> *Le mot d'esprit...*, p. 280, [172]. [Cfr. en español, S.Freud, “El chiste...”, op.cit., p. 146-147].

Consideremos además la traducción de *Trieb* por deriva, producida desde 1960:

Aceptamos aquí el guante del desafío que se nos lleve a traducir con el nombre de instinto lo que Freud llama *Trieb*: lo que *drive* traduciría bastante bien en inglés, pero que evitamos, y por eso la palabra *dérive* sería en francés nuestro recurso de desesperación, en el caso de que no lleguemos a dar a la bastardía de la palabra *pulsion* su punto de acuñamiento. [Subversión du sujet et dialectique du decir, *Écrits*, p. 803]

Traducción que es del mismo calibre que la de *Unbewusst* por *unebévue*, y que no es un *hapax*, pues Lacan retoma el término trece años más tarde en *Encore* (08/05/73) y en *Televisión*:

Si se leen los capítulos 6, 7, 8, 9 y 13, 14 de ese seminario XI, ¿quién no experimenta lo que se gana por no traducir *Trieb* como instinto y, ajustando de más cerca esta pulsión, por llamarla deriva, al desmontar y después remontar, pegados a Freud, su extrañeza? [1973, *Televisión*, *Autres Écrits*, p. 528]

*Variante* y *dérive* proporcionan también un punto de apoyo<sup>36</sup> y pueden entonces cumplir realmente la función de *appensées*, pero no se puede pensar contra ellos exactamente de la misma manera que con *varité* y *unebévue*, porque tienen tendencia a dejar escapar el apoyo proporcionado en el flujo común del lenguaje. Con *unebévue*, por ejemplo, es la aglutinación la que da asidero; con *varité*, una nueva forma da consistencia al apoyo; con *dérive* o *variante*, no hay neo-formas ni menos aún asidero. Cualquiera sea la pertinencia o la sutileza del juego hecho con sus letras, cualquiera sea la brillantez de la chispa que de allí brota, *variante* o *dérive*, como *spinthrienne*, siguen siendo palabras de la lengua, no operan esa separación con respecto al código que caracteriza a los neologismos de Lacan (aunque *spinthrienne*, por su rareza, sí tienda a hacerlo). Si retienen nuestra atención por un momento, tienen tendencia, mucho más que cuando se cristalizan en un neologismo, a

---

<sup>36</sup> Notemos cómo la traducción de *Trieb* como *dérive* pasó de ser un recurso de desesperación en 1960 a una manera de ajustar de más cerca el término alemán en 1973.

escurrírsenos entre los dedos. Freud lo observaba: el chiste –puesto que sale del inconsciente– escapa<sup>37</sup>. Lacan remedia esta huida con un neologismo. Con el neologismo, el espíritu se encuentra como entintado [*encré*] y anclado [*ancré*]. La modificación gráfica entinta al chiste y constituye así el anclaje que permite la aprehensión, por lo tanto, el apoyo... como al final la aprehensión en un glosario.

Si la batalla contra la invasión del *Witz* fue tan ruda, es porque su caballo de Troya estaba ya en el lugar. El glosario conservó algunas huellas, como *bafouille-à-je*, *laisse-père-ogne*, *l'âme-à-tiers* (entrada *âme-à-tiers (l')*) o *ça visse exuelle* (entrada *exuel* en el glosario). Pero salvo estas excepciones, plenamente asumidas –para señalar justamente que la línea divisoria de las aguas era difícil– apoyados como arbotantes sobre la aliteración gráfica, por mínima que fuera, resistimos al empuje siempre renovado de los chistes a inmiscuirse en el glosario.

#### VI) ¿Pero por qué tantas palabras?

En un seminario de lectura sobre el seminario de Lacan, *Les formations de l'inconscient* [*Las formaciones del inconsciente*], impartido en Barcelona el 29 y 30 de julio de 2002<sup>38</sup>, Jacques-Alain Miller afirma que, si se mira más atentamente, la enseñanza de Lacan es una sucesión de neologismos, que son *Witz* en cascada, que toda la enseñanza de Lacan es neológica. Tres meses antes del coloquio alrededor de los 789 *néologismes de Jacques Lacan*, tenemos la exposición de su tercera tesis anunciada, pero no desarrollada: “En tercer lugar, innumerables son los neologismos de Lacan. Es una multitud, una muchedumbre, un hormiguero, un torbellino. No, pero ¿qué digo? Es una bandada. Desafía a toda posibilidad de recuento”<sup>39</sup>. Jacques-Alain Miller subraya que el neologismo se caracteriza por su alejamiento en relación con la norma y que Lacan haría neologismos por el valor de este alejamiento –lo hemos mostrado abundantemente. Luego, relaciona este alejamiento con la

<sup>37</sup> S. Freud, *Le mot d'esprit...*, pp. 303 y 304, [192]. [Cfr. en español, S. Freud, “El chiste...”, op.cit., p.197].

<sup>38</sup> Agradezco a Marcelo Pasternac el haber atraído mi atención sobre esta intervención y además haberme proporcionado el texto de este seminario.

<sup>39</sup> Jacques-Alain Miller, “Le mot juste”, op. cit.

I.P.A., con respecto a la cual Lacan jugaría su partida desviante, una partida llamada neológica. Prosigue diciendo que “toda la enseñanza, todo el *neo-logos* de Lacan es una apelación a la sanción del Otro”. Como la I.P.A. no se la da, en cierto modo, Lacan, con sus neologismos habría producido su Otro que lo apruebe<sup>40</sup>.

Estoy de acuerdo con esta tesis: la multiplicación creciente de los neologismos de Lacan se revela realmente ligada al movimiento de constitución de su público.

En el glosario, en la página cuádruple de L’HISTOGRAMME [EL HISTOGRAMA], habíamos hecho notar que los dos momentos pivotes de su producción neológica –la salida en 1953 y la aceleración en 1967– corresponden al comienzo de la impartición de su seminario público y al momento inmediato después de la publicación de los *Écrits* [*Escritos*] (octubre de 1966), y que eso se realiza igualmente en vísperas del lanzamiento de ese procedimiento del pase (octubre de 1967) del que él dijo que quería modelarlo sobre la estructura del chiste.

Pero no habíamos hecho notar, seguramente equivocados, que todo ello corresponde también a dos momentos de crisis institucional: la escisión de 1953, que lleva precisamente a Lacan a dar otro régimen a su enseñanza, y esa crisis de 1967 de la muy joven *École Freudienne de Paris* que culmina con la proposición del pase. Si 1964, con la fundación de la E.F.P., signaba la no reintegración a la *International Psychoanalytic Association*, la “Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l’École” [Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela], por su desfase radical con los procedimientos de la I.P.A. concernientes a la habilitación de los analistas (¡por lo tanto, piensa en un procedimiento modelado sobre el chiste!), ratificaba definitivamente la ruptura.

En 1967, al comienzo de su “Proposition...”, Lacan recuerda la amenaza que pesa sobre su enseñanza y los riesgos que todos habían aceptado para seguirlo. Pero cinco años más tarde, en “L’étourdit”, constata hasta qué punto su lluvia de palabras ha influenciado a sus discípulos:

---

<sup>40</sup> Para Jacques-Alain Miller, con su juego neológico (juego o partida que incluye también el álgebra lacaniana, A, a, S ), Lacan marcaría igualmente su separación con relación a Freud. En ese sentido, Lacan haría, cito: “agudezas sobre Freud”.

**movaliser**, v. intr. [14/07/72, L'étourdit, A. E., p. 494] – Evidentemente mi discurso no tiene retoños tan felices [*producir las asociaciones de un analizante*]. Para tomarlo desde el ángulo de “la influencia”, apreciada por las tesis universitarias, me parece que va muy lejos, con respecto sobre todo al torbellino de semantifilia del que sería un precedente, con una fuerte prioridad de lo que yo centraría en el *mot-valise*... Se *movalise* desde hace bastante tiempo y hasta donde la vista abarca y, ¡ay!, no deja de ser un poco por mi causa.

Con ese *movalise*, anota, no sin lamentarlo, que sus invenciones están tomadas en el óvalo de un torbellino *mot-valisant*.

Por otra parte, esta recaída de sus ingeniosas invenciones en jerga es la que había atraído la atención, mucho antes del estudio abierto con *Les 789 néologismes de Jacques Lacan*, como lo decimos al principio.

Gracias a Lacan, que lo ha comentado abundantemente en su seminario del año 57/58, *Les formations de l'inconscient* [*Las formaciones del inconsciente*], sabemos leer que en el centro del libro de Freud, *Le mot d'esprit*... se encuentra esta referencia a la tercera persona, al Otro, como el que sanciona y confirma el chiste. Freud señaló que uno puede gozar solo de lo cómico<sup>41</sup>, pero no de un chiste<sup>42</sup>. El placer que el chiste procura, dice, aparece más claramente en la tercera persona que en el autor del chiste<sup>43</sup>. Este último ríe “de rebote”<sup>44</sup>, cuando la tercera persona, el Otro, ha ratificado el chiste. Uno es empujado por una profunda necesidad, agrega Freud, a contar a otros el chiste que se acaba de escuchar<sup>45</sup>. Algo de eso hay en la frase “Se *movalise* desde hace bastante tiempo y hasta donde la vista abarca...” , en la que se queja Lacan. Sus *mot-valises* no dejan de rebotar y de devolverle la pelota. Este éxito, “desdichado” en sus excesos, testimonia que esas palabras habían sido ratificadas y que su público se había constituido. Probablemente no es un azar si, en esos tiempos de ruptura con la comunidad de la I.P.A., se constata esa multiplicación de neologismos y sobre todo la acentuación de su carácter *witzig*.

<sup>41</sup> S. Freud, op. cit., p. 263, [160]. [Cfr. en español, S. Freud, “El chiste...”, op.cit., p.137].

<sup>42</sup> Ibid., p. 262, [160]. [Cfr. en español, S. Freud, “El chiste...”, op.cit., p.137].

<sup>43</sup> Ibid., p. 266, [162]. [Cfr. en español, S. Freud, “El chiste...”, op.cit., p.142].

<sup>44</sup> Ibid., p. 283, [174]. [Cfr. en español, S. Freud, “El chiste...”, op.cit., p.148].

<sup>45</sup> Ibid., p. 280, [172]. [Cfr. en español, S. Freud, “El chiste...”, op.cit., p. 147].

## 2) Palabras en consonancia con su propósito

En los años cincuenta, Lacan aproximó los dos modos de funcionamiento del inconsciente, condensación y desplazamiento –puestos en evidencia por Freud en los sueños, los lapsus, los actos fallidos y el chiste– a las figuras de lenguaje que son la metáfora y la metonimia. Afirma entonces que la técnica del chiste no es otra cosa que una técnica propia del lenguaje, una técnica propia del significante. Siguiendo a Freud, considera el chiste como una puerta de acceso privilegiada a las formaciones del inconsciente y, en esa época, una puerta de acceso particularmente apropiada para validar su punto de vista del inconsciente estructurado como un lenguaje.

Usar palabras ingeniosas es, para Lacan, como una manera de aplicar su procedimiento al del inconsciente. Con esta idea invitó –como Freud lo había hecho antes que él– a sus alumnos a dejarse atrapar por la literatura, y por eso habló en 1956 de las figuras retóricas eruditas, conceptistas y preciosistas como las más apropiadas para introducirse en las que abundan en el inconsciente, incitando incluso a los psicoanalistas a tomar baños de poesía macarrónica.

Más tarde, en los años 70, en una época en que se trasladó de la lengua a *lalangue* y de la lingüística a la *linguisterie*, en una época en la que va a decir que el lenguaje es algo que no existe, que no existe más que como construcción abstracta de los lingüistas<sup>46</sup>, en una época en que no considera ya más al lenguaje como una estructura preexistente, en una época en la que inventa el término *motérialisme*:

**motérialisme** n. m. [04/10/75, conf. en Ginebra sobre “Le symptôme”, CD Pas tout Lacan ] – Es totalmente cierto que es en la manera en que *lalangue* ha sido hablada y también escuchada por tal o cual en su particularidad que algo saldrá de allí como sueños, como toda clase de tropiezos, en todas las maneras de formas de decir. Es, si me permiten emplear por primera vez este término, en ese *motérialisme* donde reside el agarre del inconsciente...

---

<sup>46</sup> “... el lenguaje [...] que no tiene en absoluto existencia teórica, interviene siempre bajo la forma de lo que yo llamo con una palabra que he querido hacer lo más próxima posible de la palabra *lallation - lalangue*”. Jacques Lacan, “Conférence à Genève sur le symptôme” [“Conferencia en Ginebra sobre el sintoma”], 4 de octubre de 1975, en *LE BLOC NOTES de la psychanalyse*, N° 5, Ginebra, 1985, p. 11.

(neologismo con el cual él dice cómo la estructura va a cuajar con un batiburrillo de expresiones, de pedazos de palabras, de lalaciones. Lacan habla de “restos”, de “detritus”, que van a pasar a través de cada uno, “con los cuales va a jugar, con los cuales será necesario que él se las arregle”, y que van a participar en “la coalescencia, para decirlo así, de [la] realidad sexual del lenguaje”<sup>47</sup>) —en esa época, entonces, el acento de lo que un neologismo o un chiste destaca se ha desplazado.

Es un tiempo en el que Lacan presenta el análisis como dependiendo de un partido en el que se trata de jugar con el *motérialisme* de cada uno, en ciertos puntos nodales, donde eso se atoró de una manera tal —entre realidad sexual y lenguaje, como él dice, entre las palabras y una manera particular de gozar, podría decirse de otra manera— que de ello resultó un síntoma. Es un momento en el que él dirá que no tenemos más que el equívoco como arma contra el síntoma. En esa época de la insistencia en el *motérialisme*, Lacan nos lo pone *motériellement* “entre las patas”. En ese tiempo, incluso si el propósito se desfasó con respecto a los años 50, se trata todavía de una manera de entrar en consonancia, es también una manera de avanzar de lo mismo a no lo mismo lo que busca transmitir, de acentuar su recurrencia al equívoco y literalmente saturar su discurso de neologismos y de chistes.

Por su pertinencia, su filo, por “la ingeniosa sutileza” de sus resonancias, las palabras de Lacan dan pruebas de *agudeza*: la intensidad, el trazo, la punta, la palabra acerada por el estilo en Baltasar Gracián<sup>48</sup>. Ahora bien, el horizonte de la agudeza, el punto de fuga de la “ingeniosa sutileza”, es la creación de una correspondencia máxima entre los elementos de un texto. Un texto que estaría construido de tal manera que el texto mismo fuera la escritura de la que se trata en el texto, está ciertamente próximo de este ideal literario<sup>49</sup>. Lacan no apuntó a este ideal,

<sup>47</sup> Ibid., p. 14.

<sup>48</sup> “Una palabra es una hidra vocal pues además de su propia significación, si se la empareja o si la damos vuelta, de cada sílaba nace una ingeniosa sutileza y de cada acento una *conchetto*”. Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, [1647], Discurso XXXI, Seuil, París, 1983. Benito Pelegrín, autor de una introducción, de la cual extraigo mis informaciones, presenta al *conchetto* como la realización verbal de la *agudeza*.

<sup>49</sup> Ver Nadine Ly, “La trame du tramail, l’écriture de Góngora” [“La trama de la red de pescar, la escritura de Góngora”], *L’UNEBÉVUE*, N° 17, EPEL, París, 2001. Ver también ese modo de composición en los textos de Raymond Roussel en Yan Péliissier, “Traitement héroïque! User avec la langue ou langue-saignement Roussel” [“¡Tratamiento heroico! Usar con la lengua o lalenguenseñanzangrando Roussel”], *L’UNEBÉVUE*, N° 12, EPEL, París, 1999.

como tampoco a entrar en el diccionario, pero marchar con ese paso que no acepta separación entre la manera como avanza y lo que se avanza ha sido un poco su ideal, dice en “Lituraterre”, donde define esta forma de avanzar como “demostración literaria”. Jorge Baños Orellana da ejemplos concretos de ese estilo en su primer libro<sup>50</sup>. En el nivel más puntual de la palabra –conforme en eso con el ideal de la agudeza– el mismo paso se vuelve a encontrar. Piénsese simplemente en *appensée* que dice por medio de un neologismo la función que puede adoptar un neologismo. Piénsese en “n’est-ce pas *ce n’espace*”, que, al negativizar de una cierta manera nuestro espacio, realiza precisamente en la frase la torsión moebiana que cuestiona ese espacio. Véase en la última parte de este artículo ese otro neologismo, *s’emblant*, que se desarrolla en forma de encaje para hablar del carácter metalingüístico que pueden justamente tomar los neologismos. Piénsese en *unebévue* que, por una parte, se presenta como *une bévue* sobre *Unbewusst*, dice Lacan, y que, por otra parte, cosa que es objeción al *Unbewusst* y lo reduce de cierta manera al equívoco de *lalangue* misma, es justamente una fórmula equívoca que se refiere al *Unbewusst*.

