

Analítica del Litoral

una revista sin fronteras
N° 10 | 2006 Santa Fe, Argentina
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL



Analítica del Litoral una revista sin fronteras
N° 10 / Santa Fe / República Argentina / 2006

Analítica del Litoral

DIRECTOR
Jorge Yunis

ASESOR GENERAL
Germán L. García

DIRECTORA DE PUBLICACIÓN
Silvia Puigpinós

COLABORADORES
Silvina Puigjané
Guillermina Ritsch (Coordinación)

CORRESPONSALES
Guy Trobas (París, Francia)
Estela Paskvan (Barcelona, España)
Vilma Cocoz (Madrid, España)
Juan Felipe Arango (Miami, América del Norte)
María Hortensia Cárdenas (Lima, Región Andino-Caribeña)
Mirta Zbrun (Río de Janeiro, Brasil)

Ediciones UNL
Secretaría de Extensión (UNL)
9 de Julio 3563, 3000 Santa Fe, Argentina
telefax: 54 342 457 1194
editorial@unl.edu.ar
www.unl.edu.ar/editorial

Escuela de Orientación Lacaniana
Sección Santa Fe
Av. 7 Jefes 4321, 3000, Santa Fe, Argentina.
tel: 54 342 4564 506
eolsantafe@unl.edu.ar

ISSN 0327-8069
RNPI 293846

La revista no comparte necesariamente
las opiniones expresadas en los textos que publica.

Corrección: Fabián Mónaco
Diagramación de interiores: Laura Canterna
Coordinación editorial: Ivana Tosti

Participan en este número

Jaques Alain Miller	(Francia)
Matias Torres-Pablo Rossi	(Argentina)
Héctor A. Piccoli	(Argentina)
Vicente Palomera	(España)
Mercedes Iglesias	(Venezuela)
Marita Hamann	(Perú)
Miquel Bassols	(España)
Guy Trobas	(Francia)
Ricardo Seldes	(Argentina)
Hugo Echagüe	(Argentina)

Presentación

Durante el Encuentro de Caracas (1992) cobró forma el viejo anhelo de crear una revista de psicoanálisis. En aquel momento queríamos propiciar un ámbito desde el cual recoger las elaboraciones que provenían de otras latitudes y acompañar con nuestro pequeño aporte la creación de la Asociación Mundial de Psicoanálisis.

Ya han pasado 15 años desde aquel gesto inaugural y hoy, pese a las dificultades acaecidas, nos es grato presentar nuestro décimo número.

Es el momento de agradecer a todos aquellos que han hecho posible esta permanencia: los que ayudaron a sostenerla económicamente, los que cedieron desinteresadamente sus elaboraciones, los corresponsales, los que aportaron horas de arduo trabajo.

Desde el Nº 9, la Universidad Nacional del Litoral se hace cargo de la edición a través de su Centro de Publicaciones; lleve también a ellos nuestra gratitud.

Pretender sostener una revista de psicoanálisis, al menos en nuestra experiencia, es uno de los actos que podrían definirse como menos verosímiles. Sin embargo, nuestro mundo es tan real que abarca también lo inverosímil: hay empresas que nos tocan de cerca, tal como la brisa de la mañana o el olor de la lluvia; y son inevitables.

El invisible y disparatado tribunal de lo obvio, da al número diez un carácter conclusivo, y, a su vez, la espera de un nuevo ciclo. Así visto, tal vez sea la hora de relevos.

Quizá podamos no reducir el pasado a la anticipación del presente; quizá también se justifique el futuro de las páginas por venir.

Jorge Yunis

La lectura del inconsciente*

Jacques-Alain Miller

"Les escucho". No es una frase que se espera de un conferencista, todo lo contrario, sin embargo no he hecho uso de esta frase: "Les escucho", he hecho mención de esta frase; es decir, que la distinción entre el uso y la mención de la palabra es una distinción que se ha vuelto clásica en el dicho y el decir analítico del lenguaje, tal como se ha desarrollado en los países anglosajones antes de difundirse en el mundo. En el papel en el cual he escrito lo que me permite dirigirme a ustedes, de viva voz, he escrito la frase: "Les escucho", pero he escrito esta frase entre comillas –las comillas son signos tipográficos, que no se pronuncian– para indicar en mi papel que mi intención era citar la frase "Les escucho" y no simplemente utilizarla. He puesto comillas, como una cita; es decir, que, como me decía alguien, realmente no les escucho, solamente he hecho una cita de la frase "Les escucho".

Es una ocasión de percibir que no existen palabras para pronunciar las comillas que uno escribe; de tal manera que ustedes han podido creer, aunque sea por un segundo, que yo no había preparado nada y esperaba solamente que ustedes se transformaran en los conferencistas de esta noche y yo en el público. Por supuesto, esperamos tener un rato después de esta charla para que ustedes puedan, a su vez, tomar la palabra.

Ningún sonido en el discurso oral corresponde a las comillas para abrir o para cerrar una frase. Los signos tipográficos no se pronuncian, sin embargo, no me parece imposible que se entiendan y se escuchen de manera más o menos exacta, según el uso que uno hace de su voz; según la velocidad de la voz, las pausas de la voz, eso da a escuchar algo de lo que se transcribe como signos tipográficos en el papel; por ejemplo, pienso que se puede escuchar algo del punto final de una frase en el discurso oral, quizás uno puede captar algo como la coma en el discurso oral, pero hay que ser muy sutil para captar un punto y coma, por ejemplo, y también los dos puntos, tema para discutir. Para discutir, pero no me parece exclusivo decir que las pausas de la voz, sean un medio incierto para fijar la correspondencia con las comillas escritas. Los norteamericanos –creo que es una especialidad de ellos– a quienes les gusta la perfección, suelen producir un gesto en lugar de las comillas; debe gustarles la suerte de traducción teatral que consiste en hacer algo como un movimiento de alas, una manera de presentar las manos al interlocutor para señalar que la frase está entre comillas, hacen algo así (no sé si lo hago muy

bien), y cuando escucho una conferencia o una conversación, debo decir que lo que más me gusta es ese gesto, que tiene algo de liviano y es como una presencia poética en el discurso de ellos, cuando la poesía no es algo tan común en la conversación norteamericana. Pero con este gesto parece que se preparan a volar más allá del discurso común. Finalmente me gustaría introducir este gesto en nuestra manera de hablar, pero por alguna razón eso no se transmite.

Entonces, lo importante para perturbarles en la comprensión de mi "Les escucho", lo importante era decirlo como primera frase, porque de esta manera no había una pausa de la voz que pudiera hacerles sospechar que era una frase entre comillas. He decidido empezar con este "Les escucho" para poner en evidencia, de manera inmediata, con la pequeña experiencia, la tipografía, y muy precisamente la relación entre la tipografía y la palabra. La puntuación tipográfica no existe en la palabra, es un suplemento de escritura, y es un dato histórico que la puntuación no ha existido desde siempre. En mi opinión, el psicoanálisis no hubiera podido existir sin el invento previo de la tipografía, es decir que la tipografía es una condición de posibilidad del psicoanálisis. He leído recientemente un libro sobre San Agustín, que se llama: *Agustín el lector* y que concierne a la temática de la lectura en la obra de San Agustín. En el tiempo de San Agustín los manuscritos no tenían puntuación; para entender partes importantes, largas partes de versos o prosa, el estudiante debía pronunciar las palabras una por una y la dicción del texto escrito era necesaria para introducir o para poner a prueba el significante manuscrito que se presentaba como en una continuidad, había una continuidad significativa, era necesario hablar, pronunciar el texto escrito para precisamente introducir pausas. El *gramaticus*, en latín, era primero un profesor de lectura que enseñaba cómo leer oralmente el texto escrito, era un profesor de la lectura en voz alta, y lo que nosotros practicamos, la lectura silenciosa de lo escrito, es algo que se ha impuesto en la historia de manera tardía. La lectura era fundamentalmente cosa oral, cosa explícita, y el velo de silencio que se ha puesto sobre el hecho de leer sin pronunciar es una cosa que tiene una fecha histórica dada y se ha impuesto poco a poco, lentamente, y la misma separación de las palabras ha sido introducida progresivamente en el manuscrito. La puntuación ha dado luz a lo que un especialista de la puntuación ha llamado: *una gramática de visibilidad*, y la puntuación es la esencia de una gramática de visibilidad. Para mí tiene algo muy misterioso el signo tipográfico, es un significante muy especial; el punto, la coma, etc., no tienen sentido tal como una palabra tiene un sentido que ustedes pueden encontrar en el diccionario. El blanco que separa las palabras en un texto escrito, el blanco mismo, cuenta como un significante tipográfico muy especial; en la práctica de la indicción se pide al autor, eventualmente, calibrar el texto, lo cual significa, no la evaluación de la calidad del texto, eso se supone que se ha hecho anteriormente, sino la cantidad de los signos tipográficos, y el blanco entre las palabras cuenta por un signo; es decir, que el blanco, la nada que hay entre las palabras, cuenta como un signo tipográfico. Hay también signos que son maleables según las ediciones, los países, para indicar el párrafo, la parte, el capítulo. Uno podría pensar en distinguirlos, eventualmente, de signos tipográficos que facilitan la visibilidad. Hay primero –en mi manera de concebir las co-

sas– las marcas de los todos –son los signos tipográficos que indican que una cierta secuencia de letras conforman un todo–, es el blanco que sigue una palabra completa, el punto que sigue una frase terminada, el párrafo que contiene, supuestamente, una secuencia completa de pensamientos, y al lado de esos signos tipográficos que marcan el todo, que marcan un todo significante, hay otros signos que se podrían llamar, me parece, indicadores de modos o de tonalidades; por ejemplo, si uno escribe una palabra en itálica, o en negrillas, constituye una suerte de insistencia que introduce una ruptura de continuidad en la cadena de los signos escritos; las comillas estarían en esta categoría, en la medida que permiten separar aquello que el sujeto que habla o escribe no toma a su cuenta propia en el texto, las comillas permiten señalar una cita, pero también una ironía, o permiten llamar la atención sobre la expresión.

Ustedes se pueden preguntar por qué desplegar así esa erudición secundaria, porque no soy un especialista, soy solamente un narrador de tipografía, ustedes se pueden preguntar qué tiene que ver esto con el psicoanálisis y me parece que tiene mucho que ver con el psicoanálisis. Primero quería hacer notar que el aparato tipográfico de la puntuación, que tiene muchas más utilidades que esto, tiene una importancia decisiva con respecto a la visibilidad, y más bien con respecto a la significación. El aparato de la puntuación, vamos a decir, capta el significante gráfico y según el lugar dado a los signos tipográficos se determina un sentido u otro en la continuidad del texto escrito. Jacques Lacan, por ejemplo, decía, en una frase muy simple y decisiva: «la puntuación decide el sentido», y escuché hace poco a un eminente filólogo, cuando yo le recordaba esta frase de Lacan sobre el hecho de que la puntuación decide el sentido, responderme que en tanto filólogo él pasaba la vida poniendo comas en los textos.

Se ha señalado que la ausencia de puntuación en el texto bíblico era una fuente de ambigüedad y que los eruditos, y más allá, las personas, las instituciones, se habían peleado por la manera de dar una puntuación al texto bíblico. La puntuación dada a una continuidad significativa cambia el sentido, pero cuando se cambia la puntuación, el sentido también se renueva, y a veces es un trastorno total, y si se pone una mala puntuación el sentido se desvanece o se altera. Eso me permite hacer un salto conceptual para preguntarnos, en lo que concierne a la experiencia analítica, qué es lo que hace que el inconsciente se vuelva legible. Y me parece que estoy hablando para –como es una conferencia pública– los no especialistas, ya que hay un número suficiente, para tratar de comunicarles algo de la práctica analítica. Me parece que he dicho suficientes cosas para que entiendan que lo que hace al inconsciente legible, en el psicoanálisis, en realidad es la puntuación. Es fundamentalmente la puntuación lo que agrega, introduce o desplaza el analista. El psicoanalista agrega al habla una puntuación, y se podría decir que la interpretación analítica es esencialmente un hecho de puntuación. Siempre que interrogo a un analista con respecto a las interpretaciones que ha podido dar a un paciente, o si se interroga directamente a un paciente sobre las interpretaciones que ha recibido del analista, la respuesta, muy frecuentemente, es bastante floja y decepcionante; puede ser hasta cómica; es algo que explota, por ejemplo, Woody Allen en sus películas. Y no me parece que es por razón de la capacidad del analista; los contenidos de la

interpretación, aún tanto más en la época actual, son pobres y son poco transmisibles fuera de la experiencia analítica, porque lo más importante de la interpretación no es el contenido comunicado por el analista, sino la forma; es decir, la puntuación –que puede ser casi invisible en la palabra– llevada a cabo por el analista, y es muy difícil comunicar la puntuación como tal. Lo más importante no es el contenido conceptual de la interpretación, el resorte de la interpretación analítica es del registro de la puntuación agregada a la palabra del paciente, y los filósofos, tienen una cierta dificultad para entender la interpretación, el hecho de la interpretación, dado la pobreza conceptual de la misma; pero lo importante no es el concepto, lo importante es la forma de la puntuación; de tal manera que una interpretación puede ser un simple *sí* dicho por el analista, puede ser, para el analista, el simple hecho de gruñir en un momento dado; puede ser la simple repetición de un enunciado del paciente, que corresponde precisamente a la introducción de un efecto de comillas en la palabra del paciente; decir la misma cosa, eso es ponerlo entre comillas; el analista repite una frase del paciente y por el simple hecho de repetirlo es equivalente a ponerlo entre comillas; hacer una cita, y la interrupción de la sesión –en los analistas que practican las sesiones de tiempo variable– también puede tener valor de puntuación de lo que ha sido dicho; de tal manera, he expresado que el analista era como un editor de la palabra, no solamente alguien que escucha, también alguien que edita.

Entonces, hay dos puntuaciones esenciales en la experiencia analítica: hay una puntuación de la palabra que puede acompañar a la significación que responde a la intención del sujeto; por ejemplo, la puntuación analítica puede tomar acta de una declaración afirmativa del sujeto: una paciente dice en un momento dado "ahorita soy una mujer libre", si usted interrumpe la sesión analítica en este momento, por este simple hecho, usted ha producido un efecto de puntuación, al terminar el discurso del paciente sobre esa declaración. Al interrumpir la sesión después de esa declaración, esa afirmación equivale, me parece, de parte del analista, a decir: "tú lo has dicho". Si usted, después de esto corta la sesión, es equivalente a que la puntuación tiene el valor de decir a la paciente: "tú lo has dicho", y ustedes saben que con eso hay mucha posibilidad hasta la próxima sesión, ya sea al día siguiente o a la semana siguiente, de que la paciente esté ocupada por el valor que ella misma debe dar a esa afirmación: "¿soy realmente una mujer libre ahorita?, ¿voy a volver al analista diciendo que sí?, ¿lo repito: soy una mujer libre o voy a matizar esta identificación con elementos que son pruebas de que en realidad no soy totalmente una mujer libre?", etc. No hay que imaginar, pero ustedes saben que con este corte el analista no ha dicho nada, un corte así puede tener un enorme efecto para el sujeto, pero si se le pregunta "¿Qué te ha dicho tu analista?", responde "No me ha dicho nada". Eso es la paradoja de la comunicación de lo que pasa en la experiencia analítica. Y podemos decir que el analista no ha dicho nada sino que ha puesto al sujeto en la posición de escucharse hablar. Eso me parece lo mínimo de la puntuación analítica; la puntuación analítica conduce a un sujeto a escucharse hablar. Pero la puntuación no solamente acompaña al sentido, como decía, también transforma el sentido, transforma la significación que responde a la intención del sujeto y hace

emerger un sentido distinto; así la puntuación analítica puede subrayar en la palabra del paciente lo que para él parece secundario, pero es como poner el dedo en una cosa que parece secundaria y decir con la puntuación: "en realidad eso es lo importante", de tal manera que la puntuación puede cambiar el valor de lo dicho hasta invertir el sentido. Es lo que Freud había señalado a propósito de la denegación. Un sujeto sueña, cuenta su sueño al analista, dice de un personaje "Este personaje no es mi madre" y Freud dice: "El analista debe interpretar que esa es su madre". La puntuación puede hasta invertir la significación explícita consciente de un enunciado. Todos estos ejemplos muy simples muestran que la puntuación es responsable de la aparición de un sentido distinto.

Se podría defender la posición según la cual la puntuación, finalmente, es responsable del inconsciente. Vamos a decir que la puntuación, acentuando un poco nuestro resultado, no sólo hace legible el inconsciente en la palabra, sino que constituye al inconsciente como legible; de tal manera que Lacan podía decir que más se interpreta el inconsciente y más se verifica el inconsciente. Finalmente, la puntuación analítica es como una máquina que se valida, que se verifica a ella misma; la puntuación analítica introduce una suerte de autovalidación de la práctica analítica. Se puede también deducir otra consecuencia de mucho alcance, que solamente señalaré: si el inconsciente está presente en la palabra a partir del momento que se puntúa a la misma, entonces podemos decir que el inconsciente se vuelve legible solamente cuando se vuelve un escrito; es decir, palabra más tipografía; hay algo cuando el inconsciente se vuelve escrito que realmente hace que se constituya como legible; de tal manera que puntualizar la palabra es tratar la palabra como algo escrito.

Vamos a decir que el inconsciente legible es la palabra vuelta escrito; es un modo muy especial del escrito, que uno podría llamar: "el escrito en la palabra", lo que es escrito en la palabra misma, y me parece que el analista apunta a lo escrito en la palabra y que la interpretación analítica tiene un espacio para tratar la palabra en referencia a lo escrito. Se podría pensar que eso legitima el psicoanálisis de lo escrito y especialmente el psicoanálisis del escrito literario. Desde los orígenes del psicoanálisis, los psicoanalistas frecuentemente han analizado las obras literarias, el teatro, los mitos, por lo menos lo escrito sobre los mitos, pero me parece distinto, me parece que el inconsciente no es legible en lo escrito como tal, que el inconsciente es legible en lo escrito en la palabra, y que no se hace psicoanálisis por escrito, no creo que se pueda psicoanalizar lo escrito como tal, creo que el psicoanálisis apunta a lo escrito en la palabra. Una primera razón de esa distinción podría ser que lo que es escrito en un libro ya tiene su puntuación; es decir, que pueden soñar con cambiar la puntuación pero la puntuación está, mientras que en la palabra la puntuación no está.

Si volvemos a lo que he dicho "Les escucho", "Le escucho", esta condición me parece de lectura del inconsciente, este "Le escucho", al singular. A veces ocurre que alguno quiere hacer un análisis por escrito, pero es necesario siempre una relación de "Le escucho", que si no hay un "Le escucho" no hay un psicoanálisis. Si uno piensa lo que eran en el tiempo del renacimiento las divisas, que realizaban una comprensión significativa de una posición fundamental, podríamos decir que este "Le

escucho", "Te escucho" es como la divisa del psicoanálisis. Por supuesto, no es sólo él quien dice "Te escucho", la telefonista también puede decir "Te escucho", el profesor, en un examen, también dice al alumno "Te escucho", el Juez que quiere recoger su testimonio también dice "Te escucho"; pero el "Te escucho" del analista es muy distinto, se trata de un "Te escucho" -vamos a decir- absoluto, un "Te escucho" que no contiene ninguna otra promesa que esa escucha misma, a partir de la cual te invita a decir lo que quieras sin pasarle la escucha a otro, como la telefonista; aunque ocurre que el analista refiere al paciente a otro analista, pero no es el "Te escucho" de la telefonista, no es un "Te escucho" que introduce la nota del profesor, no te carga de un castigo virtual como cuando respondes al Juez. El "Te escucho" del analista es una invitación a lo que se llama la asociación libre, significa que estás liberado de la puntuación y que el analista se encarga de la puntuación. Hablando del renacimiento, de sus divisas y emblemas, podemos recordar que cuando Lacan dirigió una revista llamada *El psicoanálisis*, había puesto en la tapa un pequeño emblema del renacimiento, que figuraba una oreja con un puente, era un emblema del renacimiento, el puente representaba la comunicación y la oreja es un orificio del cuerpo, y realmente, el orificio más importante del cuerpo del analista en su práctica es la oreja. Los orificios del cuerpo, en general, tienen gran importancia para el psicoanálisis, y Freud consideraba esos orificios como atractores de libido, de goce. Me parece que la propiedad más importante de la oreja, como orificio del cuerpo, en el psicoanálisis, es el hecho de que tiene la propiedad especial de no poder cerrarse naturalmente. Aunque el analista está detrás de usted, usted sabe que sus orejas están abiertas. Si las orejas tuvieran párpados, quizás la disposición canónica de la sesión analítica inventada por Freud no sería posible. Ocurre también que la presencia solamente auditiva del analista no sea suficiente para el sujeto y que más allá de la oreja sea necesaria la presencia visual del cuerpo del analista para que un análisis pueda funcionar; la disposición llamada *cara a cara* es una modificación del dispositivo freudiano que responde a varios motivos, primero, la relación cara a cara puede ser una modificación transitoria o preliminar, justificada por el hecho de que el sujeto no esté aún en la posición correcta con respecto a su palabra; es decir, que el sujeto está aún dirigiéndose al analista como a una persona determinada y comunica más bien que escucharse hablar; el "Te escucho" absoluto del analista está aquí para suscitar en el sujeto su escucharse hablar por la puntuación. Lacan resume la diferencia diciendo que es necesario que el sujeto deje de dirigirse al otro (pequeño a), al otro que es su semejante para dirigirse, en la sesión analítica, al Otro (A mayúscula), en el cual se borra la identidad personal del analista; este Otro no es un lugar impersonal, pero es como una idealidad, como la idea del analista en el sentido de Platón, pero es necesario que un analista cualquiera dé el soporte de su presencia y su cuerpo a esta idealidad.

Sin embargo, ocurre que esta modificación del dispositivo puede ser permanente; por ejemplo, con un sujeto histérico ocurre que sea conveniente conducir el análisis cara a cara; -digo "sujeto histérico" y no "la histérica", porque se encuentran hombres históricos, que son de los más interesantes de la categoría de la histeria- el sujeto histérico se caracteriza por el hecho de que no se interesa en la abstracción del gran Otro, del

gran Otro como función, del gran Otro como función de puntuación, con el saber supuesto que le permite cambiar la puntuación; no es para el sujeto histérico un interlocutor avalado, no le interesa el gran Otro como operador de la función; como abstracción, este gran Otro podría estar muerto, y al sujeto histérico no le interesa hablar a un muerto, el sujeto histérico se puede vincular al Otro solamente en el nivel del deseo de ese Otro y es por esa razón que necesita asegurarse que el Otro sea viviente, o pueda ser vinculado al síntoma de este Otro; lo que le interesa al sujeto histérico en el mundo, es el deseo del síntoma del Otro; por eso, por ejemplo, el sujeto histérico se debe asegurar de que el analista no es perfecto, y trata de descubrir dónde se esconde el deseo propio de su interlocutor, y también dónde se esconde su síntoma y sus límites. En el análisis el sujeto histérico necesita verificar que el Otro analítico esté vivo, y por eso recibir de este Otro signos de vida y de deseo; es por esa razón que es difícil para este sujeto satisfacerse de un analista decidido por un puro "Te escucho", es difícil para él satisfacerse con una simple oreja; el paciente histérico prefiere, a veces, hacer gritar al analista, hacerle gritar para verificar que está vivo, que es un ser de carne y hueso. Un cierto número de analistas pueden considerar al sujeto histérico, cuando la histeria es intensa, como inanalizable, porque no logra este sujeto dirigirse al Otro invisible de la oreja. En mi opinión, y en la opinión de los analistas que tienen la misma orientación de práctica, nosotros pensamos que se puede tranquilizar al sujeto histérico dándole algunos signos de vida, el analista debe dar algunos signos de vida, y a veces eso implica conducir un análisis cara a cara, eso puede ser un verdadero análisis, a pesar de que el dispositivo sea modificado.

Puedo recordar una curiosa paradoja que encontré en una paciente histérica que vino a verme después de cinco años de análisis con otro analista; había aceptado muy bien la práctica de este otro analista, aunque, según me dijo la paciente, él se dormía frecuentemente durante las sesiones de la mañana. Y ella se había quedado cinco años con un analista que frecuentemente dormía durante las sesiones, y no se fue por esta razón; es interesante saber lo que la hizo salir, lo que hizo a la paciente separarse de este analista; pero no lo voy a decir, voy, solamente, a pensar sobre qué encontraba esta paciente en este analista que dormía frecuentemente en la sesión de la mañana. Y me decía la paciente que ella continuaba hablando, que eso no la molestaba, no es tanto que el analista mostrara una cierta indiferencia a la significación, dado que no escuchaba nada del sentido explícito del discurso, sino que me parece que lo importante era que este analista roncaba, y creo -esta es una consideración límite, por supuesto- que el roncar era finalmente una puntuación, era un signo de vida del analista; evidentemente, es un ejemplo totalmente límite y no me parece una práctica que se deba recomendar.

También la modificación cara a cara se impone en los casos de psicosis, cuando la función misma del gran Otro no se sostiene, y vamos a decir que, como en la psicosis hay como un agujero en ese gran Otro, es necesario que sea colmado con la presencia física visible del analista; es necesario tomar la precaución de no librar un sujeto psicótico al gran Otro invisible, porque eso podría desencadenar una psicosis.

Quiero acentuar que el "Te escucho", que parece tan inocente, es

algo que puede ser amenazante, como se encuentra en los casos de psicosis, que cuando se introduce para un sujeto psicótico este discurso del analista, eso puede desencadenar su psicosis, porque este discurso significa que es permitido decir; formular a alguien "Te escucho" tiene la significación de dar permiso de decir; de tal manera que hay un factor muy importante a tomar en cuenta, que es el permiso psicoanalítico. El permiso psicoanalítico es el hecho que el analista hace entender a través del recurso "sí, tú puedes decir lo que quieras", pero este sí, no es un sí de acuerdo con el contenido de lo dicho, no es un sí que permite, que autoriza al sujeto a pasar al acto; cuando el analista se manifiesta más allá de la puntuación y de la interpretación, lo hace más bien en el sentido de invitar él al sujeto a quedarse en la palabra, de no llevar a las consecuencias de un acto aquello que dice, y es por esta razón que Freud recomendaba a los pacientes no cambiar nada importante en su vida durante el análisis, quedarse en la palabra y no decidir en una sesión el descubrir que la pareja es un monstruo e inmediatamente divorciarse, que había que esperar la sesión siguiente para descubrir otra versión de la pareja. Freud decía de no cambiar nada esencial en la vida durante el análisis, porque la verdad descubierta en el análisis tiene facetas variables. Eso es un problema, porque los análisis del tiempo de Freud duraban tres meses, seis meses, un año; en la época contemporánea los análisis duran mucho más tiempo y es mucho más difícil obtener del sujeto que no cambie nada de su vida en cinco años o diez años. Eventualmente, esa regla freudiana, por supuesto, necesita otra puntuación. Entonces, es en razón del tácito permiso analítico que es necesario tener mucho cuidado antes de introducir un sujeto a este discurso del analista; me parece que este discurso del analista no debe ser ofrecido a un sujeto retraído, detenido; es decir, un sujeto que gracias a su neurosis ya tiene un sistema de interdicción suficientemente fuerte para protegerle del pasaje al acto; me parece que es mejor haber verificado esto, que el sujeto está detenido, antes de aprobar que se dirija a un análisis, porque el "Te escucho" tiene, eventualmente, consecuencias muy fuertes de supuesta liberación; no a cualquier sujeto se le puede dar este permiso. Lacan señala especialmente el peligro que hay en introducir en la cura psicoanalítica un sujeto que llama *el débil*; *el débil* es un sujeto flotante, es un sujeto vacilante con respecto a los sistemas simbólicos, en particular con respecto al sistema de interdicción. Si un tal sujeto, *un débil*, un sujeto flotante está introducido al permiso analítico, el riesgo es que se deslice totalmente; cuando a la debilidad del sujeto se agrega el permiso psicoanalítico, se obtiene lo que Lacan llama *un canalla*; es decir, un sujeto al cual nada lo detiene, y cuando nada detiene a un sujeto, un cierto número de catástrofes pueden ocurrir. Al contrario, con un sujeto inserto en el sistema de interdicciones, el "Te escucho" se traduce, a veces muy rápidamente, por el hecho de que la vergüenza, la inhibición, la culpabilidad, se alivia; en un sujeto normalmente comprimido por el sistema de interdicciones, el "Te escucho", con el permiso que contiene, se traduce en el hecho de que el sujeto se alivia de la vergüenza, de la inhibición, de la culpabilidad, y a veces esos son efectos que se producen muy rápidamente con el análisis.

