

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

Émile Durkheim, y las 'Fórmulas de la Sexuación'.

Ernesto Funes.

Cita:

Ernesto Funes (2004). *Émile Durkheim, y las 'Fórmulas de la Sexuación'*. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/811>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Émile Durkheim, y las 'Fórmulas de la Sexuación'

Ernesto Funes

FCS-UBA

"Hay, pues, dos grandes corrientes de la vida social, a las cuales corresponden dos tipos de estructura no menos diferentes. De esas dos corrientes, la que tiene su origen en las semejanzas sociales corre en un principio sola y sin rival. En ese momento, se confunde con la vida misma de la sociedad; después, poco a poco, se canaliza, se rarifica, mientras la segunda va siempre aumentando. De igual manera, la estructura segmentaria se recubre cada vez más por la otra, pero sin desaparecer nunca totalmente."

E. Durkheim, *La división del trabajo social*; Libro Primero, cap. VII, punto IV

En este artículo me propongo intentar una formalización matemática de la clasificación durkheimiana de los tipos de sociedad –'segmentario' y 'organizado', o identitario y funcional-, valiéndome para ello de una recuperación de las 'fórmulas de la sexuación' de Jacques Lacan, de las que aspiro a poder demostrar, a su vez, su utilidad y pertinencia por fuera del campo de la teoría psicoanalítica.

I

Durante los años 1972-73, tanto en el contexto de ese 'seminario paralelo' al seminario XIX que dictara en el Hospital de Saint-Anne, como durante su seminario XX, conocido como '*Aún...*', Jacques Lacan presenta por primera vez sus célebres 'fórmulas de la sexuación', con las que pretende dar cuenta de la

estructura simbólica que caracteriza a la inscripción diferencial de los humanos, ya como ‘varones’, ya como ‘mujeres’. Las fórmulas son éstas:

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

Las cuatro fórmulas se agrupan de a dos en un sentido vertical, dando lugar a lo que se suele denominar ‘el lado izquierdo’ y ‘el lado derecho’ de las fórmulas de la sexuación. El lado izquierdo se refiere a la sexuación masculina (‘posición varón’), y el derecho a la sexuación femenina (‘posición mujer’). La escritura responde a la notación propia de la lógica de predicados, con la que en este caso se expresa el argumento de una proposición univariada (Φx , que se lee ‘Fi de x’, y que significa que ‘x es Fi’, o ‘x tiene/realiza/etc. el atributo Fi’), sujeto a su vez a distintos cuantificadores (Lacan los llamaba ‘cuantores’). Los cuantificadores son dos: el particular de existencia ($\exists x$: ‘existe al menos un x’), y el universal ($\forall x$, que se lee ‘todo x’, o ‘para todo x’). Se incluye además el signo de negación (\sim), con el que Lacan incurre en algunas heterodoxias que luego comentaremos.

Como vemos, ambos grupos de fórmulas giran en torno a ‘ Φx ’. Lacan, que siempre había utilizado la Φ (Fi mayúscula) para designar al ‘falo simbólico’, ahora la denomina ‘función fálica’. Por ende ‘ Φx ’ se lee ‘x se inscribe en la función fálica’, esto es, se somete a la castración simbólica (su goce se halla mediado por, e inscripto en, un orden de lenguaje; esto es, se encuentra sometido a leyes –la prohibición del incesto–). Más brevemente Φx se puede leer/decir ‘x está (simbólicamente) castrado’ (sujeto a las leyes del lenguaje,

que imponen la exogamia, impuesta por el 'significante Nombre-del-Padre, también representado por Φ).

Caracterizaremos ahora brevemente el 'contenido' que Lacan adjudica a cada grupo de fórmulas; o, en otros términos, explicaremos la lógica del 'lado varón' y del 'lado mujer' de las fórmulas lacanianas. Comencemos por el lado izquierdo:

$$\exists x \sim \Phi x$$

$$\forall x \Phi x$$

De arriba abajo se lee: "Existe un x que no-Fi de x; para todo x Fi de x". A primera vista esta primer conjunto de fórmulas puede parecer contradictorio. Pues si 'para todo x Fi de x' (que se lee: 'todo x se inscribe en la función fálica/todo x está castrado'), ¿por qué al mismo tiempo se afirma que 'existe un x que no está castrado'?

Esto se debe a que aquí Lacan está formalizando un argumento capital del psicoanálisis: el mito freudiano de la 'horda primitiva'. Que todos los individuos que se ubican en el 'lado varón' están simbólicamente castrados significa que todos ellos se someten al 'goce fálico', esto es, a un goce no-pleno, sino legalizado, mediado por prohibiciones estructurales o 'inconscientes' (representadas por el 'falo simbólico' $-\Phi$): en particular a la prohibición del incesto, que obliga a reprimir inconscientemente el deseo incestuoso de la madre. 'Todos los varones están castrados' es igual a decir 'todos los varones se sujetan o someten a la ley simbólica (la prohibición del incesto)' (pero

también: 'se someten *totalmente*/están *totalmente* castrados'). Pero, ¿de dónde proviene esa ley? Ella es consecuencia de la inscripción del individuo en un orden simbólico de reglas intersubjetivas, portado por el lenguaje. Pero esa ley encarna en la figura de 'el Padre'. Y sobre todo en 'el Padre muerto', esto es, en la creencia mítica inconsciente, (reconstruída por Freud en su ensayo '*Tótem y Tabú*') de que existió alguna vez un hombre que fue el dueño de todas las mujeres –esto es, que no estaba castrado- y que prohibía a sus hijos el acceso a las mismas, por lo que los hermanos, unidos, le dieron muerte. Pero luego, horrorizados por su crimen, lo devoraron en un ritual totémico, esto es, incorporaron su ley o prohibición. Así es como, en razón del 'mito individual del neurótico', cada individuo sueña con ser ese hombre 'pleno', no castrado; pero a la vez se somete a su ley de castración. En suma, todos los varones están simbólicamente castrados a partir de la existencia de una Ley que proviene, imaginariamente, de una excepción: el padre de la horda, el Hombre pleno, no-castrado.