### Glosas sobre un glosario III

Para concluir, me gustaría volver sobre un punto apenas rozado en la primera parte de este artículo y que no es del todo ajeno a este procedimiento particular del que acabo de hablar. Es un punto al cual se han referido tanto Anne F. Garréta como Jean Louis Sous en sus intervenciones en el coloquio alrededor de *789 néologismes de Jacques Lacan*. Ya he dicho que la primera había sido sensible a la lógica puesta en evidencia en el glosario: “Lógica de la glosa que opera la conjunción del lenguaje y del metalenguaje”<sup>51</sup>. Jean Louis Sous, aunque profundizó menos directamente en el glosario mismo, giró en torno a la neología de Lacan con la idea de que testimonia sobre “otra manera de arreglárselas con el logos, otra manera de atrapar el concepto”. Sous sostuvo que la fábrica

---

<sup>50</sup> Jorge Baños Orellana, *De l’hermétisme de Lacan*, op. cit. Por ejemplo, pp. 92 y 93. [Cfr. *El idioma de los lacaneanos*, Ed. ATUEL, Colección del círculo, Buenos Aires, Argentina, 1995].

<sup>51</sup> Anne F. Garréta, “La loi, la norme, le néologisme” [“La ley, la norma, el neologismo”], op. cit., p. 13.

neológica de Lacan profana lo que es propio del concepto con esas palabras híbridas cargadas de materia. Y tocó esa cuestión del “sabor” *meta* de la neología lacaniana al afirmar que “la materialidad de *lalangue* podría hacer eco, responder a la nostalgia de un metalenguaje supremo [...] como si los cruzamientos neológicos pusieran impedimentos a cualquier sobrevuelo o vuelo en bajada metapsicologizante”<sup>52</sup>, o sea, exactamente el punto de la práctica neológica de Lacan que la forma y la lógica del glosario pretendieron abrazar.

*1) La extimité a la lengua de los neologismos lacanianos... o una extraña posición meta.*

En “Presentación y glosas sobre un glosario I, V, 3”, yo decía que el chiste provoca un pequeño sobresalto *en* la lengua, como una chispa equívoca que brotaría por un instante *fuera* de su residuo. Yo agregaba que los neologismos de Lacan efectuaban esa especie de ligero desfase propio del chiste, algo así como una vacilación metalingüística que, por el equívoco que se produce, no de una lengua a otra (es decir, traduciendo, hablando de una lengua en otra lengua, como dice Lacan al inventar *métalanguer*), sino en el interior de una lengua.

Yo hacía notar que Anne F. Garréta había entendido perfectamente que la materia presentada hablaba por sí misma y que nuestra preocupación había sido poner eso de relieve por medio de una construcción de la obra que evitara toda metaglosa. Pero ella decía algo más. Al retomar el neologismo lacaniano *extimité* en su artículo, escribe: “El paso del glosario, que se pretende paso *afuera*, se opera curiosamente entonces adentro. Es una extrusión, un afuera interior. Esta extremidad neológica es una *extimité* de la lengua”<sup>53</sup>, con lo cual expresa realmente que es en interioridad que el neologismo efectúa un paso – *ex*, o, para decirlo de otra manera, es en la lengua misma que el neologismo opera un efecto *meta*.

Esta especie de apertura *meta* encuentra un feliz apoyo en la etimología de la preposición misma... que Lacan no desconocía –hace referen-

<sup>52</sup> Jean Louis Sous, “Sept fois sur le bout de lalangue” [“Siete veces en la punta de *lalengua*”], op.cit., pp. 34, 40 y 45.

<sup>53</sup> Anne F. Garréta, op. cit., p. 12.

cia a ella en el seminario *L'objet de la psychanalyse*<sup>54</sup> [*El objeto del psicoanálisis*]. En su primer sentido, *meta* quiere decir, en efecto, “en medio de”. El *Dictionnaire historique de la langue française, Le Robert*, precisa que a partir de ese sentido primero, *meta* divergió en múltiples direcciones: con el genitivo y el dativo, significa “entre varios”; con el genitivo, “con”; con el dativo, “entre dos”. Por extensión del sentido dinámico de “para ir al medio de” que tenía, tomó el de “hacia, en busca de”, y de allí el de “siguiendo, detrás”, incluso con un valor temporal, etc. Se agrega que es un contrasentido el sentido de *meta* en la palabra “metafísica”, entendida como ciencia del más allá o de vuelo hacia abajo. Ese “contrasentido” se perpetuó en el término de metalenguaje, como en muchos otros términos formados con esta preposición.

Hablando de la traducción como de un “embrión de metalenguaje”<sup>55</sup>, idea retomada en la invención del verbo *métalanguer*, Lacan señalaba la especie de metalenguaje inherente a la traducción. Pero no va a hablar de la traducción en esta sesión (en la que se refiere todavía una vez más al *Unbewusst* por *unebévue*), sino que va a establecer varias otras formaciones de lenguaje: la matemática, el chiste y su arrugamiento de palabras, así como la poesía, en la misma perspectiva de abrir a un real a través de un metalenguaje. Coloca a la tentativa que opera el chiste en la línea directa de extracción de las letras de la cual procede la escritura en matemáticas y la sitúa como una tentativa para inventar un significante nuevo:

Por qué no se inventa un significante... nuevo. [...] Tal vez sería fecundo [...] No es que uno no trate, incluso en eso consiste el chiste. Consiste en servirse de una palabra para otro uso diferente de aquel para el que estaba hecha, en el caso de *fammillionaire* se arruga un poco a la palabra pero es, es realmente en, en ese arrugamiento que reside su efecto operatorio<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Jacques Lacan, *L'objet de la psychanalyse* [*El objeto del psicoanálisis*], 1º de junio de 1966, seminario inédito: “La palabra *meta*, como todas las preposiciones griegas, y en verdad como todas las preposiciones de todas las lenguas, por poco que uno se interese por ellas, son siempre un objeto de estudio remunerativo”.

<sup>55</sup> Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'unebévue s'aile la mourre*, 17 de mayo de 1977, en “Psychanalystes sous la pluie de feu”, *L'Unebévue* No. 21, L'UNEBÉVUE, París, 2004, p. 124: “¿Qué quiere decir la metalengua si no es... la traducción? No se puede hablar de una lengua sino en otra lengua me parece si es cierto que lo que dije antes a saber que no hay metalenguaje, hay un embrión de metalenguaje, pero se derrapa siempre por un simple razón y es que no conozco más lenguaje que una serie de lenguas, encarnadas”.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 125.

Los neologismos, nuevos en la lengua –aunque en medio de la lengua–, valiéndose de su alejamiento del código –pero totalmente referidos al código por este alejamiento–, abriendo con el equívoco varias puertas a la vez (valiéndose del efecto operatorio de su arrugamiento, se podría decir), se encuentran, puesto que no hay exterioridad a la lengua, en la única posición *meta* sostenible, posición de exterioridad interna, posición de *extimité*. Etimológicamente hablando, se podría calificar a los neologismos de *meta* por excelencia, no suspendidos sobre la lengua, sino verdaderamente en su centro.

Siempre en el mismo seminario, se ve a Lacan ponerse particularmente a *l’emble* de esta concepción *meta* con el neologismo *s’embler*<sup>57</sup>, diciendo que lo había casi hecho nacer “*c’ metálangage*” en “*L’étourdit*”:

**s’embler/s’emblant** v. pron. [08/03/77, sem. *L’insu que sait...*] – En “*L’étourdit*” me di cuenta, reconocí algo en “*L’étourdit*” *c’ metálangage* diría que yo lo he hecho *casi* nacer. (*tose*) Naturalmente eso marcaría una fecha. [...] Marcaría una fecha pero no hay fecha porque no hay cambio. Ese “casi” que agregué a mi frase subraya que no ocurrió. Es una apariencia [*semblant*] de metalenguaje (*exhala un breve suspiro*) y como utilizo en el texto la escritura *s’embler*, *s’emblant* al metalenguaje, hacer un verbo reflexivo de ese *s’embler* lo desprende de la *affruiition* que es el ser, y como yo lo escribo (*va al pizarrón a escribirlo*) *parest*. *Parest* quiere decir (*suspira*) una apariencia de ser [*un semblant d’etre*]<sup>58</sup>.

¿Qué es lo que en este texto se le aparece a Lacan entonces, cinco años más tarde, como una apariencia de metalenguaje? Proponemos la hipótesis de que “*L’étourdit*” –donde los neologismo se encadenan unos a otros<sup>59</sup>–, sería la solución en la cual el metalenguaje dependería de una

<sup>57</sup> No busquen *s’embler* en el glosario; se encuentra en *embler* (*s’*). A contracorriente de la homofonía que justifica la invención de Lacan, nosotros hemos (y el lector podrá pensar que nos equivocamos) jugado el juego del diccionario.

<sup>58</sup> En “*L’étourdit*”, *s’embler* aparece en el contexto siguiente: “Es aquí donde *s’emble*, quiero decir *s’emblave*, el *semblable* del que sólo yo traté de desanudar el equívoco, por haberlo hurgado en lo homosexual, o sea lo que se llamaba hasta aquí el hombre en abreviado, que es el prototipo del *semblable*”. J. Lacan, “*L’étourdit*”, *Autres écrits* [Otros escritos], Seuil, Paris, 2001, p. 467.

<sup>59</sup> “*L’étourdit*” y “*Joyce le symptôme*” son los únicos textos de Lacan en los que los neologismos se encadenan prácticamente unos a otros. Pero son textos muy diferentes. En “*Joyce le symptôme*”, Lacan parodia a Joyce y es, como lo hemos dicho, el único momento en el que, *syntone* [sintónico] con esta parodia, él se

suerte de precipitado neológico. Como no estoy en condiciones de mostrarlo en el texto mismo, limitaré mi apoyo al neologismo *s'embler* en la cita de más abajo:

a) Retroactivamente, algo se le aparece a Lacan en “L'étourdit” como un “semblant de métalenguaje”, que se convierte en *semblable* al métalenguaje, *s'emblant* al metalenguaje.

b) Ese algo, *s'emblant*, va entonces a *l'emble*<sup>60</sup> con el metalenguaje. Movimiento de contoneo por el que dos partes de un mismo cuerpo avanzan, de manera más bien majestuosa (un caballo o un ciervo traen a la mente esta majestuosidad), pero esto es probablemente secundario. Más importante, ciertamente, es el hecho de que las patas delanteras y traseras que avanzan así, con ambladura, forman parte de un mismo cuerpo.

c) Ese algo es igualmente arrebatado, robado, escamoteado con violencia y por sorpresa, puesto que eso es lo que el verbo *emblem* quiere decir<sup>61</sup>.

d) La respuesta es la siguiente: arrebatado a sí mismo, puesto que Lacan hace de *emblem* un verbo reflexivo, *s'emblem*. Si no hubiera ese reflexivo, lo arrebatado lo habría sido a algo de otro orden que a sí mismo, pero, en este caso, el arrebatador y el arrebatado son de un mismo cuerpo.

La suma de las resonancias de esta joyita neológica transmite una concepción del metalenguaje en la que lenguaje y metalenguaje, metalenguaje y lenguaje, inseparablemente mezclados, van al *emble*, y en la cual –puesto que *s'emblem* es reflexivo– lo que se extrae como *meta* se arrebatada a sí mismo.

---

deja ir, tal vez algo, a hacer equívocos por hacerlos. En “L'étourdit”, Lacan lleva el equívoco hasta una especie de grado último, dando una forma neológica a pedazos de sintagmas formados por aglutinación sin modificación de la ortografía, por ejemplo: *nulnest, nya, passifou, pastous, pastoutes, petithomme, pourtout, pourtouthomme* (con excepción de *passibête*, todas estas formaciones se encuentran en ese texto). En el glosario anotamos también que con esas escrituras Lacan da una forma neológica a sus cuantificadores de las fórmulas de la sexuación.

<sup>60</sup> Se habla del *amble* a propósito de la ambladura, portante, paso o trote de un caballo u otros cuadrúpedos. Más raramente, se habla del *emble* de un ciervo, cosa que le permite a Lacan hacer su palabra *s'emblem*.

<sup>61</sup> *Emblem*, cuyo participio pasado está en la expresión “d'emblee” [de entrada], era ya considerado como anticuado en el siglo XVII. El diccionario Littré ofrece, entre otras, la siguiente cita de Charles d'Orléans: “Belle, se ne m'osez donner/ De vos doux baisers amoureux,/ J'en amblerai bien un ou deux.” [Bella, si no osáis darme/ Vuestros dulces besos amorosos,/ Me robaré gustoso uno o dos.]

Al releer “L’*étourdit*”, Lacan ve aparecer ante sus ojos ese “casi” metalenguaje. Tal vez hace referencia de una manera general a su estilo en ese texto, en el sentido en que, para retomar una formulación de Roland Barthes, el estilo no puede “sustraerse” al texto, en el sentido en que es no como una película aplicada sobre el texto, sino una capa entre las capas de un texto metaforizado como cebolla, en el sentido en que algo de una función metalingüística sería tomada a su cargo por el estilo mismo<sup>62</sup>. No está del todo excluido, y es asombroso, hay que decirlo, que exista justamente un componente particular de este estilo que es uno de los neologismos presente en él, y es claro que sobre este componente se centra la estocada de su observación. Con ese “*s’emblant au métalangage*”, Lacan subraya tanto la *extimité* del metalenguaje en relación con el lenguaje, como la toma a cargo de esta dimensión *extime* por su fábrica neológica.

## II) *Un conjuntamiento con el matema*

**jouljouer** v. fuertemente defectivo [19/02/74, sem. Les non-dupes errent] – Bueno entonces si yo no yerro –y no tengo el aspecto de hacerlo– cómo juego el juego que me guía. Eso es un verbo, ¡ejem! *Je jouljeux, tu jouljeux*; y continúa y aguanta hasta *il jouljeut*, y después, flota. *Nous jouljouons*, aquí el verbo *jouljouer* ya no puede sostenerse. Esto prueba que no se juega el juego más que en singular. En plural, es dudoso, *jouljeu* no se conjuga en plural.

Si se *jouljeu* del *poumer* y del *pourseoir*, del *sépartition* y del *sephère*, del *n’espace* y del *s’emblant*; si se *jouljeu* de *lalangue* y de su *pataqu’est-ce*, se ve hacer a las palabras de Lacan *édupation*.

**édupation** n. f. [08/01/74, sem. Les non-dupes errent] – es en esta escritura misma [*la de los nudos*] en donde reside el acontecimiento de mi decir, de mi

<sup>62</sup> Ver Roland Barthes, *Le bruissement de la langue* [*El zumbido de la lengua*] Seuil, París, 1984, pp. 149 a 159 y pp. 76 a 80. Ver también Jorge Baños Orellana, *De l’hermétisme de Lacan*, op. cit., p. 155. [Cfr. *El idioma de los lacaneanos*, op.cit.].

decir y es por ello que yo podré señalarlo por hacer lo que llamaríamos la *édupation* de ustedes.

Si nos dejamos engañar por estas palabras, si jugamos el juego, si seguimos su equívoco lógico, serán *appensées* que nos proporcionan el apoyo del equívoco, estarán desfasadas (y desfasándonos) en la lengua sin salir de ella, metamorfoseando lo que podría haber sido una glosa pesada y llena de conceptos, en una transmisión relámpago.

El valor de escritura y de apoyo de los neologismos, su extraña posición meta, su acierto para transmitir, los hacen, digamos... “primos” de los matemas. Este parentesco es el que señalamos discretamente en el glosario:

- Abrimos el libro con el ítem (a). Sólo dimos dos ocurrencias de él, aunque hubiéramos podido dar decenas, dos que insisten sobre la importancia de la notación algebraica, *a* minúscula, en tanto tal. Así, desde el primer ítem del glosario se encontraba planteada la cuestión del lazo entre lo que es, digamos, normalmente admitido como formando parte del álgebra de Lacan y sus neologismos, que parecen a primera vista más bien fuera del campo de esta álgebra.

- Siempre en el ítem (a), hicimos notar que el álgebra lacaniana y los neologismos tienen en común lo escrito y que Lacan no vacila en intrincarlos en notaciones como *(a)mur* (1971) donde propone poner (a) entre paréntesis, *acause* donde propone escribirla con una *a* achatada (*acause*) (1969) o también *a(U)moinzin* (que debe ser leído *a union moinzin*) (1971), ortografía decididamente barroca, en la cual la incrustación del álgebra en una palabra es también la función del signo de la unión en matemáticas.