Del lado del analista el "Te escucho" va con el silencio; para que el paciente hable y sea escuchado es necesario que el Otro, el analista, se

quede mudo. Hay que decir que los analistas, a comienzos del siglo decían muchas más cosas. Según Freud la interpretación era como una pieza de una larga construcción teórica distribuida al paciente por pedazos. También los analistas que se remiten a Melanie Klein, de ellos se dice que hablan al mismo tiempo que el paciente en la sesión analítica, porque conciben la interpretación como una traducción, y por supuesto, lo que se usa para realizar la interpretación como puntuación se opone a la concepción de la interpretación como traducción; introducir una puntuación no es pronunciar una traducción.

Si se observa de manera fenomenológica la experiencia analítica, es esencialmente un monólogo del lado del paciente, un poco como esta charla, y del lado del analista es una puntuación. Uno sólo habla. El monólogo analítico, el monólogo analizante se dirige a un Otro permisivo, tolerante, que deja hablar o que hace hablar. Lacan, en su última enseñanza, decía del psicoanálisis que era una práctica del parloteo; podemos decir que es una definición extremadamente escotada de la práctica analítica, como hay vestidos escotados, definir al psicoanálisis como una práctica del parloteo es algo escotado. ¿Qué es lo que se dice en este monólogo?. Primero, es del orden de la queja, es siempre del orden de la queja; se trata de un sufrimiento, se trata de un dolor; el tema de la queja constituye lo que se llama *el síntoma*. Finalmente, el síntoma en el sentido analítico es lo que se cristaliza de lo que no va, es lo que existe antes de todo en el monólogo del sujeto, y eso no se puede adivinar desde el exterior; por supuesto, cuando se trata de una parálisis histérica, uno puede percibir desde el exterior el síntoma, pero fundamentalmente el síntoma analítico está constituido en el monólogo del sujeto y no se lo sospecha desde afuera. Las parálisis histéricas ahora no son comunes, pero se encuentran. Hace algunos años he visto venir a mi consultorio una persona que tenía una parálisis histérica en las piernas; había visto no sé a cuantos médicos que no habían encontrado nada orgánico, pero no podía moverse sin muletas, y había logrado obtener de la seguridad social el reconocimiento de esta parálisis que no tenía ningún fundamento orgánico; era una brillante universitaria y movilizaba, alrededor de su parálisis, todo un aparato para seguir cursos, preparaba grados muy elevados y había logrado obtener de la Educación Nacional Francesa todo un sostén alrededor de su parálisis. Es el único caso que he visto en mi práctica en que se ha disuelto el síntoma después de dos años de análisis, paso a paso. Me lo ha señalado mi recepcionista, que veía venir a esa señora con muletas y después de dos años ha visto que podía caminar; desde ese momento me considera muy capaz. Pero el caso de parálisis histérica es un caso extremo. Aparte de esos casos extremos, el síntoma analítico es esencialmente cristalizado en el testimonio del sujeto, no tiene la objetividad de la parálisis. El monólogo analítico del analizante se refiere al ser del sujeto, lo que es o lo que quiere ser y en general concierne al ser del sujeto en su discrepancia, en su distancia con el ideal. Un cierto número de afectos depresivos siempre acompañan el enunciado del ser del sujeto en relación al ideal. El testimonio, como se sabe, concierne principalmente a los más allegados al sujeto y a la familia; aunque se dice que la familia está en crisis, en psicoanálisis se ve que son los allegados y la familia lo que constituye realmente el tema del monólogo; y el monólogo analizante siempre establece una relación entre el sufri-

miento del sujeto y la familia, y pone siempre en evidencia un cierto número de episodios: esencialmente palabras, dichos que han tenido una incidencia determinante para el sujeto. Este monólogo concierne también frecuentemente a la vida amorosa, concierne al rasgo que se ha buscado en el objeto de amor, y eventualmente la separación entre el objeto de amor y el objeto de deseo; siempre hace aparecer una cierta infelicidad en lo que concierne a la relación entre ambos sexos. Dado que la queja es el alma de este monólogo, emergen con una especial intensidad situaciones de satisfacción. Freud ha aislado una situación de satisfacción fundamental, que él ha llamado *el fantasma*. No es ajeno el hecho –muy extraño– de una satisfacción vinculada a una frase y a un escenario. Freud ha dado un ejemplo de esto con la frase: “Pegan a un niño”, que ha mostrado que para algunos sujetos era como el soporte de una experiencia de satisfacción fundamental.

Las situaciones fantasmáticas aparecen como islas que emergen del mar de un monólogo, que es esencialmente el monólogo de la queja. La experiencia llamada asociación libre dispersa al ser del sujeto, lo disemina de tal manera que la palabra abierta por el “Te escucho” y por la puntuación se transforma en una experiencia de lo que Lacan llama *la falta en ser*; es decir, que la escucha y la puntuación disuelven las identidades y muestran hasta que punto es ilusoria la identidad del sujeto; el monólogo produce una acción disolvente; al mismo tiempo, el sentido de lo que se trata está siempre subyugado, como si solamente se tratara de la huida del sentido. Un resto invariable, por esta misma razón, emerge progresivamente. ¿Qué es lo que en la experiencia analítica se revela como lo más real?. Hay en el interior del síntoma una satisfacción que queda, una satisfacción inconsciente que se manifiesta con un displacer aparente. Freud había percibido eso, la satisfacción inconsciente que había en el síntoma, que hace mal. Él lo había percibido en lo que llamaba “reacción terapéutica negativa”; no lo voy a desarrollar, pero a través de esto había percibido que detrás del displacer que produce el síntoma se escondía una satisfacción inconsciente, y que había que apuntar a la satisfacción inconsciente que produce el aparente displacer. Es la diferencia que hay que hacer entre placer y goce. El goce, vamos a decir, es una satisfacción que no da placer, el goce es una satisfacción que puede ser compatible con el displacer. De tal manera como podemos oponer el goce patente en el fantasma y el goce escondido en el síntoma. En el transcurso del monólogo analítico se sustituye la identidad ilusoria del sujeto por su identidad de goce; es decir, la identidad que tiene de su síntoma, es en este lugar donde se revela lo más real de su ser. La experiencia del monólogo analizante es la del sujeto en condición de reconocer no solamente qué no dice o qué sería necesario decir, no solamente que no logra cernir lo real de este goce, sino además, la experiencia le conduce al punto de no entender más lo que él mismo dice; de tal manera que finalmente debe suspender toda acepción sobre la significación, y que surja, en su opacidad, el goce inconsciente de su propio sufrimiento. Así, la lengua que el sujeto habla se convierte, para él mismo, en una lengua extranjera. Ha aislado el significante que hace enigma. La neurosis consiste precisamente en la interpretación de este significante enigmático vinculado al goce inconsciente. En los comienzos del análisis eso se llamó traumatismo, la puntuación analítica trabaja en el sentido del

traumatismo; trabajar en la dirección de separar el significante del significado ha producido una disyunción entre significante y significado, lo que tiene el efecto de colocar el enigma por doquier. Uno se puede preguntar cómo se resuelve el enigma; no pienso que se pueda hablar de solución, sino que se aprende, poco a poco, a proceder con este real desigual y que finalmente es posible que cada final de análisis sea solamente una interrupción, cuando el sujeto considera que ya sabe hacer con lo real, que ya no se apasiona más por su propio enigma.

Notas

*Disertación pronunciada en Caracas, Venezuela, el 22 de diciembre de 1998 y cedida gentilmente por su autor sin su corrección.

La vergüenza es un placer

Matías Torres – Pablo Rossi

En este trabajo reflexionaremos sobre un pasaje de la tragedia de Eurípides *Hipólito*, en el que Fedra, luego de haber confesado a la nodriza que un amor indigno se ha apoderado de ella, y presagiado, ante la potencia de ese amor, que la mancha infortuna de su nombre puede ser su destino, sugiere entonces, a las mujeres de Trozén, indicios morales: "...sabemos y conocemos lo que está bien, pero no nos esforzamos en hacerlo". Según ella, una de las razones por las cuales no se lo hace es por seguir uno de los placeres que menciona: la vergüenza (*aidós*).

Cabe destacar que nuestro gran desafío fue traducir la palabra *aidós* como vergüenza, y así, de este modo, tener que dar cuenta de algo que nos pareció difícil de comprender: *la vergüenza es un placer*. La hipótesis que deseamos confirmar a lo largo de este trabajo es: *la vergüenza es un placer, porque el placer es una vergüenza*.

Fedra indicará en el *Hipólito* cómo se destruye la vida de los mortales: si bien conocen los hombres lo beneficioso, no se esfuerzan por realizarlo. Fedra indica, también, los motivos: unos no realizan lo beneficioso por indolencia, es decir, por pereza o incompasión (o cobardía); otros por anteponer a lo adecuado algún placer. ¿Cuáles son los placeres? La larga charla, el ocio y la vergüenza. Luego de enumerar los placeres aclara que hay dos clases de vergüenza: una que es buena, y otra que no. Nosotros sospechamos que una se refiere al pudor, es decir, aquello que nos detiene ante alguna acción vergonzosa, y la otra, a la acción misma, el acto desvergonzado.

Ahora bien, Fedra, como ya sabemos, se termina suicidando, y esto por su potente inclinación carnal que, de ser respetada, dilapidaría su buena estima. La venganza de la diosa Cipris, ante la castidad de Hipólito, es tan determinante, que a Fedra no le queda otra salida que desaparecer para no manchar su nombre. La venganza de la diosa está dirigida a Hipólito a través del enajenamiento (*ate*¹) de Fedra.

Deben haber sido tan fuertes sus deseos ante Hipólito, que optó por lo que ella consideraba más beneficioso. Pero, antes de morir, ella escribe una carta infame, plagada de mentiras. Suponemos que Fedra sigue aquí su posición respecto a lo beneficioso. Lo beneficioso no es sino lo correcto, es decir, aquello que guía el honor de los hombres. ¿Fedra hizo lo correcto escribiendo esa carta?. Sí, por medio de ella su reputación puede salvarse, pero ¿y sus mentiras? Tal vez nos sea difícil comprender esto. Puede que salvar la buena reputación esté por encima de sus medios. La

carta (al final de esta tragedia, Artemis afirma que Fedra la escribe para que no quede manchado su nombre) es decisiva para el ostracismo de Hipólito, y su consecuente muerte a manos de Poseidón, el señor marino.

En los párrafos que siguen ofreceremos un recorrido de la obra recreando algunos encuentros entre los personajes.

La Advertencia: El siervo e Hipólito

En este primer encuentro hay una advertencia, el siervo le indica a Hipólito que está descuidando honrar a una diosa: "...la que está en tu puerta –le dice el siervo– Cipris". Esta imagen es precisa, la diosa en la puerta esperando que se la atienda, se la honre.

Antes debemos señalar que Hipólito le indica al siervo que "...a los mortales nos guía la conducta de los dioses"². Se opone esto, de algún modo, a lo dicho por Fedra, quien indica que lo que guía la conducta de los hombres es el honor (hacer lo beneficioso). Esto explica, tal vez, la ceguera de Hipólito, en cuanto a su imprudencia de honrar excesivamente a Artemis, olvidándose de otros dioses.

Hipólito es un joven insensato, su soberbia lo ciega, le impide comprender que a la raza de los dioses le agrada que la veneren. Hipólito es ingenuamente irónico con la diosa Cipris: "A tu diosa Afrodita –le responde al siervo– le digo adiós con gusto"³. La ley que indica el siervo es: "Nuestro deber es honrar a los dioses, hijo mío"⁴.

La confesión de un cruel amor, lo oculto salió a la luz⁵: La nodriza y Fedra

Fedra está muy asustada por este amor que la destruye; sueña con la caza. Sus deseos –"...llevadme hacia el monte, deseo azucar a los perros y lanzar junto a mi rubia cabellera la jabalina tesalia"– se inclinan por Artemis en este pasaje; reza: "...jojalá me encontrase en tu suelo, domando potros vénetos!"⁶. Fedra intenta controlar este fuego interno que la consume.

La nodriza que oye los delirios de Fedra, automáticamente se pregunta: "...quién es el que de los dioses te extravía y te engaña la mente". Toda expresión desconcertante, indicio de locura, es una señal de intervención divina. Fedra se lamenta diciendo: "Enloquecí". Y a continuación señala esto de que ha caído porque un dios la ha cegado. Cúbreme la cabeza, le pide Fedra a la nodriza. Fedra siente vergüenza.

La vergüenza es un placer porque nada en ella tiende a la dificultosa tarea de proteger el honor. Proteger el honor implica no tener vergüenza, es decir, abandonar aquello que por gozo mancharía el nombre. Si la falta de honor es la vergüenza, y la vergüenza es no hacer lo beneficioso, y lo beneficioso es algo que sabemos y conocemos, entonces, *la vergüenza es un placer porque el placer es una vergüenza*. Para no caer en ciertos placeres, debemos esforzarnos, y el esfuerzo no es placentero. Y si no nos esforzamos en hacer lo beneficioso es porque ya nos hemos decidido por lo que nos da placer.

De algún modo, estos placeres que puntualiza Fedra, parecen responder a una aceptación común que Eurípides propone rechazar. Si el ocio es un placer porque la contemplación es un modo de sortear lo

beneficioso; si la charla nos lleva a sumirnos en un razonamiento cuyo objetivo es evitar lo correcto; y si la vergüenza es un motivo para permanecer oculto y evitar la verdad, entonces, al fin, diremos que el placer es algo vergonzoso porque no hace otra cosa que desviarnos de hacer lo correcto.

La perdurabilidad está, según Fedra, en oponerse al placer de la pasión. Pero no se refiere a cualquier pasión, sino a aquella que mancha el lecho con extraños. La vergüenza es un placer cuando, como anuncia la nodriza, "...es propio de sabios, que no se vea lo que no es honorable".

La nodriza utiliza todos los medios para tratar de convencer a Fedra. Su accionar no es descabellado, ella busca que su señora no se suicide. Fedra le replica: "Esto es lo que destruye a las ciudades bien habitadas de los mortales y a sus casas, las palabras en demasía hermosas, pues no hay que decir cosas agradables a los oídos, sino aquello de lo que vendría buena fama".

La infamia se opone aquí a la nobleza, esto es lo que está en juego en este fragmento. La infamia es el discurso persuasivo de la nodriza, que no entiende otra cosa que lo mejor para su señora, y esto es lo mejor para ella: evitar, pues, que Fedra se mate. La nodriza le contesta a Fedra: "Infames, pero mejores para ti que las más nobles. Es mejor esta acción, si ha de salvarte, que tu buen nombre, por orgullo del cual vas a morir". Esto hipnotiza a Fedra que siente quebrantarse su discurso, y con esto presiente que aquello por lo que huye, puede al fin, devorarla. Ella está escapando de manchar su nombre, ella está intentando salvar su honor. Éste es más importante que su vida misma, y la Nodriza, por su misma vileza, no lo puede comprender.

La muerte de Fedra y el destierro de Hipólito: Teseo e Hipólito.

Ante el suicidio de su mujer, Teseo sospecha lo que ya han mencionado otros, que ha recibido la maldición de la divinidad debido a los pecados de un antepasado lejano¹⁰ (*culpa originaria*). Nos resulta un tanto extraño que Teseo no desconfíe, en ningún momento, de las palabras escritas por Fedra en "la carta". La Carta es el testimonio de la muerte. Es el testimonio de las razones de su muerte.

Hipólito, más adelante, nos ofrece algunas sospechas por las que Teseo puede desconfiar de él: si mi castidad no te convence –le dice Hipólito a Teseo–, pues ¿cuáles serían los motivos por los cuales me he corrompido? "¿Acaso su cuerpo era el más bello de todas las mujeres? ¿O esperé ser heredero de tu casa tomando su lecho? (...) ¿Pero es que es dulce ser rey?"¹¹. Cabe que digamos que no son menores estas razones para un rey. La ceguera de Teseo es instantánea. Si Hipólito le hubiera dicho la verdad, Teseo tampoco le creería. Si la carta tuvo tanta fuerza en Teseo es porque, suponemos, la muerte tiene más potencia que las razones: "...por qué argumentar ante el cadáver, el más cierto testigo".

Teseo pone por encima del juramento de Hipólito (sobre la falsedad de la carta), las palabras últimas de la muerte. Teseo piensa, respecto de Hipólito, que se mueve con la sutileza del cazador, es decir, "...cazan con palabras venerables, pero con trampas vergonzosas"¹².

Saben Hipólito y Fedra el curso de los acontecimientos. Teseo no.

Teseo confunde los hechos con la carta de la muerte. La muerte es la palabra en Teseo, es el hecho. Tenemos pues tres argumentos: el de Fedra sostiene: *sé la verdad, más no voy a decirla*; Hipólito: "...sé la verdad, más no puedo decirla"¹³; Teseo: *sé la verdad, y la digo*. De los tres, ninguno sabe la verdad, es decir, el plan de Cipris. Fedra e Hipólito tienen conocimiento de una verdad parcial: el amor impuro de Fedra.

Lo que queda de Fedra es la carta, es decir, la verdad extrapolada. La carta es el destino, pero también es el secreto. La carta, para decirlo en términos simbólicos, es lo que uno dice sobre uno mismo; el secreto es nuestra verdad, es lo que velamos, nuestra vergüenza.

La confesión de la diosa Artemis y el perdón de Hipólito a Teseo: Artemis, Teseo e Hipólito

La diosa le comunica a Teseo la verdad, esa que le duele y que lo lastima. Ahora Teseo quiere simplemente morir. La diosa le explica que no pudo intervenir para proteger a Hipólito, porque no puede oponerse a los deseos de otro dios que quiere algo, esa es la ley entre los dioses.

Hipólito, vacilando, lo perdona a Teseo al descubrir, ante la confesión de Artemis ("*Privada de tu adoración, te odió –se refiere a Ciprés– por tu castidad*"¹⁴), que quien había intercedido para que todo sucediese de este modo, era Afrodita.

Antes de esto Hipólito se lamenta, así como también notamos en Fedra y Teseo, de las faltas de sus antepasados: "*De sanguinarios familiares y antiguos antepasados me sobreviene la desgracia*". Pareciera como si frente a esta ley, que resarce una culpa originaria, Eurípides estuviese mostrando que no se trata de una culpa originaria, sino de la presumida actitud de Hipólito, es decir, una *culpa inmediata*. Seguidamente, Artemis se lamenta de esta manera: "...pues tu nobleza te ha perdido"¹⁵. No nos parecen menores estas palabras; el amor de Hipólito hacia Artemis, su inclinación por la diosa, lo ha hecho caer. Se ha olvidado de venerar a Afrodita, y no sólo eso, se ha burlado de ella, una diosa muy poderosa.

Al aparecer Artemis, toda la confusión, la fogosidad, la vertiginosidad de esta tragedia, se va apagando de a poco. La diosa le explica los hechos tal cual pasaron a Teseo e Hipólito. Esta explicación es como un ordenamiento de la tragedia, es como cuando el mar furioso se tranquiliza luego de la tormenta. Vuelve la moderación, la comprensión. La primera parte es como un torbellino en donde los hechos suceden sin premeditación, así la diosa se refiere a Teseo: "...no esperaste la confirmación y la voz de los adivinos, ni a tener una prueba, ni a investigar mayor tiempo, sino que con más rapidez de la que debías, lanzaste la maldición contra tu hijo y lo mataste"¹⁶; Fedra "...temerosa de ser cogida en su falta", escribe la carta que conduce al destierro de Hipólito, y se suicida; Hipólito dolido por su expatriación, es arremetido por Poseidón, y queda al borde de la muerte: "¡Ay, si pudiera el linaje de los dioses recibir maldición de los mortales!"¹⁷. Estas palabras de Hipólito no nos dejan de sorprender. La infamia brilla en ellas. Hipólito, sin temor, en sus últimos suspiros, se extravía también ante el dolor infundido por Cipris, y habla con los modos que la caracterizan a esta última. Por eso Artemis le dice luego "*Cállate, ni estando bajo la tiniebla de la tierra quedará sin castigo la ira de Afrodita...*". Artemis le promete que se vengará y que compensará sus

males. A Teseo le dice (Artemis) que lo abrace a su hijo sin vergüenza porque lo ha matado *contra su voluntad*, y a Hipólito, que no odie a su padre porque es "...*verosímil que los hombres se equivoquen, si lo quieren lo dioses*"¹⁸.

Conclusión

¿Por qué son dos los significados para las mismas palabras? ¿Cuándo se entera Fedra que su amor por Hipólito es un castigo que libró la diosa Cipris ante la insolencia de Hipólito de no venerarla? (pregunta crucial para oponernos al planteo de Furley¹⁹); y a partir de esto ¿por qué Fedra sentenció antes de escribir la carta: "...*aprenderá* –refiriéndose a Hipólito– *a ser prudente*"²⁰? ¿Por qué exige prudencia de Hipólito?

Pensando algunas cuestiones con detenimiento podemos decir que Fedra sí siente vergüenza. Al ser develado su secreto Fedra se avergüenza y por este motivo no queda otra salida para recuperar su honor que el suicidio. Nadie conoce el plan de Cipris, por lo tanto, nadie sospecha que el amor que padece Fedra es no un castigo directo hacia ella, sino hacia Hipólito.

Puede que sea conveniente aclarar que hay una especie de paralelo simbólico entre Fedra e Hipólito y la fiera y el cazador. Al principio creímos que Fedra tenía por correspondencia simbólica el carácter de la fiera, pero decidimos cambiar nuestra posición: "...*el cazador nunca atacaría a su presa dormida*". Es un código del cazador. Esto nos llevó a pensar que no era, como habíamos deducido al principio, Fedra la fiera; no era a ella a quien se cazaría, sino que era el mismo cazador, Hipólito, una especie de fiera dormida, que Fedra, el señuelo de Cipris, lograría despertar. Quien está cazando ahora es Cipris, aunque esto resulte ambiguo. Cipris espera se despierte la fiera en Hipólito, espera como el cazador. Hipólito es la fiera cuando maldice a los dioses, es la fiera despierta y a punto de morir. Cipris lo ha cazado.

Cuando nos encontramos con: ¿por qué la vergüenza es un placer? sólo atinamos a responder al vuelo sin hallar nada que nos resulte sólido. La solución siempre se alejaba. No se dejaba apresar. Debimos, pues, adoptar la posición del cazador y esperar a que la respuesta se despierte para apresarla. Muchas explicaciones recorrimos. La posición de Furley era muy coherente con los silencios del texto. No obstante, no nos contentamos con esto, y probamos por última vez una nueva indagación. La posición de Furley señala que *aidós*, para poder entenderse, debe ser traducido por sentimiento de honor. ¿Cómo supera los escollos con esta traducción? Primer escollo: hay dos significados para las mismas palabras: uno que no es malo, y el otro, ruina de las casas. Arruina las casas, según Furley, el exceso de honor, eso que hace que Hipólito sea castigado por la diosa.

Segundo escollo: Antes de matarse, Fedra afirma que su suicidio no sólo la preservará de manchar su nombre, sino que con la carta hará de Hipólito un hombre más prudente. La prudencia que reclama Fedra (a Hipólito) puede entenderse como la falta de Hipólito, ante su obsesivo afán de honor. Tercer escollo: Los otros placeres son propios, según Furley, de la aristocracia; traducir *aidós* por honor sería consecuente con los otros placeres: el ocio, y la larga charla, característicos de la nobleza.

Hasta aquí todo marcha bien, pero el argumento de Furley sólo podría sostenerse si Fedra supiese de antemano que su cruel amor no es sino un castigo que no está dirigido directamente hacia ella sino hacia Hipólito. Sólo bajo esta sospecha podríamos entender el discurso de Fedra de los placeres, y la exigencia de prudencia a Hipólito antes de su muerte. Es por esto mismo que nosotros intentamos separarnos de Furley; es decir, en ningún momento Fedra es avisada, ni ella misma deduce, de que su papel es ser simple señuelo para castigar a Hipólito.

Cuando Fedra escribe la carta, desea con ella que su nombre no quede manchado, desea que la carta oculte lo que Hipólito sabe, y que pueda salir a la luz. Fedra no quiere que Hipólito triunfe en sus convicciones ante el suicidio de ella, no quiere que su odio por Cipris sea justificado por este suicidio, no quiere que su vergüenza disuelva la perdurabilidad de su honor. Mientras Hipólito habló con la Nodriz y ésta le comunicó el amor imposible que sentía Fedra por él, había alguien que escuchaba sin que se aperciba su presencia: Fedra (esto puede corroborarse teniendo en cuenta la traducción del *Hipólito* de Carlos Miralles, de la editorial Bosch). La prudencia que reclama Fedra es la que Hipólito pierde a la hora de hablar de las mujeres en lo que, podríamos denominar, discurso de Hipólito: "*¿Por qué sacaste –clama a Zeus– a la luz del sol a las falsas mujeres, para desgracia del linaje humano?*"²¹. Al tener en cuenta esto, se podría desconfiar de traducir *aidós* por sentimiento de honradez; si quien señala *aidós*, es decir, Fedra, nada sabía del plan de Cipris, por lo tanto, ninguna prudencia (es decir, que no adore excesivamente a Artemis, olvidando adorar a Cipris), en este sentido, podría reclamar de Hipólito. A raíz de ello, nos propusimos desentrañar, en lo posible, el problema de considerar a la vergüenza como un placer. De allí que aceptáramos la traducción de *aidós* por vergüenza, y que definiéramos simplemente que *la vergüenza es un placer, porque el placer es una vergüenza*. Nos dimos cuenta que por mirar tanto a *aidós*, olvidamos *hedoné*. El discurso de Fedra, entonces, señala implícitamente que es el honor el que impide el placer. Su discurso, hemos concluido, tiende a deplorar, por su misma honradez, su deseo; su imposibilidad de concretar su inclinación: digamos pues, el placer de amar a Hipólito. Fedra sufre no ser impúdica, y por su mismo pudor (honor) termina suicidándose.

Escollos: primera solución: *Aidós* puede ser ruina de la casa cuando la vergüenza es un placer ("*...mancillar el lecho con extraños*"), puede, por otra parte, no ser mala, cuando la vergüenza es pudor, es decir, aquello que pone límites para escudar el honor²². Segundo escollo: Fedra no le pide con la carta a Hipólito que no sea excesivo, como dice Furley, sino que busca empañar, con ella, las palabras castas de Hipólito, digamos, su discurso oprobioso contra las mujeres; por eso sentenció "...*para que aprenda* –Hipólito– *a no ser orgulloso en mi desgracia*"²³; también escribe la carta para que no salga a luz su amor cruel, y así, su nombre quede olvidado en la ignominia. Tercer escollo: difícil es sortear el tercer escollo, pero nótese que cuando Fedra enuncia la lista de los placeres hay una separación entre los dos primeros respecto del último. Ese punto y coma que aparece puede inducirnos a pensar que Eurípides, al introducir en la lista de placeres uno que no correspondería con evidencia, como es la vergüenza, no hacía, tal vez, otra cosa que *denunciar* a la nobleza

de gozar placeres que eclipsan su honor, su respeto. Se entendería, pues, que tenga por placer la aristocracia el ocio y la larga charla, pero sería descalificador para ella que tenga por placer la vergüenza, es decir, la falta de honor²⁴.

Epílogo

Luego de nuestros estudios sobre el tema, y a raíz de algunas conclusiones aportadas por el psicoanálisis, sólo queda para nosotros, con el mayor respeto y el mayor cuidado que el tema nos merece, la interrogación, es decir la duda ante ciertas conclusiones:

¿Será la falta de honor algo caótico para convivir? ¿Será el honor, además, imposible en el mundo del espectáculo, en dónde lo vergonzoso es tener vergüenza? ¿Será esa superación de la vergüenza, *saltar fuera de la vergüenza*, un estímulo para que cada sociedad diga lo que tiene que decir?