Pasemos ahora al 'lado mujer':

$$\sim \exists x \sim \Phi x$$

$$\sim \forall x \Phi x$$

Este es el campo de las heterodoxias lacanianas en relación a la lógica clásica. La primera es estrictamente formal: la negación se debe aplicar al argumento de la variable, *nunca* al cuantificador. Evidentemente, para sus fines, Lacan prefiere desentenderse de esto. A pesar de lo cual a primera vista hay tanto diferencias como similitudes con el caso anterior. La aparente semejanza

fundamental aparece en el 'piso superior' de las fórmulas. Si para el caso de los varones decíamos que 'todo x F_i de x ' (todo individuo está castrado), las fórmulas del lado mujer comienzan afirmando que 'no existe x que no- F_i de x '; o, en otros términos, que 'no existe x que no esté castrado'. Parece lo mismo, pero es muy distinto. Pues lo que Lacan nos quiere indicar aquí es que, si existe un mito inconciente del 'padre de la horda' –esto es, de El Hombre, del hombre pleno no-castrado-, **no existe**, como contrapartida, un mito de la 'madre de la horda', o mejor dicho de La Mujer, la mujer plena y no-castrada. De aquí la célebre afirmación de Lacan en su seminario 'Aún': "**La mujer no existe**". El Hombre existe, aunque sea imaginariamente; pero La mujer no existe, ni siquiera imaginariamente.

Ahora bien, esto tiene grandes consecuencias. La primera, en la misma 'frase' del piso superior: 'no existe ninguna x no-castrada' significa que, en principio, cada una está castrada. Eso quiere decir que si no existe La mujer, es porque ('sólo') existen *las* mujeres, en singular, que se cuentan de a una (que es algo así como decir que sólo existen 'en singular', o que no habría dos mujeres iguales, etc.) La segunda gran consecuencia se expresa en el 'piso inferior' del lado derecho de las fórmulas de la sexuación. Para poder expresarla, Lacan tuvo que introducir una innovación que para los matemáticos y lógicos no puede sino ser muy desprolija: utiliza la negación, no para decir 'no- F_i de x ' – para negar la función-, sino para el 'cuantor': para negar el 'todo'. Introduce así la notación (inexistente en el lenguaje formal) ' $\sim\forall x$ ', que se lee 'no-todo x ', o 'no-para-todo x '.

Pero: ¿qué significa decir que 'no-para-todo x Fi de x ', o que 'no-toda x está castrada'? Sobre todo, si antes hemos afirmado que 'no-existe x que no esté castrada'. Lo que Lacan busca expresar 'literalmente' aquí es que, si no hay x no-castrada, cada x lo está, pero 'no-toda', 'no-totalmente' castrada. Esto es, las x de este lado de las fórmulas se inscriben en el orden simbólico, pero no de un modo exhaustivo y excluyente. En estas x hay orden simbólico, pero él no abarca o agota totalmente a las x ; hay orden simbólico y función fálica, pero también hay 'algo más'; por lo que la inscripción en el orden simbólico es no-toda (que es como decir: es 'in-completa' –pero no por déficit, sino por exceso de un 'algo más'). En resumen: en las mujeres rige el goce fálico (como en todos los humanos, inscriptos en el lenguaje), pero ellas –algunas, no-todas– serían a la vez portadoras de Otro goce, de Otra sexualidad; de la cual, como permanece por fuera del orden simbólico y el lenguaje, nada se puede decir.

II

Si la anterior exposición ha sido muy suscita y 'a vuelo de pájaro' es porque pretendo detenerme más, a partir de ahora, en los presupuestos lógico-matemáticos de estas fórmulas, con el objeto de demostrar que ellas carecen de toda 'afinidad electiva' con el tema de la sexualidad, y que en verdad poseen un alcance mucho más amplio y general, que incluso podría concernir a una formalización de argumentos fundamentales de la teoría sociológica, como más adelante me propongo argumentar.

Es mi propósito pues, demostrar que el verdadero contenido de estas fórmulas no tiene nada de inherentemente 'sexual', sino que, en verdad, consiste en la

representación de dos modelos de la lógica formal, que surgen a partir de esa ‘refundación’ de las matemáticas que se produjo a partir de la formulación de la teoría de conjuntos. Para poder apreciarlo me propongo retornar nuevamente al análisis de dichas fórmulas, agrupadas según un ‘lado izquierdo’ y un ‘lado derecho’, tal y como las dispone Lacan en su pizarrón. Comencemos nuevamente por el lado izquierdo:

$$\exists x \sim \Phi x$$

$$\forall x \Phi x$$

‘ $\forall x \Phi x$ ’: esto es lo mismo que decir: ‘todos los x son Fi’. O también –otro modo de decirlo- es: ‘*todo x (es un elemento que) pertenece a (el conjunto) Fi*’. Pues es de esto de lo que aquí estamos hablando: de un **conjunto**. Que a todo x se aplique la función Fi, es lo mismo que decir que hay un conjunto Fi, y que los x se cuentan en Fi como sus elementos, esto es, como ‘pertenecientes’ a él (esto se escribe: $x \in \Phi$). Eso es lo que aquí significa el cuantificador ‘ \forall ’: ‘para todo x Fi de x’ es lo mismo que decir: hay un conjunto Φ , y las x designan/cuentan a cada uno de sus elementos. ‘ $\forall x$ ’ (para-todo x) es lo mismo, entonces, que decir: hay un conjunto de x, las x forman un conjunto. Decir que ‘los varones forman un todo’, es decir que forman un conjunto.