- Luego, en el ítem *unebévue*, subrayamos que Lacan lleva las cosas tan lejos como para hablar del *unebévue* como de un matema.

**Unebévue** n. [02/11/76, conclusión de las Journées EFP: “Les mathèmes...”, CD Pas-tout Lacan] Yo creo con todo que hay un punto –y eso nadie lo ha dicho– en el que yo también hice verdaderos matemas. Solamente nadie lo ha dicho, haré eso en la próxima ocasión puesto que retomo lamentablemente mi seminario no más tarde del 16 de noviembre. [...] Ciertamente ... voy a comenzar : ¡el *Unbewusst* como él [Freud] llama a eso! Eso lo recogió en un

curso de un tal Hartmann que no sabía absolutamente lo que decía, y lo mordió, el *Unbewusst*. Y entonces, ¿cómo traduzco eso? Lo traduzco por una suerte de homofonía. Es muy extraño que yo me lo permita; ¡después de todo es un método de traducir como otro! Supongan que alguien escuche la palabra *Unbewusst* repetida 66 veces y que tenga lo que se llama una oreja francesa. Si se lo machacan por supuesto, no antes, traducirá eso como “*unebévue*”. De allí viene mi título, en el que me sirvo del “du” partitivo, y digo que hay *de l’une bévue* en eso.

Precisemos que Lacan no lleva las cosas tan lejos en cualquier momento, puesto que afirma esto de manera extremadamente provocante como conclusión al coloquio “*Les mathèmes de la psychanalyse*” [“*Los matemas del psicoanálisis*”]. El coloquio duró tres días, hubo treinta y dos intervenciones en las que todos los aspectos de lo que consideramos como matemas, esquemas, grafos, fórmulas de tipos algebraicos, nudos borromeos, fueron volteados en todos los sentidos. Y Lacan, “*haciéndose el santito*”, afirma en ese momento: “*Nadie lo ha dicho, pero yo también hice verdaderos matemas, antes de proponer a unebévue como tal*”<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Jean-Claude Milner fue el primero en darse cuenta de la relación que existe entre las invenciones verbales de Lacan y sus matemas. En 1995, en su libro titulado *L'œuvre claire* (Seuil, París), señala la “*función*” matema que vienen a tomar una cierta cantidad de formaciones del lenguaje. Pero, para él, esos “*matemas de lengua*” son la ruina del matema.



## *Ecos de presentaciones*



# Estilo, amor Lacan y contingencia<sup>1</sup>

Marcelo Pasternac

Esta amable invitación para presentar el número 36 de *Litoral* me da la oportunidad de reflexionar sobre el papel de las publicaciones en la transmisión del psicoanálisis dentro del estilo de la escuela.

Actualmente hay en la escuela cinco revistas periódicas (*L'unebêvue*, *Litoral*, *Me cayó el veinte*, *Opacidades* y *Página Literal*) y tres editoriales (Epel, epeeel, literales).

Solemos hablar de un estilo de escuela en la *école lacanienne de psychanalyse* y, sin referirme por ahora a las características que la diferencian de instituciones que habitualmente ofrecen en México sistemas de la llamada “formación de los analistas”, resulta oportuno ocuparnos de la temática que define ese estilo.

Detengámonos a propósito de esto en el título con que se presenta este número de la revista *Litoral: L'amour Lacan II*. Para muchos de los aquí presentes, este título, en francés, remite a un trabajo en curso de uno de los miembros de nuestra escuela, Jean Allouch, que realiza seminarios en distintos lugares hispanohablantes y en París, en los que explora los giros que Lacan fue dando sobre el tema en cuestión, trabajo destinado a la revisión de las variedades presentes en los diez primeros seminarios. En efecto, esta labor en curso implica tener en cuenta el hecho de que, como decía Lacan a propósito de otros, Saussure entre ellos, sus obras deben juzgarse como una elaboración en movimiento. Y entonces, apoyándose en un neologismo lacaniano, *varité* –condensación de *variété* (variedad) y *vérité* (verdad)– Allouch, en este caso, explora cómo el tema del amor (*amour*) fue afrontado con modificaciones variadas. Lejos entonces de una recitación condensada del texto de Lacan, se apoya en sus producciones diversas y, a veces, aparentemente contradictorias. Nada que ver con alguna forma de dogmatismo. Y, a la

---

<sup>1</sup> Texto leído por el autor en la presentación de *Litoral* N° 36, el 29 de septiembre de 2005 en el auditorio de la Librería Octavio Paz del Fondo de Cultura Económica [N.E.].

vez, más lacaniano si se quiere por eso mismo, trata de leer a Lacan a la luz de la experiencia analítica, como él leía. Sigam mi ejemplo, decía, y no me imiten. Entonces, no hay aquí dogmatismos, ni reposo en alguna concepción monolítica y predigerida de un texto cuya fecundidad, justamente, no es accesible de inmediato y que le plantea al lector la necesidad de una justificación para abordarlo, tomándolo como una empresa de largo aliento y con razones que no podrían ser, con justicia, cuestiones de moda o de prestigio, o las de una oscuridad innecesaria pero prestigiosa para cierto público.

Si hago esta referencia es porque recientemente se produjo un acontecimiento editorial en el que convergió una polémica, en curso desde siempre pero ahora exacerbada, referida a la validez y utilidad de lo que se designa genéricamente psicoanálisis. La aparición de un volumen titulado *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud* [El libro negro del psicoanálisis. Vivir, pensar y estar mejor sin Freud]<sup>2</sup>, y su repercusión en la prensa periódica y diaria, sobre todo en países como Francia y Argentina, en los que hay una difusión extrema, con riesgos de confusión muy importantes sobre lo que lleva ese nombre.

Entre otros, un prestigioso semanario francés, el *Nouvel Observateur*, se hizo eco, en una especie de *dossier* sobre el tema, de este escandaloso ataque contra el psicoanálisis, así, sin adjetivos, aunque personalizado contra Freud y Lacan. Allí, Ursula Gauthier, una periodista que ya se había manifestado en otras ocasiones en ese mismo medio, sensible a producciones de estilo *New Age*, presenta ahora toda una serie de comentarios bajo el título: “¿Hay que terminar con el psicoanálisis?”, es cierto que de forma interrogativa, diciendo que se trata de un material en el que:

[...] unos cuarenta expertos de diez nacionalidades diferentes –psiquiatras, historiadores o filósofos– acometen contra los dogmas psicoanalíticos, afrontan entonces esos dogmas... y ponen en duda su eficacia terapéutica. Un libro iconoclasta que suscita discusión y sacude los tabús.

---

<sup>2</sup> Catherine Meyer (dir.), Mikkel Borch-Jacobsen, Jean Cottraux, Didier Pleux y Jacques Van Rillaer, *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Les Arènes, Paris, 2005, 831 pp. [N.E.].

Como se podrá notar, la palabreja “dogmático” que yo había utilizado, tiene su justificación.

En Argentina, otro país donde el psicoanálisis corre siempre el riesgo de caer en la categoría de una mercancía sometida a la moda, se presentó hace unas semanas en el diario *La Nación*, una entrevista con Mikkel Borch-Jacobsen, uno de los participantes<sup>3</sup> del mencionado *Libro Negro*... donde, entre otras cosas, dice:

[...] yo creo que la desaparición del psicoanálisis es inevitable. Las jóvenes generaciones de especialistas tienen otras exigencias desde el punto de vista científico. El avance extraordinario de las neurociencias demuestra cada día que, en el terreno de la psiquis, es posible lograr resultados sorprendentes y a muy corto plazo con otras terapias. En estas condiciones, Freud y sus teorías inverosímiles tienen los días contados.

Evidentemente, semejantes afirmaciones no dejaron de afectar a muchos oficiantes de las variadas formas de lo que se ofrece como psicoanálisis. Lo lamentable es que pocos analistas, fuera de la *elp*, se han detenido en el hecho de que las premisas de estas aseveraciones implican una confrontación con neurociencias y terapias, prácticas que no comparten el mismo campo de experiencias que afronta un analizante que se compromete en la aventura subjetiva del psicoanálisis.

En efecto, como dice Laurent Cornaz en su artículo del número de *Litoral* que hoy presentamos, “algunos lamentan el aislamiento del psicoanálisis [frente a las demandas de validación científica y de eficiencia social (combate científico y político)] y militan en pro del psicoanálisis, por su oficialización y su acceso para la mayoría. Se esfuerzan por convencer a los escépticos, a los reticentes ...”<sup>4</sup> [ignoran que en este tiempo el ataque viene de otro lado, de los que se presentan política y científicamente –en apariencia– como eficientes]. Podríamos creer que polemizamos con ellos desde posiciones indiscutibles. Sin embargo, el ataque se produce en Francia y en otros países, desde el campo de la medicalización de las prácticas curativas, de las “terapias”. Algo que algunas expresio-

---

<sup>3</sup> Quizás él pueda ser considerado uno de los principales autores de dicho libro pues, entre los más de 30 autores, aparece en la portada y escribe más de un artículo [N.E].

<sup>4</sup> Laurent Cornaz, “Una demanda que no hay que traducir”, *Litoral* 36, epeele, México, 2005, p.132.

nes vacilantes de Freud podrían haber permitido confundir, como dice Germán García, aunque hay que retornar al texto sobre el psicoanálisis profano “que hirió a los que corrían como niños detrás de la ciencia médica, en esa época, a la manera norteamericana”<sup>5</sup>.

Alguien señaló, a propósito de este *Libro Negro*: “Incluso [hay allí] cuestionamientos infantiles como en el siguiente ejemplo: Freud dice a la madre que le pide consejos para educar a su hijo, ‘Haga como quiera, de todos modos estará mal’. Y la docta psicóloga –en el *Libro negro...–* destaca eso .....y se indigna diciendo: ‘¡Freud quiere culpabilizarla!’”. Ahora bien, es todo lo contrario, es incluso un anhelo: ‘eduque como usted quiera, respete sus ganas de educarlo como usted lo entiende y le deseo que más tarde él haya adquirido, gracias a usted, bastante libertad como para hacerle reproches antes de continuar su camino y que usted tenga suficiente libertad como para soportar esos reproches como un mal necesario...’ propio del hecho de que esa educación es un oficio imposible junto a otros oficios, como gobernar y analizar, diría Freud”.

Volviendo a la cuestión de este libro, diré que, en efecto, para los que se manejan de un modo impertinente en el interior de lo que podríamos llamar “la nebulosa psicoanalítica”, con dogmas, que creen que el psicoanálisis se sitúa en la perspectiva dominante de la eficacia (cuyos criterios son los de la sociedad mercantil) y que se someten a una observación psiquiatrizante que reduce el sufrimiento humano a etiquetas psicopatológicas, no puede pasar desapercibida la conmoción que estas críticas les producen por compartir justamente la plataforma errónea desde la que se formulan. Pero si me detengo en estas cuestiones es porque esto nos estimula para delimitar con más precisión a qué nos referimos cuando decimos que hay un rasgo de estilo en la *elp*, que se manifiesta en publicaciones como la que hoy presentamos. Por ello es interesante mencionar que nuestra escuela se ha caracterizado por dar una recepción calurosa al estímulo que le viene de la crítica que le hacen al psicoanálisis los estudios feministas, de género, gay, lésbicos, bi y trans [GLBT], etc., lo que nos ha permitido, junto con la cuidadosa reflexión sobre los textos de Foucault, explorar los deslices que se producen en las formulaciones sobre la cuestión de la llamada identidad sexual en el

---

<sup>5</sup> D. Sibony, artículo en *Libération*, del 13 de septiembre de 2005, París.

campo psicoanalítico. Esto, sin por ello dejar de tener en cuenta la especificidad de la experiencia psicoanalítica ni lo que la diferencia de esos otros espacios de reflexión, de tal modo que se ha podido decir que hay un campo GLBT y un campo del psicoanálisis que tratan distintos problemas<sup>6</sup>, sin perjuicio de que cada campo pueda tomar en cuenta de un modo fecundo las producciones del otro. Así planteado el asunto, esto no ha impedido que hace unos meses Didier Eribon publicara un libro titulado *Echapper à la psychanalyse [Escapar al psicoanálisis]*<sup>7</sup>, donde propone escoger: “Freud o Foucault”. Él elige a éste contra aquél, allí donde Allouch afirma, en cambio, que “el psicoanálisis será foucaultiano o no será”. Eribon expresa además en ese libro un franco rechazo al psicoanálisis al que califica de heterosexista, y a lo que llama “la teología lacaniana”.

Fuego cruzado, entonces, sobre el psicoanálisis en general, porque así como Eribon cree reprochar globalmente al psicoanálisis una posición psicopatologizante ante la problemática gay, no falta quien, aunque actualmente es miembro de la *elp*, cree leer en esta escuela una posición según la cual: “la función de autoridad concedida a los *estudioslésbico gay* en el campo de la clínica y la teoría psicoanalíticas, en una fracción [sic] de la *elp*, constituye un verdadero tropezón”. Ubica un comienzo de este percañe en la acogida de los *estudioslésbico-gay* efectuada por Jean Allouch. A esto se podría responder: ¿dónde va a buscar la idea de una “función de autoridad concedida a los *estudioslésbico gay* en el campo de la clínica y la teoría psicoanalíticas”? Es él quien imagina, quien inventa esta pretendida “autoridad”. Acoger las reflexiones de alguien en nuestro campo, en nuestra casa, es algo distinto a dejarle dirigir toda elaboración específica de nuestro espacio. Si leyese con más cuidado vería en los textos que se producen en el seno de la *elp*, y que ésta hace circular, una relación crítica y fecunda con los aportes estimulantes de las reflexiones más agudas de distintos ámbitos, sometidas a interés y discusión. En efecto, se trata de campos diferentes, cada uno con su especificidad, que no se oponen ni superponen. Concretamente, la pro-

---

<sup>6</sup> Cfr. Jean Allouch, *El sexo del amo. El erotismo desde Lacan*, Litoral-epeeel, México, 2002; especialmente: “Introducción”, pp.30-36.

<sup>7</sup> Didier Eribon, *Echapper à la psychanalyse*, Léo Scheer editeur, Collection Variations II, Paris, 2005, 88 pp [N.E.].

blemática del síntoma en el sentido psicoanalítico no es tomada en cuenta por los GLBT y ocupa, en cambio, un lugar central en la experiencia y en la transmisión del psicoanálisis.

Con estos elementos se puede decir que el estilo de la escuela va apareciendo rodeado y dibujado en su contorno al responder a las críticas a menudo impertinentes que hemos mencionado.

Por otra parte, y para situar de un modo más positivo lo que ese contorno localiza e incluye, se puede decir que los que siguen las publicaciones y los seminarios de esta escuela habrán notado cómo se destacan los textos que tratan de la fabricación de casos, inaugurados con la publicación de *El doble crimen de las hermanas Papin*<sup>8</sup> y el caso de Marguerite Anzieu<sup>9</sup>, seguidos por los de Madeleine Lebout (la paciente de Pierre Janet)<sup>10</sup>, Camille Claudel<sup>11</sup>, Iris Cabezudo<sup>12</sup> y el de Hercule Barbin<sup>13</sup>. Esos textos subrayan sobre todo el interés por la singularidad del sujeto, que es la temática que impregna el movimiento general de esta escuela y que tiene consecuencias fundamentales en la forma en que se abordan las contradicciones internas en que incurre el psicoanálisis cuando se desliza al campo de la psicopatología con sus clasificaciones y etiquetas (y la consecuente caída en todo tipo de generalizaciones contradictorias con nuestra concepción de la experiencia analítica). Allí es donde se muestra la sensibilidad que compartimos con la crítica que recibe cierto psicoanálisis, especialmente a partir de la referencia foucaultiana, del movimiento de los estudios gay, lésbicos, bi y trans, y de los que provienen con variada calidad de los estudios de género (no dejándonos impresionar por la profunda incompreensión que se muestra en algunos casos como el de Eribon). En particular, la obra de Foucault ha permitido acentuar nuestra posición crítica ante las cuestiones de iden-

---

<sup>8</sup> Jean Allouch, Erik Porge y Mayette Viltard, *El doble crimen de las hermanas Papin*, Libros de artefacto, epeelee, México, 1995 [N.E.].

<sup>9</sup> Jean Allouch, *Marguerite, Lacan la llamaba Aimée*, con postfacio de Didier Anzieu, epeelee, México, 1995 [N.E.].