Notas

(1) "Es un estado de mente, un anublamiento o perplejidad momentáneos de la conciencia normal. Es una locura parcial pasajera que se atribuye a agentes externos o demoníacos". Dodds vincula la *ate* con la concepción griega de interpretar los sentimientos en términos de conocimiento: si el carácter es conocimiento, lo que no es parte del conocimiento no es parte del carácter, sino que viene de afuera. La influencia de esta concepción es muy duradera, en Sócrates, por ejemplo, se manifiesta en las expresiones de que virtud es conocimiento y que nadie hace el mal con conocimiento.

Dentro de la caracterización que hace Dodds de *Cultura de la vergüenza* y *Cultura de la culpabilidad* se muestran dos maneras distintas en que es interpretado este término. En una *Cultura de la vergüenza* el sumo bien goza de estimación pública (*aidós*) y puede ser que la *ate* haya servido para proyectar en un poder exterior los sentimientos de vergüenza. Con el crecimiento gradual del sentimiento de culpa la *ate* se transformó en una representación del castigo divino. De esta manera la *ate* se moraliza, lo que trae aparejado una ampliación del significado en "...el cual ya no sólo se aplica al estado del espíritu del pecador, sino a los desastres objetivos que resultan del mismo (...). *Ate* viene a adquirir así el sentido general de ruina." E. R. Dodds, "Los griegos y lo irracional", pp. 46-47.

Esta manera religiosa de interpretar las conductas que eran inexplicables se mantiene hasta la época clásica. Así lo vemos en Eurípides: "...el coro del *Hipólito* cree que Fedra puede estar posesa, y ella misma habla al principio de su condición como la *ate* de un demonio" (p. 175). Pero, dice Dodds, para el poeta y para la parte educada de su auditorio, este lenguaje sólo tiene un simbolismo tradicional. "El mundo demoníaco se ha retirado, dejando a los hombres solos con sus pasiones". Ahora lo inexplicable ya no proviene de afuera, sino de la propia interioridad: "Medea sabe que se está debatiendo, no con un *alástor*, sino con su propio yo irracional, con su *thymós*" (p. 176).

(2) Ob. cit., pág. 177 -b-.

(3) Ob. cit., pág. 178 -b-.

(4) Ob. cit., pág. 130 -c-.

(5) P. 142 -c-; "tu secreto ha sido revelado" p. 143 -a-.

(6) Ob. cit., p. 132 -c-.

(7) P. 195 -b-.

(8) Ob. cit., p. 140 -c-.

(9) Ob. cit., p. 196 -b-.

(10) P. 142 -c-.

(11) P. 152 -c-.

(12) Ob. cit., p. 151 -c-.

(13) P. 223 -b-.

(14) P. 161 -c-.

(15) Ob. cit., p. 234 -b-.

(16) P. 159 -c-.

(17) P. 162 -c-.

(18) Ibid.

(19) "Phaidra's pleasurable aidós", W. D. Furley.

(20) Ob. cit., p. 155 -a-.

(21) Ob. cit., p. 147 -a-.

(22) Cabe, pues, distinguir la traducción del Bosch -a- de las otras: en esta se afirma "...una que no es mala", en las otras "...una que es buena"; tal distinción se debe a que si tomamos en cuenta la primera, el sentimiento de honor no puede implicar sólo "...una que no es mala", y sólo eso. Por el contrario, el sentimiento de honor es un triunfo, una virtud. No encierra nada que se parezca al sentimiento de honor aquella que indica: "...una que no es mala"; sería incorrecto, bajo esta traducción, darle el significado de sentimiento de honor a *aidós*.

(23) Ob. cit., p. 145 -c-.

(24) Debemos aclarar que esta interpretación sólo se ajusta a la traducción hecha por Carlos Miralles, editorial Bosch -a-.

Bibliografía

Yunis, J. (comp.) (2005): *Actualidad de la desvergüenza*, Ediciones de la UNL, Santa Fe.

Hesíodo (2000): *Obras y Fragmentos*, Gredos, Barcelona.

Mondolfo, R. (1968): *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Eudeba, Buenos Aires.

Aristóteles (1979): *El Arte de la retórica*, Eudeba, Buenos Aires.

Aristóteles (1951): *El arte de la retórica*, Editorial Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Deleuze, G. (1996): *Crítica y Clínica*, Editorial Anagrama, Barcelona.

Eurípides (1977): *Hipólito*, Bosch, Barcelona. -a-

Eurípides (1982): *Tragedias*, Ed. Hyspamerica, Buenos Aires. -b-

Eurípides (1999): *Tragedias*, Ed. Club Internacional del Libro, Madrid. -c-

Lacán, J. (1992): *El Reverso del Psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires.

Laurent, E. (2004): "La vergüenza y el odio de sí", *Freudiana* N° 39.

Miller, J. A. (2004): "Nota sobre la vergüenza", *Freudiana* N° 39.

Furley, W. D. (1996): "Phaidra's pleasurable aidós", *Classical Quarterly*, N° 46, Gran Bretaña, pp. 84-90.

Dodds, E. R. (1960): "Los griegos y lo irracional", *Revista de occidente*, Madrid.

Para una reflexión histórica sobre la metáfora¹

Héctor A. Piccoli

Título original: "Zu einer geschichtlichen Reflexion über die Metapher", publicado en la *Revista de Filología Alemana de la Universidad Complutense* (Madrid, 2004, ISSN 1133-0406)², con cuya gentil autorización se reproduce aquí, en versión española del autor.

A. Adjetivo, perspectiva y metáfora

Cuando se abordan problemas del lenguaje poético –sea con carácter de poeta, de lingüista o de científico de la literatura– no puede evitarse incluir la metáfora ("*Archea, madre primigenia de las formas estilísticas*"³) como elemento axial en las consideraciones teóricas. Al planteamiento formulado a continuación he arribado, en verdad, merced a ciertas sutiles observaciones sobre el uso del adjetivo, por parte de un lírico y filósofo de la cultura suizo, hoy olvidado casi por completo; su nombre es Jean Gebser.

Quisiera mencionar aquí, en pocas palabras, lo esencial de su vida y obra.

Nació en Posen el 20 de agosto de 1905 y falleció el 14 de mayo de 1973 en Berna. Habiendo interrumpido su bachillerato, oyó lecciones de ciencias humanas y sociales, durante su aprendizaje de bancario, y de librero, como estudiante-trabajador. En 1931 salió a correr el mundo por varios años, visitando, hasta 1939, Torremolinos, Madrid y París. Allí trabajó amistad con Federico García Lorca, Pablo Picasso, André Malraux y Louis Aragon. En este período escribe y traduce poesía (Hölderlin, Lorca), y en 1940, en Zürich, redacta el ensayo *Rilke und Spanien [Rilke y España]*, al que he de referirme enseguida; al mismo tiempo esboza su obra capital en el campo de la filosofía de la cultura, *Ursprung und Gegenwart [Origen y presente]*, que acabaría más tarde en Suiza. Bosqueja en ella una suerte de evolución gradual de la conciencia, del estadio arcaico y mágico, mítico y mental, hasta el integral, cuyo umbral sólo habría de superarse en nuestra época. Habla de un "cambio estructural del espíritu", ilustrándolo mediante una asombrosa variedad de ejemplos tomados de las más diversas ramas del arte y de la ciencia. Es de singular importancia subrayar que veía el cambio aludido en conexión estrecha con el descubrimiento del tiempo como cuarta dimensión. La así llamada "mutación de conciencia" traería consigo una visión del mundo absolutamente nueva, "aperspectivística". Sólo en ella podría superarse la presente crisis de la humanidad. Hasta hoy, la doctrina de Gebser ha sido ignorada por el mundo académico, y el alcance de sus observaciones no ha sido justipreciado⁴.

En el mencionado ensayo, *Rilke y España*, di con el siguiente pasaje. Se trata de un poema de Rainer Maria Rilke:

La gran noche

*A menudo te he admirado, de pie junto a ventana comenzada ayer,
estaba de pie y te admiraba...⁵*

Al referirse a los versos iniciales, Gebser habla de un "detalle". El detalle tiene importancia –dice– "no sólo para este poema o para la obra de Rilke únicamente, sino para la poesía contemporánea en general". ¿En qué consiste? –En el uso que Rilke hace del adjetivo. En esos años, según Gebser, también otros poetas comienzan a utilizar un procedimiento semejante. Cuando Jorge Guillén escribe: "Con follaje *incesante* busca a su dios el árbol" o Paul Valéry habla de "la noche verde de las praderas" ["la nuit verte des prairies"]; cuando Kafka dice "...y se adentró en la hierba *lateral*" ["...und trat in das seitliche Gras"] o Trakl nombra la "quietud verde del estanque" ["grüne Stille des Teiches"], ocurriría algo muy especial, único, incluso, en la historia de la lengua y del pensamiento de occidente. Es que en la antigüedad, en Homero, por ejemplo, el adjetivo habría sido un puro *epitheton ornans*, una palabra decorativa de acompañamiento, casi sin influencia alguna sobre el muy delimitado valor del sustantivo. Esto tendría esencialmente que ver con la imagen del mundo hemisférica y delimitada, dentro de la cual la osadía de cargar en exceso un objeto traería aparejados la pérdida del equilibrio y el colapso. Y además: un procedimiento semejante no se hubiera ajustado de ningún modo al marco de la imagen del mundo euclidiana, o, más precisamente, ptolemaica. Ahora bien, con el renacimiento, esta imagen del mundo habría experimentado cambios profundos: concretamente, la ruptura del cielo hemisférico, la transposición del centro del universo de la tierra al sol, una ampliación del sentido del espacio y, sobre todo, una aparente ganancia de profundidad, gracias a la invención de la perspectiva⁶. En consecuencia, el adjetivo habría ganado en contenido e importancia, dando "perspectiva" al sustantivo con el que se relaciona, contexto en el que no debería olvidarse, que dar perspectiva significa *fijar* tanto al observador como a lo observado. De tal modo encontraríamos, por ejemplo en Shakespeare, un adjetivo que parece formar con el sustantivo una única palabra, un único concepto. Ésta sería la segunda etapa de la evolución del adjetivo. El uso del término apenas se habría modificado hasta fines del siglo XIX. Precisamente en el fin de siglo, al producirse una nueva revolución espiritual, quizás de consecuencias aún mayores que la copernicana, se habría abierto camino una nueva imagen del mundo: sus marcas distintivas serían una relativización general de los valores y las cosas, una borradora de los límites y, sobre todo, la admisión –si es que no debemos decir: el descubrimiento– de una cuarta dimensión. Todo esto habría tenido como consecuencia, que el adjetivo perdiera su valor determinante, fijador y perspectivístico, que no encontrara ya aplicación en tanto palabra meramente añadida, sino, antes bien, se convirtiera en una palabra vinculante, dado que no se refiere ya unilateralmente al sustantivo al que está asociado desde un punto de vista puramente gramatical, sino *también* al sujeto o al objeto (de la oración, se entiende, desde que estamos ahora en el orden sintáctico). Y de hecho –señala–, en el verso:

A menudo te he admirado, de pie junto a ventana comenzada ayer, el participio *comenzada* se refiere tanto al sustantivo *ventana* como también al sujeto *yo*: porque *yo* he comenzado (ayer) la ventana...⁷

Estas observaciones sorprendentemente sutiles de Gebser tuvieron la virtud de plantearme una conjetura: si el adjetivo solo o, más precisamente, su utilización, es de por sí capaz de dar cuenta de una historia de la cultura de occidente, ¿qué no podría esperarse de la metáfora, de una interpretación históricamente diferenciada de la metáfora, de una exposición de la metafórica en el curso del tiempo?

B. Delimitación conceptual tradicional y moderna de la metáfora

La definición corriente de metáfora es: "expresión lingüística en la que un vocablo (un grupo de vocablos) es transferido de su contexto semántico a otro, es utilizado como imagen (por ej.: el oro de sus cabellos)".⁸ El término fue tomado, a través del latín, del griego *metaphorá*, de *metaphérein*, un verbo que significa *llevar hacia otro lugar*, y se compone de dos partes: *metá*, «detrás de; hacia» y *phérein* (phéro), "llevar". Así también, según Lausberg: "La metáfora (translatio; metaphorá) es la sustitución -immutatio- de un *verbum proprium* ('guerrero') por un vocablo cuya significación propia misma guarda con la del vocablo sustituido una relación de copia⁹ -similitudo- ('león')"¹⁰

La función semántica transferencial de la metáfora está también contenida en la designación latina *translatio*. La diferenciación -operativa en el plano semántico- de la antigua teoría de las figuras entre transferencia de animado a animado (*león* a un hombre valiente), de inanimado a inanimado (*Windschatten*¹¹), de inanimado a animado (*sol*, para amada o niño amado) y, con la mayor frecuencia, de animado a inanimado (*vena* metalífera) se conserva por siglos, para convertirse sólo en épocas cercanas en la distinción, más coherente, entre ilustración de lo espiritual mediante lo sensible y animación de lo sensible mediante lo espiritual.

Condición indispensable para el surgimiento de una metáfora es el llamado *tertium comparationis*, el "tercero de la comparación [figura-da]", esto es, aquello que ambos elementos, el término sustituido y el término sustituyente, el receptor y el donante de la figura *comparten*. Para servirnos como ejemplo de un lugar común (en el sentido retórico): si con las palabras "el oro de sus cabellos" me refiero al color del cabello de una mujer, he construido una metáfora; y esto lo ha posibilitado un *tertium comparationis*:

cabello ↔ t. c.: *rubio, amarillento* ↔ *oro*

Por ese motivo, la metáfora fue ya también definida por Quintiliano, el gran retórico de Roma, como 'comparación abreviada', en la que lo comparado se hace uno con su copia¹². A la comparación (similitudo) "Aquilés luchó como un león" corresponde la metáfora "Aquilés fue un león en la batalla".

Ésta sería entonces la primera diferenciación: comparación y metáfora se oponen; la figura será una comparación o una metáfora, según se

emplee o no la partícula comparativa 'como' en el enunciado verbal concreto.

Ahora bien, en lo que concierne a los términos vinculados por la metáfora, puede ocurrir que el receptor de la figura se mantenga en la frase o que sea omitido por completo. La completa omisión del receptor de la figura, esto es, del término sustituido, determina la así llamada metáfora *in absentia*, la metáfora pura:

el oro ondulante en los hombros

(sin que se mencione el vocablo "cabello")

Si el concepto aludido, por el contrario, es mencionado por su nombre, por ejemplo mediante una oración de verbo copulativo ("tu cabello es ondulante oro") o un atributo de genitivo, como en este poema de Chamisso:

Viéndote como a mayo,
deliciosa, dulce, tenue,
con el oro del cabello,
de azules ojos claros
la pureza celestial;
con los labios de corales,

[Chamisso: Represalia]

estamos ante una metáfora *in praesentia*.

Como madre primigenia de las formas estilísticas, la metáfora es la figura retórica mejor conocida y también el más frecuente de los tropos. A causa de su grado de notoriedad se convirtió en la designación alternativa de otras figuras, que en verdad no son metáforas. En el plano coloquial estamos acostumbrados a decir: "eso es una metáfora...", cuando, en rigor, nos referimos a una expresión *figurada* cualquiera.

En cada época de la cultura, la metáfora fue vivida y empleada de distinto modo. Sobre ella se han formulado, en el curso de los siglos, reflexiones filosóficas, estéticas, etnológicas, lingüísticas y psicológicas. La innumerable abundancia de obras específicas torna por cierto prácticamente imposible una mera enumeración de las aproximaciones teóricas a la metáfora: incluso una nómina de los artículos que la tienen por objeto, publicados en la primera mitad del siglo XX, revelaría una asombrosa multitud de títulos y autores. No obstante, sin una visión sinóptica de los hitos más importantes, tanto de la concepción cuanto de la praxis metafórica, no puede siquiera emprenderse el abordaje del tema.

Después de la definición fundamental de Aristóteles ("Metáfora es traslación de nombre ajeno -que, por lo tanto, se utiliza en sentido impropio-, ya del género a la especie, ya de la especie al género, o de una a otra especie, o bien por analogía"¹³), puede indicarse la concepción de Cicerón.

Cicerón considera el surgimiento de la metáfora como la consecuencia de una cierta indigencia de la lengua. Sólo en un segundo momento la metáfora se habría convertido en ornamento y, por consiguiente, en obje-

to de goce: "Nam ut vestis frigoris depellendi causa reperta primo, post adhiberi coepta est ad ornatum etiam corporis et dignitatem, sic verbi translatio instituta est inopiae causa, frequentata delectationis."¹⁴

El concepto de la metáfora como ornamento sólo habría de ser refutado radicalmente en el siglo XVIII, y más precisamente por Giambattista Vico (1668-1744), quizás el primer teórico del animismo primitivo. En su obra *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [*Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*] (1725), citada generalmente con el título abreviado de "Ciencia nueva", Vico desarrolló una teoría cíclica de la historia, según la cual la sociedad humana habría evolucionado de la barbarie a la civilización en tres etapas. Vico cree que, en el fondo, el hombre no puede conocer la naturaleza, sino tan sólo lo que él mismo ha producido, esto es, fenómenos de creación propia. Tales fenómenos deberían entenderse desde el interior, puesto que el hombre estaría en condiciones de reproducirlos intelectivamente en su fantasía. Según esta metafísica primitiva, el hombre estaría inclinado desde un principio a nombrar elementos del mundo visible con vocablos que designan partes del cuerpo (*pie* de una montaña, etc.); a partir de ello se habría configurado la metáfora, por así decirlo, como personificación (metáfora como pequeño mito).

De cualquier modo, durante la antigüedad la metáfora permanece en el ámbito literario más bien desvanecida. Predomina la comparación. Particularmente conocido es el caso en Homero:

"Habiendo hablado así, fue el primero en salir del consejo. Los reyes portadores de cetro se levantaron, obedeciendo al pastor de hombres, y la gente del pueblo acudió presurosa. Como de la hendidura de un peñasco salen sin cesar enjambres copiosos de abejas que vuelan arracimadas sobre las flores primaverales y unas revolotean a este lado y otras a aquél; así las numerosas familias de guerreros marchaban en grupos, por la baja ribera, desde las naves y tiendas al ágora."¹⁵

Así también, por ejemplo, en Safo:

VI

Una amada ausente

"Te igualaba a una diosa insigne, y tú te embelesabas con su canto como con otro ninguno. Pero se fue, y ahora sobresale entre las damas lidias lo mismo que [= como] *la luna de rosados dedos* [que] *eclipsa todas las estrellas una vez puesto el sol*. Y su brillo baña de plata el mar salobre, e ilumina las campiñas floridas, donde ha caído el rocío y han brotado las rosas, el tierno perifollo, las dulces flores del trébol.

Mas en el ajeteo de su nueva vida no deja de añorar el cariño de su amada Atis, y en el pecho le duele de nostalgia el corazón."¹⁶

El término *Kenning* (nórdico antiguo: 'reconocimiento') designa una antiquísima forma especial de la metáfora en la poesía germánica, que

consistía en parafrasear un concepto particular mediante una denominación (figurada) de varios miembros: *el silbido de las flechas* significaba la batalla, *el baño de las ballenas* así como *las campiñas espumantes* significaban el mar, el océano, etc. En su artículo "Las *kenningar*"¹⁷, J. L. Borges hizo una lista de varias páginas de tales denominaciones, comentándolas a su modo. Con todo, la *Kenning* sobrevivió y vive aún hoy. Así, por ejemplo, en Else Lasker-Schüler: "Escóndeme - / pues mi cruel suplicio / se torna vergüenza, / escóndeme, / hondo en el *ojo de la noche*, / para que mi día lleve oscuridad nocturna..." donde, detrás del ojo nocturnal protector, puede muy fácilmente reconocerse la luna.

Además de la comparación (simile), la alegoría, la alusión, la hipocátastasis, la mencionada *kenning* -válida en el área lingüística germánica- y su contraparte, el *heiti*¹⁸, así como las designaciones genéricas imagen, símbolo y perífrasis, se cuentan entre los conceptos limítrofes de la metáfora. Abordarlos en particular excedería los límites de este trabajo. Nos contentaremos con recordar el papel desempeñado por la alegoría en la literatura medieval:

"Llega una barca cargada
justo a su puerto supremo,
nos trae el Hijo del Padre,
el Verbo eterno y verdadero.

La barquilla anda en silencio
y nos trae rica carga,
la vela es el amor,
el Santo Espíritu el mástil.
..."¹⁹

Sumamente reveladora es la concepción de la metáfora en la época del barroco, y me refiero sobre todo al barroco español, acuñado por la contrarreforma²⁰.

El barroco tiene una especial predilección por la metáfora. Ésta aparece a veces como conceptuoso o ingenioso juego de palabras o de ideas (el así llamado *conchetto*²¹), por lo general con el valor de un verdadero desafío al intelecto. La metáfora barroca es, no raramente, emblemática, está casi siempre sobredeterminada y construida arquitectónicamente. En el primer cuarteto del soneto de Góngora N° 68, del año 1606:

[A la embarcación en que se entendió pasaran a Nueva España los marqueses de Ayamonte]

"Velero bosque de árboles poblado,
que visten hojas de inquieto lino;
puente inestable y prolija, que vecino
el occidente haces apartado;"

El mismo objeto es nombrado metafóricamente dos veces, en versos casi simétricos. El sustantivo utilizado allí en sentido traslaticio es determinado en cada oportunidad por una oración subordinada adjetiva, introducida por el pronombre relativo "que". La estructuración metafórica puede dividirse en tres etapas.

1. Sustitución (posibilitada por un *tertium comparationis*)

Si designamos el término sustituido *Sttd*, y los términos sustituyentes *Stty_1*, *Stty_2*, etc.:

Sttd: barco
Stty_1: bosque
Stty_2: puente

la sustitución puede representarse del siguiente modo:

Sttd (barco) ← *madera* / [los muchos] *mástiles* → *Stty_1* (bosque)
(sinécdoque)
tertium comparationis

Sttd (barco) ← unir costas enfrentadas → *Stty_2* (puente)
tertium comparationis

2. Instauración de una serie metonímica perteneciente al término sustituido (*Sttd*) en el orden del sustituyente (*Stty*):

bosque (por *barco*) – árboles (por *mástiles*) – hojas (por *velas*)

3. Atribución al término sustituyente (*Stty*) del campo semántico del sustituido (*Sttd*):

Velero (∈ *Sttd*) → bosque (*Stty_1*);

y por consiguiente, también:

hojas (vinculado metonímicamente a *Stty_1*) ← de... *lino* (∈ *Sttd* –dado que las velas del barco son de lino–).

En el íntimo entrelazado de los elementos en particular, no puede pasarse por alto ni la transferencia de animado a inanimado (de árboles ← *poblado*, *inquieta* → *lino*) acaecida, ni la formación de una suerte de quiasmo, resultante del intercambio de cualidades:

Velero árboles

hojas lino

Otro ejemplo de esta hiperestructuración de la metáfora, característica del barroco, tomado de la primera "Soledad" (1613-1614):

"[Recordó al sol, no de su espuma cana,
la dulce de las aves armonía,
sino los dos topacios que batía
–orientales aldabas– Himeneo.]

710 Del carro pues febeo
el luminoso tiro,
mordiendo oro, el eclíptico zafiro
pisar quería, // cuando el populoso
lugarillo, el serrano
con su huésped, que admira cortesano

–a pesar del estambre y de la seda–
el que tapiz frondoso
tejió de verdes hojas la arboleda,
y los que por las calles espaciosas
fabrican arcos rosas,
720 oblicuos nuevos, pénsiles jardines,
de tantos como violas jazmines."

1. Sustitución:

Sttd: Sol
Stty_1: "luminoso tiro del carro febeo"

en la que el adjetivo "febeo" ha sido derivado del nombre propio mitológico Febo [lat. Phœbus, gr. Phoibos, "brillante, radiante"]. La metáfora se basa aquí en una representación icónica, precisamente ésa que muestra a Febo conduciendo un carro tirado por cuatro caballos a través del cielo²².

"Del carro pues febeo
el luminoso tiro, → *sinécdoque*
mordiendo oro, el eclíptico zafiro" → *zafiro* (el color azul del cielo)
de donde resulta, por así decirlo, un *emblema en acción*, sobre cuyo trasfondo se destaca la adición descriptiva, gráfica, de un atributo no incondicionalmente necesario en el contexto frástico, esto es, de un *epíteto* ("luminoso").

2. Instauración de la serie metonímica, tal como se expuso más arriba:

carro – tiro – mordiendo (= «morder el freno») – pisar

3. Asimismo: atribución al término sustituyente (*Stty*) del campo semántico del sustituido (*Sttd*):

luminoso (∈ *Sttd*) → tiro (*Stty_1*)
mordiendo (vinculado metonímicamente a *Stty_1*) ← *oro* (*Stty_2*: *oro* por *Sol*)
pisar (vinculado metonímicamente a *Stty_1*) ← *el eclíptico* (también ∈ *Sttd*, siendo un adjetivo derivado de "eclíptica" –eclíptica: la órbita aparente del Sol en el cielo–) *zafiro*

En los versos siguientes (a partir del "cuando" introductor), hay dos términos sustituyentes en juego: "tapiz" y "arcos" ("arco" tanto en el sentido de "porción continua de una curva" cuanto en el de "fábrica en forma de arco, que cubre un vano entre dos pilares o puntos fijos").

tertium comparationis

Stty_1: tapiz ← *textura: densidad del follaje* → *Sttd_1*: follaje
tertium comparationis

Stty_2: arcos ← *forma: curvatura, abovedamiento* → *Sttd_2*: guirnaldas

La arboleda teje ahora un tapiz, las rosas fabrican arcos.
arboleda → teje → tapiz
rosas → fabrican → arcos

En la transferencia metonímica y el paralelismo sintáctico de ambos enunciados personificadores (*arboleda* y *rosas*) llama especialmente la atención la proximidad semántica de los vocablos utilizados. Lo mismo vale para la transparencia del epíteto:

de verdes hojas [tejido]

Mas, ¿en qué desemboca todo esto? –En la configuración de una metáfora global, sobredeterminada, que no sólo toma como tema el objeto referido (esto es, no sólo lo tiene como "contenido"), sino que también lo representa *concretamente*, perfilándolo en el poema.

Las series que comienzan con "arboleda" y "rosas" alcanzan su punto culminante en el vocablo condensador "jardines".

arboleda – rosas →
oblicuos (,) nuevos, pénsiles jardines [condensación]
tapiz – arcos →

Con un típico gesto del barroco, después de haber alcanzado el punto culminante, el texto parece, si no querer volver a empezar, al menos continuar por un momento:

de tantos como violas, jazmines [inclusión ↑: los jazmines están incluidos en "jardines"; ← ENUMERACIÓN (el vocablo cierra la serie "rosas, violas,...")]

Ambas palabras, "jardines" y "jazmines", no sólo riman entre sí, sino que la segunda está *literalmente* contenida en la primera: tanto en el plano semántico cuanto en el fonético-grafemático (*jardines, jazmines*).

Y bien: ¿qué es lo que esta taumaturgia despliega ante nuestros ojos, si no los jardines colgantes de Babilonia, la segunda de las siete maravillas del mundo, acaecida ahora, sintácticamente, en el poema mismo?

El análisis de los sonetos de un Gryphius²³ o de las "Rimas espirituales, gnómicas y epigramáticas, que conducen a la divina contemplación" (epigramas) de Angelus Silesius –por sobrios, escuetos y "objetivos" que puedan parecer comparados con los poemas de Góngora– no daría pruebas de una configuración de la metáfora básicamente diferente: la metáfora barroca exige ser entendida en relación con la definición del "concepto" formulada por Gracián, el gran teórico de la oratoria en su época: concepto es un "acto del entendimiento, que expresa la correspondencia que se halla entre los objetos".²⁴

Durante el siglo XVIII, la retórica, de 2500 años de antigüedad, se extingue lentamente en la "clase-de-retórica". El cambio de siglo (XVIII – XIX) en Alemania tiene aún, empero, algo que decir acerca de la metáfora. Definiéndola como "diccionario de metáforas palidecidas"²⁵, Jean Paul hizo un aporte esencial a la conciencia histórica de la lengua.