Pero entonces, ¿qué significa ‘ $\exists x \sim \Phi x$ ’? Dos cosas. La primera, muy elemental, es que esta x de la que aquí se habla ‘no pertenece al conjunto Φ ’ ($x \notin \Phi$). Está fuera del mismo, y es, por decir así, su ‘excepción’: esto es, una x que no cumple la condición necesaria para formar parte del conjunto de los Φx .

La segunda no es en principio tan obvia, o al menos no lo fue en la historia de la lógica y la matemática. Pues lo que aquí se quiere decir cuando se pone ' $\exists x \sim \Phi x$ ' por encima de ' $\forall x \Phi x$ ' es que esta excepción es la mismísima **condición de posibilidad** del conjunto F_i . Toda serie o 'múltiple' de x se constituye en conjunto cuando dicha serie está *cerrada*, de tal modo que se pueden contar todos los x que pertenecen a dicho conjunto. Pero ello supone – o más bien, exige- que exista al menos un x que quede por fuera de la cuenta, que no pertenezca, que sea excepción: esto es, que no se cuente en F_i . Sólo si hay un elemento exterior al mismo se puede cerrar una serie, y constituir la en conjunto; sólo porque hay excepción es que hay regla. La excepción es el presupuesto, la condición de posibilidad, de la regla (el conjunto).

Así, decir que 'hay *un todo* de los varones' (o que los varones constituyen un Todo, o un 'Uno': 'El varón') quiere decir que es posible hacer afirmaciones sobre 'todos' ellos: que es posible estar seguro de que lo que se diga sobre uno cabrá también para todos los demás. Pero ello es también decir que 'los varones' constituyen una serie definida y cerrada, *finita* (esto es, que no lo abarca todo: hay al menos uno que queda por fuera).

Si la teoría de conjuntos fue inventada por el matemático Georg Cantor en la segunda mitad del siglo XIX, todas las afirmaciones que acabamos de hacer acerca del papel del elemento excluido fueron descubiertas a principios del siglo XX, como argumentos que se requirieron para poder resolver paradojas lógicas como las que propuso Bertrand Russell con su célebre paradoja de 'los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos'. Para solucionarlas fue preciso

establecer que un conjunto ‘de algo’ (p.ej.: F_i de x , todas las x que son F_i) no puede abarcarlo todo sin distinción, pues de otro modo carece de toda determinación, y en ese caso sería un conjunto de ‘nada’; o más bien no sería un conjunto en absoluto. Un conjunto es una serie de elementos dotados de algún atributo común, y situada dentro de un ‘universo’ que la excede.

De tal modo que todo el ‘lado izquierdo’ debe leerse como una unidad, pues cada ‘frase’ implica la otra y la requiere. Así:

$$\exists x \sim \Phi x$$

$$\forall x \Phi x$$

Es toda una misma afirmación, que podría leerse: *‘hay conjunto; (sólo) porque hay excepción’*; o: *‘como hay uno que se queda afuera de la serie, entonces los que se hallan dentro forman un conjunto’*.

En otros términos, el ‘lado izquierdo’ no hace otra cosa que formalizar o literalizar el concepto matemático de ‘conjunto’ en términos lógicos. Como a la corriente matemática que considera que dicha disciplina puede ser reformulada como una rama más de la lógica se la denomina ‘logicismo’ (G. Frege y B. Russell son destacados exponentes de la misma), el ‘lado izquierdo’ de las fórmulas puede ser caracterizado como la formalización del lado, o el argumento, ‘logicista’ en teoría de conjuntos.

Pasemos ahora al ‘lado derecho’ de las fórmulas:

$$\sim \exists x \sim \Phi x$$

$$\sim \forall x \Phi x$$

También aquí encontraremos que el ‘piso superior’ expresa la condición de posibilidad de la afirmación del piso inferior; y que ambas fórmulas se implican una a la otra y constituyen una unidad. Ahora que hemos comprendido el ‘argumento logicista’ debería ser sencillo comprender que, si para que haya conjunto (o una ‘totalidad’ de algo) debe existir al menos una excepción a ese algo, si no hay excepción alguna, entonces tampoco podrá haber conjunto. Sin excepción no hay un ‘todo’, pues este ‘todo’ no se deslinda de nada, no tiene límite, y por ende tampoco determinación específica (se confunde con el ‘universo’). Sin límite no hay todo (esto es, no hay nada). Por ende, en ausencia de un exterior no puede hablarse de un todo o ‘conjunto’. A lo sumo puede hablarse –como se hace en matemáticas- de una ‘**colección**’ de elementos, siempre abierta y expuesta a la indeterminación. Esto es lo que busca expresar la notación lacaniana del ‘no-todo’ ($\sim\forall$): no hay todo es lo mismo que decir: no hay conjunto; hay sólo colección. ‘ $\sim\forall$ ’ es igual, entonces, a ‘no-conjunto’ (no-clausura; no-exhaustividad de la cuenta; no-totalidad; no-exterior). Por la positiva, ‘ $\sim\forall$ ’ se dice ‘colección’.