<sup>10</sup> Jacques Maître, *Una célebre desconocida, Madeleine Lebout / Pauline Lair Lamotte.(1853-1918)*, prefacio de Georges Lantéri-Laura, apéndice y textos de Jean Allouch, Laurent Cornaz y Jacques Maître, epeelee, México, 1998 [N.E.].

<sup>11</sup> Danielle Arnoux, *Camille Claudel. El irónico sacrificio*, epeelee, México, 2001 [N.E.].

<sup>12</sup> Raquel Capurro, Diego Nin, *Extraviada. Del parricidio al delirio*, Edelp, Buenos Aires, 1995 [N.E.].

<sup>13</sup> Raquel Capurro, *Del sexo y su sombra. Del "misterioso hermafrodita" de Michel Foucault*, seguido por la novela de Oskar Panizza, *Un caso escandaloso*, epeelee, México, 2004 [N.E.].

tividad y de reducción diagnóstica, lo que no ha dejado de recibir críticas de nuestro entorno cercano y remoto. Pero en la actualidad, donde la polémica se hace particularmente violenta es en el ataque que el psicoanálisis recibe de las prácticas supuestamente “efectivas”, vinculadas con el mundo de las llamadas “terapias”, especialmente de las cognitivo-comportamentales, tal como se expresa en *Le livre noir*...

Con lo dicho he pretendido situar la especificidad que adquieren los textos fecundos de este número de la revista que hoy presentamos, en los que, como dice el texto de convocatoria de esta reunión,... se trata de cómo:

[...] en el transcurso de su enseñanza, Jacques Lacan recurrió a la poesía, [...] y, teniendo en cuenta sus creaciones neologísticas, se brinda una perspectiva literaria sobre ellas —además— cómo [...] el juego de las letras y los sonidos convocados por el arte poético y por las prácticas “lenguajeras” constituye el tejido central de este número [...] producido soportando, en buena medida, el peso de la lengua en el difícil tránsito hacia la traducción. Esta última se extendió al pasaje de diversas lenguas e hicieron su aparición los arcaísmos en nuestra propia lengua.

Los editores de *Litoral* 36 se preguntan, entonces: “¿Cómo aparece el amor en esta red de letras, sonidos y pasajes de una lengua a otra?”.

Justamente, en relación con esta pregunta y una vez situado el estilo y el lugar de este número de la revista, me detendré en la actualización de un problema de transliteración, traducción y transcripción que aparece en relación con el título de un seminario de Lacan, citado en el texto de Mayette Viltard que abre este número<sup>14</sup>, y su relación con el tema del amor, del *amour*, que ocupa éste y el anterior número de *Litoral*. En su minucioso trabajo sobre *La fin’amors* o el amor cortés, Jesús R. Martínez Malo<sup>15</sup> se confrontó con el desafío de una traducción a nuestra lengua de textos poéticos complejos —escritos en occitano medieval y traducidos al francés moderno—, una traducción que intentara responder al juego de las letras, los deslizamientos significantes, los atravesamientos homo-

<sup>14</sup> Mayette Viltard, “De la lluvia de fuego al nuevo amor, la *Comedia* de Lacan”, *Litoral* 36, epeelee, México, 2005, pp.1-34.

<sup>15</sup> Jesús R. Martínez Malo, “Cornatz lo còrn”, *Litoral* 36, epeelee, México, 2005, pp.49-98.

fónicos, etc. Tarea que incluso lo llevó a crear en español el neologismo “cornar”. A propósito del título del seminario de Lacan citado por Viltard [*L'insu que sait de l'unebévue s'aile à mourre*] intenté hace años, con el fracaso que verán, producir un pasaje en cierto modo semejante, con el problema adicional de que en ese título se integraba ya, en francés, un neologismo, *l'unebévue*<sup>16</sup>. Construido con dos artículos: uno definido [*le*: la] y otro indefinido [*une*: una] fundido en la construcción de un sustantivo hasta entonces inexistente en la lengua convencional y que Lacan usaría a veces como un verbo: *bévue*, “metida” o “metedura de pata” o, más levemente, “equivocación”. Escrito en dos palabras *une bévue* quiere decir usualmente “una metedura de pata”, pero Lacan la dice y escribe en una sola palabra precedida por el artículo *Le*, previa elisión por preceder a una vocal. Resultado: *L'unebévue*, o sea “L'unametida-de-pata”, que en francés hace homofonía aproximada con el alemán *Unbewusste*: Inconsciente. Al abordar esto contribuimos a la temática de los neologismos que se introduce en la segunda parte del número de *Litoral* 36. En 1992, afronté en un artículo<sup>17</sup> el desafío consistente en intentar producir el pasaje en una sola frase de lo que en francés Lacan producía, efectivamente, en una sola frase, con un juego de homofonías.

Veamos entonces el laberinto del título explícito y del título oculto en la homofonía y los intentos de producir una versión aproximada en castellano:

[1] ***L'INSU QUE SAIT DE L'UNE-BEVUE S'AILE À MOURRE***

Una traducción literal daría el siguiente título:

[2] **LO NO SABIDO QUE SABE DE LA UNA METIDA DE PATA SE ALA A MORRA**

En francés el título dado por Lacan daba por transliteración de la homofonía:

---

<sup>16</sup> Cfr. Marcelo Pasternac y Nora Pasternac, *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, epeeel, México, 2003, p.294.

<sup>17</sup> Marcelo Pasternac, “La traducción, una consistencia en el ternario del pasaje de lenguas”, *Artefacto* 3, México, 1992, pp.41-70.

[3] ***L'INSUCCÈS DE L'UNBEWUSSTE C'EST L'AMOUR***

La traducción de la transliteración [3] da lo siguiente:

[4] EL FRACASO DEL INCONSCIENTE ES EL AMOR

Si intentamos jugar con transliteraciones de [4] podemos producir algo sin valor:

[5] EL FRAC, AS O DELINCO, SIÉNTESE EL AMOR

Otra traducción de la transliteración francesa [3] puede ser:

[6] EL NO ÉXITO DEL INCONSCIENTE ES EL AMOR

Que permite por transliteración, dos variantes, también sin gran valor:

[7] ÉL NO HESITÓ: DELINCO, SIÉNTESE EL AMOR

[8] ÉL NO, EXIT O DELINCO, SIÉNTESE EL AMOR

Si comenzamos a cruzar dos versiones literales posibles en español [2] y [4], el resultado es un poco menos absurdo porque conserva referencias a fracaso (no éxito), equivocación (metida de pata) y amor:

[9] EL NO ÉXITO [que viene de la 3] DE UNA EQUIVOCACIÓN [que viene de la 1] ES EL AMOR

Y permite una transliteración que no va muy lejos y pierde la referencia al fracaso:

[10] ÉL NO ES HITO DE UNA X VOCACIÓN: ES EL AMOR

Otra mezcla de traducción y transliteración del título francés [1] produce, esta vez, una referencia al saber (*l'insu que sait*) que no estaba presente en ninguno de los intentos anteriores:

[11] EL NO SABER SABE UNA X VOCACIÓN: ES EL AMOR

Por transliteración recae en insuficiencias notorias:

[12] EL NO OSA VER, SABE UNA X VOCACIÓN: ES EL AMOR

En conclusión, se puede sostener el fracaso en todos los intentos de producir una sola frase que pueda hacer pasar en castellano lo que

en aquella época (1992) aparecía como los aspectos ineludibles del título que Lacan había dado explícita e implícitamente:  
[1] LO NO SABIDO QUE SABE; [2] LA METIDA DE PATA, LA EQUIVOCACIÓN; [3] EL FRACASO; [4] EL INCONSCIENTE, *UNBEWUSSTE*; y [5] EL AMOR.

Pero ahora, además de ese fracaso, se ha vuelto notorio que había otra insuficiencia: un punto que no había sido abordado creyéndolo suficientemente dilucidado con la homofonía entre *la mourre* y *l'amour*. Con esto perdía su especificidad la referencia al juego de la morra como un elemento indispensable al traducir.

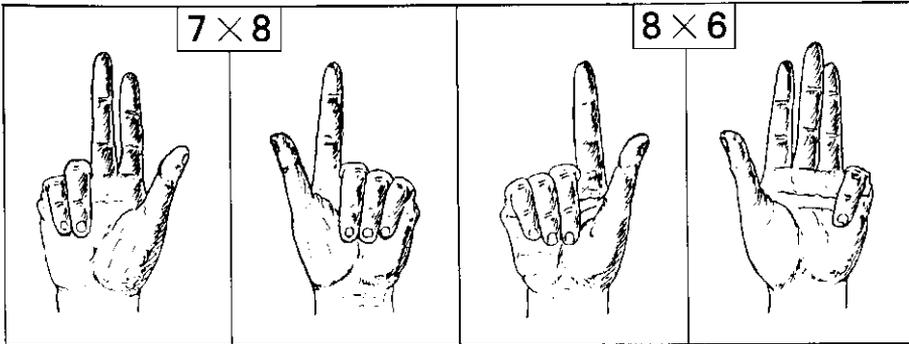
Es algo a lo que nos hemos vuelto sensibles con la exploración de las *varités* del amor en los seminarios de Lacan. En efecto, una de esas *varités* del *amour Lacan* se encuentra en la sesión del 22 de febrero de 1962 del seminario *La identificación*, en donde leemos la siguiente formulación: "... no se es sujeto del amor, se es ordinariamente, normalmente, su víctima". Pensemos en la referencia al fracaso, esta vez del inconsciente, en el título del seminario que hemos trabajado. El amor, raro, es un éxito frente al inconsciente, éxito extraño, víctima, aunque también ello sometido a *varités*. Como la rareza, pero posibilidad ocasional de un acierto, en el juego de la morra. Dimensión que, como he reconocido, omití en 1992 entre los aspectos ineludibles de la doble traducción y que ahora ocupa un lugar imprescindible en ella.

El juego de la morra, como también se aclara en el artículo de Viltard que abre el número que comentamos, es un juego de dedos en el que "los dos jugadores se mantienen frente a frente, con el puño cerrado. Al dar una señal cada jugador debe, al mismo tiempo que su adversario, abrir espontáneamente su mano (derecha o izquierda) y levantar tantos dedos como lo desee, al mismo tiempo que enuncia un número de cero a diez. El que enunciara un número igual al total de los dedos mostrados por los dos jugadores, marca un punto"<sup>18</sup>.

Sin entrar en detalles, me parece oportuno mencionar que este juego, según Ifrah, quien lo practicaba en su infancia en Marrakech, es po-

---

<sup>18</sup> Georges Ifrah, *Histoire universelle des chiffres*, Seghers, París, 1981, pp.75-78. Las figuras presentadas aquí son tomadas de este libro.



pular todavía, o lo era al menos cuando publicó su libro hace un cuarto de siglo, en el país vasco franco-español, en Portugal, Africa del Norte, etc. y tiene antecedentes históricos remotos en China, Mongolia, etc., así como en el Renacimiento y más atrás. Rabelais lo cita en *Pantagruel*, Capítulo 14 del libro cuarto. Quince siglos antes era conocido en Roma donde “hacía las delicias de la plebe, bajo el nombre de *micatio* o de *micare eddigitis*, literalmente: ‘el juego de levantar los dedos’...”, que aquí vemos en una figura tomada de un libro de 1889 de un estuco de la Farnesina en Roma (figura 1):

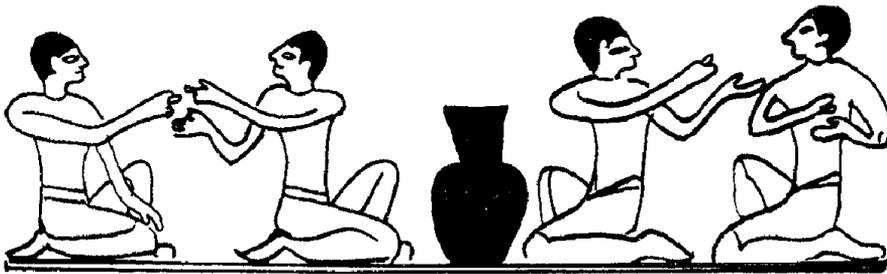
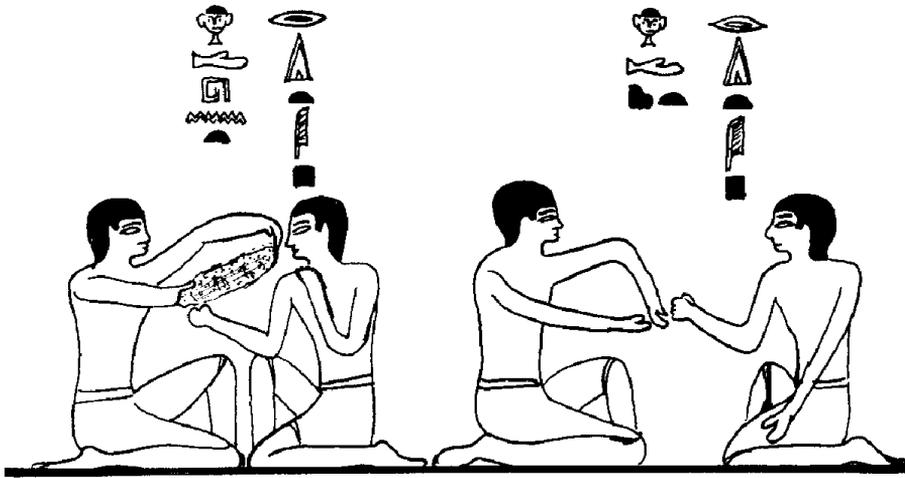


Cicerón menciona que para referirse “a un hombre por encima de toda sospecha se decía: es un hombre con el que se podría jugar a la *micatio* en la oscuridad”. El mismo juego había sido practicado antes por los griegos en la época heroica, que vemos en esta imagen tomada de un jarrón de la colección Lambert de París y otra del Museo de Munich según figura del mismo libro (figura 2):



Aún antes, en el Egipto antiguo, era practicado, por ejemplo, en la época de la vigésimo-sexta dinastía del Imperio Medio, como se ve en dos pinturas funerarias egipcias (figura 3, ver siguiente página). Para terminar con estas referencias, mencionaré que en ciertos territorios del Islam, este juego conocido con el nombre de Moukharaha, “lo que hace salir”, se practicaba todavía a principios del siglo XX en Arabia, Siria e Irak, a pesar de que, considerado como un rito adivinatorio por los musulmanes, había sido prohibido por razones religiosas al ser considerado, más que un juego, algo serio y grave que representaba el destino. Y esto nos resuena aquí pues, efectivamente, grave y serio, se juega, como en la vida, la posibilidad del amor... contingente, no necesaria. ¿Acaso juguete del destino?

Entonces, el juego de la morra es casi tan antiguo como el juego del amor del que somos víctimas pero que, ocasionalmente, en algunos



momentos fecundos se presta, veremos, a la contingencia del encuentro feliz. Subrayo, *contingencia*.

Lacan lo había desplegado en la sesión del 26 de junio de 1973 del seminario *Encore*. Jugando<sup>19</sup> entre **necesario** (lo que no cesa de escribirse), **imposible** (lo que no cesa de no escribirse), **posible** (lo que cesa de escribirse), llegaba a lo **contingente** de lo que cesa... de no escribirse:

<sup>19</sup> A partir de la frase en francés *ne cesse de..* (no cesa de...) que recuerda la palabra *nécessaire*/necesario.

“La contingencia la encarné en *el cesa de no escribirse*. Pues no hay allí más que encuentro, encuentro, en la pareja, de los síntomas, de los afectos, de todo cuanto en cada quien marca la huella de su exilio, no como sujeto sino como hablante, de su exilio de la relación sexual”.

Encuentro contingente, entonces, ni imposible, ni necesario, en el que agrega: “El desplazamiento de la negación, del *cesa de no escribirse*, al *no cesa de escribirse*, de contingencia a necesidad, este es el punto de suspensión del que se ata todo amor”. Agregamos por nuestra cuenta: pasar del fracaso forzoso de la esperanza que se expresa en la necesidad inconsistente (imaginaria, fantaseada, ilusoria) del amor a la contingencia... he ahí el camino hacia el final del análisis con la caída fecunda de cierta dimensión narcisista.