Rama doble del ingenio [Witz] figurado

"El ingenio figurado puede, o bien animar el cuerpo o corporizar el espíritu.

Originalmente, cuando el hombre florecía aún injerto con el mundo en un tronco, este doble tropo no era aún ninguno; aquél no comparaba desemejanzas, sino que pregonaba igualdad; las metáforas eran, como en los niños, sólo arrebatados sinónimos del cuerpo y del espíritu. Así como en la escritura la pictografía fue anterior a la escritura alfabética, así fue en el habla la metáfora, en la medida en que designa relaciones y no objetos, la palabra más temprana, la cual sólo gradualmente debió decolorarse, convirtiéndose en expresión propia. La animación y corporización trópicas eran todavía una sola cosa, porque yo y mundo estaban aún fusionados. Por eso, toda lengua es, en consideración de relaciones espirituales, un diccionario de metáforas palidecidas. Así como el hombre se separa del mundo, la invisibilidad de la visibilidad: así debe su ingenio animar, si bien aún no corporizar; preste él su yo al universo, su vida a la materia que lo rodea; sólo, empero, que –dado que su mismo yo se le aparece únicamente en forma de un cuerpo que se mueve– nada distinto ni más espiritual tiene tampoco, en consecuencia, que repartir al mundo ajeno, que miembros, ojos, brazos, pies, aunque por cierto, vivos, animados. Personificación es la primera de las figuras poéticas, la que hace el salvaje, apareciendo después la metáfora como la personificación abreviada..."²⁶

Pasando por alto otra vez más de un lugar importante²⁷, volvámonos ahora al siglo XX, en el que las aproximaciones teóricas a la metáfora se diferencian y multiplican sobremedida.

En los años '30, introduce I. A. Richards²⁸ la dicotomía *tenor/vehicle*. *Tenor* se refiere a la significación (principal) originaria, o, más precisamente, a la que sirve de base a la metáfora [*principal subject*]. *Vehicle* a su significación convertida, transformada. No obstante, la «figura» se constituye sólo en la interacción de tenor y vehículo. Este esquema es reformulado a principios de los años '60 por Max Black²⁹. El par conceptual *tenor/vehicle* es reemplazado por el de *focus/frame*. La transformación metafórica del significado sólo sería reconocible ahora mediante el contexto (*frame*).

Las investigaciones del grupo de Lieja representan una suerte de "renacimiento de la retórica". Intentan –por cierto, de modo no muy convincente– definir la metáfora como el "producto de dos sinécdoques"³⁰.

Una reformulación generalizadora y decisiva del concepto de "metáfora" habría de ser emprendida en el siglo XX por el lingüista Roman Jakobson, perteneciente primero al grupo de los formalistas rusos y más tarde al círculo de Praga. Puesta de relieve junto a la metonimia en la exuberante selva de las figuras retóricas, la metáfora se convierte en uno de los mecanismos principales, no sólo de la producción literaria y artística, sino del pensamiento simbólico en general: toda creación del espíritu humano, incluso la inconsciente, el trabajo onírico, son, según Jakobson, determinados y provocados por relaciones de significación (preponderantemente) metafóricas o metonímicas³¹.

Prescindiendo de la discusión teórica, la vivencia contemporánea de la metáfora ha recibido su acuñación más profunda a través de la poética del surrealismo. En su *Manifeste du surréalisme*, André Breton parafrasea la definición de Pierre Reverdy:

"La imagen es una creación pura del espíritu. No puede nacer de una comparación, sino de la aproximación de dos realidades más o menos alejadas entre sí. *Cuanto más alejadas estén y más exactas sean las relaciones de las dos realidades aproximadas, tanto más fuerte será la imagen, tendrá tanto mayor fuerza emotiva y realidad poética...*"³²

En el siglo pasado, el descubrimiento del inconsciente³³ amplió el horizonte de las posibilidades creativas, en todos los ámbitos del arte, de modo inaudito: sin el trasfondo del surrealismo, gran parte de la poesía escrita hoy, o incluso de las obras de diseño gráfico que aceptamos como «verosímiles», serían en absoluto impensables.

2

"Hacia atrás susurra la roca,
resplandece
navegable-ictiobarbada
hacia aquí,
para florecer por orden
alfabético:
estrellamar,
amelo otoñal:
flores epocales.

3

Límpido como el mar serpentea el sentido
hacia dentro del ojo
con dedos de búho,
im-
pers-
picazmente
ceñido de sol: cegado de canchal.

La ausente escritura coralina de la radiación estelar,
inadvertida,
nunca jamás."³⁴

El alejamiento de las realidades a ser aproximadas, la exactitud esclarecedora (en los buenos poemas) o (en los no tan buenos) la arbitrariedad de la brecha que signa la imagen resultante, amplía en principio – para expresarlo en términos de Jakobson– la proyección del eje paradigmático, determinado por el principio de la selección³⁵, sobre el sintagmático, esto es, el espectro de la poesía. La ampliación alcanza en ciertos representantes de la joven generación y de la generación intermedia, el grado de lo que en otro lugar he llamado la "metáfora exhaustiva".³⁶ Este clímax es el reverso de la poesía "prosificada" que se instala con toda nitidez en los años sesenta y que está, sintomáticamente, tan difundida en nuestros días.³⁷

Un aspecto por entero distinto dentro de la metafórica contemporánea es el que muestran, en cambio, aquellas poéticas que suelo llamar "poéticas del despojamiento": sobre todo, la de la poesía concreta.

"¿significa esta elección de lo conciso y esta simplificación del lenguaje y de la escritura el fin de la poesía? por cierto que no; concisión en el sentido positivo –concentración y simplicidad– son la esencia de la poesía. De ello podría concluirse, que poesía y lenguaje actual deberían tener algo en común, que tanto en lo formal como en lo sustancial se nutren mutuamente. [...] en la cotidianeidad, donde a partir de titulares, consignas, grupos de sonidos y de letras, surgen configuraciones que pueden ser modelos de una nueva poesía y necesitan tan sólo ser descubiertas o que se les asigne una aplicación interpretativa."³⁸

Las configuraciones surgidas de titulares, consignas, grupos de sonidos y letras de la cotidianeidad, renuncian por principio a la sintaxis, y con ella, al elemento constitutivo del lenguaje humano. Es que una palabra desgranada en morfemas o pseudo-morfemas, cuando no hasta en grafemas, puede engendrar, a lo sumo, una sintaxis "hacia adentro"³⁹.

Ahora bien, por lacónico que pueda ser el texto concreto, aun cuando se base en la mera iteración:

silencio silencio silencio
silencio silencio silencio
silencio silencio
silencio silencio silencio
silencio silencio silencio
(⁴⁰)

siempre sale a luz⁴¹ –no raramente con un disfraz humorístico– una suerte de metáfora. –¿En qué otra cosa estribaría si no el *plus de significancia* inherente a todo poema genuino?

En este contexto, podemos plantearnos legítimamente la pregunta, de si la metáfora no es condición imprescindible de la poesía; o aun la de si es pensable un poema absolutamente carente de metáforas⁴².

C. Conclusiones, perspectiva

La poesía es hoy el ámbito del arte definido con menor claridad. Bajo ciertas condiciones situacionales⁴³, cualquier constructo textual está literalmente en condiciones de ser recibido por una buena parte del público como *poema*. La noción corriente –de cuño romántico– de que la poesía no podría en absoluto ser aprendida "escolarmente" y el consiguiente destierro de la poética al reino del olvido, han contribuido por cierto a la instauración de este absurdo. La extrema difuminación actual de sus contornos la debe la lírica al no reconocimiento del arte *poética* –en claro contraste con la música o la pintura– como corpus de técnicas *transmisibles* y condicionantes. Es hora de que reflexionemos sobre cómo podría formalizarse una nueva poética⁴⁴, asistida tal vez por la informática.

Tenemos la firme convicción de que la aguda crisis en que se encuentra hoy la palabra –no sólo la poética, sino la palabra en general–, crisis que está relacionada con la supremacía de los medios de comunicación masivos y la cultura de la imagen, ha de atribuirse a una maquiavélica degradación de la competencia lingüística por parte del poder global.⁴⁵

En la poesía contemporánea pueden reconocerse dos tendencias fundamentales: una tendencia *prosificante* y otra *ultrametaforizante*. La primera descuida la forma por principio, renuncia de antemano a todo pulimento de la metáfora, y si –asumiendo una actitud de crítica de la época o de la sociedad– no da testimonio con su contenido de cierta conciencia política y social, intenta auratizar la cotidianeidad banal, se entiende a sí misma siempre de algún modo como «antipoesía» y se acerca por lo tanto al máximo, desde el punto de vista del ritmo y de la selección de palabras, a la lengua coloquial. La segunda, que para nuestro tema viene especialmente al caso, ha contribuido en alto grado a acuñar el actual concepto de metáfora, aboliendo los límites originales de la *translatio* y transgrediendo las leyes constrictivas de la comparación; en otras palabras: renunciando al *tertium comparationis*. Dado que los dos términos vinculados por la metáfora (receptor y donante de la figura) prescinden del *tertium comparationis*, no están ahora en una relación recíproca basada en la analogía: somos exhortados a entregarnos al juego de la asociación libre. En este respecto, podría ser de utilidad entender la nueva metáfora no como traslación, sino más bien en el sentido de la *metamorfosis*⁴⁶ mencionada por José Lezama Lima. Merced a las nuevas reglas de juego, la poesía contemporánea ha ganado por cierto en posibilidades expresivas; paradójicamente, empero –dado que el objeto aludido no tiene ya que ser *reconocido*–, sacrificado mucho de juego intelectual, de mente e ingenio.⁴⁷ En qué medida la ampliación del espectro poético compensa esta pérdida, que apenas podemos evaluar, queda por ahora sin respuesta; representabilidad y reconocibilidad siguen siendo, por su parte, las cuestiones fundamentales del arte contemporáneo.

Un estruendo: la verdad
misma ha comparecido
avanzando entre los
hombres,
hacia el centro
del torbellino de metáforas.⁴⁸

Notas

- (1) El presente tema fue expuesto en detalle en el marco de un seminario final de la carrera de Letras para las especialidades Germanística y Romanística, en la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR, dictado en colaboración con mi colega, Prof. Sonia M. Yebara, en el año 2002.
- (2) También en edición virtual:
<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fli/11330406/articulos/RFAL0303110007A.PDF>
- (3) Harjung, J. D., *Lexikon der Sprachkunst [Enciclopedia de retórica]* (München; C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 2000), p. 296.

- (4) Cfr. Killy, W., *Literaturlexikon [Enciclopedia de literatura]* (Berlín: 1998, versión electrónica).
- (5) Gebser, J., *Rilke und Spanien [Rilke y España]* (Zürich: Oprecht, 1946), p. 37.
- (6) No se puede enfatizar lo suficiente en qué medida considera Gebser que nuestro pensamiento ha sido acuñado por la perspectiva (así por ej., en *Abendländische Wandlung [Transformación occidental]*, cap. 3).
- (7) La nueva imagen del mundo signada por la relativización no se expresaría, empero, sólo en la nueva utilización del adjetivo: "...también en la sustantivación del verbo... y en la disolución de las leyes de la rima... se manifiesta este cese de la valoración perspectivística, así como en otras tres modificaciones de uso de términos gramaticales o, más precisamente, sintácticos, cuya aparición dentro de la nueva poesía europea, he indicado en *El espejo gramatical [Der grammatisch Spiegel]*: 1. la nueva utilización creciente de 'y'...; 2. el abandono del "como" comparativo en favor de un modo de expresión equiparador. 3. la renuncia al "pues" "causal". Y en la siguiente nota a pie de página, agrega: "...Evoco la profunda modificación que se hace notar en la utilización del verbo, sustantivado en medida creciente. Si se considera el sustantivo como el elemento estático, el verbo, en cambio, como el activo dentro de la oración, resulta sin dificultad ninguna una explicación para este cambio de sentido, la cual expresa una activación del sustantivo, una puesta-enfluencia de las cosas y conceptos, que pierden así la capacidad de ser mirados tanto como ideas sólidas en el sentido de Platón cuanto de modo perspectivístico. Reconocemos ante nosotros mismos, cada vez en mayor grado, que todo depende de todo de una manera mucho más íntima (y precisamente no sólo de nosotros), que no existen ya puntos fijos (y, con ello, perspectiva alguna), sino tan sólo y exclusivamente, la reacción y relación directas de una cosa, de cada partícula, incluso, con y sobre todas las demás." (op. cit., 87).
- (8) Duden *Universalwörterbuch* (Mannheim: 1991, versión electrónica).
- (9) *Abbild*: "imagen, retrato, copia, reproducción, reflejo" [N. d. T.]
- (10) Lausberg, H., *Elemente der literarischen Rhetorik* (München: Max Hueber Verlag, 1963), p. 79.
- (11) "lado no accesible al viento; sotavento", pero literalmente "sombra del viento". [N. d. T.]
- (12) Cfr. nota 9.
- (13) Versión española tomada de: Aristóteles, *Arte Poética*, traducción de José Goya y Muniain [1798] (<http://www.apocatastasis.com/poetica-arte-aristoteles-tragedia-comedia.php>)
- (14) Cicerón, *De oratore* (<http://patriot.net/~lillard/cp/>), III, p.38.
- (15) Versión española en prosa tomada de:
<http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca.OtrosAutoresdeLaLiteraturaUniversal/Homero/Iliada/cantoII.asp>
- (16) Safo, *Antología. Versión y notas de Manuel Rabanal Álvarez* (Madrid: Ediciones Aguilar, 1968.).
- (17) Borges, J., "Las *kenningar*", in *Historia de la eternidad, Obras completas* (Buenos Aires: Emecé, 1974), p. 368 y sgtes.
- (18) Perífrasis figurada de un concepto mediante una denominación simple, unimembre: "acero" por "hoja (de la espada)".
- (19) Tauler, J., en *Das deutsche Gedicht vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert, hrsg. von E. Hederer [El poema alemán desde la edad media hasta el siglo XX, Ed. a cargo de E. Hederer]* (Ff. am Main: Fischer Verlag, 1980), p. 33.
- (20) Acerca del carácter excepcional del barroco español en la literatura universal, cfr. Lezama Lima, J., "Sierpe de don Luis de Góngora", en *Lezama Lima* (Buenos Aires: Ed. Jorge Álvarez, 1968), pp. 204, 213 y 215.

(21) Italiano, "ocurrencia (ingeniosa)".

(22) Si es cierto –según la observación de Hermann Barth en "Lágrimas de la patria" ("Tränen des Vaterlandes"), IN (1992), 36 –, que el barroco es una "era bimedial", no es necesario casi mencionar que el *emblemata*, compuesto de un epígrafe (*lema*), una imagen (*pictura*) y una leyenda aclaratoria (*subscriptio*), debe haber desempeñado un papel decisivo en la configuración metafórica. En este sentido, piénsese tan sólo en el libro de emblemas de Andrea Alciato, publicado en 1521, y la popularidad que alcanzara en aquel entonces.

(23) En qué medida una metáfora construida arquitectónicamente, proyectada en la forma *soneto* –tan complaciente ésta con el espíritu del barroco– corporiza la (para la representación de entonces) estrecha conexión de orden de la naturaleza y orden de la salvación, puede verse en el siguiente poema, atendiendo especialmente a la serie de los elementos *sustituyentes* (*Stty_1*: luces, *Stty_2*: antorchas... etc.):

A las estrellas

Luces, que no contemplo en la tierra con hartura,
antorchas, que de negras nubes la noche aisláis,
cual diamantes ardéis sin cesar y jugáis,
flores, que adornáis del vasto cielo la llanura,

custodías, que al querer el mundo Dios erigir,
Sabiduría, el Verbo, con justo nombre os nombra,
que sólo Dios conoce, Dios puede medir,
(¿qué osamos nosotros, mortales en la sombra!)

Garantes de mi goce, ¿cuánta noche bella
he pasado, observándoos, yo, en vela?
heraldos de este tiempo, ¿cuándo ha de acaecer,

que yo, el que de vosotras no se olvida aquí,
cuyo amor prende espíritus, corazón en mí,
de otros cuidados libre, debajo os pueda ver?

An die Sternen

Ihr Lichter, die ich nicht auf Erden satt kann schauen,
Ihr Fackeln, die ihr Nacht und schwarze Wolken trennt,
Als Diamant spielt und ohn Aufhören brennt,
Ihr Blumen, die ihr schmückt des großen Himmels Auen,

Ihr Wächter, die als Gott die Welt auf- wollte bauen,
Sein Wort, die Weisheit selbst, mit rechten Namen nennt,
Die Gott allein recht mißt, die Gott allein recht kennt,
(Wir blinden Sterblichen, was wollen wir uns trauen!)

Ihr Bürgen meiner Lust, wie manche schöne Nacht
Hab ich, indem ich euch betrachtete, gewacht?
Herolden dieser Zeit, wenn wird es doch geschehen,

Daß ich, der eurer nicht allhier vergessen kann,
Euch, derer Liebe mir steckt Herz und Geister an,
Von andern Sorgen frei werd' unter mir besehen?

Para un análisis ejemplar de este poema así como para la comprensión del barroco alemán en general, cfr. Trunz, E., *Weltbild und Dichtung im deutschen Barock [Imagen del mundo y poesía en el barroco alemán]* (München: Verlag C. H. Beck, 1992).

(24) En Gracián, B., *Arte de Ingenio. Tratado de la Agudeza* (1642, ampliado en 1648). La "acutezza recondita" alabada por Balthasar

Castiglione (1478-1529) en su *Libro del Cortegiano* no es ajena a esta idea.

(25) Para dar sólo algunos ejemplos: "pre-sentar", "tra-ducir", "com-prender".

(26) Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik [Escuela preliminar de la estética]*, 268. [Digitale Bibliothek tomo 1: Deutsche Literatur, pp. 104-188 (cfr. Jean Paul - W, 1ra. div. t.5, p. 184)]

(27) Como por ejemplo la teoría de los tropos de Pierre Fontanier (Cfr. Fontanier, P., *Les figures du discours*, Flammarion, 1968).

(28) Cfr. Richards, I. A., *The Philosophy of Rhetoric* (New York: Oxford University Press, 1936).

(29) Cfr. Black, M., *Models and Metaphor* (New York: Cornell University Press, 1962).

(30) Cfr. Dubois, J., u. a., *Allgemeine Rhetorik [Retórica general]* (München: UTB - W. Fink, 1974), p. 179 y sgtes.: "Um eine Metapher zu konstruieren, müssen wir zwei komplementäre Synekdochen koppeln, die in genau entgegengesetzter Weise funktionieren und eine Überschneidung zwischen A und Z herbeiführen..." ["Para construir una metáfora, debemos acoplar dos sinécdoques complementarias, que funcionan de manera exactamente contrapuesta y provocan un sobrecubrimiento entre A y Z..."]

(31) Cfr. Jakobson, R., *Questions de poétique* (Paris: Éditions du Seuil, 1973) y "Deux aspects du langage et deux types d'aphasie - V. Les pôles métaphorique et métonymique", en *Essais de linguistique générale* (Paris: Éditions de Minuit, 1963), p. 61 y sgtes.

(32) Cfr. Breton, A., *Manifeste du Surréalisme* (Paris 1924), pp. 31, 52.

(33) La discusión acerca de en qué medida la "escritura automática" de los surrealistas es gobernada realmente por procesos inconscientes, estaría aquí fuera de lugar.

(34) Ejemplos de las huellas dejadas por el surrealismo hay en sobrada abundancia. Aquí, un par de estrofas del excelente poeta alemán Tobias Burghardt, tomadas de "Nazca", en *Sonnengeräusche, Ballade vom tristen Cafe [Rumores solares - Balada del triste cafetín]* (Saarbrücken: Verlag Edition Thaleia, 1991), pp. 10-11.

(35) Posibilidad de selección según el principio de equivalencia, sea por semejanza o desemejanza.

(36) Prólogo a *Sinopie* (Poemas de Marcelo Rizzi, en imprenta). Una concatenación realmente vertiginosa de las figuras, la absolutización del lenguaje figurado, son marcas inconfundibles de la "metáfora exhaustiva".

(37) Cfr. Piontek, H., *Deutsche Gedichte der sechziger Jahre - Vorwort [Poemas alemanes de los años sesenta - Prólogo]* (Stuttgart: Reclam, 1972), p. 8: "En oposición al poema moderno canonizado, el actual es mucho menos 'bello'. La consumación de la forma según reglas estéticas, que aun revolucionarios como Benn y Brecht raramente osaron ignorar, no encuentra en este momento prácticamente defensor alguno. Metro, rima, forma estrófica, eufonía, exquisitez, todo esto ha cedido el lugar a un modo de expresión seco, áspero, hasta grosero. El comportamiento es monosilábico, se mezquinan las figuras, aun en poemas extensos apenas aparece un pathos..."

(38) Gomringer, E., "vom vers zur konstellation" ["del verso a la constelación"], en *konkrete poesie [poesía concreta]* (Stuttgart: Reclam, 1972), p. 156.

(39) Piénsese, por ejemplo, en la "magia" de los poemas de E. E. Cummings.

(40) Gomringer, E., op. cit., p. 58.

(41) Digo, en el poema *logrado*.

(42) Hace un tiempo, una colega española me aseguró conocer *haikus zen* que prescinden por entero de la metáfora. No puedo dar cuenta de la veracidad o falsedad de esa afirmación.

- (43) Sea, por ejemplo, en el marco de un "festival de poesía".
- (44) En este contexto y a modo de muestra, remito a mis analizadores de versos endecasílabos y alejandrinos, en:
<http://www.biblele.com/ciberpoesia/fractales/anaendec.htm> y <http://www.biblele.com/ciberpoesia/fractales/anaalej.htm>
- (45) Esto obedece a una razón muy concreta: sin una *palabra* estructurante, no hay –psicológica ni gnoseológicamente– pensamiento posible.
- (46) "Aprovechando el nacimiento del ser, por su posible prolongación y sucesión del germen, puede captar en la metáfora, que es en sí la metamorfosis de ese ser, sus vicisitudes hasta alcanzar el *splendor formae*." (Lezama Lima, "Las imágenes posibles", op. cit., p. 188.)
- (47) En el orden estético y en el de la teoría del conocimiento, el papel de la metáfora es bien conocido. Así por ejemplo Gero von Wilpert [*Sachwörterbuch der Literatur [Diccionario de literatura]* (Stuttgart: Kröner, 1989), 569]: "...poniendo [ella, la metáfora] al descubierto la fuerza expresiva de la palabra, que va más allá de la mera significación, aboliendo la simple relación de nombre y objeto, estableciendo nuevas conexiones y referencias entre diversas áreas de la realidad y la representación...", etc. Parafraseando sus palabras, agregamos: *siempre y cuando el lector pueda reproducir intelectivamente en la imagen la traslación semántica*.
- (48) Celan, P., *Gedichte [Poemas]* (Ff. am Main: Suhrkamp Verlag, 1978).

Confiar en la entrada*

Vicente Palomera

1. A cada uno su institución

Freud tuvo la idea de que todo lo que se dice del sujeto antes de su llegada al mundo tenía efecto sobre su goce. Nombró este efecto con un significante alemán: *das Es* (el Ello). En "Observación sobre el informe de Daniel Lagache", Lacan mostró de qué manera *el Ello* era un efecto del significante y lo comparó con un buzón donde se depositan las cartas.

Uno puede ir a retirar esas cartas del buzón y leerlas, pero el efecto de esas cartas, seguirá existiendo aunque no se las lea.

Al ir a leer esas cartas se abre una posibilidad, la de saber que "es como objeto a del deseo, como lo que ha sido para el Otro en su erección de vivo, como el wanted o el unwanted de su venida al mundo, como el sujeto está llamado a renacer para saber si quiere lo que desea..." (Lacan, J., *Escritos*, p. 662).

Dicho esto, el significante tiene efectos aunque estos no hayan sido sentidos, aunque conviene siempre diferenciar entre los efectos de la carta (*lettre*) –que pertenecen al registro de lo escrito–, de los efectos de la lectura de esta carta.

Cuando me pidieron el título de mi intervención acababa de leer el discurso que Steve Jobs, fundador de *Apple*, pronunció, en junio de 2005, en el acto de graduación al que fue invitado, en la Universidad de Stanford. Jobs recordó cómo había sido su entrada en una institución, –la universitaria– y me llamó la atención sobre el rechazo que opuso para encontrar, por esa vía, lo que deseaba hacer. Digamos que Jobs hizo una lectura de las cartas que pesaron entonces. El rechazo que opuso a la entrada en la universidad dependía de las cartas que él había recibido antes de su nacimiento. Su madre biológica, una joven estudiante de universidad, soltera, había decidido darle en adopción, pero quería asegurarse de que su hijo al nacer fuese adoptado por estudiantes graduados. Todo estaba pues arreglado, para que, apenas naciera, fuera adoptado por un abogado y su esposa. Sin embargo, éstos querían en realidad una niña y cambiaron de opinión en el último momento. Fue así como los padres de Steve, los siguientes en la lista de espera, recibieron una llamada en medio de la noche preguntándoles: "tenemos un niño no deseado ¿lo quieren?". Ellos dijeron que sí y, posteriormente, la madre biológica se enteró de que sus padres nunca se habían graduado. La madre biológica se negó entonces a firmar los papeles de adopción definitivos y sólo cambió de parecer, unos meses más tarde, cuando sus padres prometieron que, algún día, Steve iría a la universidad.

A los 17 años, Jobs fue a la Universidad y eligió la de Stanford. Se trata de una universidad cara, de modo que todos los ahorros de los padres de clase obrera fueron gastados en su matrícula. Tras seis meses, Jobs no tenía idea de lo que quería hacer con su vida. Allí estaba en la Universidad, gastando todo el dinero que sus padres habían ahorrado. Jobs dejó de asistir a las clases de la Universidad, aunque asistía muy irregularmente a algunas clases alternativas que encontró interesantes. Jobs estaba, desde luego, bastante angustiado. Trabajaba para su sostenimiento y, como se había retirado de las clases normales, optó por hacer algo distinto y se apuntó a una clase de caligrafía para aprender los tipos de letras, su variación, cantidad de espacio entre las distintas combinaciones de letras. En su discurso, Jobs explica de qué manera ésta fue una decisión de gran trascendencia, además de artísticamente sutil, "de una manera en que la ciencia no logra capturar". Cautivado por su encuentro con los tipos de letras, años después, al ponerse a diseñar la primera computadora personal *Macintosh*, todo aquello tomó sentido para él. En otras palabras, esa primera computadora, con una bella tipografía, con múltiples tipos de letras y fuentes proporcionalmente espaciadas, fue en la historia de Jobs lo que nosotros llamamos un "punto de capitón". Es probable que ninguna computadora personal tendría hoy la calidad tipográfica si nunca hubiera habido ese rechazado a asistir a los cursos, que nunca habría asistido a esas clases.

Jobs señala, por otro lado, que esto era para él muy claro ahora, mirando hacia el pasado. No se pueden conectar los puntos mirando al futuro; solamente pueden conectarlos mirando hacia el pasado. Jobs concluye: "tienen que confiar en que los puntos de alguna manera se conectarán en su futuro, tienen que confiar en algo". "Confiar en la entrada" es un título que consideré apropiado para explicar mi presencia y la de una decena de colegas que hemos venido a estas jornadas de Ri3, en el momento en que tenemos puesta nuestra mira en una eventual apertura, en Barcelona, de una institución para quienes ni la familia, ni la comunidad, ni el lenguaje hizo institución. Nuestra confianza se apoya en esa ley de hierro del psicoanálisis según la cual el futuro siempre manda al presente.

2. La institución de la demanda

Lo que esta historia de Steve Jobs pone de relieve es, en primer lugar que primero está la institución y el síntoma viene después. En segundo lugar, muestra que la entrada en institución no puede ser reducida a la demanda suscitada por la mera existencia de una oferta. Se necesita algo más. Precisamente, la historia de Jobs muestra que el lugar del deseo solo puede suscitarse si se trasciende un saber que sea objetivado y reducido únicamente a los dos términos de oferta y demanda, es decir, que el ofrecimiento de una transferencia a la institución, sólo se sostiene como posible si inscribimos, entre la oferta y la demanda la dimensión del rechazo. Lacan lo situó como un nudo de los tres términos que están incluidos en su célebre frase: "te pido que rechaces lo que te ofrezco porque no es eso".