Y las dos fórmulas juntas se leen, entonces: *‘como no hay excepción, no hay conjunto’*, lo cual puede tomarse como una definición del concepto de ‘**colección**’.

La corriente que, dentro del campo de la lógica matemática, sostiene que un concepto, aunque sea formalmente correcto no por ello puede ser considerado ‘verdadero’, sino que tiene que poder ‘construirse mentalmente’ de un modo *intuitivo* como algo que, además de ser racional, tiene que *existir* realmente

para poder ser considerado verdadero (dicho en otros términos: que la verdad, a diferencia de la validez, implica la existencia; lo que supone afirmar que no es cierto que 'todo lo racional es (por ello mismo) real', o que no es cierto que 'la esencia implica la existencia') es conocida como *intuicionismo*. El 'lado derecho' de las fórmulas de la sexuación no hace otra cosa que expresar la 'objección intuicionista' al logicismo matemático: no toda serie o cantidad de algo es un conjunto, hay series –sobre todo, las series infinitas¹- de las que no alcanza con postular formalmente que tienen un límite para poder llamarlas 'conjuntos', y que sólo pueden ser pensadas como un agregado, uno a uno, de existentes singulares, sin que se pueda hacerse una afirmación general sobre los mismos ('para-todo'), pues, al no haber o no conocerse una excepción, no se conoce el fin de la serie, y por ello no se puede sobre ellas hacer afirmaciones universales, sino sólo afirmar caso por caso, provisional e inductivamente. Si no existe el presupuesto de existencia de una excepción, no hay totalidad cerrada 'real', sino meramente hipotética o conceptual; sin una excepción conocida no se puede afirmar que una serie (infinita) sea un conjunto: ése sería el lema del intuicionismo en relación a la teoría de conjuntos.

Y por ende, si decir que 'El hombre existe' es decir que forma un todo –esto es, un conjunto finito basado en una excepción-; decir que 'La mujer no existe', es lo mismo que decir que las mujeres 'no hacen un todo', no forman conjunto, sino más bien una colección abierta e indeterminado. Por ende, como su serie no tiene un límite exterior, decir que 'La mujer no existe' es lo mismo que decir que las mujeres son in-finitas².

III

Una vez que hemos analizado cada una de las cuatro fórmulas en base a sus presupuestos lógico-matemáticos, estamos en condiciones de formular algunas conclusiones sobre todo el argumento implicado en ellas, para luego ver si las mismas pueden ser aplicadas a otro campo que el de la sexualidad y el psicoanálisis, como –espero poder demostrarlo- podría ser el de la teoría sociológica, y en particular la teoría de Emilio Durkheim.

En principio creo que se podría realizar la siguiente generalización de todo lo anterior en estos términos:

Para un atributo cualquiera Φx ,

la *existencia* (presencia, ‘hay’, \exists) o *inexistencia* (ausencia, ‘no hay’, $\sim\exists$)

de una *excepción*, diferencia o exterior ($\sim\Phi x$)

es la *condición de posibilidad* que define la naturaleza del ‘múltiple’, o serie de

Φx :

como Conjunto ($\forall x$) (= cierre/necesidad); o Colección ($\sim\forall x$)
(apertura/contingencia)

Y ello porque:

$\exists x \sim\Phi x$: Es **Necesario** para que $\sim\exists x \sim\Phi x$: Marca un **Imposible** que

habilita

$\forall x \Phi x$: este **Conjunto** sea **Posible** $\sim\forall x \Phi x$: una serie **Contingente**

(‘colección’, o ‘no-conjunto’)

Como se ve, aquí se ha establecido una relación entre cada una de las cuatro fórmulas, con los cuatro modos lógicos de la 'lógica modal' (lo necesario, lo posible, lo imposible, y lo contingente).

Creo que de todo esto puede apreciarse que:

- a) la totalización/no-totalización depende en cada caso de un argumento existencial –un 'existe' o un 'no-existe'- que se constituye en condición de posibilidad/imposibilidad del conjunto: si la excepción existe, hay todo/conjunto; si la excepción no-existe, hay no-todo/no-conjunto (colección).
- b) La existencia de esta excepción se constituye en condición **necesaria** de la constitución del mismo, que hace a dicho conjunto **posible**. Su inexistencia, por el contrario, hace a un conjunto **imposible**, y crea en su lugar una colección puramente **contingente** (abierta/indeterminada).

Por último, creo que puede sostenerse algo más básico y fundamental aún, que da su forma al cuadro de las cuatro fórmulas lacanianas: en ellas, si bien se trata de dos lógicas diversas e irreducibles, en verdad todo gira en torno a un mismo eje –Fi de x-. Pero además, si una de las lógicas afirma algo con carácter exhaustivo, la otra no niega ni desplaza o sustituye ese argumento por otro, sino que lo que niega es su exhaustividad. El lado derecho dice: hay 'eso' (Fi de x), sí, pero también hay otra cosa. No podría no haber lo que afirma el lado izquierdo; pero eso que hay no lo hay exclusivamente, lo hay pero no-del-todo, pues además hay otra cosa; algo más, un exceso respecto de lo que la primer lógica afirma. Hay dos lógicas, que son excluyentes: pero las

configuraciones a las que ellas dan lugar se diferencian precisamente porque, si una de ellas excluye a la otra; la otra no. Una de ellas es 'sólo una'; la otra acoge la otredad. Una basa la semejanza en la exclusión de la diferencia; la otra, al integrar la diferencia, no excluye a la primera: y por ello la desborda (y así es como la contradice).