Eso le daba algún sentido al intento infructuoso, en otro sentido, de traducción/transliteración que decía: “el no éxito del inconsciente es el amor”. Viltard, en su artículo de este número de *Litoral*, se detiene en lo que el seminario que nos ocupa ofrece como una nueva concepción del amor de transferencia. Según esta autora, el resultado en la morra sólo en apariencia sería aleatorio pues: “Es imposible para un sujeto humano generar concientemente cualquier cosa verdaderamente aleatoria... [pues cada uno] ... intenta sistemáticamente anticipar las elecciones de su adversario...”<sup>20</sup>

Sin embargo, dentro de *las varités* del *amour Lacan*, hay otra posibilidad que la misma Viltard en un texto de 1993, retomado en 1998<sup>21</sup>, plantea. El amor del que somos víctima y no sujetos o, si se quiere, somos sujetados por él y no sujetos de él, tiene, como dijimos, una dimensión aleatoria que permite ocasionalmente que los dos jugadores (pensemos en dos, en este caso) coincidan en un encuentro que no es necesario, pero que, en otra de las posibilidades mencionadas de la lógica clásica, es contingente. Unos diez años antes de la publicación de este artículo, la misma Mayette Viltard decía de aquella otra *varité*, citando a Lacan en *Les non dupes errent* (1973-74), que podría ocurrir que el amor fuera un juego del que se sabrían las reglas, justamente el juego de la

<sup>20</sup> Mayette Viltard, “De la lluvia de fuego al nuevo amor”, *Litoral*, N°36, p. 33.

<sup>21</sup> Mayette Viltard, “L’amour”, en *L’apport freudien*, Pierre Kaufmann editor, Larousse, París, 1998, pp.31-41.

morra, y que, en él, el número que habrá de acertar no se sabe por anticipado. También formulaba allí que se trata de un “puro acontecimiento de encuentro”, que se da “en el buen momento” en el que “por azar” cae el número no sabido por anticipado, en el que “*la mourre*” [el amor] grita sin saberlo el número que cae justamente en la adición de dos saberes inconscientes”. Todo esto, afirmaba Viltard en aquella época, “es puesto en juego en el soberbio título del seminario de 1976-77 en el que Lacan trabajará el equívoco punto por punto: El fracaso del inconsciente es el amor... el amor [ese amor] recíproco, narcisista, que no permite conducir una cura a su fin”.

En el número anterior de *Litoral*, *L'amour Lacan I*, Allouch daba una respuesta a esta cuestión en su artículo “El mejor amado”. En *l'amour*, en la morra, diremos ahora, está también *la mort*, la muerte, porque “el analista está muerto con respecto a sus sentimientos” (porque no participa como una persona, en tanto sostiene la función pero suspendiéndose justamente como “persona”), está excluido como cuerpo (respuesta a la pregunta de por qué no podría, en tanto analista, tener relaciones corporales, sexuales en particular, con el analizante, y no por cuestiones de moralidad sino de ética). Lacan lo dijo el 21 de junio de 1972, en el seminario ...*Ou pire* [...*O peor*]: “... a partir del momento en que se entra en el discurso analítico, ya no será cuestión del encuentro de los cuerpos”. Al fin del análisis, el *transmour* (neologismo construido por la condensación en francés de transferencia y amor) dejará entonces lugar con la castración –palabra que usamos en sentido analítico, con el pasaje de la impotencia no a la potencia sino a la imposibilidad, con la caída del Sujeto supuesto saber que había sido encarnado por el *transmour* del analizante en el analista, con la destitución subjetiva y el des-ser, jugada entre analizante y analista– a la crisis de la dimensión narcisista del amor, ilusoriamente *necesario*, abriendo el camino a encuentros posibles, contingentes, esos que el juego de la morra pone en metáfora. Así, desde el amor narcisista podrá haber pasaje a un **nuevo amor** contingente que se ha vuelto posible por la erotología analítica, una erotología de pasaje, en este caso, de un amor narcisista a un nuevo amor... y no como fracaso sino como aceptación en acto de algo que no necesita ser idealizado como absoluto y necesario, y que diré, para terminar, es gloriosamente contingente, nada más, nada menos.



## Comentarios acerca del amor y temas medievales

*Lillian von der Walde Moheno*<sup>1</sup>

El número 36 (julio 2005) de la revista *Litoral* conjunta tres artículos que abordan cuestiones que tienen que ver con el Medioevo: Dante, el amor cortés, lo erótico-escatológico.

Es para mí un honor poder comentar, en cuanto medievalista, los tres primeros artículos incluidos en el número 36 de *Litoral*, el cual constituye una aportación para el conocimiento de determinadas perspectivas interpretativas lacanianas sobre hechos culturales de la Edad Media, pues los artículos que las tratan, lo hacen con una visión analítica que incluye la revisión crítica de los postulados del pensador francés y da luces para una discusión precisa, inteligente y que puede adquirir tintes de originalidad en sendas ramas de estudio: el psicoanálisis, la historia de la literatura y la de las mentalidades.

En fin, estamos ante un número que contiene trabajos que muestran rigor académico; que brinda un panorama de ciertas preocupaciones lacanianas, que rescata lo olvidado, que se detiene en problemas espinosos, que juzga con bases, que aporta interpretaciones diferentes o que aventura hipótesis novedosas, y que sugiere rutas para incrementar el conocimiento.

En lo que toca al extenso estudio de Mayette Viltard, “De la lluvia de fuego al nuevo amor. La *Comedia* de Lacan”, la autora asume una posición crítica sobre los que juzga como descuidos en la interpretación lacianiana de la *Divina comedia* en ciertas etapas de la trayectoria del pensador francés. De 1960 a 1965, dice, jugando con partes de la obra, Lacan quedó enredado en el Infierno en la materialidad de las rela-

---

<sup>1</sup> Lillian von der Walde Moheno codirige la revista *Medievalia* y es directora de la revista *Signos Literarios*. Doctora en Literatura Hispánica por El Colegio de México, catedrática de la Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, se especializa en literatura hispánica medieval y áurea.

ciones entre el signo y el significante; fue un artículo de Philippe Sollers (“Dante y la travesía de la escritura”) el que le abrió la vía al Paraíso, pues éste llega a concluir que la *Divina comedia* es “un itinerario del cuerpo hacia el sentido, ordenado por el amor”. Y como el amor se halla expresado mediante la lengua poética, es ésta “el costado palpable de los signos”, el “campo de la determinación simbólica” que produce el deseo. Amor es el sentido que se produce entre Dante y Beatriz, quien a su vez es el signo que otorga el sentido de otro signo (el pensamiento de Dante) y no sólo eso, sino significante universal (conduce al significado de amor). Dante engendra un sentido que –llamémosle así– no es completo, sino en virtud de un tercero: el receptor, en el acto de la lectura.

Lacan estuvo en el Infierno –dice Viltard– en 1960, cuando afirma en *La ética del psicoanálisis* que el amor cortés es sustraído del costado narcisista del amor por la poesía. Y se basa, para ello, en su concepción de la fecundidad del erotismo, que –para Lacan– es una función ética, y en cuanto tal, hay trasgresión. Se construye una imagen que también es límite, con lo que el objeto se vuelve inaccesible; pero mediante la poesía, se logra cruzar el límite. Sin embargo, la dama amada cortésmente es producto de la palabra; pierde, así, sus cualidades reales: “ya no es femenina, es el señor, su crueldad es terrible, se convierte en un objeto enloquecedor, una compañía inhumana”. Y es en este último punto donde yo podría hacer ciertos reparos que pueden suscitar una discusión interdisciplinaria. A mi modo de ver, la literatura cortés implica una suerte de aguda y tramposa respuesta masculina a las presiones ideológicas, religiosas, sociales y sexuales del mundo oficial; el amor cortés, así, constituye una reacción de un sector de la sociedad contra la valoración negativa de su libido; en otras palabras, se reconoce y se asume el propio erotismo, y se enaltece al asociarlo con el amor mediante un código ético que adopta obvias características del mundo en el que surge; no son en balde, pues, las concepciones feudal y católica presentes en las teorizaciones del amor. A estas concepciones les debe, en parte, el éxito que alcanzó: lo novedoso se presenta en una envoltura que resulta familiar. La amada de la poesía cortés, a mi juicio, no es en realidad “inhumana”, como la ve Lacan; “la dama” que inventan los poetas implica, en otro nivel semántico, la forma de alcanzarla en la realidad. Lo inhumano era la sociedad fuertemente estratificada en la que no se aplicaba la idea del amor para la relación entre los hombres y las mujeres (el amor era,

en el mundo oficial altomedieval, concepto reservado a Dios), en la que los segundones, los elementos bajos del estamento nobiliario o los menesterales jamás iban a acceder a dama alguna por vía legal; el amor cortés que falsamente diviniza a la mujer noble y que vuelve al caballero su siervo por voluntad, la vuelve –aunque esto resulte irónico– alcanzable (y lo que se pretende es terminar entre las sábanas). Además, el amor cortés es una hábil propuesta masculina (habrá que esperar muchos siglos para que la revaluación de la mujer provenga de voces femeninas) en la que la dama juega un papel secundario. En efecto, si a alguien se ensalza es al cortés y sufrido amador, quien resulta el verdaderamente importante; ella puede ser arbitraria, susceptible de error y “sin merced”.

Y hay otro punto que debe considerarse en estas rápidas líneas que escribo. La poesía cortés es una poesía tópica; de allí, por ejemplo, el desdén a ella de la crítica “romántica”, pues no revela la interioridad concreta, única, del individuo. Y una cosa más: se volvió un juego de corte, una moda literaria y nobiliaria (en toda poética se sabe que, para escribir –digamos– una canción, el poeta debe fingirse enamorado y usar “x” y “z” tópicos). No obstante y a pesar de todo, creo que el amor cortés, con las limitaciones expuestas, sí es una muestra del individualismo (que no era el uso en la concepción feudal). Y es que el amor se entiende como un fenómeno volitivo y libre; individual, pues. El servicio se otorga porque se desea hacerlo, sin que haya una carga de obligatoriedad en ello; la dama, asimismo, es libre de corresponder o no al amante, o dicho en otros términos, de conceder el “galardón”. En asuntos de amor, de acuerdo con lo que se deduce de los postulados cortesés, no priva el clan familiar ni sus intereses económicos; priva la voluntad del sujeto (por eso el amor comúnmente no está asociado con la idea del matrimonio, que implica un contrato que obliga; la asociación amor-matrimonio, que heredamos, es una idea principalmente burguesa y que, en virtud del auge de la burguesía, domina ya en el mundo oficial pero del Renacimiento).

Después de este largo paréntesis, vuelvo al artículo de Viltard. Nos indica que el Lacan de *La ética* ve al erotismo como el resorte que permite darle al “objeto femenino” la representación de la *Cosa*; pero lo que no advierte, dice la autora, es que la poesía que estudia se halla en lengua romance. Esta desatención lo hará recurrir a Dante en otras ocasiones posteriores hasta llegar al “umbral del Paraíso”.

Para Lacan, recuerda Viltard, a mayor sublimación, mayor aparición de crudeza sexual. Y abordará la interpretación del pensador francés del *sirventés* de Arnaut Daniel, que es tema también del artículo de Martínez Malo. Después, bajo una perspectiva crítica de la conceptualización lacaniana de la “sublimación” por no haber un punto de encuentro entre el deseo y la cadena significante (y el punto de encuentro es la lengua –y romance), la autora nos descubre una equivocación de Lacan: Dante coloca a Arnaut Daniel en el Purgatorio y no en el Infierno como erróneamente lo expresó el teórico francés. Ya en otro momento, en *Problemas cruciales para el psicoanálisis*, Lacan presta mayor atención al lenguaje y vuelve a Dante; así, puede atacar a los lingüistas por su exceso de formalización y su abandono del sujeto que enuncia las construcciones lingüísticas.

Para Viltard, finalmente, Lacan se acerca al Paraíso en su tercera aproximación a Dante, ya en 1977. Toma en cuenta el lenguaje, relaciona analista-poeta, define el amor: el hombre se deja sepultar por las palabras; el poeta, instruido por la histérica, no. “Lacan apuesta a la histérica para volver al psicoanalista lo bastante poeta”. En fin, que el analista sabrá que hay dos inconscientes en un punto de encuentro que produce la confusión. Pero este saber es logro; permite negarse a amar el propio inconsciente. “Lacan propone someter al analista no lo bastante poeta a la histérica, [...] que cual una *mind-reading* inhumana juega ganando al juego [aleatorio, digo yo] de la morra” [piedra, papel y tijeras].

Viene después en el número de *Litoral* un estudio de André Pézard –a quien, por cierto, menciona Viltard en su ensayo precedente. El traductor de Dante, Pézard, recorre el tratamiento de la máxima “nomina sunt consequentia rebus” (los nombres están en consecuencia con las cosas) y su transformación en “Nomina sunt consequentia rerum” (los nombres son consecuencia de las cosas), frase dantesca que implica que los nombres están cargados de significado para alguien en concreto. Y tal hecho se observa en la *Divina comedia*. Dicho de otro modo, los atributos, las particularidades del ser de alguien (o algo) provocan en otro que un nombre le sea específico; que el nombre le refiera tales particularidades (a él mismo, pues para otros el nombre puede implicar otras características, sin que por ello se quiera decir que las otras no estén presentes).

Y, para concluir, comento el artículo de Jesús R. Martínez Malo, “Cornatz lo còrn”, que posee varias virtudes. En primer lugar, la puntual explicación de las características de la *fin’ amors* y la acertada síntesis de las posiciones críticas sobre éste, hechos ambos que permiten al lector contar con un documento fiable y accesible de apoyo para los propios estudios o, simplemente, para el conocimiento de este fenómeno de la humanidad; es, en verdad, amplia la información que domina el autor, y grande la tarea que evita realizar a los receptores del artículo, lo que no puede menos que agradecerse. Otro aspecto que destaco es la confiabilidad de sus perspectivas generalizadoras, producto, desde luego, de su detallado y analítico trabajo con la bibliografía. Su agudeza es un mérito más, pues efectivamente toma distancia de aquello que recuenta, y da paso a la personal posición interpretativa, sustentada siempre en su conocimiento de las posiciones de Lacan, de la poesía trovadoresca y de la crítica sobre el amor medieval. Además, mediante su traducción completa –por primera vez en nuestra lengua– del bastante desconocido *Cochino debate*, abre nuevos caminos de investigación, los cuales apoya con comentarios específicos siempre sustentados, con cuestionamientos concretos y con acertadas sugerencias.

Inicia Martínez Malo su artículo explicando que el Lacan de 1960, a propósito de la sublimación, acude al amor cortés para decir que es una técnica de suspensión, en la que está presente el placer de experimentar un displacer: el placer de desear. Y, a continuación, el psicoanalista mexicano expone con detalle lo que es la *fin’ amors*. Recomiendo ampliamente su lectura; aquí, simplemente señalo que considero que el amor cortés es un fenómeno de muchos siglos y de muchos géneros literarios, que abarca, pues, la *fin’ amors*. Aparece, efectivamente, en la lírica trovadoresca occitana, pero su influjo pronto se hace sentir en otras latitudes y otros tipos de literatura, con lo que las concepciones amorosas cortesas adquieren determinados rasgos según la región, el género, los usos vigentes, las fuentes empleadas, etc. Por tanto, el amor cortés es, en mi perspectiva, una gran suma, y no se explica como un modelo cerrado con elementos fijos, aunque sea posible definir sus rasgos generales, como tan puntualmente lo hace Martínez Malo en su exposición del amor en la poesía trovadoresca.

Lacan, explica el autor del artículo, habla de la sublimación e introduce la dimensión de *das Ding*, *la cosa*. El lugar de *la cosa* es el de

las pulsiones, y la sublimación está ligada a ellas; se las satisface, pero se las aparta de su fin. Y en el amor cortés se sublima el objeto femenino a la dignidad de *la cosa*; la dama, pues, adquiere el valor de representación de *la cosa*. Este objeto [la mujer] es tomado como objeto del amor e idealizado, precisamente porque es inaccesible; se le introduce, pues, en el juego amoroso por la privación del mismo objeto. La dama resulta vacía de sustancia, se halla transformada en una función simbólica. Lo que el hombre sólo puede demandar es ser privado de algo real.

Perdóneseme si, a los especialistas, les parece que simplifico. Seguramente... pero debo reiterar mi opinión –digamos– diferente y ajena. No se sostiene del todo la idea de la absoluta inaccesibilidad de la dama ni pienso que lo importante era el “gozo de la espera”. El “gozo gozo”, según descodifico el amor cortés, es la sensualidad compartida y, si se puede, con consumación sexual; la espera tiene su carácter paradójico de “triste alegría” (no son en balde los oxímoros en la literatura cortés). Véanse las definiciones del amor que da uno de los teóricos del amor cortés, Andrés el Capellán –aunque ya en la corte de María de Champagne:

El amor “puro” es el que une los corazones de dos amantes con toda la fuerza de la pasión; consiste en la contemplación del espíritu y de los sentimientos del corazón; incluye el beso en la boca, el abrazo y el contacto físico [...] con la amante desnuda, con exclusión del placer último, pues éste está prohibido a los que quieren amar puramente.