Lo que es importante señalar aquí es que el Otro es situado en esta historia como Otro que espera. Toda demanda, por el hecho de que es palabra, tiende a convocar su respuesta. Por ejemplo, a la demanda de

alimento -"¡aliméntame!"-, responde simultáneamente otra demanda, la del Otro: "déjate alimentar". Sabemos que es en el modo mismo de la confrontación entre estas dos demandas que se produce lo que Lacan llama un hiato un desgarramiento donde se insinúa la discordancia. El hiato entre la demanda del sujeto y la demanda del Otro Lacan lo nombra como "el fracaso del encuentro" (*Seminario VIII, La transferencia*). Justamente, el fracaso del encuentro entre las dos demandas tiende al deseo. El problema de la demanda es pues el del deseo. Vemos bien en la historia de Jobs que él aplicó un rechazo al saber más bien de tipo anoréxico, puesto que frente a la demanda del Otro "¡déjate alimentar!" él respondió con un "de esta comida no". La negación, el "quiero esto y no otra cosa" hace aparecer la especificidad de la dimensión del deseo y, en la intersección de la demanda de la madre y el ofrecimiento de los padres adoptivos, Jobs operó con un rechazo como un deseo para interpelar el ideal de "el graduado" en juego en el deseo paterno: "no me des lo que te pido porque *no es eso*".

"No es eso" es lo que en la entrada debe ser introducido como metáfora de la estructura particular de la demanda. Lejos pues de cualquier ilusión de reciprocidad de la oferta y la demanda, propio del discurso común, está siempre lo que queda más allá del destinatario de la demanda, el deseo como siendo deseo "de otra cosa". Esta es la razón por la que podemos decir que sólo hay institución de *un* sujeto siempre particular.

En una época en la que la institución, tal como Lacan lo señala, en 1969, en su "Alocución sobre la psicosis infantil", ya no aparece como un lugar de protección del sujeto, sino como uno de los lugares de la segregación, hay que pensar la entrada a la institución con la oposición introducida por J. A. Miller en su Curso sobre *Le lieu et le lien*, entre el lugar y el vínculo, una oposición que tiene consecuencias prácticas en el momento de crear instituciones de psicoanálisis aplicado. En verdad, más que intentar crear instituciones como espacios, como lugares, podemos hoy pensar más bien en instituciones donde el énfasis está puesto en el vínculo. En general, la institución como lugar está hecha para durar, mientras que el vínculo es frágil, es decir, no depende de la duración sino de la contingencia. Entrar en la institución es abrir la posibilidad del encuentro con lo contingente.

En la época de "el Otro que no existe", verificamos que hay que pensar la institución como un instrumento que facilite la creación de nuevos vínculos sociales. Mucho más en el caso de la psicosis en donde el vínculo social debe ser objeto de invención por cada sujeto.

En este sentido, "entrar en institución" es equivalente a "producir institución". Cada sujeto la produce en la medida de su encuentro particular y contingente, desde el cual se puede afirmar que la institución "habrá sido". Para que este futuro anterior pueda producirse es necesario que exista la oferta de un lugar de encuentro.

3. Leer una carta: el caso de Sebastián

La búsqueda de ese lugar fue lo que estuvo presente en el caso de Sebastián. Ese encuentro se hizo, inicialmente, en mi consulta y, más tarde, en la institución que lo acogió orientada por la clínica psicoanalítica.

Seis meses antes de conocer a Sebastián, su madre vino a verme para decirme que ella y su marido tenían la intención de emigrar de su país y venir a Barcelona. Su marido, graduado técnico superior, había conseguido un contrato de trabajo. Venían a verme con la intención de que les orientara en la búsqueda de una buena escuela para su hijo. Les ofrecí mi colaboración y el nombre de una pedagoga, que dirigía un centro escolar, para que les asesorase. Por lo que supe, hubo un buen encuentro y, al comenzar el nuevo curso, volvimos a encontrarnos cuando ya se habían instalado en Barcelona. La madre me pidió, esta vez, que viera a Sebastián, que contaba entonces con cinco años de edad. Supe entonces que Sebastián había estado ya en tratamiento con una psicoanalista en su país de origen. Sus padres me dijeron que Sebastián sufría de un atraso en su desarrollo, aunque, por sus palabras desconocían de qué naturaleza era este atraso. La escuela en la que acababa de entrar, ya había mostrado su preocupación por su falta de integración en el grupo. Hasta entonces, la madre siempre había hablado de algunas dificultades con el comportamiento de Sebastián, aunque siempre sobre el fondo de un cuadro idílico.

Accedí a ver a Sebastián y me encontré con todos los signos del autismo infantil: rituales verbales, letanías, una ecolalia que llegaba hasta la imitación de las entonaciones de las voces de quienes estaban a su lado.

Cuando pido a los padres venir a hablar de su hijo descubro que entre ellos existía una extraña "cohabitación" y una ignorancia total respecto de la existencia de su hijo. En verdad, antes de su nacimiento, Sebastián parecía destinado a convertirse en un autómatas. Los padres habían compartido los mismos amigos de infancia y durante muchos años no se habían vuelto a ver. Un encuentro casual en la calle selló la relación. Se casaron. No había en su relato ningún atisbo de qué era lo que iban a compartir en sus vidas. Al quedar embarazada de Sebastián, la madre empezó a tener graves ataques de bulimia. Todo empezó a ir mal. De hecho, antes de venir a Barcelona vivían bajo el mismo techo, pero tenían una existencia separada.

De la historia de Sebastián solo reportan un accidente cuando tenía dos años. Estando en la bañera, estalló la mampara de cristal de la misma cayendo todos los fragmentos despedazados, dejando su cuerpo con infinidad de esquirlas de cristal clavadas. En una ambulancia lo llevaron al Hospital donde tuvieron que quitárselas, una a una. Las cicatrices en su piel aún son visibles. Al preguntarle sobre la reacción de Sebastián me informan que estuvo siempre tranquilo. Siempre pareció tranquilo sin ningún parloteo, siempre en silencio. Sebastián no pedía y la madre nunca manifestaba ningún malestar por tener que escoger por él constantemente.

Desde las primeras sesiones, Sebastián entraba y recitaba frases recortadas de diálogos que, según me informó la madre eran fragmentos de las películas de dibujos animados, videos de Walt Disney y otras, es decir, eran puras imitaciones de las entonaciones de las voces de los diálogos. Al entrar solía deambular entre mi despacho, la biblioteca y la sala de espera, al final abría la puerta que daba a la terraza, salía y se quedaba mirando fijamente a la calle, con la atención puesta en los vehículos que transitaban. Nombraba las marcas de los coches y las motos. Durante meses, cuando entraba a mi despacho, cualquier ruido

lejano, proveniente del exterior, lo precipitaba a la terraza, adonde tenía que acompañarlo. El ruido de las sirenas de la ambulancia era percibido antes de que yo mismo las escuchase. Sesión tras sesión se repetía este circuito.

Supe que en la escuela, mientras los demás niños estaban en clase, Sebastián solía quedarse solo en el patio de la escuela en un rincón, razón por la cual propuse a los padres la búsqueda de una institución apropiada para él.

Un día, vino a su sesión en medio de gritos, armando un escándalo a su madre. Se había hecho un leve corte en un dedo. Le dije que tenía un botiquín para curar la herida. Después de ponerle una tirita, pasó, como siempre, a la terraza. Al cabo de un rato se oía la sirena de una ambulancia y le dije: "¡Cuidado con los cortes! Un día, cuando Sebastián era más pequeño, hubo una ambulancia que tocaba la sirena y entonces llevaron a Sebastián al hospital porque se había cortado. Fue un día que Sebastián había estado en el baño solo y se rompió el cristal haciéndole daño, que estaba con heridas y que la mamá no estaba y que la niñera llamó a una ambulancia, y los doctores le curaron, etc.". Por primera vez, Sebastián se acercó a mi lado mirándome fijamente: ¡cuidado Vicente, cuidado Vicente! Y repetía esta letanía una y otra vez. Proseguí diciendo "que en el Hospital, Sebastián estaba solo y que nadie lo podía tomar en brazos ni hablarle. Fue muy difícil para Sebastián estar allí solo". A partir de esta sesión empezó a buscar el contacto conmigo. Empezó a salir menos a la terraza y a pasar a manipular una máquina de escribir, situada justo al lado de la puerta de la terraza, y especialmente interesado por el ruido del timbre del cursor cuando llega al tope.

Se instauró otro circuito y cuando llegaba se dirigía a la máquina de escribir y me pedía: "Vicente, papel". Conocía las letras y empezó a unir y formar listas de nombres de automóviles, marcas de cigarrillos, las paradas de la línea del metro, que aprendió de memoria. Luego recortaba con tijeras los nombres y las volvía a pegar en otra hoja de papel.

Muy apoyado por la madre, empieza a deletrear las sílabas y empezó a leer aunque invirtiendo constantemente los pronombres personales.

En una de las reuniones en las que les pedía a los padres que me hablaran de Sebastián, el padre me dijo que desde hacía unos días había "rebautizado" así como también al resto de la familia, aunque "a partir de ese momento era bastante más propenso a las definiciones de yo-tú-él". Este fue un viraje importante que mostró el modo en el que Sebastián empezaba a entrar en el lenguaje y el complejo manejo de los nombres propios y de los *shifters*. En estos fenómenos nos encontramos con dos vertientes del lenguaje que Jakobson diferenció: mientras el nombre propio cierra sobre sí mismo el lugar del Otro, es decir, sirve para cerrar el agujero en el Otro, el *shifter* lo abre, es decir, abre la posibilidad de que otros significantes puedan designar al sujeto.

El interés del efecto de esta entrada en el lenguaje, reside, además, en que muestra el paralelismo de las modificaciones aportadas por la transferencia y los cambios provocados en el goce. Fue un viraje que ayudó a que los padres confiaran en dejar la Escuela a la que iba y consintieran a la entrada de Sebastián en una institución para niños autistas, en la que se da cabida al discurso psicoanalítico y donde hoy puede proseguir el tratamiento del goce de Sebastián.

La emergencia de la ontología en la filosofía americana post-analítica

Mercedes Iglesias

Introducción

En el siglo XX el problema de la realidad ha tenido una evolución en la filosofía anglosajona que tiene su génesis en las posiciones del positivismo lógico y en la filosofía analítica. El nuevo pragmatismo americano cuestiona las directrices fundamentales de la concepción heredada y establece el primer paso para que se incorpore o se cuestione el término de lo que es la realidad. A partir de Kuhn se establece un nuevo giro a esta problemática que culmina en la célebre polémica del relativismo y el realismo, pero también con posiciones que terminan sosteniendo que lo único que tenemos son semblantes de la realidad o una realidad muda. Posteriormente, los denominados filósofos de la práctica incluyen una posición realista que de cuenta del mundo pero que inserte la diversidad de los contextos culturales. Con I. Hacking y L. Daston hay una vuelta a la realización de un proyecto de metafísica y epistemología aplicada relacionada con una diversidad de variables, lo cual supone una vuelta a la ontología. El trabajo intenta mostrar cómo es que se fue dando esta evolución del pensamiento americano.

A. Perspectiva Histórico-filosófica

1. La concepción clásica

Cornell West¹ sostiene que las características principales de lo que se conoce como filosofía analítica o positivismo lógico tienen como base la distinción entre lo analítico y lo sintético, lo lingüístico y lo empírico, la teoría y la observación. Finalizando la década de los cincuenta la filosofía analítica americana se había transformado bajo la influencia de Carnap, Reichenbach, Feigl y Hempel en una profesión especializada y con problemas formales muy precisos. Esta especialización generó un modo de hacer filosofía, una filosofía inserta en un espacio cerrado, donde sólo podían intervenir aquellos que estuvieran versados en cuestiones lógicas y semánticas.

La filosofía de Carnap a juicio de A. Richarson tuvo tres etapas: 1)- la primera donde el fin principal era el rechazo a la metafísica, lo que supone el pasaje de la filosofía especulativa a la epistemología. Es aquí donde sostiene: "Finalmente, el dictamen de carencia de sentido se aplica también a todas aquellas direcciones metafísicas en las que impropriamente se designa de ordinario como direcciones epistemológicas, tales como el

realismo (en tanto que este quiere indicar algo más que el dato empírico de que los procesos exhiben una cierta regularidad, la que posibilita la aplicación del método inductivo) y sus oponentes: el idealismo subjetivo, el solipsismo, el fenomenalismo y el positivismo (en su sentido antiguo)². Con lo cual queda descartada la posibilidad de discutir lo real de la naturaleza y sólo podemos acceder a los llamados datos empíricos. 2)- Rechazo del a priori sintético donde se adopta una epistemología empírica en la cual sólo las proposiciones empíricas constituyen la ciencia empírica. Las proposiciones empíricas tendrán el carácter fisicalista. Toda proposición de la ciencia puede ser retraducida a una proposición acerca de lo dado. Pero lo dado no implica para nada el sentido de lo real, sino por el contrario, sólo el dato empírico. "Hablamos de positivismo o de materialismo 'metodológico' porque aquí sólo nos interesan los métodos para derivar conceptos, en tanto que eliminamos por completo tanto las tesis metafísicas del positivismo acerca de la realidad de lo dado como la tesis metafísica del materialismo acerca de la realidad del mundo físico. Por consiguiente, los sistemas de constitución positivista y materialista no se contradicen entre sí. Ambos son correctos y necesarios. El sistema positivista corresponde al punto de vista epistemológico porque demuestra la validez de un conocimiento por su reducción a lo dado. El sistema materialista corresponde al punto de vista de las ciencias fácticas, porque ésta es la única área que presenta un funcionamiento constante de la ley natural y hace posible el conocimiento intersubjetivo."³ 3)- Se pasa de la epistemología a la lógica de la ciencia. En esta tercera etapa no se excluye a la epistemología, sino que esta es purificada y descompuesta en sus partes constitutivas: lógica y psicología. La lógica de la ciencia es la lógica del lenguaje científico. Lo subjetivo es lo privado, lo fenoménico, lo experiencial, lo que comienza el conocimiento pero queda fuera. Lo objetivo es lo comunicable, lo conceptual, lo cognoscible. Los objetos de la ciencia son objetos construidos, formas lógicas y sólo así se transforman en objetos de conocimiento. En esta tercera etapa Carnap se aboca a la construcción de los lenguajes en la ciencia y se queda con el lenguaje fisicalista. Las preguntas epistemológicas son preguntas lógicas. De este modo, mientras que en la segunda etapa todavía aborda problemas semánticos, es decir, el sentido o significado de los términos teóricos, en la tercera etapa abandona definitivamente esta posibilidad y se queda con los problemas lógicos y sintácticos. Richardson sostiene que es en este momento cuando Carnap se aparta del proyecto kantiano. Carnap quiere una fundamentación lógica, una epistemología lógica y esto no puede hacerse basándose en una psicología empírica. Así, preguntas trascendentes no admiten respuestas empíricas. En la segunda etapa todavía se mueve entre epistemología trascendental y psicología empírica. Por ello abandona el proyecto kantiano y se dedica a la lógica de la ciencia.

Sea por el lado del positivismo lógico, sea por el lado de la filosofía analítica hubo un "evitamiento" en torno a lo real. O, mejor dicho, lo real no constituía el verdadero problema filosófico. Los verdaderos problemas filosóficos eran epistémicos, lógicos, cognoscitivos. Si bien es verdad que Carnap establece al inicio de su pensamiento una suerte de semántica, e intenta abordar el modo en que se relaciona lo simbólico con lo real, la problemática que esto implicó, hizo que Carnap abandonara esta pers-

pectiva epistemológica y pasara a la lógica de la ciencia. De este modo la epistemología pasa a ser análisis lógico de los elementos teóricos de la ciencia. Haciendo esto, abandona el problema del sentido o el significado de lo real.⁴

2. El nuevo pragmatismo americano

Ahora bien, en menos de una generación, W. James y Ch. S. Peirce introdujeron una filosofía propiamente americana: el pragmatismo.⁵ En el pragmatismo tradicional la investigación es concebida como una interacción cooperativa humana con el entorno y, en consecuencia, la intervención activa, la manipulación del medio y la cooperación con otros seres humanos constituyen la actividad vital del hombre. Todos los pragmatistas han enfatizado que nuestros problemas con el mundo se resuelven mediante la acción y no mediante la metafísica. Esto implica, entre otras cosas, una especie de fe o confianza en lo que es la realidad y el conocimiento, y no una eterna lucha para justificarlo o sostenerlo.

Las figuras más importantes que cuestionaron la directrices de la filosofía americana y que dieron pie a lo que luego sería el nuevo pragmatismo americano fueron W. V. Quine, N. Goodman y W. Sellars. Todos estos autores comparten algo de lo que Peirce consideraba 'la primera regla de la razón': no bloquear el camino de la investigación. Por tanto, estos autores constituyen la americanización de la Filosofía Analítica y presentan, a pesar de sus discrepancias, una afinidad con el pragmatismo americano tradicional.

En primer lugar estos pensadores son lo que dan pie para elaborar argumentos anti-fundamentistas y presentan, a pesar de sus diferencias en contenido y orientación, una característica común: todos ellos parten desde lo que vagamente podemos denominar una concepción holista del conocimiento.⁶ Esto implica, en el caso de Quine, la tesis básica de que las consecuencias observacionales de una teoría científica no se derivan de una oración teórica aislada, sino de un cuerpo de teoría considerablemente amplio. Así, cuando sucede algo erróneo no podemos saber dónde se encuentra el error, por lo tanto entra en cuarentena toda la teoría. Rodríguez Alcázar sostiene que esto implica que no hay creencias que se autojustifiquen. Dicho de otro modo: en la justificación de cualquier porción de nuestra red de creencias siempre entran en juego otras porciones de esa misma red.

Por otro lado, Sellars con su crítica al mito de lo dado, es decir, el mito de que existe algo que es sin más aprehendido en ciertas acciones no verbales autojustificadoras, ataca seriamente la neutralidad de los datos empíricos. La objeción principal de Sellars es que los datos sensoriales, tal y como los caracterizan quienes los postulan, no pueden considerarse por sí solos conocimiento y, por tanto, no pueden proporcionar base justificatoria alguna para los enunciados en que el conocimiento se expresa. La razón de ello es que los datos sensoriales de los filósofos empiristas son entidades singulares, mientras que lo que se conoce, inferencialmente o no, son hechos.

De este modo afirma: "...la cuestión esencial es que al caracterizar un episodio o estado como de conocer no estamos dando una descripción empírica de él, sino que lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificar lo que uno diga y ser capaces de justificarlo."⁷ Por

otra parte, esto implica que el aprendizaje social y, en particular, el aprendizaje del lenguaje, es un prerequisite necesario, según Sellars, para que el individuo pueda adquirir, en sentido estricto, conocimiento de algún hecho, por perceptivamente básico que este nos parezca. Para Sellars lo que tiene de especial el lenguaje no es que cambie la cualidad de nuestra experiencia o abra nuestras perspectivas a la conciencia o sintetice una diversidad previamente inconsciente; lo único que hace su adquisición es dejarnos entrar en una comunidad cuyos miembros intercambian justificaciones y afirmaciones, y otras acciones, entre sí.⁸

En una línea similar, Goodman, al establecer su crítica a Hume, sostiene que la relación entre la justificación de las reglas y las consecuencias que se derivan de éstas se encuentra en el interior de un tipo de racionalidad. Goodman aprecia que lo que diferencia predicados saludables y no saludables es la tradición y el uso, y no las reglas en sí mismas. Este modo de concebir las cosas según Goodman hace que no podamos sino reconocer las prácticas efectivas en contextos específicos donde se muestra el modo en que interactuamos con el mundo. Es a partir de aquí que podemos considerar los tipos de argumentaciones y justificaciones que hacemos. A juicio de Hacking, Goodman lo que intenta mostrar es que nuestras prácticas y nuestros modos de argumentación advienen a la vez; no nos dice cómo, pero denuncia que no existen modos de argumentación que puedan excluirse de los contextos. De aquí que su posición sea de irrealismo más que negar, como lo hacen los otros, la noción de la realidad o el sentido que esta pueda tener.

En todos estos autores hay una crítica a las diferencias establecidas por la concepción clásica de lo dado frente a lo no dado, de lo necesario frente a lo contingente, y una convicción de que la justificación de la creencia no puede en ningún modo vincularse con la precisión de la representación. Todos ellos a su vez establecen en sus pensamientos las convicciones pragmáticas de que la comunidad que interactúa es fundamental para establecer el modo en que se argumenta. Esta referencia a la comunidad, junto con el holismo, representa el modo en que se erige la nueva filosofía americana. De esta forma comienza a resquebrajarse seriamente la posibilidad de una epistemología que sea lógica y que fundamente la ciencia. Si bien es cierto que el lenguaje y la lógica siguen siendo los modos fundamentales de abordar los problemas, (aunque sea desde otra perspectiva) no es menos cierto que el lenguaje ha comenzado a estar inserto en comunidades y esto obliga necesariamente a incluir los contextos. Tampoco ninguno de ellos ve necesidad de establecerle un sentido a lo real. Esta relación es abordada tangencialmente y nunca de manera directa.

B. Filosofía post-analítica americana

Esta incursión del pragmatismo en la filosofía americana terminó generando una nueva división en la filosofía analítica que pudiéramos dividir en filosofía analítica científica y anti-científica. Es a partir de la influencia del pragmatismo que la filosofía analítica abandona el estilo de una filosofía científica. Se abandona la idea de que la ciencia natural es nuestro mejor ejemplo de conocimiento racional y así escuchamos a Putnam urgiendo a que se abandone ese tradicional camino. Y, ya con el

pragmatismo introducido en el pensamiento americano, la nueva filosofía analítica deja de tener el carácter cientificista pero vuelve de algún modo a dividirse en dos tipos de corrientes: los seguidores del segundo Wittgenstein se ubican dentro de la filosofía del lenguaje y los seguidores de Kuhn se enmarcan dentro de la filosofía de la ciencia.⁹

Sin embargo, como sostiene Hacking¹⁰, encontramos diferencias en el interior del pragmatismo clásico americano, que son las que marcarán los futuros lineamientos de la filosofía americana post-analítica. Mientras que Peirce hace hincapié en el método racional y en la comunidad de investigadores que gradualmente llega a estabilizar una forma de creencia, James y Dewey muestran indiferencia hacia este enfoque de la investigación. De este modo Peirce y Putnam esperan con optimismo algo en lo que tarde o temprano convergerán la información y el razonamiento y que será más o menos lo verdadero y lo real del mundo. Para James, Dewey y Rorty lo que cuenta es otra cosa, es más el modo en que se obtiene una creencia consensuada, una especie de conversación en el estilo de Rorty. Esta división del pragmatismo clásico americano no es compartida por Putnam, por ejemplo, a quien, como a James y a Dewey, no le era indiferente el problema de la investigación. Por otra parte, sostiene que ellos enfatizan que nuestros problemas con el mundo se resuelven mediante la acción y no mediante la metafísica. Y, agrega Putnam, tampoco se resuelven proponiendo una anti-metafísica post-moderna.¹¹

Tenemos así que la división de la filosofía post-analítica americana encuentra por un lado autores que simplemente deciden abandonar los problemas tradicionales de la Epistemología y la Ontología. Es el caso de Rorty, quien intenta de algún modo abandonar esta línea de pensamiento. En *La filosofía y el Espejo de la Naturaleza* (1979) sostiene que la Epistemología no es una teoría del conocimiento o una búsqueda para establecer el modo en que conocemos, sino el modo de establecer los fundamentos del conocimiento. Por otra parte, señala que tanto la pregunta por el conocimiento como la pregunta por la realidad ya no nos sirven más. Se proclama así nominalista e idealista, llevando esto hasta sus últimas consecuencias. Afirma que no existe un lenguaje privilegiado y particular por el cual accedemos al mundo, pero tampoco existe un mundo esencial hacia el cual hay que acceder. Un nominalista juzga que el discurso científico lo que hace es inventar un discurso donde los nuevos predicados son atribuidos a las cosas que antes estaban identificadas por viejos predicados.¹² Es decir, en definitiva podemos elaborar casi cualquier cosa en torno a lo que es la realidad de la ciencia o cualquier otra realidad. Los problemas actuales son éticos y no conciernen ni a la epistemología ni a la filosofía de la ciencia. Charles Taylor¹³ termina sosteniendo que la epistemología es una forma de hablar, tipos de discursos. Todas estas posiciones terminan estableciendo algo así como que el universo, el mundo, la realidad es una especie de semblante; no tenemos elementos para dar cuenta ni del mundo ni tampoco del tipo de conocimiento que establecemos.

Sin embargo, para Kuhn y muchos de sus sucesores, la filosofía de la ciencia sigue teniendo vigencia aunque con serias transformaciones de la concepción heredada. Kuhn ofrece una imagen alternativa de la ciencia, al aplicar la investigación histórica al desarrollo de la práctica científica. Después de él, ya no es necesario mostrar nuestro respeto por la

ciencia, deshistorizándola.¹⁴ Pero si bien la obra de Kuhn configura una concepción alternativa de la ciencia, se trata de una obra embrionaria que deja sobre la mesa de discusión una buena cantidad de problemas no resueltos.¹⁵ Además del problema de la inconmensurabilidad de los paradigmas, Kuhn abre la puerta al problema de la realidad del mundo. Con su célebre comentario de que los científicos después de un cambio de paradigma "viven en otro mundo", genera una serie de polémicas en torno al tipo de realidad que concierne a la práctica de los científicos.

Pero también es cierto que para la época en que Kuhn escribe *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, es la física desde donde parte la Revolución Tecno-científica del siglo XX, como sostiene Echeverría.¹⁶ Y esto implica que estos éxitos de la actividad científico-tecnológica, que incluyen en las últimas décadas a la biología molecular y a la genética, son los que han propiciado una nueva dimensión de la realidad y los efectos de la ciencia. Es decir, que son los mismos éxitos de la empresa científico-tecnológica los que han llamado la atención sobre la realidad o no de lo que actualmente hace la ciencia.

A pesar de sus diferencias con la concepción clásica, Kuhn termina, en muchos sentidos, compartiendo puntos de vista con ella. Su noción de paradigma nos deja una vez más en el mundo de la discusión teórica y sobre todo, epistémica. Kuhn, heredero de la filosofía analítica, mantiene su posición de que la filosofía de la ciencia sigue siendo de algún modo epistemología y que la ontología no tiene mucho sentido de existir. De este modo afirma: "La noción de un paralelo entre la ontología de una teoría y de su contraparte 'real' en la naturaleza ahora me parece, en principio ilusorio, además como historiador estoy impresionado con la falta de plausibilidad de esta perspectiva."¹⁷

Pero sus seguidores no se quedan ahí y vemos aparecer, en la filosofía anglosajona europea, pero también en la americana, la sociología del conocimiento científico, que introduce otro tipo de debate, pero que incluye definitivamente el cuestionamiento de la realidad. Es el debate entre relativismo y realismo. Los denominados constructivistas sociales o sociólogos del conocimiento marcaron dos tipos de polémicas: una, que aborda el problema del relativismo epistémico; y otra, que aborda la construcción de la realidad o el relativismo de lo real. En ambos casos, lo que está en juego es nuestra relación simbólica y lingüística en referencia a las construcciones epistémicas y ontológicas.

Frente a estas posiciones que se pueden llamar relativistas, se encuentran los que sí intentan defender lo real de alguna manera e impedir que sea sólo discurso o semblante. Así, un lógico como Searle, alumno de Austin, escribe un libro denominado *La construcción de la realidad social*¹⁸, donde realiza un intento por salvar algo de lo real del mundo. Al hacer esto, admite que lo social (siempre sospechoso de irrealidad), la institución social, está dado y es constituido por el lenguaje. Y es así como diversos autores comienzan a trabajar, de diferentes formas, la relación que existe entre el lenguaje –que da sentido, que construye una lógica de sentido en la ciencia y, por lo tanto, de los hechos– y eso que queda siempre bajo una incógnita X que será el hecho bruto.