IV

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con Durkheim?

Para empezar a despejar este enigma, resumiré las conclusiones de un artículo anterior que dediqué a una reconstrucción de las teorías del sociólogo francés³. A grandes rasgos, en esas conclusiones se esquematizaba la tipología durkheimiana de las estructuras sociales más o menos en estos términos:

Para Durkheim hay dos grandes tipos de estructura social: el tipo 'segmentario', y el tipo 'organizado'. Propio de cada uno de ellos es un tipo de lazo social basado en una lógica social específica: identitaria (en base a semejanzas) en el primer caso, y funcional (basado en diferencias), en el segundo.

La 'sociedad segmentaria', es una configuración ordenada en torno a una 'lógica identitaria', esto es, en base a grupos ('clanes'), que en conjunto configuran una 'comunidad' basada en lazos de pertenencia, que fijan la identidad de cada cual. La comunidad es concebida como un 'grupo de grupos', que tiende a la unidad. En dicha comunidad, como la inclusión depende de la relación de pertenencia a uno de los grupos identitarios, la identificación

completa con el grupo de pertenencia es la que confiere al individuo su identidad social. No hay, así, identidades individuales separadas de la identidad grupal, ni diferencia entre individuo y sociedad: el individuo se identifica plenamente con el grupo (*continuum* identitario individuo-comunidad). Esto impone una marcada homogeneidad identitaria, pero a la vez un fuerte particularismo. Es así que el tipo grupal constituye el ideal ético que aspira a realizar el individuo. Por ello mismo las diferencias son perseguidas y penalizadas, son tratadas como faltas morales, y las que más se apartan de los usos y creencias comunes, como crímenes. Las semejanzas son reforzadas por medio del castigo y la exclusión de las diferencias.

El otro tipo social, opuesto al primero, es la 'sociedad organizada'. Su coordinación no se funda en la lógica de la cohesión identitaria (particularista), sino en otra lógica, fundada en la diferenciación y complementación funcional, por lo que podemos denominar también a este tipo de sociedad (como lo hace Niklas Luhmann) 'sociedad funcionalmente diferenciada'. Este ordenamiento no se basa en criterios identitarios, sino funcionales, y es por ello que el particularismo ético retrocede respecto de un universalismo o impersonalismo basado en las diferencias de roles y actividades diversas, reguladas por sistemas normativos específicos. Esta sociedad, basada en la 'división del trabajo social' tiende, a diferencia de la comunidad identitaria, a la diversidad y la multiplicidad funcional. En este tipo de ordenamiento, al producirse un retroceso de los criterios particularistas de pertenencia grupal, retrocede por un lado la exigencia de homogeneidad identitaria, y por el otro, se produce una creciente diferenciación entre exigencias funcionales ('sociales') y orientaciones

subjetivas individuales, por lo que tiene lugar el desarrollo del individualismo y las identidades singulares, con la consecuente separación, cada vez más marcada, entre individuo y sociedad.

Pero, y esto debe tenerse muy en cuenta, si para Durkheim hay dos lógicas sociales (identitaria y funcional), los ordenamientos sociales que las realizan no son mutuamente excluyentes. Lo que en verdad ocurre es que, si en un ordenamiento social predomina una única lógica (la comunal identitaria), en la otra no se produce una sustitución de aquélla por otra, sino un 'desplazamiento' de su posición exclusiva y central, o mejor un proceso de desdoblamiento y 'suplementación', que sin suprimir a la lógica identitaria (lo que es imposible, pues es en base a ella que los individuos configuran su identidad personal), la articula con otra, la funcional, que la excede y le quita su exclusividad. De este modo la unidad no es suprimida, sino que es más bien 'excedida' por la multiplicidad.

Muy bien, luego de este breve resumen de nuestra reconstrucción de la tipología durkheimiana, retornemos nuevamente a nuestras fórmulas, esta vez con el objeto de evaluar su pertinencia en relación con estos mismos argumentos sociológicos.

Para ello, definamos en principio a □□ como 'función lazo-social', o más brevemente, 'función social'. Con ella se hará referencia a la inscripción de las x (los elementos, a los que podemos llamar 'individuos') en un orden social – esto es, sujeto a leyes intersubjetivamente reconocidas, respetadas, y

compartidas-. En base a esta nueva definición, más adecuada a nuestro campo, volveremos ahora sobre ambos pares de fórmulas. Nuevamente, comenzaremos por el 'lado izquierdo' de las mismas:

$$\exists x \sim \Phi x$$

$$\forall x \Phi x$$

ahora bien, ¿cómo debemos leer esto, a la luz de la redefinición de \square que hemos propuesto?

Como vimos anteriormente, estas fórmulas definen conceptualmente las relaciones necesarias para que un cierto 'múltiple' de diversos elementos pueda ser llamado un 'conjunto'. Hemos visto que un conjunto es un cierto agrupamiento o serie de elementos que comparten un mismo atributo, que los define como 'pertenecientes' al mismo, y que por ende permite decir lo que ellos 'son' (Así, decir que 'x es rojo' es lo mismo que decir que 'x pertenece al conjunto de las cosas rojas'). Pero a la vez, este agrupamiento podrá ser llamado 'conjunto' si está de algún modo cerrado o clausurado; esto es, si es posible afirmar taxativamente que existe al menos un elemento que no pertenece a él. Es en ese sentido que se puede hablar de 'todos' los elementos de un conjunto, o también que esa multiplicidad puede ser contada como una, o como un 'Uno'.