Se llama “amor mixto” al que incluye todos los placeres de la carne y llega al último acto de Venus. [...] éste también es un amor verdadero y digno de elogio; incluso se dice que es causa de todo tipo de bienes aunque por él amenacen muy graves peligros<sup>2</sup>.

Había, además, otros juegos eróticos muy concretos: permitir caricias y besos; hay otros más sofisticados, pues conllevan la contención masculina como demostración de verdadero amor. Hago referencia a la contemplación de la dama despojada de atuendos, que es una ceremonia

---

<sup>2</sup> Andrés el Capellán, *De amore*, ed. Inés Creixell Vidal-Quadras, El Festín de Esopo, Barcelona, 1985, p. 229 y 231.

íntima en la que la mujer permite que el galán, oculto en algún sitio, la vea desnudarse como pago a su fidelidad y para que éste sea feliz. Este *asag*, que implica que el hombre pasa toda la noche vestido en la misma cama con su amada, es una prueba de amor, esto es, una suerte de acto caballeresco en el que el hombre, mediante su contención, demuestra que su amor no sólo es sexual, sino que ama verdaderamente con el corazón. Y la dama, si accede al amor, finalmente se entrega –que es lo que se pretende, y la sublimación no es sino una trampa del corazón (y sobre todo, una trampa social que hacía rabiar a no pocos moralistas y gente bien inserta en el mundo oficial). Dicho sea de paso, en esto del erotismo, también la mujer tiene lo suyo: quiere tener, por ejemplo, al caballero desnudo entre sus brazos en la cama –en voz de alguna *trobairitz*: la condesa de Día. Las damas no fueron del todo inaccesibles ni tampoco las doncellas. Otro error que no pocas veces aparece entre los estudiosos del tema es creer que se trata sólo de un amor adúltero; no en balde se reconoció el matrimonio secreto, prohibido hasta Trento, ya en el XVI, como una forma de reincorporar a esos jóvenes descarriados que estaban teniendo relaciones sexuales, al mundo oficial de obligaciones, intereses económicos y reconocimientos sociales.

Lacan, explica Martínez Malo, habla de la “paradoja de la sublimación”: “el juego sexual más crudo puede ser objeto de un poema y no por eso es menos sublimatoria la intención puesta en juego”. Y Lacan trae a colación un grosero poema de Arnaut Daniel –de quien el psicoanalista mexicano nos da una amplia información, así como del “cochino debate” en el que interviene, que problematiza con agudeza y traduce con excepcional precisión. Festejo este artículo y esta traducción, pues brinda la oportunidad de pensar y debatir.

En fin, no quiero prolongar más el tiempo de esta presentación, pero a mí este trabajo me obliga a realizar ciertas preguntas ajenas al tema de la sublimación o al fenómeno contracultural al que alude Martínez Malo. Y es que puede no haber ni una cosa ni la otra, o quizá éstas no sean tan importantes. Ciertamente la Edad Media era más grosera que la nuestra (y ahora, para colmo, está en boga lo políticamente correcto); además, estamos bastante más reprimidos que antes, si bien con mecanismos que son muy sutiles. Convendría, tal vez, considerar los escatológicos carnavales y las fiestas de locos medievales –que de alguna manera liberan las tensiones del mundo oficial (ahora, nuestras diversiones son mucho

más normadas, pues generalmente se hallan dentro de lo “oficial”). Habría que introducirse, también, al tema de la parodia –y quizá entonces no sería del todo apropiado hablar de sublimación sino de burla cruel, del juego de escarnio en el que todos son ridiculizados. (También podría considerarse la parodia genérica: a las serias *disputationes* académicas). Podría incorporarse el dato cierto de la existencia de prostíbulos en los que se hacía uso del lenguaje cortés. En síntesis, si nuestras disciplinas se consideran y dialogan, quizá obtengamos explicaciones un poco más amplias de los fenómenos que tienen que ver con nuestro muy complejo objeto de estudio: el ser humano. Yo he abierto, adrede, el debate.

# *Filosofía angelética*



# Hablar de amor

Rafael Capurro\*

*El amor es un mensaje que viene...*

*El amor es un mensaje...*

*El amor es...*

## Hablar de

La diferencia entre “hablar sobre” y “hablar de(sde)” la hace Martin Heidegger en el texto “De un diálogo de(sde) el lenguaje. Entre un japonés y un interrogador”<sup>1</sup>. Al final de este texto, que data de 1953/54, Heidegger aclara el sentido de dicha diferencia diciendo que el “hablar sobre” (*Sprechen über*) el lenguaje transforma a éste “casi ineludiblemente” en un objeto al ponerse encima de él, mientras que “hablar de(sde)” (*Sprechen von*) el lenguaje significa escuchar al lenguaje poniéndose en la posición de quien recibe un “mensaje” (*Botschaft*). El “hablar de” sólo pueda llevarse a cabo como “diálogo” (*Gespräch*), es decir, como una relación en la que los hablantes se mueven en un círculo, ya que si todo hablar “de” surge de un escuchar, el escuchar es ya una respuesta al hablar.

Un diálogo de este tipo corresponde, para decirlo en términos de “Ser y tiempo”, auténticamente al “desde” del lenguaje y consiste en su mayor parte en silencio(s) o, más exactamente, se trata de un hablar desde el silencio. Los así hablantes pasan de ser autoparlantes no a ser altoparlantes sino, por así decirlo, bajoparlantes, dejando hablar lo que está en juego entre ellos, más allá del aparente origen del hablar en sí

---

\* Rafael Capurro es Professor de la Hochschule der Medien – University of Applied Sciences de Stuttgart, Alemania.

<sup>1</sup> Martin Heidegger, “Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden” [“Una conversación sobre el lenguaje. Entre un japonés y un interrogador”] en *Unterwegs zur Sprache* [De camino al habla], Pfullingen: Neske (5a. Ed.), 1975, p.149.

mismos, abriéndose a la relación espacio-temporal “extática” que a su vez los necesita para manifestarse, no sólo en el momento temporal del presente sino igualmente en el pasado desde donde “de-vienen” (su “más acá”) a su “por-venir” (su “más allá”). Los bajoparlantes o silenciadores –como lo indica el interlocutor o mejor dicho el “inter-locutor” japonés– son así capaces de “dia-logar” con sus antepasados y con sus descendientes. En términos actuales diríamos que este tipo de diálogo aspira tanto a conservar la herencia cultural como a tomar responsabilidad para con las generaciones futuras. Él constituye la base del así llamado desarrollo sostenible. La famosa frase de Ludwig Wittgenstein al final de su *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar, sobre eso se debe callar” [“Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen”]<sup>2</sup> contiene de forma impensada la diferencia entre el hablar “de(sde)” y el hablar “sobre”. En esta diferencia se juega la posibilidad de hablar (y callar) de(l) amor como mensaje.

## De la fenomenología como angelética

Heidegger indica que lo que él llamó inicialmente “círculo hermenéutico” es una relación entre “mensaje” (*Botschaft*) y “mensajero”, o, más exactamente, el “andar del mensajero” (*Botengang*), destacando con este último término el sentido dinámico o procesual de la mediación. El mensajero viene desde el mensaje, pero para eso es preciso que se ponga en camino hacia él. En un pasaje anterior, Heidegger indica que el sentido del adjetivo “hermenéutica”, calificando al sustantivo “fenomenología”, no fue el de pensarla como una reflexión metodológica sobre el método de la interpretación, sino que, como lo expresa el término griego *hermeneus* y el nombre del dios Hermes, el mensajero de los dioses, se trataba de pensar de entrada el “hermeneuein” como un exponer (*darlegen*) una “noticia” (*Kunde*), lo cual a su vez presupone que dicha transmisión se ha ex-puesto previamente a la escucha de un “mensaje” (*Botschaft*). Heidegger cita en este contexto la frase del Sócrates platónico en el diálogo *Ion*, a propósito de los poetas como “mensajeros de

---

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein (1984), *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; Slavoj Žižek, *Die Pest der Phantasmen*, [La peste de los fantasmas] Passagen, Viena, 1997, p. 7.

los dioses” (*Ion* 534e) y de los rapsodas como quienes traen noticia (*Kunde*) de los poetas<sup>3</sup>.

Lo que la fenomenología de “Ser y tiempo” pretende “ex-poner” es la llamada del ser de los entes, su “venir de” y no, como lo hace la metafísica, su mera presencia, su mero “poner”, que vela su llamado. El existir humano se caracteriza por la posibilidad de corresponder a este llamado, dejando abierto el espacio “más acá” y “más allá” de la presencialidad actual de lo que se muestra o “pone” inmediatamente como “siendo”. El lenguaje da noticia de esta división y anuda –Heidegger habla de “relación” (*Bezug*)– la llamada y la correspondencia. Ser humano significa estar anudado en y por el lenguaje a esta exposición. El hombre es el “mensajero” (*Botengänger*) que lleva anudado en su andar la “des-velación” o “re-velación” de dicha relación<sup>4</sup>. El ser no es una sustancia ni una mera posición o una “variable” (Quine) sino un llamado, ¿y por qué no?, un “ya-amado”.

Sin intentar ahora una interpretación más detallada me aventuro a decir que la fenomenología heideggeriana es de carácter eminentemente *angelético*. Con este neologismo me refiero al término griego “angelía”, que significa mensaje. La angelética, como yo la concibo, se dedica al estudio del fenómeno de los mensajes particularmente en el horizonte humano<sup>5</sup>.

El filósofo alemán Peter Sloterdijk ha señalado que vivimos en una “época de ángeles vacíos”, o, de “nihilismo mediático”, en la que nos hemos olvidado del mensaje a transmitir mientras que los medios de transmisión se multiplican. “Este es el ‘disangelio’ propio de la actualidad”<sup>6</sup>. La palabra ‘disangelio’ que Sloterdijk toma de Nietzsche, destaca, en contraposición a ‘evangelio’, el carácter vacío de los mensajes distribuidos por los medios masivos. De esto se trata en la muy citada

---

<sup>3</sup> M. Heidegger, op. cit., 1975, pp. 120-122.

<sup>4</sup> M. Heidegger, op. cit., 1975, p. 136.

<sup>5</sup> Rafael Capurro, “Angeletics – A Message Theory” [“Angelética: una teoría del mensaje”], en: *Hierarchies of Communication. An inter-institutional and international symposium on aspects of communication on different scales and levels* [Jerarquías de comunicación. Un simposio interinstitucional e internacional sobre aspectos de la comunicación en diferentes escalas y niveles], Hans H. Diebner, Lehan Ramsay Editores, Verlag ZKM, Karlsruhe, 2003, pp. 58-71.

<sup>6</sup> Peter Sloterdijk, “Kantilenen der Zeit” [“Cantinelas del tiempo”], en *Lettre Internationale* [Carta internacional], 36, 1997, pp. 71-77.

frase de Marshall McLuhan: “El medio es el mensaje” (“The medium is the message”<sup>7</sup>), que en realidad afirma lo contrario: el mensaje es el medio.

Nietzsche escribe en *El anticristo*:

Das Wort schon „Christentum” ist ein Mißverständnis –, im Grunde gab es nur einen Christen, und der starb am Kreuz. Das „Evangelium” *starb* am Kreuz. Was von diesem Augenblick an ‚Evangelium’ heißt, war bereits der Gegensatz dessen, was *er* gelebt: eine „schlimme Botschaft”, ein Dysangelium. Es ist falsch bis zum Unsinn, wenn man in einem „Glauben”, etwa im Glauben an die Erlösung durch Christus das Abzeichen des Christen sieht: bloß die christliche *Praktik*, ein Leben so wie er, der am Kreuze starb, es *lebte*, ist christlich [...]

Ya la palabra ‘cristiandad’ es un malentendido –, existió de hecho sólo un cristiano, y éste murió en la cruz. El ‘evangelio’ *murió* en la cruz. Lo que se llama ‘evangelio’, a partir de este momento, fue de entrada lo opuesto a lo que *él* vivió: un ‘mal mensaje’, un disangelio. Es falso hasta el sinsentido el ver en una ‘fe’, por ejemplo en la fe en la salvación por Cristo, el signo de un cristiano: únicamente la *práctica* cristiana, una vida como la que *él* *vivió*, el cual murió en la cruz, es cristiana [...]<sup>8</sup>.

¿Hasta qué punto la red digital que llamamos internet crea un nuevo espacio angelético, capaz de posibilitar nuevas estructuras de creación y distribución de mensajes sin el carácter jerárquico y absoluto, o pseudo-absoluto, de los mensajes y mensajeros sagrados, o de sus sustitutos políticos, así como de sus herederos, los medios masivos? Estos últimos tienen una estructura cínica en tanto anulan las diferencias de los mensajes sometiéndolos al régimen de la conjunción ‘y’, que los hace finalmente superfluos y les da un carácter fantasmático<sup>9</sup>. La red es un sistema de mensajes que vienen, como todo mensaje, del más allá; la red no

---

<sup>7</sup> Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man* [*Entendiendo los media. Las extensiones del hombre*], McGraw-Hill, New York, 1964.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *Werke*, [*Obras*] III, § 39, Ed. Karl Schlechta, München, 1976, p.646. Traducción de Rafael Capurro.

<sup>9</sup> Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* [*Crítica de la razón cínica*], Vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.

significa nada. Este cuestionamiento de las estructuras mediáticas digitales es tarea de la ética de la información<sup>10</sup>.

En un excursus de su obra *Esferas*, titulado “Sobre la diferencia entre un idiota y un ángel”, Peter Sloterdijk indica la crisis de un pensamiento teológico o filosófico, es decir, metafísico, que parte de un “emisor” o “remitente absoluto” (*absoluter Absender*); crisis provocada en la modernidad por el invento de la imprenta. El resultado es una multiplicación de las “potencias emisoras” (*Absender-Mächte*) y una “inflación de los mensajeros” (*Boteninflation*). Es por eso que en la modernidad, de acuerdo a Sloterdijk, un mensajero liberador no puede apoyarse en mensajes y mensajeros transcendentales.

Dostojewski fue uno de los primeros autores que hizo el cambio paradigmático de la “angelética” (*Angeletik*) a la “idiótica” (*Idiotik*)<sup>11</sup>. Yo reservo el término “angelología” para este tipo de angelética fuerte o metafísica. “El idiota es un ángel sin mensaje” y sólo así es posible marcar una diferencia en un mundo lleno de mensajes en el que cada “yo” cree jugar un rol estratégico y angelético fundamental. Nietzsche escribe en *El anticristo*:

Aus Jesus einen *Helden* machen! – Und was für ein Missverständnis ist das Wort „Genie“! Unser ganzer Begriff, unser Kultur-Begriff „Geist“ hat in der Welt, in der Jesus lebt, gar keinen Sinn. Mit der Strenge des Physiologen gesprochen, wäre hier ein ganz anderes Wort eher noch am Platz: das Wort Idiot.

¡Hacer de Jesus un *héroe*! – ¡Y qué malentendido es la palabra “genio”! Todo nuestro concepto, nuestro concepto-cultural de “espíritu”, no tiene ningún sentido en el mundo en el que vivió Jesús. Para decirlo con todo el rigor del fisiólogo, una palabra totalmente diferente sería aquí más adecuada: la palabra idiota<sup>12</sup>.

La misión del idiota es, escribe Sloterdijk, la de no tener un mensaje sino la de “crear una cercanía” (*eine Nähe stiften*) en la que los sujetos

<sup>10</sup> Rafael Capurro, *Leben im Informationszeitalter*, [Vivir en la era de la información], Akademie Verlag, Berlin, 1995.

<sup>11</sup> P. Sloterdijk, *Sphären I. Blasen*, [Esferas I. Burbujas], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, pp. 479 ss.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, op.cit., III, § 29, 637. Traducción de Rafael Capurro.

puedan recrearse. ¿Hasta qué punto pueden existir hoy “buenas nuevas”? Sloterdijk comenta una frase de Nietzsche a su editor de “Así habló Zarathustra”, en la que Nietzsche califica su obra como “una poesía” o un quinto ‘evangelio’ o algo para lo cual todavía no existe un nombre”<sup>13</sup>. Los ‘evangelios’ metafísicos son malos evangelios, en el sentido que degradan la realidad al “más acá” de este mundo en nombre de un “más allá”. Pero el mensaje de Nietzsche es, como él mismo lo dice, “un libro para todos y para nadie”. ¿Por qué? Porque Nietzsche pide mucho: ¡nada menos que la renuncia a todas las ilusiones metafísicas tan útiles para la vida! ¿Qué pasa cuando un mensajero con un mensaje fuerte, como en el caso de Francisco Xavier, se encuentra con otra cultura como la japonesa, donde el yo no es nada y el camino todo?<sup>14</sup>

## De mensajes y mensajeros

No hay mensaje sin mensajero. La diferencia entre mensaje y mensajero es una diferencia en el campo simbólico. En el campo mítico o en el *real*<sup>15</sup>, el que trae el mensaje es un dios o alguien perteneciente a lo divino, un ángel. Pero los ángeles, dice Lacan en el seminario *Encore [Aún]*, son “verdaderamente significantes”<sup>16</sup> y en este sentido no pueden traer un mensaje, es decir no pertenecen al lenguaje como “casa del ser” (Heidegger) donde reina la falta o la diferencia.