Ahora bien, según Searle, ese real, esa X, no depende del lenguaje, pero es mudo. Está ahí, pero mudo. No hay modo de establecerlo más que a través de una especie de *fiat*, de convención. Admite que tenemos que

reconocer que lo simbólico, lo social, el lenguaje y la cultura son los que contribuyen a dar sentido a lo real. Ya Bentham había hablado de los seres de ficción: aquellos que deben su existencia al lenguaje y que no tienen un fundamento natural. La solución que intenta dar Searle es que al ampliar la ontología debemos admitir un fenómeno de sentido y de creencia. Pero este terreno se torna sumamente resbaloso porque puede caer en algo como una especie de relativismo. Para no caer en esto, Searle apela a un real pero como dijimos: mudo.¹⁹

Los realistas científicos, por su parte, se niegan a establecer que todo es semblante, que lo único que tenemos es el mundo simbólico. Tenemos así que el modo en que defendemos lo real ha pasado a ser un problema. De posiciones que no lo cuestionaban para nada, se pasa ahora a no saberse muy bien cómo lo justificamos. Los científicos realistas, que no dudan de la realidad, sostienen que la ciencia muestra 'las cosas tal cual son en sí mismas'. Suponer que existe un tipo de vocabulario descriptivo que logre esto implica, en el fondo, dar por sentado que la naturaleza tiene una esencia, es decir, admitir una posición metafísica esencialista. Sokal y Bricmont sostienen tesis como las siguientes: "saber cómo son las cosas exactamente es la meta de la ciencia; esta meta es difícil de alcanzar, pero no imposible (...) Es importante recordar que el conocimiento científico no necesita justificación desde afuera. La justificación para la validez objetiva de las teorías científicas reside en específicos argumentos teóricos y empíricos."²⁰ Pero indudablemente, este tipo de argumento no nos dice ni cómo es lo real ni cómo lo conocemos.

Encontramos que no todos los científicos tienen esta posición, muchos han comenzado a dudar de la credibilidad de lo real, al menos del carácter evidente de la realidad. Stengers (1999), por ejemplo, analizando y entrevistando a los físicos sostiene que estos ven lo real como singularmente relativo, inconsistente, susceptible de diferentes descripciones. Y que esto se debe fundamentalmente a la aparición de los quanta, es decir, la mecánica cuántica ha generado no pocos problemas ontológicos. Y volvemos una vez más a tener una división entre los científicos realistas o metafísicos esencialistas, que defienden que no todo es puro semblante, y otro tipo de científicos que desconfían de este tipo de realidad que ha emergido de la ciencia.

El problema de los que intentan salvar lo real, sean científicos realistas, sean filósofos de la práctica o lógicos como Searle, es que hay elaboraciones de saberes que dan la impresión que tocan lo real, es decir, que dan cuenta perfectamente de cómo funciona el mundo. Es decir, que cuando Newton, por ejemplo, enuncia sus leyes y sostiene que los planetas se mantienen a distancia y demás, y esto sucede de esta forma, parecería que hay un saber, es decir, algo del orden simbólico y del lenguaje escrito en lo real; parecería que hay una correspondencia de ese saber con lo real.²¹ ¿Lo hay? ¿Hay una correspondencia entre nuestro saber y la realidad? Si negamos esta perspectiva de la correspondencia entre nuestro mundo de pensamiento y la esencia real de la naturaleza tenemos que apelar de otro modo a la realidad.

Y así nos enfrentamos a tres alternativas: nos olvidamos de lo real, al estilo Rorty, o sostenemos que todo es una construcción simbólica sea social, cultural, etc., como hacen algunos de los constructivistas, o se intenta articular de un modo diferente nuestra noción de realidad.

C. La filosofía americana de la práctica científica

Entre aquellos que admiten que lo simbólico y lo cultural constituyen y conforman parte de la realidad, están los filósofos de la práctica, término que utilizo para unificar a una serie de autores como I. Hacking, P. Galison, A. Pickering, L. Daston, y otros que no son americanos como B. Latour pero que se encuentran en la influencia de este pensamiento. Todos ellos hacen énfasis en la práctica científica pero no necesariamente se identifican en sus posiciones filosóficas. Todos ellos, sin embargo, sostienen que admitir nuestras prácticas científicas en tanto determinadas por los elementos culturales no significa en modo alguno que la realidad haya dejado de existir. El problema son los modos en que esto se demuestra, es decir, hay que mostrar el modo en que emerge lo real en su contacto con el mundo simbólico. Se trata de evidenciar la manera en que nuestras intervenciones hacen advenir a eso que llamamos mundo o naturaleza. Es la emergencia de un aspecto de la realidad que no es mudo, como sostiene Searle, sino que adviene con determinadas prácticas. Ni pura realidad ni puro discurso.

Todos estos filósofos se unen en cuanto centran el eje de su reflexión en los contextos específicos de la práctica científica y en las acciones que realizan los científicos experimentalmente. Por ello, Hacking denomina a esta práctica científica actual "estilo de laboratorio". Es aquí donde emerge el real de la ciencia. Es en el laboratorio donde se da el espacio privilegiado en que el mundo simbólico y cultural se entrelaza con nuestro mundo natural. Y esta emergencia está dada debido a la intervención humana. No emerge sola, emerge en acción. Esta peculiaridad de la actual actividad científica genera un nuevo tipo de objeto: un objeto creado artificialmente en el laboratorio, y en consecuencia una noción diferente de realidad.

Pero el admitir esta mezcla de lo natural y lo artificial ha generado profundas sospechas. Si es algo que sólo surge en el laboratorio, ¿cómo decimos que es real? Es cierto que muchos de los efectos científicos actuales no surgirían si no fuera por la intervención específica en los laboratorios, por la creación que debe acontecer en ellos. De este modo admitir el carácter artificial del efecto científico supone reconocer de otro modo lo que es real. Los efectos ciertamente son un tipo de fenómenos en cuanto advienen a existencia a través de determinadas prácticas. Pero no son fenómenos naturales entendidos como aquello que se encuentra ahí, ante nuestros ojos, para ser observado y estudiado. Desde esta perspectiva, un efecto es ciertamente naturaleza, pero es de una especie tal que evidencia que se ha requerido de una intervención para que ella se manifieste de determinado modo. En el laboratorio se logra una purificación necesaria para que advenga este fenómeno.

Pero justamente esta relación entre lo natural y lo artificial ha generado la problemática de qué es entonces la realidad. Se trata de mostrar en qué sentido que algo emerja artificialmente no significa que es sospechoso de realidad. El problema de la distinción entre lo natural y lo artificial surge desde Aristóteles que diferenciaba claramente lo natural dado al hombre y lo artificial producido por la mano del hombre. Ya nuestra ciencia no responde más a este tipo de distinción. Si bien es cierto que Francis Bacon cuestionó la visión aristotélica, tanto desde el punto de vista epistémico como metafísico, enfatizando la importancia de lo extraño, de hechos que no tuvieran significación aparente dando lugar a lo

que serían los nuevos hechos científicos de la ciencia del siglo XVII, no es menos cierto que estos hechos se fueron regularizando hasta volver a difuminar o a tornar invisible la dimensión activa y creativa de la ciencia.

Con los nuevos cambios acontecidos en la revolución tecno-científica vuelve otra vez a darse una serie de propuestas diferentes en lo que respecta a lo que son los hechos científicos o la realidad. En la producción del efecto científico debemos admitir diversos elementos: lo simbólico dado por las descripciones teóricas existentes hasta ese momento, los instrumentos con los que intervenimos el mundo, las tradiciones experimentales de los científicos y las instituciones en las cuales trabajan y lo real. Este emerge de cierta forma bajo estas intervenciones, pero *emerge*, es decir, existe, no hacemos emerger cualquier cosa. Hay una posición realista, materialista, de las prácticas y del mundo, y en consecuencia, también de la realidad, pero eso no significa que tenemos un real ya dado ahí para ser descubierto.

Para muchos lo natural termina siendo un producto cultural; para otros, como Latour, son híbridos de la naturaleza, parejas ilegítimas, monstruos o cuasi objetos, entidades de las cuales tenemos que dar cuenta, pero que no han tenido estatuto en los recuentos que ha hecho la modernidad de sí misma. Las posiciones de autores como P. Galison, L. Daston o I. Hacking sostienen que lo real que emerge, sólo puede comprenderse en la medida que asumimos la incidencia de los factores culturales y experimentales. Es un proyecto que intenta mostrar y admitir la existencia e incidencia de la cultura en nuestras prácticas experimentales sin concluir que es la cultura la que convierte a algo en un fenómeno de la naturaleza. La verdadera pregunta entonces, para decirlo con palabras de Pickering, es: ¿cuánta plasticidad y cuánta restricción hay? Es decir, cuánta plasticidad es posible en nuestras prácticas interventoras y cuántas restricciones tenemos?

Este nuevo modo de plantearse el problema de lo simbólico y lo real hace que los términos de ontología y epistemología se entrelacen y no puedan estar tan separados como se ha supuesto. El científico hace emerger objetos del mundo de la naturaleza, pero esto supone que son estos los que serán objeto de estudio. Es decir, que los modos en que establecemos el conocimiento de un objeto supone la existencia de un objeto de investigación que no surgió de la nada. En este sentido Daston, por ejemplo, en su libro *Biographies of Scientific Objects*,²² señala todo un dominio de fenómenos: sueños, átomos, centros de gravedad, tuberculosis, monstruos, el sujeto, etc, mostrando cómo han advenido a existencia a lo largo de nuestra historia científica como objetos de investigación, es decir, como objetos epistémicos.

Es decir, que encontramos autores que intentan dar una lógica diferente de la realidad y de lo epistémico. Son filósofos herederos de toda una trayectoria que va, desde la filosofía analítica pasando por la obra de Kuhn, y que establecen una visión alternativa de la ciencia y de la Filosofía de la ciencia, al incluir problemas epistémicos, ontológicos y culturales.

A modo de conclusión

Esta visión supone una filosofía de la ciencia y la tecnología que analiza no sólo lo práctica de los científicos sino también la innovación tecnológica y las implicaciones que esto tiene en los contextos sociales.²³

Galison²⁴ ofrece una visión de la práctica de la física y de la ciencia como práctica cultural. Para él, el laboratorio constituye el espacio topológico y simbólico de interacción entre varias subculturas: la teórica, la instrumental y la experimental. Todas ellas se encuentran en el interior de la ciencia. Entender la práctica científica en tanto práctica cultural, supone aceptar la existencia de una diversidad de contextos que se relacionan de diferentes formas y en un complejo entramado que define la dinámica de la investigación. Y en esta visión no hay jerarquías sino un entramado de elementos que conforman una práctica. Supone admitir también la diversidad y no la unidad como visión de la ciencia; admitir la contingencia y no lo necesario, pero también supone admitir que son justamente los espacios de acción los que crean la posibilidad de una continuidad y de un diálogo entre las diferentes subculturas.

En realidad se pretende descartar una imagen de la ciencia en la que los científicos son seres aislados, inmunes a lo que acontece en la cultura en la que están inmersos. Y, paralelamente, se abandona la visión de que la ciencia es producto de las fuerzas sociales, supuesto que deja de lado la riqueza de la investigación científica. El análisis contextual permite, así, incluir variables de todo tipo, que nunca son fijas.

Es por esto que este tipo de análisis se apartan de una noción de racionalidad que sólo toma en cuenta elementos lógicos y deductivos. Se cuestiona la racionalidad entendida bajo la idea de representación y de teoría. Se erige una racionalidad pragmática que es determinada de acuerdo a los diferentes casos de la práctica científica.

Por otro lado, L. Daston denomina a este proyecto metafísica aplicada, por cuanto es una metafísica del cambio por oposición a la metafísica pura de lo eterno. Sostiene así: "La metafísica aplicada asume que la realidad es una cuestión de grados y que los fenómenos indiscutiblemente reales en el sentido coloquial pueden ser más o menos reales dependiendo de la manera en que son tejidos en la práctica y el pensamiento científico"²⁵

Daston quiere determinar históricamente las categorías conceptuales, el modo en que se fueron construyendo las nociones de hecho y evidencia. Su pregunta no es: ¿existen los hechos neutrales? ¿o cómo es que la evidencia prueba o no prueba? Sino: 1) ¿Cómo es que vinieron a existencia nuestras concepciones corrientes de hechos neutros y evidencia y la distinción entre ellos? 2) ¿Cómo es que la evidencia vino a ser incompatible con la intención? Y 3) ¿Es posible elaborar o imaginar un tipo de evidencia cargada intencionalmente? Es por ello que este tipo de proyecto también se denomina epistemología histórica.

No es sólo Daston quien habla de metafísica aplicada. También tenemos a Hacking introduciendo su famoso libro de *Representar e Intervenir* y afirmando que le interesan problemas metafísicos sobre cómo es el mundo. En uno de sus últimos libros, *Historical Ontology*²⁶ donde sostiene que en este siglo tanto Quine como Heidegger han hecho referencia a este término. Reconoce que es un término que introduce polémicas: "y, sin embargo, supongamos que queremos hablar, de un modo bastante general, sobre todo tipo de objetos, y lo que hace posible que advengan a existencia. Es conveniente entonces agruparlos en conjunto y referirnos a ellos sobre 'aquello que es' u ontología."²⁷

En todos estos autores que hemos nombrado hay un profundo inte-

rés por establecer la relación entre los elementos culturales y simbólicos que se conforman conjuntamente con el mundo científico. Pero como lo ontológico y lo epistémico están insertos en contextos culturales ni las podemos separar como ha sido el intento por mucho tiempo ni tampoco son eternas ni la ontología ni la epistemología. Es decir, ni los objetos ni nuestra forma de conocer los objetos son duraderas.

A través de todo este proceso, creo que se ha llegado a establecer la emergencia de una ontología. Hablar de realidad en la época de Carnap resultaba imposible porque era sospechoso de metafísica. La tarea era establecer una epistemología científica que no diera cabida a esta posibilidad. Sin embargo, poco a poco, por razones históricas, científico-tecnológicas y filosóficas ha sido nuevamente posible sin que el término realidad tenga los ecos de trascendencia que una vez tuvo. Esta ontología no aspira a ser esencial ni inmutable. Por el contrario, es mutable. Tanto los conceptos epistémicos como ontológicos son cambiantes. En esta misma línea Galison sostiene que la fuerza de la práctica científica reside en la fragmentación y no en su unidad como se pensaba anteriormente. Se acepta la contingencia y no por ello se considera que no es seria la empresa científica. Ni nuestro conocimiento ni los objetos son estáticos, se han ido transformando a través justamente de nuestras prácticas.

Por último, esta posición se opone tanto a las tesis de que todo es relativo a lo cultural o a lo social como pueden sostener algunos constructivistas como también a las tesis nominalistas e idealistas de Rorty quienes en cualquiera de los casos terminan afirmando que lo único que tenemos son semblantes y que cualquier cosa es posible. Pero también se opone a los científicos esencialistas quienes pretenden salvar lo real a través de una posición que deja a la naturaleza como algo dado para siempre.

Notas

- (1) Cornell, W. (1991): "La politique du néopragmatisme américain" en Rajchman, J. y Cornell, W. (ed), *La Pensée Américaine Contemporaine*, PUF., París.
- (2) Carnap, R. (1965): "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" en Ayer, A. J., (ed) *El Positivismo Lógico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (3) Carnap, R. (1965): "La Antigua y La Nueva Lógica" en Ayer, A. J., (ed) *El Positivismo Lógico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (4) Richardson, A. (1996): "From Epistemology to the Logic of Science: Carnap's Philosophy of Empirical Knowledge in the 1930" en Giere, R. and Richardson, A., (eds.) *Origins of Logical Empiricism*, University of Minnesota Press, Mineapolis y Londres.
- (5) Rajchman, J. (1991): "La philosophie en Amérique" en Rajchman, J y Cornell, W. (ed.) *La Pensée Américaine Contemporaine*, PUF, París.
- (6) Rodríguez Alcázar, F. Javier (2000): *Ciencia, Valores y Relativismo*, Editorial Comares, Granada.
- (7) Sellars, W. (1971): *Ciencia, percepción y realidad*, Tecnos, Madrid.
- (8) Rorty, R. (1979): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Princenton University Press, Princenton, New Jersey, U.S.A., p. 174.
- (9) Rorty, R. (2000): "Being that can be understood is language" en *London Review of Books*, 16 de marzo.

- (10) Hacking, I. (1996): *Representar e Intervenir*, Paidós, México.
- (11) Putnam, H. (1995): *Pragmatism*, Blackwell Publishers Inc., Malden, Massachusetts.
- (12) Rorty, R. Op.cit.
- (13) Taylor, Ch. (1987): "Overcoming Epistemology" en Baynes, K., Bohmna, J., y Mc Carthy, T. (eds.) *After Philosophy: End or Transformation?*, MIT Press, Cambridge.
- (14) Hacking, I. Op. cit.
- (15) Pérez Ransanz, A. R. (1999): *Kuhn y el cambio científico*, Fondo de Cultura económica, México.
- (16) Echeverría, J. (2000): *Ciencia y valores*, Destino, Madrid.
- (17) Kühn, T. (1997): *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, p. 314.
- (18) Searle, J. (1997): *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona.
- (19) Miller, J.A. (2004): "El aparato de psicoanalizar" en *Virtualia*, Año III, N° 9.
- (20) Bricmont, J. y Sokal, A. (2001): "Science and Sociology of science: Beyond War and Peace" en Labinger, J.A. y Collins, H. (eds.), *The one culture? A conversation about science*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- (21) Miller, J. A., op.cit.
- (22) Daston, L. (2000): *Biographies of Scientific Objects*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- (23) Echeverría, J., op. cit. p. 304.
- (24) Galison, P. (1997): *Image and Logia*, University of Chicago Press, Chicago.
- (25) Ibid.
- (26) Hacking, I. (2002): *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts y Londres.
- (27) Ibid. P. 1

El analista y la transferencia en el más allá del consultorio

Marita Hamann

El punto de partida, las premisas

Los tiempos actuales hacen más necesario que nunca que el psicoanalista salga del refugio de su consultorio para defender al sujeto del inconsciente. Trabajar en una institución, participar en las actividades universitarias, intervenir en el debate público a través de los medios o en conferencias, no son sólo a veces actividades laborales ineludibles; también, para los psicoanalistas, eventualmente, representan espacios en los que hace falta insertar un discurso alternativo que dé cabida al síntoma y que muestre en acto una resistencia al modelo del discurso capitalista, en palabras de Massimo Recalcati¹. Ello es hoy por hoy acuciante y el psicoanalista de la práctica del consultorio no puede hacer caso omiso, por más de una razón, de esta exigencia de la época que convoca al acto desde el corazón de su deseo: desde su ética.

El discurso capitalista exagera la privación del objeto para ofertar una promesa de goce en el objeto del mercado, al que también se somete, bajo las mismas condiciones, el producto de la investigación científica y el uso de la técnica. Apoyado en la incertidumbre y en la angustia, este discurso empuja al pasaje al acto en busca de la satisfacción inmediata. Cuando la pulsión no enloquece, la inhibición, y la depresión son otras formas de sufrimiento favorecidas por el anonimato y el miedo. Estos últimos a su vez, y paradójicamente, se alimentan de las mediciones estadísticas –una colección de opiniones y predicciones–, que supuestamente se realizan para combatirlos.

Asimismo, el deterioro del lazo social y la segregación de los individuos son propiciados por la identificación "contagiosa" con el semejante, la única que parece ofrecer un cierto lugar para el sujeto en ausencia de ideales que el sujeto se sienta capaz de sostener. Es decir que los sujetos se identifican y se agrupan de un modo análogo al que hacen con ellos las técnicas de investigación de mercados. A partir de aquí, se trata entonces de los modos de satisfacción –y del padecimiento de carencias– definidos o bien a través de la manipulación perversa del objeto o a través de la identificación imaginaria, refugio del narcisismo. Es en ese sentido que el discurso capitalista es perverso: se presenta como el que sabe respecto de los modos de alcanzar el goce aunque ello consista en que, finalmente, todos los objetos del mercado, los productos de la cultura incluidos –como los libros, por ejemplo– prontamente restan caducos o parecen inútiles. Como señala Jacques Alain Miller², no es el mismo el

objeto a producto del consumo ofrecido para la obtención del goce –y de la adecuación de la imagen a la mirada anónima y universalizante–, que el objeto a que resguarda el discurso de la histeria, donde reside una verdad entre líneas.

El resultado es la pérdida del sentido y la desvalorización de la palabra, que se torna vacía e incapaz de detener el deslizamiento incesante de la significación. No es causal entonces que este sujeto que no habla, al ver reducida al anonimato la causa que lo sostiene y suprimida su singularidad, sea invadido por un sentimiento de impotencia o se desencadene en la violencia sin que, aparentemente, nada previo haya hecho signo en la subjetividad.

Es evidente que todo ello no deja de afectar a la práctica del psicoanálisis. Por ello, se trata también de defender al psicoanálisis de las pseudociencias que sirven a ese modelo e incluso también de ciertos modos de pensar el psicoanálisis que se desplazan con facilidad hacia los discursos oficiales. Cuando decimos que se trata de defender al psicoanálisis nos referimos a sus principios y a la ética en que se sostiene pero es evidente que se trata igualmente de una cuestión epistemológica, es decir, del modo en que el psicoanálisis se sitúa respecto de la ciencia teniendo en cuenta que, después de todo, guarda una relación con ella y se somete en sus propios términos a las exigencias de rigor y de demostración.

En otras palabras, no hay psicoanálisis en intensión ni saber textual eximido de una política de la extensión, frente al saber referencial, y ello incide en la clínica. De modo similar, lo más exterior al psicoanálisis, los modos en que se construye un Otro socio-simbólico, involucran lo más íntimo de la práctica.

Defenderlo no es pelear, es poner a prueba los conceptos de modo que una práctica se abra a la experiencia para dejarse enseñar por ella. El mérito de Lacan ha sido precisamente el de transmitir una enseñanza, antes que una teoría definitiva, puesto que ésta no está establecida de una vez por todas, pero tiene la virtud de contar con las herramientas que le hacen falta, merced al lenguaje forjado por Lacan para elaborar la singularidad de la experiencia. Los conceptos lacanianos son operadores de una práctica, antes que definiciones estancas, lo que implica que cada analista debe confrontarse con la hiancia que da lugar a la función creadora del significante.

Por lo demás, si de combatir se tratase, la estrategia al estilo "huyamos por la izquierda" rebaja el acto a su caricatura. Al decir de Freud, no se puede convocar a los fantasmas y salir corriendo después. Es por eso que decimos que lo que está en juego es el deseo del analista. Como recordaba recientemente François Leguil³, de modo inverso a la guerra, el psicoanalista es menos libre en su política (en su deseo) que en su estrategia (en la transferencia) y en su táctica (la interpretación) y, continua, cuando Lacan, en "La dirección de la cura" hace referencia a la política del psicoanálisis, dice que en lo que a ella concierne, el analista haría mejor en apoyarse en su falta en ser que en su ser, lo que sitúa de entrada al deseo del analista.

Así visto, es la formación misma del analista lo que está en juego cuando interviene fuera del ámbito del consultorio. Aquí nos será muy útil retomar las reflexiones de Alfredo Zenoni⁴ respecto de la práctica en

la institución porque, visto de cerca, sus lineamientos exceden el ámbito de la práctica hospitalaria solamente.

Posición del analista

Dice Zenoni: Encarar la práctica en la institución a partir de la pregunta ¿en qué medida trabajar aquí me permite ser analista?, ¿en qué condiciones puedo permanecer aquí?, o encararla a partir de la pregunta acerca de qué modo el psicoanálisis permitirá a la institución funcionar de otra manera –según una lógica orientada desde el inicio por lo real de la clínica–, no supone la misma relación con el psicoanálisis. En el primer caso el psicoanálisis funciona esencialmente como una insignia, en el segundo es la referencia de una práctica que extrae las consecuencias de la relación a otro real distinto que aquel de la ciencia; en este caso el psicoanálisis es más bien una causa. Entonces, se trata menos de la intervención a título de analista que de la política del psicoanálisis, "del deber que le toca en nuestro mundo". Por eso, postula Zenoni, es ante todo *una práctica entre varios*.

Y en relación con la interdisciplinariedad, continua Zenoni, si se considera la preeminencia de lo real de la clínica sobre los diversos saberes adquiridos, eso implica no concebir la actuación del equipo como una mera interacción disciplinaria. La interdisciplinariedad consiste en que cada disciplina conserva su propio ámbito de acción mientras que lo que hace al trabajo en equipo es un real que convoca a la participación de todos y que es lo que, al fin y al cabo, ha reunido al equipo mismo. Esto que es válido en el quehacer institucional, lo es también cuando se trabaja con otros en una investigación, inclusive cuando se interviene con otros en lo social, etc. Se trata más bien de la confluencia de varios para discernir sobre ese real en juego. En el caso de la práctica en el hospital, por ejemplo, opina Zenoni, habría que relativizar y hasta suprimir la barrera psi/no psy. El resultado será distinto si se pretende una suerte de síntesis antes que una práctica entre varios que, en todo caso, saben servirse del psicoanálisis. Esta es la única manera de evitar que el psicoanálisis sea reducido a una técnica verbal sin mayores efectos sobre lo real.

Este modo de intervenir, concluye el autor, apoyándose en un texto de Graciela Brodsky "Efectos de formación", comporta una cierta desidentificación –si se entiende que identificación implica colmar una falta–, que promueve la formación del analista ya que ésta no consiste en la suma de conocimientos y experiencias sino en la puesta en causa de los saberes adquiridos, con sus efectos de discontinuidad y de ruptura respecto de los ideales, algo que el encuentro con la psicosis no deja de provocar pues es el encuentro con lo incurable, con lo que desafía los poderes de la interpretación; esta práctica impide que el analista crea ser el portador del supuesto saber. Sin duda, lo que toca al ideal del psicoanálisis puro y al deseo de curar se ve confrontado en ese encuentro con la psicosis en especial pero, de modos diferentes, también en toda práctica que se realice fuera del ámbito exclusivo de la consulta privada. Así el analista se perca que no se trata tanto de imponer una opinión o de hacer prevalecer un criterio sino de elaborar con otros respecto de lo que los convoca. Entonces, en su consulta podrá hacer mejor uso de una

impaciencia que no consiste en esperar la cura, ni siquiera en esperar nada en particular, ni aún en apuntalar algún beneficio terapéutico según como el psicoanalista pueda concebirlo sino, antes bien, en provocar el efecto creador del significante que consigue cernir y apaciguar algo de lo real, porque solo éste será el verdadero efecto terapéutico; como tal, no es predecible.

Específicamente, en lo que se refiere a la investigación –y la formación del analista es, hasta cierto punto, causa y efecto de una investigación continua–, todavía se puede añadir que conviene que ella se soporte en el sujeto barrado pero apoyado en una ignorancia docta, así lo no analizado pone a trabajar a los significantes amo que están representados por su selección de textos y citas, para obtener como producto un trazo de saber renovado. Es lo que desarrolla Ernesto Sinatra en un excelente artículo del que ahora sólo presentamos algunos aspectos⁵. En este caso, el sujeto barrado no está invadido por su falta en ser, como en el discurso histérico, sino por una ignorancia que es fruto de su propia experiencia analítica –en ese sentido, docta– lo que permite que el objeto a sea usado como elemento provocador. En la medida en que sabe que no sabe, una elaboración puede ser provocada y ello apunta a la causa real de la investigación, sosteniéndose así las preguntas que orientan el trabajo hasta obtener algo de saber. Este matema resulta de la combinación del discurso histérico con el discurso analítico: es el discurso histérico al que se le ha extraído el objeto a del lugar de la pereza para ubicarlo en un lugar éxtimo al lado izquierdo del S barrado, con lo que se preserva el discurso analítico (a → S barrado → S1/S2), lo que a su vez deja vacío el lugar de la verdad. Es así porque no hay goce de la verdad. "Ergo –dice Sinatra– ni el goce de la verdad ni el goce de la pereza pueden determinar la investigación", sino que, en todo caso, el resultado es "el gusto singular que cada uno puede obtener al extraer saber de la causa real de la experiencia analítica"⁶.