Por todas estas razones, la versión más apropiada del concepto de conjunto en la teoría sociológica sería el de 'grupo identitario', o 'comunidad'. Un grupo es un agrupamiento humano caracterizado por relaciones de pertenencia, que

otorgan a cada individuo una identidad. Ese grupo afirma su identidad mediante la exclusión de aquello que la niega.

Si ahora, retomando las fórmulas arriba mencionadas, dijéramos que:

$$\forall x \Phi x$$

decir que tenemos un 'Grupo' (esto es, un conjunto) Φx , sería lo mismo que decir que: 'para todo x , x pertenece a Φ ' ($x \in \Phi$, en los términos de la teoría de conjuntos), o también que: 'para todo x , Φx ' (en los términos de la lógica de predicados). Lo que apunta a señalar que todos los elementos de la serie (en nuestro caso, los individuos) comparten la propiedad Φ , y es por ello que forman un grupo identitario. Por ende, el cuantificador \forall , significa en nuestro contexto, que estamos hablando de un 'Grupo'.

En resumen, la expresión: $\forall x \Phi x$ significa que los x forman un Grupo identitario, o 'comunidad'.

Ahora bien, como ya hemos visto, para que pueda hablarse de conjunto (de un 'todo') se requiere lógicamente una condición de posibilidad del mismo; que es la que se expresa en la fórmula:

$$\exists x \sim \Phi x$$

Que se lee: existe al menos un individuo que no pertenece al grupo; o, en términos de □ como 'función social', que existe al menos un individuo que no es social –esto es, que no se sujeta a las leyes comunes, o que no participa de las condiciones que hacen a una identidad compartida -.

¿Quién es este ser excepcional? Por un lado, es el ideal con el que todos los miembros del grupo se identifican: es su tótem, o su dios: aquél que hizo la ley que ellos encarnan y respetan. Él encarna el ideal propio de una sociedad fuertemente homogénea y coercitiva: el mito del hombre 'libre', sin restricciones, ataduras ni leyes. Pero, en la medida en que tamaña excepción encarna en el mismo orden social, como auto-exclusión del campo de la ley y la identidad común, esto es percibido como transgresión, como crimen, y el individuo que encarna esta diferencia es tratado como un delincuente, que es penalizado. Por último, como 'extraño', es el portador de otra identidad, el miembro de otro grupo, el extranjero.

Como se ve, un grupo identitario definido en estos términos es portador de una identidad particularista, esto es, fundada en diferencias. La cohesión identitaria, basada en atributos comunes o 'semejanzas', requiere de la existencia de diferencias que permiten reforzar y asegurar la propia identidad. Estamos claramente hablando de la sociedad clánica, y también del orden estamental.

En términos sociológicos, lo que encontramos representado en el 'lado izquierdo' de las famosas fórmulas lacanianas es, por ende, un determinado tipo de orden y estructura social, a la que Durkheim denomina 'sociedad

segmentaria', basada en la semejanza identitaria y representacional (la no menos famosa 'conciencia colectiva') que excluye las diferencias, y que aquí vemos que se deja ilustrar como una aplicación del concepto matemático de 'conjunto'.

Abordemos ahora el 'lado derecho' de las fórmulas.

$$\sim \exists x \sim \Phi x$$

$$\sim \forall x \Phi x$$

Si aplicáramos estas fórmulas a la caracterización de un determinado tipo de orden social, lo que aquí se lee es, en primer, lugar, que en este caso ya no existe más una excepción a la inscripción en el orden social, que sostenga a dicho orden. O en otros términos, que ya 'no hay nadie que no sea social'. No hay exclusión identitaria. Se trata, por ende, de un ordenamiento societal fundado en una no-exclusión de principio –o, podríamos decir también, en un principio universalista-. Como ya podemos imaginar, ello no será sin consecuencias.

La necesaria consecuencia de esto es que el ordenamiento social que surge no puede caracterizarse como una totalidad cerrada y exhaustiva. Y esto a su vez se conjuga de dos modos: 'intensivamente' y 'extensivamente', por así decir.

$$\sim \forall x \Phi x$$

Por una parte, si no existe nadie que no sea social, nadie es, a la vez, exclusivamente ('totalmente') social. Eso significa que en esta configuración

societal surge un espacio para lo no-social –esto es, para la *individualidad* de las x-, que ya no definen más sus identidades de un modo exclusivo en base al atributo Φ . Por la otra, si el ordenamiento anterior se fundaba en la exclusión de la diferencia (que imponía un orden de semejanza identitaria), ahora a la diferencia no se la excluye⁴: se la incorpora o asimila, y eso es lo que impide que este tipo de agrupamiento humano constituya un ‘todo’ homogéneo. Lo que hay ahora es multiplicidad, o diversidad, identitaria. Se trata de un orden que habilita las diferencias y singularidades, que dan cada vez mayor espacio a la individualidad.

Pero a su vez, si ésta es una configuración societal que da lugar a la proliferación de las identidades individuales (a la vez que las vuelve no-necesarias, no-fijas; esto es, abiertas a la posibilidad del cambio), es también un ordenamiento que, al carecer de un criterio definido de inclusión/exclusión, si no puede excluir, tampoco puede garantizar la inclusión de nadie de un modo pleno. No es un ‘grupo’, o conjunto, y por ende la relación que con él mantienen los individuos no es de ‘pertenencia’ (nadie es aquí un miembro pleno). En este tipo de sociedad la contrapartida del desarrollo de las individualidades es el carácter *contingente*, problemático, y cada vez más precario, de la condición de inclusión social. Contingencia de las identidades, y contingencia de la inclusión: se trata de un orden social que tanto individual como colectivamente se halla abierto a la indeterminación.