Por lo menos esto es así mientras el ángel no aparece o irrumpe en el campo simbólico transformándose en un hablante. El lenguaje es la casa de la diferencia amor/deseo. La sonrisa angélica, escribe Lacan, es una sonrisa tonta (*un sourire bête*)<sup>17</sup>. ¿Qué es una sonrisa? No es sino aque-

---

<sup>13</sup> P. Sloterdijk, *Über die Verbesserung der guten Nachricht [Sobre el mejoramiento de la buena noticia]*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, p. 24.

<sup>14</sup> R. Capurro, “Die Lehre Japans. Theorie und Praxis der Botschaft bei Franz Xaver”, en *Franz Xaver - Patron der Missionen. Festschrift zum 450. Todestag* [“La enseñanza de Japón. Teoría y praxis de la embajada de Francisco Javier”, en: *Francisco Javier - Patrón de las misiones. Homenaje por sus 450 años de ausencia*], Ed. Rita Haub, Julius Oswald, Schnell & Steiner, Regensburg, 2002, pp. 103-121. Una versión más corta fue publicada en: *Geist und Leben [Espiritu y vida]*, N°4, Julio/Agosto 2002, pp. 252-264.

<sup>15</sup> En el sentido abierto por Jacques Lacan.

<sup>16</sup> Jacques Lacan, *Livre XX, Encore*, Ed. Seuil, Paris, 1975, p.24. [Texto establecido por Jacques Alain Miller, traducido al español por Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, cfr: *El Seminario, Libro 20, Aún*, Ateneo de Caracas/ Paidós, Buenos Aires y Barcelona, 1981, p. 30].

<sup>17</sup> *Ibidem*.

llo que nos permite no tomar al Otro tan en serio. La sonrisa es casi nada, casi un objeto a minúscula, diría quizás Lacan.

Paul Valéry escribe bajo el título “L’ange étonné” [“El ángel asombrado”]:

L’ange s’étonnait d’entendre le rire des hommes. On lui expliqua, comme l’on put, ce que c’était. Il demanda alors pourquoi les hommes ne riaient pas de tout, et à tout moment; ou bien, ne se passaient pas entièrement de rire. ‘Car, dit-il, si j’ai bien compris, il faut rire de tout ou ne rire de rien’.

El ángel se asombraba al escuchar el reír de los seres humanos. Se le explicó, como se pudo, lo que era ésto. Él preguntó entonces por qué los seres humanos no se reían de todo y en todo momento, o bien, no dejaban totalmente de reírse. ‘Pues, dijo él, si entendí bien, hay que reírse de todo o no reírse de nada’<sup>18</sup>.

El asombro del ángel consiste en no poder comprender el origen de la risa humana. Dicho origen es la diferencia que se manifiesta en el lenguaje como lugar de la falta entre “todo” y “nada”. Reímos cuando el juego de los significantes nos muestra que no somos ni siquiera soberanos en casa propia, como escribe Freud en el conocido párrafo final de la clase XVIII de la “Introducción al psicoanálisis” que quiero citar en su contexto. Freud habla al final de esta clase de las dos humillaciones (*Kränkungen*) que ha sufrido la humanidad: la de reconocer que la tierra no es el centro del universo (Copérnico) y la de haber perdido el lugar privilegiado entre los seres vivientes (Darwin). La tercera humillación es la freudiana:

Die dritte und empfindlichste Kränkung aber soll die menschliche Größensucht durch die heute psychologische Forschung erfahren, welche dem Ich nachweisen will, daß es nicht einmal Herr im eigenen Hause, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt, von dem, was unbewußt in seinem Seelenleben vorgeht.

Pero la tercera y más dolorosa humillación la va a sufrir la megalomanía humana a raíz de la investigación psicológica actual, la cual quiere demos-

---

<sup>18</sup> Paul Valéry, *Oeuvres* [Obras], Volumen II, Ed. Gallimard, Paris, 1957, p. 399. Traducción de Rafael Capurro.

trarle al yo que él no es ni siquiera soberano en su propia casa, sino que depende de escasos mensajes sobre lo que sucede inconscientemente en su vida espiritual<sup>19</sup>.

En otras palabras, después del descubrimiento freudiano tenemos que aceptar no sólo que no somos soberanos “ni siquiera” en casa propia –¡ni que hablar en casas ajenas!– sino también que la casa en la que el yo pretendía habitar autónoma y responsablemente o, como decían en otras épocas los ingleses, en *splendid isolation*, tiene por así decirlo un gran sótano –o, para ponerlo en términos geológicos: está construida sobre diversos zócalos que, de cuando en cuando, se mueven provocando terremotos y maremotos– desde el cual otro(s) habitantes y co-parlantes, bajo- y altoparlantes, le envían “escasos mensajes” pero (aparentemente) de suma importancia para lo que piensa y quiere el pretendido soberano quien es en realidad, es duro aceptarlo, un inquilino. Freud concibe entonces, a mi modo de ver, la relación entre consciente e inconsciente en términos angeléticos. Este es hoy también el paradigma de la biología luego de haber pasado por la teoría matemática de la comunicación de Claude Shannon, la cibernética y la revolución digital.

El concepto de mensaje se distingue del concepto de información, entre otras cosas, por denotar un fenómeno de estructura asimétrica: buscamos información, pero un mensaje es algo cuyo envío depende exclusivamente del emisor. Mensaje y mensajero instauran una diferencia con respecto a quien los envía. Llamo a esta diferencia la diferencia angelética. Un mensaje es signo de una falta que lo genera. Es un deseo que se expresa y que deja abierta la posibilidad de aceptación o rechazo por parte del receptor, quien puede a su vez tornarse en emisor de otro mensaje manifestando así lo que le falta, es decir, hablando desde su origen.

---

<sup>19</sup> Sigmund Freud, “Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse” [“Conferencias de introducción al psicoanálisis”] (1916-17), en: *Studienausgabe*, [Obras escogidas], Vol. I. Ed. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, p.284. Traducción de Rafael Capurro. [Cfr. “Conferencias de introducción al psicoanálisis” (Parte III) (1916-1917), en *Sigmund Freud, Obras completas*, T.XVI, Traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1978, p.261] [Hay variaciones notables entre la traducción que ofrece el autor y la de José L. Etcheverry. Marcamos acá dos de ellas: en la traducción al español se lee “noticias”, y no “mensajes” como lo traduce del alemán R. Capurro, y alma es la palabra que llega al español en lugar de “vida espiritual” como traduce R. Capurro] [N.E.].

El sociólogo Niklas Luhmann distingue entre “mensaje” (*Mitteilung*) e “información” (*Information*)<sup>20</sup>. Un mensaje es una oferta de sentido, mientras que una información es la selección que hace un “recipiente” y que luego integra en su contexto en un proceso de “comprensión” (*Verstehen*). Estos tres momentos, mensaje, información y comprensión, constituyen el concepto luhmanianno de comunicación. Si bien tenemos una amplia discusión teórica del concepto de comunicación en relación con los “medios”, nos falta una teoría de los mensajes. Lo que más se acerca a ella es la *médiologie* de Régis Debray<sup>21</sup>.

### Del origen del mensaje amoroso

Dos textos míticos de la tradición occidental dan una clave para acercarnos al fenómeno del amor en un contexto angelético, el *Simposio* de Platón y el texto de *La Anunciación* en el evangelio de Lucas (Lc. 1, 26-38). El amor es un mensaje que (se) pasa por quien menos se lo espera a quien menos lo cree.

El texto platónico sobre el Eros en el *Simposio*, al cual Jacques Lacan dedica amplios comentarios en su seminario *Le Transfert*<sup>22</sup> [*La Transferencia*], puede leerse en correspondencia con otro diálogo platónico, el *Ion*, en el cual Sócrates contrapone la figura del filósofo a la del rapsoda, el cual pasa o traduce (*hermeneia*) los pensamientos (*dianoias*) del poeta. Algo que, según Sócrates, de ninguna manera puede hacer si no sabe lo que el poeta quiere decir (*legei*) (*Ion* 530c). Ion, el rapsoda homérico, posee una potencia divina (*theia dynamis*, *Ion* 533d), pero no un conocimiento técnico (*techne*) sobre los asuntos que trasmite. Al modelo vertical poético de transmisión de mensajes, el Sócrates platónico contrapone el modelo horizontal del diálogo filosófico. El nacimiento de la filosofía

<sup>20</sup> Niklas Luhmann, *Soziale Systeme* [*Sistema social*], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987.

<sup>21</sup> Régis Debray, *Introduction à la Médiologie* [*Introducción a la mediología*], Presses Universitaires de France, Paris, 2000. R. Capurro, *On Hermeneutics, Angeletics and Information Technology. Question and Tentative Answers* [*Sobre Hermenéutica. Angelética y tecnología de la información. Preguntas y respuestas tentativas*], 2003.

<sup>22</sup> J. Lacan, *Le Transfert*, Ed. Seuil, Paris, 1991, pp. 179 ss. [Versión Jacques Alain Miller, traducido al español por Enric Berenguer, *El Seminario, La Transferencia, 1960-61, Libro VIII*, Editorial Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, primera edición 2003].

se opera con este cambio paradigmático: de recibir o pasar mensajes “sin pensar”, como lo hacía el rapsoda, a discurrir en diálogo (*logoi*) “sobre” diversos “asuntos” (*ta pragmata*)<sup>23</sup>.

Es importante notar que Platón utiliza varias veces el vocablo “angelia”, y sus derivados, pero casi siempre en un mero contexto de lenguaje cotidiano y algunas pocas veces en un contexto mítico. La importancia de este término en poetas como Píndaro –para quien el poeta es el mediador *par excellence*– así como en los poetas trágicos, no tiene comparación con los textos en el que este concepto ha perdido todo su peso. Algo importante ha pasado en el lenguaje cuando un término de esta categoría casi desaparece, ciertamente como *terminus technicus*, en una obra como los diálogos platónicos, así como también en los textos aristotélicos. El término resurge de nuevo, paradójicamente, en conjunción con la “buena nueva” (*eu angelion*) del *logos* (!) cristiano. También reaparece –una nueva paradoja– en el contexto de los medios de comunicación del siglo XX y XXI. Vivimos en lo que llamo una *sociedad de mensajes*. El paradigma de la comunicación de mensajes –en particular basados en la red digital– juega un rol central tanto en las ciencias sociales como en las ciencias de la naturaleza. En medio de esta compleja historia de metáforas y metonimias se inserta la traducción latina de los conceptos filosóficos griegos de *idea*, *morphé* y *typos* como *informatio*<sup>24</sup>. El término que sustituye metonímicamente a *angelia* es *logos* (y sus derivados).

El Sócrates platónico es todo menos un “hermeneuta” que pasa mensajes por boca de ganso, es decir, sin saber lo que está diciendo. Diotima, la vidente de Mantinea, en el *Simposio*, es de entrada (*Symp.* 201d ss) este “medio” –en el sentido espiritista de esta palabra– que pretende “enseñar” (*edidaxen*) a Sócrates “los asuntos eróticos” (*ta erotiká*). Sócrates refiere su recuerdo de esta “ilustración” con base en lo que él y Agathon han acordado hasta ese momento, fundados en un diálogo crítico (*homologeménon*). Es claro, entonces, que todo el recuerdo subsi-

---

<sup>23</sup> R. Capurro, *Leben im Informationszeitalter* [Vivir en la era de la información], Akademie Verlag, Berlin, 1995.

<sup>24</sup> R. Capurro, *Information. Ein Beitrag zur etymologischen und ideengeschichtlichen Begründung des Informationsbegriffs* [Información: Una contribución a la etimología y a la fundamentación de la historia de las ideas del concepto de información], Saur, München, 1978.

guiente sobre la “enseñanza” de Diotima está en el contexto del nuevo paradigma horizontal y “dialógico” filosófico. Diotima habla “de” amor. Sócrates habla “sobre” lo que Diotima dice “del” amor. Él habla con ella “sobre” eso. Sócrates deja pasar el hablar de Diotima de forma que se note claramente que Diotima es alguien que pretende saber “sobre” lo que está hablando. Su hablar “de”, es interpretado como un (pseudo) hablar “sobre”, al estilo sofista. Ella responde a las preguntas de Sócrates desde la posición del que aparentemente sabe y que, por tanto, no tiene necesidad de entrar en serio en un diálogo filosófico objetivante. Cuando, al final de su diálogo, Sócrates le dice a Fedro: “Tú puedes, si así lo deseas, oh Fedro, entender lo dicho, como una alabanza a Eros (*enkomion eis Erota*). Si no lo quieres entender así, elige el nombre que mejor te parezca” (*Symp.* 212b), es claro que Sócrates de ninguna manera ha cambiado su punto de vista frente a la vidente como mensajera del amor. Pero el discurso filosófico socrático “sobre” el amor no está en mera oposición al discurso angelético de Diotima.

Sócrates busca, como dice Lacan, que quien se desea receptor de un mensaje amoroso (*erómenos*) se transforme, como él, en un emisor (*erastés*) y no en un mero transmisor. En el centro del análisis de Lacan<sup>25</sup> está la declaración de amor de Alcibiades –la cubierta de la edición de Seuil del *Séminaire Le Transfert* representa a Sócrates contando con sus dedos los argumentos frente a Alcibiades. Fuera de foco, en este detalle de la “Escuela de Atenas” de Rafael, se puede ver, a la izquierda de Alcibiades, a un mensajero–, quien no habla “sobre” el amor, sino que le anuncia a Sócrates su amor, hablando de/desde él: “Tú eres, yo creo, el único amante (*erastés*) digno de mí (*axios*) pero me parece que dudas en recordármelo ahora” (*Symp.* 218c). Él, Alcibiades, por el contrario, le manifiesta claramente que está a su servicio (*charisthesthai*). Sócrates le responde que “mire con más agudeza” (*ameinon skopei*) a fin de descubrir que: “no te ocultó nada no siendo nada” (*me se lanthano ouden on*) (*Symp.* 219a).

En castellano podemos hacer la diferencia entre ‘aclerar’ y ‘declarar’. En ambos casos la raíz latina se refiere a algo que se manifiesta ‘claramente’. Sócrates no está exclusivamente ni en el lado de la ‘acla-

<sup>25</sup> J. Lacan, *Le transfert* [*La transferencia*], op.cit, pp. 179 ss.

ración' filosófica y conceptual del hablar 'sobre', ni en el lado puramente pulsante del hablar 'de'. Es un amante de los mensajes que vienen de(l) "más acá", pero en tanto van hacia (el) "más allá". La filosofía es una angelética *contrecoeur*<sup>26</sup>. Lacan escribe:

C'est Alcibiade, exactement, au sens où il nous est dit dans le discours de Diotime que l'amour n'est pas un dieu, mais un démon, à savoir qui envoie aux mortels le message que les dieux ont à lui donner.

Es Alcibiades, exactamente, en el sentido en el que nos es dicho en el discurso de Diotima que el amor no es un dios, sino un *daimon*, que envía a los mortales el mensaje que los dioses le dan<sup>27</sup>.

Alcibiades es, entonces, un mediador, ni más ni menos que Ion. Pero Sócrates no tiene el objeto ("agalma") al que Alcibiades hace alusión. Al mismo tiempo Sócrates no es un mero tenedor de libros o de conceptos. Si bien el diálogo socrático no es una declaración "de" amor, tampoco es simplemente una aclaración conceptual –se queda en el mero análisis del mensaje semántico, pero sin ver su origen–, sino que aspira a ser una aclaración existencial. Aquí se puede ver una diferencia entre filosofía y psicoanálisis, en tanto este último se juega en el campo de *le transfert*, dejando el campo conceptual en segundo plano. La filosofía socrática pasa por el concepto, pero tiende hacia el objeto del deseo, mientras que el psicoanálisis pasa por el descubrimiento del deseo, pero sin develar analíticamente su concepto como su *terminus ad quem* [término específico] propio.