Desde otro ángulo, Jacques-Alain Miller⁷ ha abordado la posición que conviene al analista en función de los cuatro discursos desarrollados por Lacan en el seminario 17, pero siempre con la intención de calibrar una experiencia establecida sobre la relación al Sujeto Supuesto Saber. En esta clase Miller está pensando en torno al vínculo que conviene mantener con la Escuela, pero ello le permite examinar tanto la utilidad de cada uno de los cuatro discursos cuando se trata de la función del analista, en el interior del análisis mismo, como en su vínculo con otros, analistas y no analistas.

Así por ejemplo, la virtud del discurso de la histeria sería el descontento, el no considerarse satisfecho con lo que se tiene. La insatisfacción en torno al saber permite introducir el "tu no eres", necesario para que una elaboración se produzca. Como mencionáramos al principio, es el discurso de la histeria el que establece la diferencia entre el pequeño a producto (del discurso amo), que es materializable, y el pequeño a verdad, que no se atrapa.

Al mismo tiempo, el analista no puede contentarse con el saber por debajo de la barra, es necesario que lo explicita. No obstante, si se coloca en el discurso universitario, estaría en la posición de supuesto dominio del objeto plus de goce, siendo que el amo es la verdad de este discurso. Es necesario entonces tomar la posición "a medias", dice Miller, que el

saber aparezca y se muestre pero que esté siempre en vías de explicitación, es decir, que no haga falta tenerlo explicitado de una vez por todas.

De lo que se deduce que *la posición analítica de enseñanza es "entre" los cuatro discursos.*

La posición analítica misma, dice Miller, es necesario ocuparla "a medias": estar presente allí como objeto a pero con un aire de S barrado, es decir que hay satisfacción y descontento. También en relación al discurso amo, el analista ejerce el poder de un modo invisible, sin explicitar nunca el S1; hace falta incluso un poder que se explique pero donde el S2 no reemplace completamente al S1 y una posición de crítica donde el S barrado no reemplace al S1. Todos los discursos pueden ser usados de una manera analítica siempre que se permanezca cerca de su verdad, en consecuencia, "a medias".

Para que haya progreso en el discurso analítico, continúa, es necesario que el descontento esté en posición de amo o que quienes están en posición de amo estén profundamente descontentos, es decir, listos a cambiar, siempre a condición de admitir un S2 en vías de explicitación que no termina de dar cuenta de lo que no se puede transmitir, el objeto pequeño a. Igualmente, es necesario preservar algo de la posición oracular del S1.

No se trata entonces de hacer la revolución, que es estar en el lugar del amo sino subvertir, que es cosquillear, molestar a la defensa y a aquello que es taponado por los ideales, las identificaciones, el discurso amo. Dice Miller⁸ en otro lugar: "Si el sujeto tiene una oportunidad de afrontar todas las eventualidades, es más bien por subvertirse, por caerse de su dominio imaginario, para salir de la jaula de su narcisismo".

Así pues, la práctica fuera del consultorio así como, en general, la necesidad de intervenir en los asuntos de la ciudad, no consiste en buena cuenta en una pérdida de lugar; en todo caso, como dice Miller⁹, no hay progreso sin pérdida. Por otra parte, ¿no es acaso el psicoanálisis el tratamiento de una pérdida? Una pérdida puede convertirse en la piedra angular de un hallazgo. Es la lección que, por ejemplo, deja Lacan de su excomunión en el '64.

La diferencia entre el psicoanálisis puro y el aplicado no consiste en que haya una teoría distinta para cada uno ni una posición diferente en cada caso. Cuando se interviene desde el psicoanálisis, la posición del analista es la misma, lo que quiere decir que varía: según las circunstancias y en función de las condiciones y posibilidades que la demanda del otro plantea de entrada, pero orientado por los mismos principios y no sin cierta prudencia.

Todavía puede aducirse que una de las mayores dificultades que debe sortearse fuera de la consulta privada es la falta de transferencia, lo que impediría al analista operar con el inconsciente. No obstante, ¿acaso no es verdad que la clínica contemporánea plantea el mismo obstáculo?

Si la instalación de la transferencia analítica implicaba que el analizante se colocaba "bajo el fuego de la interpretación del analista", como se expresaba Lacan en el Seminario 1, esta posibilidad se encuentra hoy, como vimos al inicio, con el muro silencioso de la pulsión y la inminencia del pasaje al acto (del consumidor de cualquier cosa). El analista que intervenga fuera del consultorio, en la institución hospitala-

ria, en las instancias educativas, etc., es convocado muchas veces para responder en términos del discurso amo, vale decir, respecto de los ideales que habría que sostener (el adormecimiento del sujeto merced a la pastoral psicoanalítica) o en función del objeto plus de goce que se articula en la demanda.

No obstante lo dicho, lo cierto es que no hay actualmente tan grande diferencia entre la actuación del analista fuera del consultorio como dentro de él. En ambos lugares se constata que el sujeto que demanda no lo hace porque está tomado por un sufrimiento respecto del cual esté dispuesto a encarar una responsabilidad ni se interesa necesariamente en un proceso que pasa por el querer saber algo sobre eso. El beneficio terapéutico en el más breve plazo, lo inmediatamente útil, es lo que cuenta.

Hasta aquí nos hemos referido varias veces a la experiencia analítica fuera de y dentro de. Aunque distinta en cada caso, esta demarcación debe en cierto punto desdibujarse ya que la una tiene efectos en la otra, es más, una habla en la otra. Bien visto, la intervención dentro y fuera del consultorio proponen a veces interrogantes similares. ¿De qué se trata en la transferencia? ¿De qué manera puede apuntarse? Esta es una de las cuestiones más desafiantes en la clínica contemporánea.

Algunas cuestiones en torno a la transferencia

Los analistas sostenemos que en el análisis, de lo que se trata, es de hacer surgir al sujeto de lo inconsciente, que no hay entrada en análisis si no se produce el efecto-sujeto, la del sujetado por una dimensión Otra que habla en él sin que lo sepa. Por otra parte, la instalación de la transferencia es correlativa a la apertura de la dimensión de lo inconsciente.

Contamos, desde Lacan, con dos perspectivas respecto de la transferencia, una dice que "el pivote de la transferencia es el Sujeto supuesto saber" y la otra que la transferencia es "la puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente". Ambas fueron desarrolladas en el contexto del seminario 11 sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* y conciernen a las operaciones de apertura y cierre del inconsciente.

En una de las clases de su seminario "Orientación lacaniana"¹⁰, Jacques Alain Miller pone en contrapunto ambos criterios, desarrollados por Lacan en 1964, con lo que viene a postular en *La lógica del fantasma*, en 1967. Lo que Miller quiere destacar es el aparente cambio que se produce en la manera de concebir las operaciones de alienación y separación.

Si la alienación es el eclipse del sujeto confrontado con el significante del Otro, la separación es lo que da lugar al fantasma y a una puesta en forma del deseo. Gracias a la separación podemos hablar de un sujeto del inconsciente, es decir, de la presencia de algo que ha logrado detener la metonimia del goce. La función del Nombre del Padre ofrece un punto de capitón, una respuesta respecto del goce que es posible anudar al Otro, quedando de este modo situada, al mismo tiempo, la dimensión de lo imposible. Que para el sujeto neurótico lo imposible de un goce pueda ser percibido –y preservado– mediante su sujeción a un deseo insatisfecho o a la impotencia frente al deseo, es cosa distinta. Es deseante porque es neurótico y, así, una defensa y también cierto límite respecto del goce

puede establecerse; mal que bien, un sujeto ha logrado emerger de la respuesta que se ha fabricado respecto del goce del Otro.

La pulsión parcial y el objeto imposible de atrapar en torno a la cual gira representarán entonces lo que la sexualidad es en el inconsciente, a la par que algo del goce se condensa en el objeto *a* respecto del cual el fantasma ha trazado sus condiciones, no sin apoyarse en las vicisitudes que la demanda del Otro ha dejado sobre el cuerpo. Todo lo cual permite, finalmente, disponer de un cuerpo.

Cuando esta operación ha tenido lugar, puede hablarse estrictamente de la posibilidad de una entrada en análisis, de la rectificación del sujeto respecto de lo real y de una búsqueda de saber sobre la verdad de la causa. Pero la separación es posible porque un objeto relativo a la pulsión obtura lo inconsciente y posibilita un "yo soy" que se sostiene en el argumento del fantasma. Desde esta perspectiva, lo que permite un "soy" –no pienso– equivale también al cierre del inconsciente, y es lo que aparece en la transferencia como la puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente.

Es por esto que, en el 67, Lacan colocará la operación de alienación como aquella que permite una relación con la verdad gracias a la transferencia mientras que, del lado de la separación, ubica al fantasma y al Ideal del yo, siendo que éste último había sido colocado en el 64 como efecto de la alienación. Esto es así porque tanto el fantasma como el Ideal ofrecen una consistencia al sujeto y están del lado del "yo soy", mientras que lo inconsciente se sitúa del lado del "yo pienso". No por casualidad ambos dependen de la función del Nombre del Padre.

Aquí Miller precisa que la nueva perspectiva obedece al hecho de que en el 64 Lacan construye una teoría pura del sujeto mientras que en el 67 presenta la cuestión desde la práctica del psicoanálisis. El inconsciente del que se trata en el análisis no es el inconsciente salvaje, primario, sino "el inconsciente que trabaja sobre el inconsciente", precisa Miller, es decir, aquel que está orientado sobre el pivote del sujeto supuesto saber. Inconsciente y transferencia están profundamente ligados, pero no para dar por sentado que hay un saber ya allí sino para situar esa mentira verídica que lo inconsciente es. Entonces, cuando hablamos del inconsciente que trabaja en el análisis, nos referimos al inconsciente que interpreta porque supone que el inconsciente existe –y por eso "yo no se lo que digo"–, y también a la transferencia como "puesta en acto del desciframiento inconsciente". El psicoanálisis trabaja sobre la inconsistencia del inconsciente para conmovir la consistencia (lógica) del objeto *a* en el fantasma y en la identificación. Y, agrega Miller, si el acto analítico está ligado a las fallas del supuesto saber, es porque el trabajo de lo inconsciente pone en evidencia que éste no estaba ya allí¹¹.

Este es el inconsciente que se despliega para reducirse gracias a la operación analítica y, desde ese ángulo, es necesario ir contra el deslizamiento incesante de la interpretación inconsciente. Eso preparará otra separación, de la transferencia analítica y del inconsciente mismo, lo que es asunto de la partida. Acá en cambio nos debemos preguntar una vez más por las condiciones del inicio.

A este respecto, Miller comenta en su Discurso de Comandatura¹² que la transferencia implica el amor y que es éste el que hace existir al inconsciente como supuesto saber, lo que invierte los términos: no es el

Sujeto supuesto saber el pivote de la transferencia sino que la transferencia es el soporte del Sujeto supuesto saber en la medida en que está ligada al amor. El inconsciente primario no existe como saber, para eso, hace falta el amor, que es lo que posibilita la relación entre dos, es decir, en este caso, entre el S1 y el S2. Por eso, para que haya análisis es necesario amar a lo inconsciente. Y aunque el analista debe haberse curado de los amores con la verdad, no desconoce que es el amor lo que hace existir la relación simbólica. Es el amor, por otra parte, el que busca las palabras que hacen falta para nombrar lo real; en ese sentido, cumple una función creadora. Se puede sostener entonces también que, finalmente, se trata de un amor que se dirige a lo real, uno que soporta y recrea el no-todo, más acá y más allá del ideal y de la cadena significante también, porque no se ciega con los espejismos de lo verdadero.

A partir de aquí, entonces, resta la pregunta: ¿cómo establecer un vínculo posible con el psicoanálisis en los tiempos que corren? En la actualidad, dice Recalcati¹³, la transferencia no es simbólica, no se dirige al saber sino a la identificación o al objeto y, para que algo detenga el pasaje al acto, concluye, se impone una rectificación del Otro. Se trataría entonces de la cuestión acerca de cómo introducir una dialéctica vivible con el Otro y eso, en primera instancia, es alojar la privación del ser en lugar de producirla.

Hacia otro punto de partida: ¿y dónde está el sujeto?

Una paradoja se suscita aquí si tenemos en cuenta lo antes dicho. ¿Hasta qué punto ha funcionado la separación cuando el sujeto es empujado al pasaje al acto en busca del objeto plus de goce? ¿O cuando se inmoviliza porque al fin y al cabo nada vale ni cuenta ni es? Si la dimensión del deseo es aplastada, el argumento del fantasma se difumina borrando toda singularidad. Si la identificación al Ideal se reduce a la identificación imaginaria, el sujeto cree encontrar el ser en el número que lo cuantifica y en la escala que lo define.

Un mensaje publicitario de los Estados Unidos cuyo objetivo era reclutar soldados para la guerra de Irak usó como lema la frase "se todo lo que puedas ser", la que extrajo de la letra de una canción conocida. Pero en este contexto, hay ambigüedad en la propuesta: se invoca la pregunta "¿qué quieres (ser)?" para que, aparentemente, allí se aloje lo que sea, cuando lo cierto es que no hay muchas alternativas. ¿Ser qué en la guerra? En principio, alguien con permiso para usar armas y/o un héroe, o sea, un muerto. El ejército promete tanto una identidad como un goce, lo que se prefiera. Desde luego, eso está oculto en la promesa publicitaria pero no por eso deja de ser leído; así empuja el Otro al sujeto. Sin brújula, hubo jóvenes que se reclutaron porque esa era una alternativa frente a la pérdida de sentido de la vida, para devenir en alguien –algo– definido por el encuentro con la muerte. Menos inusitado que lo acaecido en Columbine, no deja de guardar cierta similitud.

En el discurso de Comandantuba antes citado, Miller designaba al sujeto de la época como al sujeto sin brújula, desorientado. Es así efectivamente, solo que él cree poder orientarse cuando se somete a los imperativos de la hipermodernidad, con el cinismo que eso comporta y el rechazo del sufrimiento que imprime.

En ocasiones los psicoanalistas somos solicitados para dar conferencias o entrevistas que se dirigen al público en general, pero no a un público que quiere saber algo sobre el psicoanálisis sino para dar sentido a lo que ocurre; cuando mucho, lo que se quiere saber es qué sentido puede aportar el psicoanálisis respecto de algún síntoma social. Es, como ha dicho Miller, el "derecho al sentido" lo que se reclama y del que se espera una transparencia o una norma. Muchas veces accedemos a intervenir porque queremos difundir el psicoanálisis pero, al mismo tiempo, sabemos que no podremos colmar el sentido, por el contrario, nos preparamos sabiendo que no todo puede ser dicho; no obstante lo cual, quizás logremos transmitir de alguna manera que hay otro discurso que puede decir algo distinto sobre el malestar. Ocurre entonces que los interlocutores o el público intervienen con preguntas que de antemano no pueden ser resueltas porque conciernen a la elaboración del uno por uno; es algo que también sabemos. ¿Cómo responder en este caso entonces? Aquí no podríamos –sería inútil que lo pretendiésemos– ni dar sentido ni profundizar en la falta de sentido aunque, por cierto, algo del sin sentido siempre puede indicarse.

Así por ejemplo, después de una conferencia en la que se rozó apenas el tema de la familia, alguien entre el público me preguntó acerca de qué hacer con una hermana suya de la que sabía que se dedicaba a la prostitución, lo que había sucedido probablemente, según él, por la manera en que el padre falló en la familia, hecho que la habría convertido en una "proxeneta". El moderador de la mesa intervino diciendo que esta era una cuestión personal y cedió la palabra a otra persona del público, lo que dejé pasar aunque con cierta inquietud. Efectivamente, era un asunto muy particular, no cabe duda, pero, ¿hubiera sido posible responder algo considerando que no sólo se trataba del sujeto de la pregunta sino del modo en que el público presente se podía haber visto afectado?

Si se hubiera tratado de una sesión en la consulta privada, habríamos anotado el tropiezo mortificante que se revelaba en "proxeneta" para hacer algo con él, pero no era éste el caso y tal cosa hubiera sido aquí, por el contrario, invasora y hasta agresiva. Sin embargo, quizás sí se hubiese podido decir algo respecto de lo que es la familia desde el psicoanálisis, o sea que, además de ser distinta para cada uno de sus miembros, el padre real o el ideal no representan a la función paterna siendo que, por otra parte, el desamparo inherente al ser hablante, intensificado por el tiempo en que vivimos, reaviva la nostalgia por un padre real (imposible). En otras palabras, hubiese sido posible tal vez apuntar a los significantes del discurso amo que se comparten y desde los cuales la pregunta parece tener lugar pero que, como se formula desde allí, solo agudiza una demanda infernal y profundiza el sentimiento de desarraigo. Responder en el estilo que esbozamos sería, por el contrario, efectuar un pequeño intento de separar a los sujetos de estos significantes amo del discurso social.

En otra oportunidad, en similar situación, un participante me solicitó treinta indicadores que dijese con certeza que uno estaba enamorado. No fue preciso responderle porque las mujeres del público reaccionaron inmediatamente haciéndole ver que tal cosa no existía. Sin embargo, también aquí la pregunta había sido formulada en los mismos términos que el discurso de la época, es decir, asumiendo que es posible medir y

calcular lo concerniente a la subjetividad. Es desde allí que la pregunta tiene un sentido aunque haya parecido a las mujeres que no; sin perder de vista que era muy posible que también las mujeres de esta ocasión habrían podido ser presas de un embrollo análogo. Entonces, hubiera sido conveniente acoger eso que a algunos les pareció tonto para evocar los discursos de la época que dan lugar a este tipo de formulaciones en los más distintos campos de la vida.

Los ejemplos que he reseñado, aunque extremos y relativamente triviales, muestran de qué modo el sujeto está aislado de los otros pero sin embargo subordinado. El sujeto supone ser como lo ve el discurso imperante, por eso, aparece sin cualidad. Es el Uno que no encuentra cómo sostener un "yo soy" o qué hacer frente al goce que no sea sólo desorientarse. Es así como el cuerpo se somete sin mediación alguna al microscopio bajo el cual es tatuado por el Otro –tal como se expresaba una analizante que sufría de trastornos alimenticios.

Hace falta *ubicar* al sujeto. En primera instancia, ¿cómo se muestra entorpecido por el discurso imperante? Entonces, escuchar el discurso contemporáneo que lo produce –lo más singular será cuestión del análisis personal– para acoger el malestar, darle un lugar y provocar una nueva significación.

Algo puede hacerse entonces de apelar a la alienación para que se produzca una separación que haga posible que el síntoma (social) se muestre. Así se podrá apostar, en un segundo tiempo, a que la alienación retorne desde el "yo no soy" que pone a trabajar a lo inconsciente.

Lo dicho puede formularse también como un forzamiento al discurso histórico cabalgando sobre el discurso amo. Si el sujeto no aparece es porque está adosado en éste. Al preguntarse por los significantes amo que han producido aquello, por el discurso desde el que proviene esa forma de plantear las cosas, quizás pueda identificárselos y, haciendo esto, es posible que un saber distinto, aunque menos cargado de sentido, logre producirse. Lo que se busca es un reencuentro en lo simbólico que permita revelar algo del sentido en vez de darlo, y esperar después que algún efecto (sujeto) se produzca si la oportunidad se ofrece.

La operación es semejante a la de la metáfora paterna, con la diferencia de que no propone un mejor ideal ni indica nuevas formas de goce sino que busca el mejor modo de alojar al síntoma. Como señala Leguil¹⁴, si Lacan se desliza desde la política orientada por el deseo del analista hacia la política del síntoma, es porque es necesario servirse del síntoma por cuanto es la insurrección de la verdad contra el saber, protege del goce y lo asegura aunque esté forjado en el engaño de lo real y sea el terreno propicio para el sufrimiento. Tomar partido por el síntoma es no querer curar nunca al sujeto sino que le sirva de modo "que su necesidad sea correctamente empleada", como bien expresa Leguil. Si el síntoma es el modo en que cada sujeto le hace frente a lo insoportable de lo real, la construcción del síntoma le da al sujeto la posibilidad de ver si quiere lo que desea, añade.

Pero antes, es necesario suponer que hay un saber sobre el sujeto alojado en el inconsciente. Como dice Lacan, el inconsciente es un "acto de caridad" dado por el hecho de que propone al sujeto como el efecto mismo de los significantes que lo soportan. Esta es la condición de que pueda hacerse existir "un lugar donde la obra ética de la vida de cada uno

pueda ser interrogada de manera ética", según una bella expresión de Vicente Palomera¹⁵.

Para obtenerlo es preciso primero convencer a otros de que lo que pensamos tiene algún interés para ellos, como sostiene Eric Laurent¹⁶ a propósito del buen uso de una de las pasiones del alma: el *gay savoir*. Así como el inconsciente es un saber sobre el goce que reúne la imagen del cuerpo y la pulsión, el *gay savoir* puede despertarlo en la medida en que lo que se piensa arrastra deseo y goce y es lo que puede producir de ese modo una incidencia sobre el goce. "Si existe el *gay savoir* –afirma Laurent– [los otros] deben sentir lo vivo de la idea, el hecho de que modifica a aquel que habla. Así llegamos, a veces, a transmitir algo a los otros. Es necesario que haya vida allí"¹⁷.

Por aquí también se perfila el uso de la poesía que conviene, que no es el hacer poemas sino encontrar la palabra que bordee lo imposible sin que haga falta que se explique.

Notas

- (1) Recalcati, Máximo (2004): "La cuestión preliminar en la época del Otro que no existe", en: *Agora* N° 29 y 30, revista virtual del CID Bogotá, difundida por Nel-debates@elistas.net.
- (2) Seminario de *política lacaniana*, clase del 25 de abril de 2000 (versión no publicada).
- (3) Leguil, François (2005). "La politique du symptôme", en *Ornicar* N° 273. Revue électronique multilingue de psychanalyse publiée a Paris.
- (4) Zenoni, Alfredo (2004). "Un cas de Psychanalyse appliquée: La pratique en institution", en *Ornicar* N° 268. Revue électronique multilingue de psychanalyse publiée a Paris.
- (5) Sinatra, E. (2003): "Notas epistemológicas: deseo de saber e investigación", en *Apuntes para una epistemología psicoanalítica*, Publicación de Instituto del Instituto Clínico de Buenos Aires, Buenos Aires
- (6) Ibid, pp. 55-56.
- (7) Seminario de política lacaniana, op.cit.
- (8) Miller, Jacques-Alain (2004): "Lacan y lo político; entrevista por Jean Pierre Cléro y Lynda Lotte", en *Jacques Lacan, Psicoanálisis y política*, Nueva Visión, Buenos Aires p. 135.
- (9) Seminario de política lacaniana; op.cit.
- (10) Miller, Jacques Alain (2003): "La doctrina de la cura analítica", en *Lo real y el sentido*, Biblioteca de la Colección Diván, Buenos Aires. [Se trata de la séptima clase del curso (1993-1994)].
- (11) Op. cit., pp. 44-48.
- (12) Conferencia de Jacques Alain Miller en Comandantuba. IV Congreso de la AMP-2004.
- (13) Op. cit.
- (14) Op. cit.
- (15) Palomera, V. (2005) : "La deducción del psicoanálisis aplicado desde los principios mismos del psicoanálisis", en *Ornicar*, N° 280. Revue électronique multilingue de psychanalyse publiée a Paris.
- (16) Laurent, E. (2000): *Los objetos de la pasión*, Editorial Tres Haches, Buenos Aires.
- (17) Ibid, p. 77.

Angustia y nombres del Padre

Miquel Bassols¹

La clínica actual que se desarrolla tanto en los servicios públicos como en las consultas privadas constata una polarización progresiva entorno de la angustia, incluso cuando se la disfraza con el término de "ansiedad" o de "panic attack". El mundo "psi" dedicado a la atención de la infancia y la adolescencia lo constata en una polarización de los fenómenos hacia dos extremos: por una parte el llamado "trastorno por déficit de atención con hiperactividad" (TDAH) y por otra parte los llamados "trastornos de conducta", con su creciente séquito de agresividad y pasajes al acto violentos. Es una polarización cada vez más generalizada, aunque los términos que se utilizan (trastorno, déficit, hiperactividad, conducta) nunca pueden dar cuenta de la estructura del fenómeno. La misma polarización se constata en la clínica de los sujetos adultos donde se aprecia un desplazamiento de los antiguos "fenómenos depresivos" hacia los llamados "trastornos por ansiedad" y "trastornos de conducta".

Se trata en realidad de una clínica donde prevalece la dimensión de la angustia sobre la dimensión del síntoma entendida en el sentido analítico del término, la dimensión de la angustia sin un vínculo con el Otro, sin sintomatización del goce y sin el retorno de la culpa sobre el sujeto. En la clínica de la infancia y de la adolescencia se suele constatar la correlación de esta polarización con el borramiento o declive de la función paterna, en un ecuación que permanece más o menos implícita: menos padre, más angustia. Habría entonces una relación directa entre la angustia y la función paterna: cuantas más dificultades con la función paterna, más angustia, más el sujeto queda librado al deseo del Otro. El propio Jacques Lacan indicaba esta correlación desde sus primeros textos, con el famoso "declive de la imago paterna". Pero sabemos que esta no es la última, ni la penúltima, palabra de Lacan sobre la función del padre, sobre la angustia, sobre la castración y sobre el padre del Edipo freudiano.

Precisamente, el problema es que el padre edípico no actúa hoy como límite y buscar en él la garantía contra la angustia, esperar al "buen padre", no parece servir de mucho. Recordemos entonces la crítica de Jacques Lacan al Edipo freudiano, formulada de modo explícita en su "Proposición del pase" de 1967, una crítica al "familiarismo edípico" que impregnaba al propio psicoanálisis. ¿Hay un buen Edipo, un buen padre para curar la angustia? De ningún modo. Hay formas de tratarla, de atravesarla, y el padre edípico, el padre de la metáfora paterna que vin-

cula el deseo con la ley simbólica, no es la referencia permanente. Hay en realidad una paradoja en el padre edípico: en el mito, el padre es el que normaliza el deseo en la vía de la ley simbólica pero es también el que está como productor de la angustia de castración.

Tal como ha señalado Jacques-Alain Miller², la enseñanza de Jacques Lacan dará un viraje sobre esta cuestión en el Seminario X sobre "La angustia", especialmente en su última clase del 3 de julio de 1963, titulada "Del (a) a los Nombres del Padre". Se abre allí un paréntesis que será retomado en la única clase del que se ha dado en llamar "el seminario inexistente", que debía tener como tema "Los nombres del padre" y del que se acaba de publicar esa clase única del 20 de noviembre de 1963 con el título "Introducción a los Nombres del Padre"³. Es el viraje que queremos estudiar aquí.

Del (a) a los Nombres del Padre

El paso de 1963 a 1964 es, en efecto, un momento crucial en la enseñanza de Lacan, justo cuando es excomulgado de la comunidad freudiana de la IPA fundada en la figura del padre edípico, momento en que Lacan está también elaborando la formalización del objeto (a) de la angustia, momento también de fundación de su Escuela. Hay que suponer la confrontación del propio sujeto Jacques Lacan ante la angustia de la segregación más radical con relación a la comunidad analítica para entender la profunda identidad de estructura entre la experiencia y la "teoría" cuando algo crucial ha sucedido en el discurso del psicoanálisis: algo fractura la estructura simbólica edípica del Nombre-del-Padre, algo que muestra su incompletud y su inconsistencia y que está en la experiencia de la angustia como una experiencia que hay que atravesar para seguir la vía del deseo, la vía de la relación con la causa analítica.

El punto de partida en este viraje es para Lacan la definición freudiana de la angustia como señal de un peligro, un peligro que puede ser exterior pero que se presenta sobre todo como un peligro interno, el de la exigencia de satisfacción de la pulsión. Lacan señala aquí que el peligro en cuestión está "vinculado al carácter de cesión del momento constitutivo del objeto a"⁴, del objeto de goce que se constituye como separado del cuerpo. Es un momento lógicamente anterior, un momento antes de..., momento parecido al del trauma: "un momento más y la bomba estallaba", momento anterior a lo que no llega a suceder, a lo que no deja de no suceder, a lo que no deja de no realizarse. En este sentido la angustia es signo de lo más real en el sujeto, un momento antes de... la separación del objeto, de la cesión de un goce.