Todas estas consecuencias derivan del hecho de que estamos en presencia de un ordenamiento fundado en criterios que son a la vez universalistas y no-

identitarios: $\sim\exists x \sim\Phi x$ nos habla de una condición de no-exclusión generalizada, pero también de pérdida de relevancia de las identidades diferenciales. Por un lado, la premisa del orden social es la imposibilidad de la exclusión, que se traduce en una generalización de la 'no-exclusión' (ampliación de la ciudadanía)⁵. Esto nos habla de una 'sociedad igualitaria' (que ya no se funda en la exclusión de las diferencias); pero su respectiva contrapartida es que en este tipo de sociedad la diferencia identitaria (esto es, la identidad misma) pierde su valor social y retrocede como criterio ordenador. Si es verdad que $\sim\exists x \sim\Phi x$, entonces una forma de decir lo mismo es que esta sociedad ya no se ordena por criterios identitarios (pues ellos se basan en la exclusión de las diferencias, que aquí han sido internalizadas, y por ende, 'licuadas' en tanto que tales) –y es por ello que sus relaciones se vuelven, y se experimentan cada vez más como 'impersonales' (esto es, regidas por criterios exclusivamente societales, ajenos a la subjetividad y la identidad de los individuos). Pero a la vez son cada vez más individualistas –y con ello, las relaciones sociales son cada vez más contingentes-.

Ahora bien: $\sim\forall x \Phi x$ significa por ello también que 'hay un espacio simbólico común' (hay, si se quiere, orden moral compartido), pero él es 'no-todo'; o lo que es lo mismo: hay conciencia colectiva ('comunidad'), pero hay algo más, que lo excede, y que impide hacer de la sociedad un uno, sino que por el contrario hace de ella un múltiple siempre abierto y sin posibilidad de unificación. Hay lo comunitario, sí, pero también hay lo societario que se le escapa.

En síntesis: quiero proponer que lo que estamos modelizando aquí por medio de una aplicación del 'lado derecho' de las fórmulas lacanianas a un F_i definido como 'función social', se asemeja mucho a la caracterización que lleva a cabo E. Durkheim de las sociedades modernas como basadas en el 'tipo organizado'; y mucho más aún a la formulación luhmanniana relativa a las 'sociedades funcionalmente diferenciadas' (que a mi juicio constituyen un desarrollo del argumento durkheimiano). Obviamente que, para aceptar que estos 'matemas' constituyen una adecuada formalización de las características de la sociedad moderna, deberíamos conceder plausibilidad teórica y heurística a la innovación lacaniana (el famoso 'no-todo'), por fuera de su pertinencia en el contexto del discurso psicoanalítico, como un modo de dar cuenta de esos tipos de multiplicidad que –al modo de la caracterización luhmanniana del orden social moderno- no-hacen-Uno, y permanecen abiertos a la indeterminación (son 'colecciones', y no 'conjuntos').

Sin embargo, queda pendiente una cuestión. Por medio de estas fórmulas Lacan procuró demostrar matemáticamente su conocida tesis de que 'no hay relación sexual'. Por ello, su traslación a un nuevo campo –en este caso, el sociológico- ¿implica llegar a la conclusión de que 'no hay relación social'?

Al respecto se me ocurren dos respuestas. La primera: como ya lo argumentara el propio Lacan, que no haya relación sexual es la precondition para que pueda haber lazo social. Brevemente: si hubiera relación sexual –esto es, si el incesto no estuviera interdicto- habría endogamia; la prohibición del incesto es

la ley que impulsa a la exogamia, a los intercambios de palabras, objetos, y mujeres (Levi-Strauss).

La segunda: efectivamente, al fundarse cada cuadrante en un tipo de ordenamiento lógico distinto, entre ellos no hay relación. En un contexto sociológico, esto significa que no hay espacio común, o compatibilidad, entre la lógica identitaria y la lógica de las funciones codificadas, diversificadas, e impersonales. Ellas no se pueden moralizar. Pero, como 'consuelo', no debemos olvidar que, como 'no existe x que no-Fi de x', todos –o cada uno de los individuos tienen sin embargo un lugar donde encontrarse, que es el lenguaje. Hay un espacio de intersubjetividad mediada por el lenguaje, que autoriza la posibilidad de construcción de acuerdos, o consensos morales, aunque a partir de ahora siempre provisionarios, parciales y precarios (no previamente asegurados de antemano, pues no existe identidad común plena).

Así, no hay relación entre comunidad y orden funcional, o entre moral y códigos sistémicos. Sin embargo, siempre existe la posibilidad de que nos encontremos, y nos relacionemos, como seres morales, miembros de una comunidad universal, abierta, llegando a acuerdos morales –o éticos- intersubjetivos, por medio del lenguaje. Pero estos acuerdos se hallarán siempre limitados y condicionados por la irreductible autonomía funcional, y por la deriva identitaria propia de las sociedades modernas.

V

Algunas consideraciones generales, para concluir.