En la segunda escena mítica a la que me refería al comienzo, amor y mensaje entran en conjunción cuando Gabriel, el mensajero divino (*o angelos Gabriel apo tou theou*), provoca con su palabra (*epi to logo*) o su anuncio, que no es ni más ni menos que una declaración "de" amor de quien lo envía, miedo y confusión en María (*dietarachthe*). Ella comienza entonces a discurrir (*dielogizeto*), pero, como en seguida veremos, en forma muy concreta y para nada "filosófica". Gabriel la tranquiliza: "No temas, María" (*Me fobou, Mariam*) (Luc. 1, 26 ss). Gabriel

<sup>26</sup> *Contrecoeur*, Transp. Contracorazón / *À contrecoeur*, de mala gana, a regañadientes, a disgusto [N.E.].

<sup>27</sup> J. Lacan, op.cit, 1991, p. 191. Traducción de Rafael Capurro.

trae un mensaje de amor de(l) “más allá” que, evidentemente, provoca miedo. La palabra encarnada en un mensajero –y no hay palabra desencarnada ni mensajero puro– es el “medio” en el cual el Otro se anuncia como “otro”. El mensajero le dice que el Otro ha tomado “noticia de agrado” (*charin*) de ella.

Estamos evidentemente en un complejo angelético muy particular, dado que todo mensaje presupone que quien lo envía y quien lo recibe tengan un repertorio de signos común, como lo indica Claude Shannon<sup>28</sup>. No hay comprensión sin pre-comprensión, dice la hermenéutica. Todo conocimiento empírico se basa en una teoría previa, dice la teoría (falsacionista<sup>29</sup>) de la ciencia. Toda interpretación presupone un anuncio, dice la angelética. ¿Pero, qué pasa cuando el que envía el mensaje es el Otro? Naturalmente que lo primero que pasa es que el mensaje es recibido a la inversa, por lo menos hasta que el mensajero hable un lenguaje claro, especialmente para una mujer: se trata de su vientre (*gastri*), y de un hijo (*texe uion*), y del nombre del hijo. La respuesta de María es de una lógica amorosa implacable: “¿Cómo ha de suceder esto, dado que yo no conozco varón?” El mensajero habla nuevamente “enrevesado” desde el Otro y menciona a un “espíritu santo” (“*pneuma hagon*”) y a la “potencia del altísimo” (*dynamis hypsistou*), pero se apresura a traducir esto en el código del recipiente: esto es difícil de comprender pero está el caso de Isabel, estéril y esperando un hijo, y “nada es imposible para dios”, lo cual no hace las cosas menos incomprensibles para la teoría, pero posibilita la elección y la acción. María acepta el mensaje “según la palabra” (*kata to rema*). La “receptora” aporta el contenido –¡nada menos!

La historia subsiguiente es una historia de amor(es), incluyendo sus declaraciones y aclaraciones, en varios sentidos. Ya el hecho de que los evangelios, los relatos del “buen mensaje”, hayan sido escritos en griego abren las puertas al “logos” griego que se había despedido, como lo

---

<sup>28</sup> Claude E Shannon, *A Mathematical Theory of Communication* [Una teoría matemática de la comunicación], Bell System Technical Journal 27, 1948, pp. 379-423, 623-656. Quinta versión en: C.E. Shannon, W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication* [La teoría matemática de la comunicación.], The University of Illinois Press, Urbana, 1972.

<sup>29</sup> Vgr. se denomina en los textos sobre epistemología “teoría falsacionista de la ciencia” a la elaborada por Karl Popper. [N.E.]

vimos anteriormente, de la estructura angelética. El evangelio de Juan es un canto angelético, una declaración de amor al “logos” griego, pero también es un canto griego al mensaje judeo-cristiano. Y lo que sigue: la “filosofía cristiana” y la “misión filosófica” o la “filosofía misionera” del amor cristiano, no son menos paradójicos. ¿Cómo hacer “lógicamente” comprensible un mensaje “de” amor divino? Naturalmente que hablando “sobre” ello “teo-lógicamente”. Heidegger criticará toda su vida este enlace amoroso y propondrá otro(s).

En el “Cántico Espiritual” declara Juan de la Cruz su amor con estas palabras:

*Esposa*

6. ¡Ay!, ¿quién podrá sanarme?  
Acaba de entregarte ya de vero;  
no quieras enviarme  
de hoy más ya mensajero,  
que no saben decirme lo que quiero.

7. Y todos cuantos vagan  
de ti me van mil gracias refiriendo,  
y todos más me llagan,  
y déjame muriendo  
un no sé qué que quedan balbuciendo.

8. Mas, ¿cómo perseveras,  
¡oh vida!, no viviendo donde vives,  
y haciendo porque mueras  
las flechas que recibes  
de lo que del Amado en ti concibes?  
(...)

11. Descubre tu presencia,  
y máteme tu vista y hermosura;  
mira que la dolencia  
de amor, que no se cura  
sino con la presencia y la figura<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1993, p. 66.

El mensajero es el signo encarnado de la falta. Sus “mensajes” o “flechas” eróticas –Teresa de Jesús sabía algo “de” esto– aumentan el dolor y no significan nada<sup>31</sup>. Son “sólo” signos “de” amor. Hablar “de” amor consiste en no saber decir lo que el otro/Otro quiere. Sólo un verdadero “idiota”, un idiota sonriente, puede hablar “de” amor –diciendo tonterías. El idiota común, como por ejemplo el filósofo metafísico o el científico “positivista”, es el que cree que se puede hablar en serio “sobre” el amor. El comentario de Juan de la Cruz a su verso: “no quieras enviarme / de hoy más ya mensajero” lo dice claramente:

Como si dijera: no quieras ya de aquí adelante te conozca tan a la tasa por estos mensajeros de las noticias y sentimientos que se me dan de tí, tan remotos y ajenos de lo que de tí desea mi alma; porque los mensajeros, a quien pena por la presencia, bien sabes tú, Esposo mío, que aumentan el dolor; lo uno, porque renuevan la llaga con la noticia que dan; lo otro, porque parecen dilaciones de la venida. (...) y esto que andas comunicando por medios, que es como comunicarte de burlas, acaba de hacerlo de veras, comunicándote por ti mismo<sup>32</sup>.

¿Cómo hablar “de” amor? Diciendo tonterías, semejantes a las que dice Juan de la Cruz, como por ejemplo: ‘te quiero para siempre’, ‘quiero unirme (para siempre) contigo’, ‘tú eres la más hermosa’, ‘si mueres, me muero’ y cosas semejantes como las dice también claramente Miguel de Cervantes en los textos “de” amor que siguen:

Don Quijote, arrimado a un tronco de una haya, o de un alcornoque (que Cide Hamete Benengeli no distingue el árbol que era), al son de sus mismos suspiros, cantó de esta suerte:

–Amor, cuando yo pienso  
En el mal que me das, terrible y fuerte,  
Voy corriendo a la muerte,  
Pensando así acabar mi mal inmenso;  
Mas en llegando al paso

<sup>31</sup> J. Lacan, *Encore*, [Aún] op.cit.

<sup>32</sup> San Juan de la Cruz, op.cit., 1993, p. 900.

Que es el puerto en este mar de mi tormento,  
Tanta alegría siento,  
Que la vida se esfuerza, y no le paso.  
Así el vivir me mata,  
Que la muerte me torna a dar la vida.  
¡Oh condición no oída  
La que conmigo muerte y vida trata!

Cada verso de éstos acompañaba con muchos suspiros y no pocas lágrimas, bien como aquel cuyo corazón gemía traspasado con el dolor del vencimiento y con la ausencia de Dulcinea<sup>33</sup>.

Un mensaje que contrasta con la carta (“no es menester firmarla” “sino solamente poner mi rúbrica”) que el Caballero de la Triste Figura envió a su dama a través de Sancho, cabalgando en Rocinante, y en la que le declara su amor:

Carta de Don Quijote a Dulcinea del Toboso

Soberana y alta señora:

El ferido de punta de ausencia y el llagado de las telas del corazón, dulcísima Dulcinea del Toboso, te envía la salud que él no tiene. Si tu fermosura me desprecia, si tu valor no es en mi pro, si tus desdenes son en mi afincamiento, maguer que yo sea asaz de sufrido, mal podré sostenerme en esta cuita, que, además de ser fuerte, es muy duradera. Mi buen escudero Sancho, te dará entera relación ¡oh bella ingrata, amada enemiga mía! del modo que por tu causa quedo; si gustares de acorrerme, tuyo soy; y si no, has lo que te viniere en gusto; que con acabar mi vida habré satisfecho a tu crueldad y a mi deseo.

*Tuyo hasta la muerte,*  
El Caballero de la Triste Figura<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, II Parte, Cap. LCVIII, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 648.

<sup>34</sup> Miguel de Cervantes, op.cit., I Parte, Cap. XXV, pp.148-149.

## De la hermenéutica a la angelética

La hermenéutica fue una de las grandes corrientes filosóficas del siglo XX. Más allá de la lucha de escuelas –positivismo, marxismo, racionalismo crítico, filosofía analítica, teoría de las ciencias, etcétera– puede decirse que uno de los grandes resultados de la reflexión filosófica del siglo XX ha sido la conciencia del carácter interpretativo del conocimiento humano. Esto vale tanto para Karl Popper, con su caracterización del saber científico como un saber eminentemente conjetural, sujeto a falsaciones empíricas, como para el “círculo hermenéutico” explicitado por Hans-Georg Gadamer que se basa en la analítica heideggeriana, para tomar dos ejemplos que suelen ponerse como polos irreconciliables.

Toda interpretación presupone un proceso de transmisión de mensajes. Hermes es primariamente mensajero y, con base a ello, también intérprete y traductor. Este carácter mensajero del saber es lo que la angelética quiere analizar. Es ciertamente una tarea no menos compleja y de largo alcance que lo que fue la hermenéutica en el siglo pasado. Sus preguntas conciernen al origen, fin y contenido de los mensajes, estructuras de poder, técnicas y medios de difusión, modos de vida, historia(s) de mensajes y mensajeros, codificación e interpretación, aspectos psicológicos, políticos, económicos, estéticos, éticos y religiosos. Todo un cosmos científico, por así decirlo, y, por detrás de ello, se dibuja tanto un discurso filosófico, que podríamos llamar una filosofía angelética –que no es lo mismo que una angelética filosófica– como también la posibilidad de repensar categorías psicológicas en este contexto: ¿De dónde (le) viene la “idea” de (a) alguien que cree tener un mensaje para la humanidad o la “idea” contraria de/a alguien que cree que todo lo que existe es un mensaje para él/ella?

## Bibliografía

Capurro Rafael, “Angeletics – A Message Theory”, en: Hans H. Diebner, Lehan Ramsay (Eds.). *Hierarchies of Communication. An inter-institutional and international symposium on aspects of communication on different scales and levels* [“Angelética: una teoría del mensaje”, en *Jerarquías de comu-*

nicación. *Un simposio interinstitucional e internacional sobre aspectos de la comunicación en diferentes escalas y niveles*], Hans H Diebner, Lehan Ramsay (Eds.), Verlag ZKM, Karlsruhe, 2003, pp. 58-71.

Online: [http://www.capurro.de/angeletics\\_zkm.html](http://www.capurro.de/angeletics_zkm.html)

Capurro Rafael, *On Hermeneutics, Angeletics and Information Technology. Question and Tentative Answers*, 2003 [*Sobre Hermenéutica. Angelética y Tecnología de la Información. Preguntas y Respuestas Tentativas*].

Online: <http://www.capurro.de/tsukuba.html>

Capurro Rafael, *Ethik im Netz [Ética en la red]*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2003.

Capurro Rafael, “Die Lehre Japans. Theorie und Praxis der Botschaft bei Franz Xaver” en: Rita Haub, Julius Oswald (Ed.): *Franz Xaver - Patron der Missionen. Festschrift zum 450. Todestag*, [“La enseñanza de Japón. Teoría y praxis de la embajada de Francisco Javier”, en Rita Haub, Julius Oswald, *Francisco Javier- Patrón de las misiones. Homenaje por sus 450 años de ausencia*], Schnell & Steiner, Regensburg, 2002, pp.103-121. Una versión más corta fue publicada en: *Geist und Leben [Espíritu y vida]*, Julio/Agosto 2002, pp. 252-264.

Online: <http://www.capurro.de/xaver.html>

Capurro Rafael, *Leben im Informationszeitalter [Vivir en la era de la información]*, Akademie Verlag, Berlin, 2002.

Capurro Rafael, *Information. Ein Beitrag zur etymologischen und ideengeschichtlichen Begründung des Informationsbegriffs [Información: Una contribución a la etimología y a la fundamentación de la historia de las ideas del concepto de información]*, Saur, München, 1978.

Online: <http://www.capurro.de/info.html>

Cervantes Miguel de, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

Debray Régis, *Introduction à la Médiologie [Introducción a la mediología]*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000.

Freud Sigmund, “Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse” [“Conferencias de introducción al psicoanálisis”] (1916-17), en: *Studienausgabe, [Obras escogidas]*, Vol. I., Ed. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, 1989. En español: “Conferencias de introducción al psicoanálisis” (Parte III) (1916-1917), en *Sigmund Freud, Obras completas*, T.XVI, Traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1978.

- Heidegger Martin, “Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden” [Una conversación sobre el lenguaje. Entre un japonés y un interrogador ] en *Unterwegs zur Sprache* [De camino al habla], Neske, Pfullingen, 1975, pp. 83-155.
- Lacan Jacques, *Encore* [Aún], Seuil. Paris, 1975. En español: *El Seminario, Libro 20, Aún*, Ateneo de Caracas/ Paidós, Buenos Aires y Barcelona, 1981.
- Lacan Jacques, *Le transfert* [La transferencia], Seuil, Paris, 1991. En español, *El Seminario, Libro VIII, La Transferencia*, Paidós, Bs.As., 2003.
- Luhmann Niklas, *Soziale Systeme* [Sistema social], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987.
- Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man* [Entendiendo los media: las extensiones del hombre], McGraw-Hill, New York, 1964.
- Nietzsche Friedrich, *Werke* [Obras], Ed. Karl Schlechta, München, 1976.
- San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1993.
- Shannon Claude E., *A Mathematical Theory of Communication* [Una teoría matemática de la comunicación], Bell System Technical Journal 27, 1948, pp. 379-423, 623-656. Quinta versión en: C.E. Shannon, W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication* [La teoría matemática de la comunicación.], The University of Illinois Press, Urbana, 1972.
- Sloterdijk Peter, *Über die Verbesserung der guten Nachricht* [Sobre el mejoramiento de la buena noticia], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001.
- Sloterdijk Peter, *Sphären I. Blasen* [Esferas I. Burbujas], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.
- Sloterdijk Peter, “Kantilenen der Zeit” [“Cantinelas del tiempo”], en *Lettre International* [Carta internacional], 36, 1997, pp.71-77.
- Sloterdijk Peter, *Kritik der zynischen Vernunft* [Crítica de la razón cínica], 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.
- Valery Paul, *Oeuvres* [Obras], 2 vols., Gallimard, Paris, 1957.
- Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.
- Žižek Slavoj, *Die Pest der Phantasmen* [La peste de los fantasmas], Passagen, Viena, 1997.



*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*. G r me Taillandier, *Algunos problemas del establecimiento del seminario de Jacques Lacan*. G r me Taillander, *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 Gaufey, *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 imbroglie 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 R cksicht 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 est n 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 "Sosias" (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*. Eugenia Sokolnika, *Análisis de una neurosis obsesiva infantil*. Mayette Viltard, *Punto de vista sobre la identificación*.

## 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 freudo-lacanismo*. Vincenzo Mattoni, *Los puntos sobre la ies*.

### **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 Gaufeys, *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 Coufontaine*. 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 Gauffey, *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 (Epeelee)

### **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 Gaufeys, *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'Unebévue*, 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*, La galera o Por qué participé en la confección del volumen titulado, Marcel Bénabou, *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.

## 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 37*  
se terminó de imprimir en  
mayo de 2006 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



**Presentación**

**Novedades de Heloísa  
*Laurent Cornaz***

**Alcibíades: el fracaso filosófico de Sócrates  
*Rosa Verónica Peinado Vázquez***

**Roissy, un significante al borde de un agujero  
*Elena Rangel Hinojosa***

**La invención de la cultura heterosexual  
*Louis-Georges Tin***

**NEOLOGISMOS**

**789 néologismes de Jacques Lacan  
*reacciones con ecos y glosas sobre un glosario*  
*Yan Péliissier***

**ECOS DE PRESENTACIONES**

**Estilo, amor Lacan y contingencia  
*Marcelo Pasternac***

**Comentarios acerca del amor y temas medievales  
*Lillian von der Walde Moheno***

**FILOSOFÍA ANGELÉTICA**

**Hablar de amor  
*Rafael Capurro***