En términos de N. Luhmann, podemos decir que lo que se agrega y se halla en exceso respecto de las identidades particulares, son los *'sistemas funcionales'*, diferentes y autorreferidos. En términos de J. Habermas -que creo que en este aspecto se aproximan más al pensamiento de Durkheim-: 'hay mundo de la vida', pero no sólo: también 'hay sistemas' autorregulados. Y por último, en términos del último Parsons: no hay pura comunidad como 'consenso normativo subyacente' al estilo tribal, pero tampoco sistemas funcionales codificados que operan 'en el aire': lo que en verdad hay es la integración de todo esto en una unidad de lo múltiple, a lo que podríamos denominar (ampliando en parte el alcance que su autor dio a este concepto) *'comunidad societal'*.

La diferencia entre ambas lógicas: la comunidad identitaria, y la sociedad funcional, cuando se actualizan en un determinado tipo de orden social, es, entonces, que la primera excluye a la segunda; pero en cambio la segunda no la excluye sino que suplementa a la primera (una excluye a la otra; la otra no). Es por eso que quiero afirmar como conclusión de este artículo, que- y aquí discrepo con Luhmann- la complejidad del orden social moderno no consiste simplemente en la diversificación de las estructuras que es propia de una 'sociedad funcionalmente diferenciada', sino en la articulación y coexistencia problemática de esta misma diversificación con las estructuras, disminuidas pero aún vigentes, de la comunidad.

Otra consecuencia del argumento es que si, al no haber excepción, exterior, o diferencia excluída, no hay un conjunto, o 'todo' social, entonces podríamos decir también que para el caso de la comunidad identitaria (el 'lado izquierdo'), 'hay todo' es lo mismo que decir: 'hay sociedad' (o mejor, 'com-unidad'). Pero para el caso de la sociedad funcional (o 'moderna'), que ella sea 'no-toda', que no tenga cierre por no tener exterior, es lo mismo que decir que, en este caso: 'La sociedad no existe'. Afirmación que se sostiene en este caso en un argumento inverso al que utilizara E. Laclau para sostener lo propio: la razón de su inexistencia no es que existe un 'exterior' que la subvierte y le impide fijar su sentido, sino exactamente por lo contrario: porque carece de todo exterior, lo que la mantiene en un permanente estado de apertura a la indeterminación; sin cierre, como pura multiplicidad.

Por ello es que, para terminar, propongo que si llamamos a una la '*com-unidad*' (la unidad de lo común), llamemos por su parte a la otra la *co-multiplicidad* (la coexistencia de lo diverso y múltiple: no sólo las múltiples funciones, sino ellas y su otro: la comunidad, que también prolifera en comunidades diversificadas). O también la *co-operación* (la operatoria concurrente de los diversos subsistemas parciales, incluyendo el comunitario).

-oOo-

En este artículo he querido demostrar, apelando a una relectura de las fórmulas de Lacan, que sería posible iniciar un proceso de formalización de los argumentos más básicos de la teoría sociológica. Para ello he querido valerme

de este ilustre precedente, proveniente del genio de un pensador que demostró que es posible nutrirse fructíferamente de las más diversas fuentes del saber, pero sobre todo de la lógica y de las matemáticas, a fin de ordenar y enriquecer el pensamiento en el campo de las ciencias humanas.

Bibliografía

Lacan, Jacques (1998): Seminario XX, 'Aún ...', Bs.As., Paidós

Durkheim, Émile (2004): *La División del Trabajo Social*, Bs.As., Ediciones Libertador

(1974): *Lecciones de Sociología*; Bs. As., Schapire editor

Luhmann, Niklas (1998): *Complejidad y Modernidad*; Madrid, Trotta

Freud, Sigmund: *Tótem y Tabú*; Madrid, Biblioteca Nueva

Levi-Strauss, Claude (1986): *Antropología Estructural*; Bs.As., Eudeba

Parsons, Talcott (1974): *El Sistema de las Sociedades Modernas*; México DF, ed.Trillas

Habermas, Jürgen (1989): *Teoría de la Acción Comunicativa*; Madrid, Taurus

Funes, Ernesto (2004): 'Reflexiones sobre Durkheim', en: Revista 'Sociedad' nro. 23, Bs.As.,

UBA/Manantial

6

¹ De hecho, lo que está en juego en esta discusión es la distinta comprensión del concepto matemático de 'infinito'. Los intuicionistas niegan la pertinencia lógica del concepto cantoriano de 'infinito actual', y participan más bien del concepto 'intuitivo' del 'infinito potencial'. A una concepción la podemos calificar de 'platónica', idealista y deductiva; a la otra, de aristotélica, empirista e inductiva.

² Las integrantes del movimiento feminista han acusado a Lacan (e incluso al propio Freud) de 'machista' –o también, en un lenguaje más sofisticado, de 'logo-fono-falo-centrista'- por la centralidad del falo en la cuestión de la sexualidad. Más allá de la pertinencia de esta crítica, no deja de resultar por lo menos curioso que, a la hora de caracterizar la 'posición varón', Lacan se valga del 'logicismo'; y en cambio, para caracterizar la 'posición mujer', del 'intuicionismo'.

³ E. Funes: 'Reflexiones sobre Durkheim'; en Revista Sociedad, nro. 23 (2004)

⁴ Una consecuencia de esto es: decir que este tipo de ordenamiento social *internaliza* la diferencia puede ser retraducido en los términos de la teoría sociológica bajo la forma de una teoría de la *diferenciación*: el sistema social se organiza en torno a subsistemas, basados en lógicas diversas.

⁵ Por cierto, esto también implica que, como condición estructural, los criterios éticos acerca de los 'modos de la vida buena' (el ideal identitario) han dejado de superponerse con los criterios morales (reglas de trato a los demás en tanto que 'personas'), que son los que ahora tienden a prevalecer en las prácticas, los imaginarios y las instituciones.