La segunda observación de Lacan es que "la función angustiante del deseo del Otro está vinculada al hecho de que yo no sé que objeto *a* soy para ese deseo"⁵, qué soy para el deseo de la madre, del Otro en general. La angustia, en efecto, no sabe de qué se angustia, pero no por ello es una angustia sin objeto. El verdadero objeto de la angustia es ese objeto (a) que yo no sé que soy para el deseo del Otro. La angustia no es aquí la "angustia de castración" freudiana, sino la angustia vinculada a esos dos elementos de estructura: 1)- el momento anterior a la separación del objeto *a* como objeto de goce; 2)- el momento de no saber qué objeto (a) soy yo para el Otro.

Por su parte, Lacan explica una "fábula ejemplar" para situar este doble momento. Es su propia fábula, un fantasma algo daliniano, el famoso episodio de la mantis religiosa que sitúa este momento fundamental de la angustia en el registro escópico, donde la separación del objeto puede quedar más enmascarada: verse reflejado en los ojos de la mantis religiosa con una máscara, justo antes de ser devorado por ella. Es el colmo de la angustia. Y utiliza aquí un término muy simple e interesante para entender esta articulación entre el sujeto y el deseo del Otro: "el Otro sería radicalmente Otro, la mantis religiosa en el deseo voraz al que no me vincula ningún factor común"⁶.

¿Qué es un "factor común"? Es un término matemático en el que conviene detenerse. Es sabido que un número puede descomponerse en factores. Dos números pueden tener o no tener factores comunes. Por ejemplo el número $21 = 7 \times 3$ y el número $12 = 3 \times 2 \times 2$ tienen un factor común: el número 3. Este hecho permite por ejemplo hacer reducciones proporcionales: $21/12 = 7/4$. Esto no es posible por ejemplo entre el número $21 = 7 \times 3$ y el número $20 = 5 \times 2 \times 2$. No tiene ningún factor común, son número "primos entre sí". Aunque ellos mismos no sean números primos porque pueden descomponerse en factores, son primos entre sí porque no son divisibles por un factor común. Cuando no hay factor común, cada factor es un resto inasimilable al otro, un resto que no es subsumible en ninguna proporción.

El objeto (a) de la angustia es precisamente ese resto inasimilable. En la angustia, el Sujeto y el Otro son, por decirlo así, "primos entre sí", no tienen ningún factor común. Hay así algo siempre muy verdadero en la angustia, algo que "no engaña": la señal de que no hay relación sexual, de que no hay factor común entre el sujeto y la alteridad del goce.

De este choque del Nombre del Padre con el objeto a, con lo que no tiene factor común entre el sujeto y el deseo del Otro, resultará la pluralización de los Nombres del Padre. A falta del Nombre del Padre, hay *los* Nombres del Padre, es decir una serie de significantes. Al igual que Mallarmé podía decir que a falta de *La* lengua como universal, como única, sólo existe la pluralidad de las lenguas en una serie que se ordena alrededor de esa falta primordial, la falta de El Nombre del Padre implica la pluralización de sus nombres. Eso es tanto como decir que no hay Nombre propio que pueda plantearse para un sujeto. El nombre propio es en realidad, como decía el poeta J. V. Foix del suyo, un "falso pseudónimo".

El "fracaso del Nombre del Padre" quiere decir entonces que no hay un nombre que pueda simbolizar el deseo del Otro sin un resto. En este sentido, no hay Nombre del Padre sin angustia. La función del padre implica ese resto de la angustia en el sujeto, no porque el padre sea el padre terrible de la ley de la castración (mito del padre castrador), sino porque implica en su propia función el tropiezo con aquello que de la libido no es simbolizable, con lo que no tiene factor común con el deseo del Otro, el tropiezo con el goce del cuerpo como tal.

¿Hay entonces algún Nombre del Padre verdadero, algún nombre que resuelva esa paradoja? Es un pregunta siempre religiosa, al igual que aquella que dio nombre a una preciosa pieza de jazz. Su autor dice haber escuchado la pregunta de su propia hija: "Daddy, What Is God's Last Name?". Porque Dios no tiene apellido -no hay Padre del Padre, como no hay Nombre del Nombre-, aparece el objeto (a) de la angustia. O, al

revés, porque hay el objeto (a) de la angustia, no hay el Nombre del Nombre. Es otro modo de decir que el objeto (a) implica necesariamente la pluralización de los Nombres del Padre.

En realidad, como escribe Jacques-Alain Miller la contraportada de "Des Noms-du-Père": "el Padre no tiene Nombre propio", no tiene un solo nombre, como nos lo muestra el Dios de la Biblia que tiene varios nombres, una infinidad: "el Padre tiene tantos Nombres como soportes tiene su función". Y ese soporte puede encontrarse encarnado de múltiples formas, también en una mujer, o en La mujer como uno de los nombres del padre.

De los Nombres del Padre al analista

La primera vez que el término es enunciado por Lacan es en esta última sesión del Seminario X de "La Angustia" de junio de 1963: "Si el próximo año las cosas van de modo que pueda proseguir mi Seminario según la vía prevista, es alrededor, no solamente del Nombre, sino de los Nombres del Padre, que les daré cita. Y no es por nada."⁷ Lacan tenía ya una idea de que su enseñanza no debería seguir en la vía prevista. Y en la primera clase del año siguiente, cuando sabe ya interrumpida esa enseñanza y excluido su nombre de la IPA, se referirá de modo especialmente esclarecedor al vínculo entre los nombre del padre y la angustia. Y escogerá aquí el símbolo del "alef" hebreo (N) para escribir la angustia. "Alef" es el número transfinito inventado por el lógico Georg Cantor para escribir el primer cardinal de los conjuntos infinitos. El conjunto de los números naturales, *N*, es, sin duda, *potencialmente* infinito. El cardinal del conjunto de los números naturales *no* podía ser a su vez un número natural. Lo que hizo Cantor fue crear un nuevo número cardinal, el cardinal de *N*, y llamó a este número N_0 (Aleph sub cero), usando la primera letra del alfabeto hebreo. ¿Este es el primero de los llamados *números transfinitos*? De hecho, *N* fue la creación de un Nombre del Padre con el que el sujeto Cantor pudo cifrar un real que subvirtió la lógica moderna. Pero es un Nombre del Padre que abre una nueva serie, la de los números transfinitos que pluraliza la infinitud misma.

La formalización de este objeto de la angustia designado ahora por Lacan con esta misma letra, *N* entrañará pues una operación en la que una cadena se deshace, en la que un elemento se desencadena, para producir y nombrar una nueva serie de elementos. Veamos cómo Lacan sitúa este "desencadenamiento" de la angustia⁸:

"Cada vez que, de repente, por algún incidente fomentado por el Otro, su imagen en el Otro aparece para el sujeto como privada de su mirada, toda la trama de la cadena por la que el sujeto está cautivo en la pulsión escópica se deshace, y es el retorno a la angustia más básica. Está aquí consignada por el alef. Es hoy cuando, para lo que necesitamos este año, debía introducir el signo para simbolizarla, Aquí está el alef de la angustia". La fórmula que Lacan escribe es ahora:

(a <> \$)

N

Ese nuevo signo de la angustia, que viene al lugar mismo de la falta de un Nombre del Padre universal, es ahora lo que está en el lugar de la causa de la división del sujeto en su fantasma. Y es también lo que está en el lugar de la falta de "El Nombre del Padre" para pluralizarlo, infinitizando su serie.

Lacan invertirá entonces el mito freudiano de la muerte del padre para introducir a continuación la escena bíblica de Abraham a punto de sacrificar a su hijo Isaac, sacrificio al padre del Antiguo testamento, momento ilustrado de modo tan estupendo por los cuadros de Caravaggio. Y presta especial atención al detalle del carnero que aparece en los dos cuadros simbolizando el "ancestro epónimo, el Dios de su raza", de la estirpe de Abraham: "Aquí se marca el corte del cuchillo entre el goce de Dios y lo que, en esta tradición, se presentifica como su deseo"⁹ Es el símbolo de esta hendidura de la que nacerá también la ley de la circuncisión. Y termina vinculando, de modo sorprendente, esta operación con la propia transferencia en el discurso del psicoanalista como "una conquista de lo verdadero por la vía del engaño", por la vía del amor de transferencia que apunta a "lo que no tiene Nombre en el lugar del Otro": el objeto *a*, la agalma del amor de transferencia. Lacan lo dice precisamente cuando es excluido de la IPA en "nombre" de Freud, y cuando el recurso al nombre de Freud ha quedado "inoperante" para los propios analistas.

De aquí surge, de modo absolutamente sorprendente, una nueva definición del padre, que Jacques-Alain Miller ha subrayado, al final del Seminario X, en una frase de los párrafos finales, en la página 389: "en la manifestación de su deseo, el padre, por su parte, sabe a qué (*a*) se refiere este deseo". El padre es entonces el que sabe localizar este objeto sin nombre en el lugar del Otro. Y es una operación que sigue la lógica de la transferencia: localizar el objeto sin nombre en el lugar del Otro por la vía del amor y sus engaños.

El padre es la función, sostenida por el soporte que sea, que permite localizar este objeto de la angustia para atravesarla, permite saber aquello que la angustia no sabe. Esta figura del padre, como resultado de la pluralización de los nombre del padre, es entonces equivalente al atravesamiento de la angustia. El corolario extraído de este momento puede parecer sorprendente. Es la equivalencia, la identidad incluso, entre una nueva figura del padre que surge de la angustia y la propia función del analista. Es lo que Jacques-Alain Miller señala del siguiente modo: "En los últimos pasajes del Seminario de *La Angustia*, cuando Lacan anuncia el Seminario de los "Nombres del Padre", dibuja una nueva figura del padre, aquel que sabe que el objeto *a* es irreductible al símbolo. Un padre que no estaría equivocado (*dupe*) por la metáfora paterna, que no creería que ésta pueda cumplir una simbolización integral, y que sabría por el contrario referir el deseo al objeto *a* como su causa. No tenemos los desarrollos ulteriores que Lacan habría podido dar, pero tal vez se les hace patente ya que dibuja un padre que no sería otro que el analista"¹⁰.

Para concluir

El padre surgido de la pluralización de los nombres del padre, el padre como uno de los nombres del padre, no es un padre como causa de la angustia del sujeto (el padre que sería también "causa sui", causa de sí

mismo) pero tampoco es un padre que se la ahorra o se la evita. Es el padre que no se confunde con la metáfora paterna sino que por el contrario se sostiene en lo no simbolizable por ella. Es un padre que no está como garantía contra la angustia sino que le permite al sujeto atravesar la angustia inherente a la separación del objeto. Este padre que no es "causa sui", es un "sujeto que ha ido lo bastante lejos en la realización de su deseo para reintegrarlo a su causa, sea cual sea, a lo que hay de irreductible en la función del (*a*)"¹¹. Es el padre que Lacan empieza a situar, más allá del Edipo aunque sin formularlo así todavía, precisamente en el viraje de los años 1963-1964, cuando tiene que atravesar él mismo la experiencia de la "excomunió" de la comunidad analítica de la IPA en la que el nombre de Freud había quedado inoperante y de la que el suyo mismo quedaba excluido. Hay aquí un ejemplo en Lacan mismo de la frase que encontraremos después en su enseñanza y que nos sirve ahora de brújula para al próximo Congreso de la AMP del año 2006 en Roma: pasar del nombre del padre, ir más allá de él, sirviéndose de él, como semblante, como "parecer ser", para tomar la expresión usada en el barroco español, y situar así lo irreductible de la causa del deseo en el lugar del Otro.

Un padre, pues, más allá del padre edípico, es el padre que se hace él mismo síntoma sin el que no hay anudamiento ni atravesamiento posible del sujeto con el objeto de la angustia. Ese padre no es el único síntoma posible, sin duda, es sólo uno de los Nombres-del-Padre, y puede haber tantos como soportes de la función simbólica del lenguaje.

Si al principio situábamos la clínica actual como una clínica de la angustia sin síntoma, de la angustia y de los pasajes al acto no sintomatizados, lo que podemos decir ahora es que lo que solemos llamar "el padre" es precisamente lo que puede hacer función de síntoma en el anudamiento fallado (*raté*), en el anudamiento siempre fallido (*manqué*) del sujeto con el objeto de la angustia. Y en efecto, el padre es lo que hace hoy de síntoma -incluso del "sinthoma" (*sinthome*) que Lacan situará como cuarto elemento del nudo borromeo- cuando ese nudo tiende a deshacerse. Lo que suele detectarse de manera tan apresurada como banal como "trastornos" se revelan entonces como otros tantos llamados al padre, pero no llamados al padre edípico, sino al padre más allá del Edipo, a los nombres del padre que hacen de padre-síntoma, de "partenaire" al sujeto de la angustia.

Notas

(1) Texto redactado a partir de una intervención en la Comunidad de Catalunya de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP), el 15 de febrero de 2005.

(2) Jacques-Alain Miller, (2005): "Introduction à la lecture du Séminaire L'angoisse", *La Cause freudienne*, N° 59, Navarin Editeur, Paris.

(3) Lacan, J. (2004): *Le Séminaire*, livre X, "L'angoisse", du Seuil, Paris. Y Lacan, J. (2005): *Des noms-du-père*, du Seuil, Paris.

(4) Jacques Lacan, (2004): *Le Séminaire*, livre X, "L'angoisse", du Seuil, Paris, p. 375.

(5) Ibidem, p. 376.

(6) Ibidem. p. 376.

- (7) Lacan, J. (2004): Séminaire X, "L'angoisse", du Seuil, Paris, p. 389.
(8) Lacan, J. (2005): *Des noms-du-père*, du Seuil, Paris, p. 82.
(9) Ibidem, p. 100.
(10) Jacques-Alain Miller, (2005): "Introduction à la lecture du Séminaire L'angoisse", en *La Cause Freudienne* N° 59, Navarin Editeur, Paris, p. 90.
(11) Lacan, L. (2004): Séminaire X, "L'angoisse", du Seuil, Paris, p. 389.

Un no se qué*

Guy Trobas

¿Qué se busca en el saber? Este interrogante no nos viene de la epistemología. Es un interrogante inducido por la paradoja que la experiencia psicoanalítica pone de relieve, la paradoja entre la afirmación de una voluntad de saber, por un lado, y, por otro lado, la eficacia –no voluntaria– de un "no querer saber". Es lógico pensar qué es lo que anima fundamentalmente la búsqueda del saber en que debe radicar la fuente de la paradoja, es decir el medio de superarla. Quizás también, en este mismo movimiento, podríamos aclarar la resistencia que constituye la dificultad especial de la epistemología, esta resistencia que surge cuando se trata de circunscribir un saber, de examinar las condiciones lógicas e históricas de su origen y los fallos de su consistencia.

Entonces, ¿Qué se busca en el saber? Tenemos una respuesta del mismo Freud a esta pregunta, una respuesta que concierne a los fundamentos de esta búsqueda, de esta avidez o deseo de saber, tal como él se expresa a veces. Es una respuesta fundamental porque incluye esto, que sólo se descubre en el inconsciente, o sea el modo según el cual fue pensado el primer acceso al saber. La encontramos planteada teóricamente en dos textos, respectivamente de 1908 y 1910, a saber "Las Teorías Sexuales Infantiles" y "Un recuerdo de Infancia de Leonardo Da Vinci", siendo el primero de estos dos textos un aprovechamiento de los relatos del padre del pequeño Hans.

Podemos resumir dicha respuesta de Freud en una fórmula suya de alcance general: en esta búsqueda se trata de "...dar al pensamiento la tarea de prevenir el retorno de acontecimientos terribles". Notamos, de entrada, la conformidad, la intimidad de tal fórmula con el principio de placer el cual, acordémonos, fue enunciado por primera vez bajo la forma de un principio de displacer, de un principio de evitación. A partir de esto, y fuera del contexto singular de la fórmula de Freud –sobre el que vamos a volver luego–, se abre una perspectiva general para ubicar la cuestión del saber.

Lo que se trata de evitar, en la lógica del principio de placer, es un crecimiento de excitación que, en última instancia, está en relación con un "acontecimiento terrible" radical, ya descrito por Freud en su carta 42 a Fliess, en el 96 y que resume en la expresión "el excedente sexual". ¿Qué es el excedente sexual? Es lo que resulta de una insuficiencia, de un fracaso de las huellas mnemónicas en el tratamiento *après coup* de una "voluptuosidad" primaria atizada, reanimada en un segundo tiempo,

un tratamiento que aquí no desemboca en lo que Freud llama "imágenes verbales" –podemos entender significantes. Eso quiere decir que hay algo en lo sexual que excede el poder de elaboración, de transformación en "imágenes verbales", un algo, un resto, que constituirá –de manera persistente como lo acentúa Freud en los años veinte–, un foco de sexualidad fuera de la que está conforme con el principio de placer y que llama, en el 96, la "libido psíquica". Pues, es en este excedente sexual, traumático, que radica la fuente del crecimiento de excitación que intenta evitar el principio de placer. En esta óptica, el saber es nada más que su vertiente hecha de "imágenes verbales", una vertiente que no debemos considerar como constituida, cerrada sino como abierta, "en marcha", creacionista también desde el punto de vista formal aunque, para cada sujeto, tenga también una unidad significativa –la del fantasma– y una orientación en su desarrollo –la de la pulsión dominante–. Pero dejemos esto de lado.

Una consecuencia directa de las articulaciones precedentes es la siguiente: lo que se puede saber no puede tener otra estructura que la del campo al que pertenecen las "imágenes verbales", quiero decir la estructura del lenguaje. Así, desembocamos en un enunciado lacaniano y eso no debe asombrar. En efecto, a partir de una indicación de Jacques-Alain Miller en su curso titulado *Causa y consentimiento*, hemos hecho jugar, funcionar sobre el trío freudiano, poco conocido, de la voluptuosidad –"sexual presexual", precisa Freud–, de las imágenes verbales y del excedente sexual, ciertas articulaciones que Lacan nos enseñó con otro trío: el del goce, del significante y del objeto *a*. Me imagino que cada cual habrá reconocido los términos equivalentes en esta versión del retorno a Freud que nos permite Lacan. La completo con unas cortas observaciones más.

Esta zona, este algo de sexualidad llamado "excedente sexual", está claro ahora que queda fuera de la estructura misma del saber; en otras palabras no se lo puede conocer bajo la forma del saber como tal, aunque desempeñe en éste un papel de unificación significativa, y de impulso insistente. Todo intento de conocimiento en forma de saber sobre este punto fracasa sobre el límite del placer, exactamente como si éste defendiese el acceso al campo del goce que sigue actuando en la subjetividad bajo la forma de lo que queda de una evacuación primaria, vía el significante, a saber el resto *a*. Y en la medida en que dicha libido psíquica que obedece al principio de placer, está planteada por Freud como sometida a la primacía, al dominio del falo, entonces, en esta misma medida, diremos que el excedente sexual, el *a*, constituye un sexual no sexuado, enigmático ya que está excluido del saber como saber sexual (lo que, entre paréntesis, introduce el problema del saber en la psicosis).

Sin embargo, si hemos introducido implícitamente la distinción conocimiento/saber –distinción que funciona en Jacques Lacan, a modo de una oposición y sólo a partir de los años sesenta–, es para subrayar que al excedente sexual tenemos un cierto acceso: por los afectos y especialmente por la angustia. En la carta a Fliess ya citada podemos leer efectivamente que "...es el excedente sexual que determina los accesos de angustia...", fórmula que confirma el parentesco de esta noción de excedente con el concepto de objeto *a*.

Notemos ahora, a modo de conclusión parcial, que la lógica prece-

dente nos conduce a sostener que lo que se busca en el saber sólo se puede buscar en el saber mismo, y en consecuencia no se busca el excedente sexual en el saber como tal. Es un punto que Lacan subraya con fuerza cuando escribe en "La Ciencia y La Verdad" ¿El saber sobre el objeto *a* sería entonces la ciencia del psicoanálisis? Es muy precisamente la fórmula que se trata de evitar. ¡Entendemos por qué! El objeto *a* no es un objeto científico; este último está ya constituido en lo simbólico, como se dieron cuenta ciertos epistemólogos al considerarlo no más como un objeto natural sino como un objeto construido, no más como un objeto que se descubre directamente en lo real sino como un objeto que en el momento de dicho descubrimiento tenía ya su sitio preparado, inscrito en la episteme de tal o tal época o momento histórico –a modo de un saber en espera, en potencia.

Si no se busca el objeto *a* ¿entonces qué se busca? Una respuesta, de acuerdo con el horror que connota el acercamiento al objeto, sería que se busca un saber en que cabría el "como hacer" para evitar el campo del goce. No obstante, tal respuesta encuentra un obstáculo lógico puesto que necesita una anticipación del horror vinculado al objeto, es decir un saber preventivo en el que el objeto tiene estatuto de causa final. Estamos aquí en oposición con nuestras primicias, las de un objeto sin saber, lo que implica que su conocimiento no es cuestión de saber sino más bien de encuentro imprevisto, de mal encuentro. En realidad dicho objeto *a* no es una finalidad por delante del saber sino una causa que lo anima, que provoca al saber, siempre en su punto de origen. Entonces, diríamos que en el saber, si se busca un saber, no es para evitar a modo de un *contornear*, de un *rodear*, es más bien para evitar a modo de un "transformar" en imágenes verbales, quiero decir a modo de un convertir siempre más el excedente sexual en saber sexual *significatizado*, como si se buscara la clave significativa para la sutura de lo real y de lo simbólico. Es solamente porque esta búsqueda encuentra un hueco que, secundariamente, su trayecto, en cierto sentido hace un ruedo.

Ahora bien, surge una nueva pregunta. Puesto que no existe esta clave, este saber (el saber que haría relación sexual), ¿es esta "provocación", este impulso al saber, una provocación ciega, sin orientación? ¿o, por el contrario –lo que es más conforme a la experiencia radical del saber en el análisis–, es un *no se qué* que orienta el desplazamiento del saber en su búsqueda en forma de un "saber más"? ¡Un *no se qué* cuyo estatuto es problemático ya que no puede estar fuera del saber, por un lado, y tampoco saber como tal, por otro lado!

Pues, es en este punto que volvemos a lo que hemos dejado de lado un momento, o sea el contexto singular de la fórmula freudiana de la que partimos. Vamos a encontrar nuevos elementos de respuesta aunque podrán tener la impresión que estamos un poco atrás de los desarrollos precedentes.

Este contexto es una situación de la que ya hemos precisado que era fundamental, primaria, y cuya subjetivación conduce, según Freud, a una necesidad de saber que no tiene nada de natural, de innato.

Esta situación se produce, nos dice Freud, cuando el niño tiene unos dos años y se encuentra, de repente, confrontado con la experiencia de la pérdida –cito– de "este estado en que sus padres le consagraban todos los cuidados". Además –y hay aquí una precisión importante de Freud–,

esta pérdida, pues, no importa su objetividad en la medida en que tal experiencia puede producirse, ocurrir, tanto cuando hay un nacimiento en la familia como cuando el niño se imagina en la misma situación a partir de sus observaciones fuera de la casa. Es patente que Freud nos habla aquí de una subjetivación apoyada sobre mecanismos de identificación imaginaria, una subjetivación entonces del otro invasor como semejante, lo que implica, así como lo apunta, una edad mínima y una diferencia de edad también limitada. Esta subjetivación es fundamental puesto que es ésta la que, al sostener la confusión entre el deseo del sujeto y el deseo del otro, provocará en el sujeto –cito a Freud– "...el presentimiento de tener, a partir de este momento y para siempre, que compartir todo lo que posee con el recién llegado". Y, correlativamente a esto, aparece el afecto típico de la rivalidad: la agresividad, la que se manifiesta sin disimulo, dice Freud, en juicios y en actos.

Pues, es sobre esas bases que emerge lo que Freud llama la *Wissensdrang*, la presión, el empuje hacia el saber, o lo que llama también, un poco más tarde, en el texto "La Disposición a la Neurosis Obsesiva" (1913) el *Wisstrieb*, es decir la pulsión de saber. Pues, esta emergencia, al articularse a partir de la anticipación de las vías por las que se podría impedir la reiteración de lo vivido indeseable, esta emergencia de la dimensión del saber toma la forma de un interrogante acerca –escribe Freud– "...del primer, del gran problema de la vida", es decir acerca de *el origen de los niños*. Por supuesto y retroactivamente este interrogante puede ser traducido en un ¿de dónde viene este otro perturbador?, pregunta que resume el fundamento de rivalidad aquí en cuestión en cuanto al saber.

Con respecto a esta respuesta más precisa de Freud y relativamente a nuestra pregunta de partida, me parece que podemos acotar ciertos puntos y hacer unos comentarios.

En primer lugar, sólo mencionaré, por el momento, el paralelo impresionante que podemos hacer entre esta tesis de Freud y la primera tesis de Lacan con respecto al saber, quiero hablar de su génesis narcisista, esta génesis que, correlativamente a la formación del yo, le da su valor paranoico (de ahí la expresión de Lacan: "el conocimiento paranoico").

Ahora, en segundo lugar, tenemos que plantear el problema del estatuto de dicha pulsión de saber, o de dicho empuje al saber, segunda expresión que supone la primera. Como lo sabemos, Lacan ha rechazado la existencia de una pulsión de saber o de una pulsión epistemofílica, prefiriendo eventualmente hablar de pasión de saber; también, en la misma óptica, conocemos sus precauciones de empleo de la expresión –escasa– de Freud: "el deseo de saber". Por ejemplo, cuando acepta utilizarla (*Seminario 16*, sesión del 23/IV/1969), poniendo el "de saber" entre paréntesis, es para negar que el deseo pueda tener tal especificidad y afirmar que, en cierta manera, todo deseo es deseo de saber, en este sentido que no se trata del saber del Otro sino del saber sobre *lo que el Otro quiere, desea*. En otros términos, Lacan acepta tal expresión sólo al darle un sentido conforme a lo universal de su fórmula "el deseo del hombre es el deseo del Otro".

Entonces, ¿cómo responder con Freud al reparo de Lacan en cuanto a la pertinencia de dar a la relación del sujeto al saber el estatuto de pulsión lo que, notémoslo, imputaría a dicha pulsión un objeto singular, nuevo en la serie de los objetos pulsionales?

Pues bien, es efectivamente posible demostrar aquí que, en realidad, no hay auténtica oposición entre Lacan y Freud.

Para esta demostración y limitándonos a los dos textos ya evocados, podemos partir de una observación sencilla que se destaca claramente de dichos textos: la pulsión de saber en cuestión no resulta de un proceso apoyado sobre la sexualidad. Freud lo dice así en este momento de su elaboración, y cuando precisa que dicho momento se desarrolla "aguijonado" por las "pulsiones egoístas", o por las pulsiones de dominio (*Bemächtigungstrieb*), sabemos que está razonando en el marco de su oposición "pulsiones de autoconservación (o del yo) versus pulsiones sexuales", un marco en el que, precisamente, el término mismo de pulsión no tiene un estatuto teórico homogéneo. Quiero decir que respecto al yo el término de pulsión no tiene el mismo estatuto teórico que respecto de la sexualidad. En este segundo caso, dicho estatuto es el de una pulsión parcial, con, por consiguiente, una gran variación en su meta y una contingencia de su objeto. Esto es la pulsión como concepto fundamental del psicoanálisis, la pulsión de la que Lacan habla en su undécimo seminario. Por el contrario, en el primer caso (pulsiones de autoconservación), se trata de una pulsión como empuje hacia objetos definidos en función de una meta, de una satisfacción vinculada al mantenimiento de la vida, a sus urgencias siempre en relación con un carecer vital (el *lebensnot* de Freud). Aquí estamos en el registro de la necesidad y es este término, *Bedürfnis* en alemán, que efectivamente Freud sustituirá, en los años veinte, a lo que queda de la noción de autoconservación –lo que queda de su operación de "sexualización" del yo en 1914.

En resumidas cuentas, la pulsión de saber en 1910 no es la pulsión freudiana y esta diferencia, este estatuto, resiste a la sustitución de la libido del yo, de la libido narcisista, a la pulsión de autoconservación. Lo que cambia en 1914 es que la pulsión de saber aparece como marcada, como llevando las huellas de una "sexualización" narcisista. En cierto modo tenemos aquí un argumento más en la equivalencia ya subrayada con la tesis del conocimiento paranoico en Lacan.

En tercer lugar, y para seguir nuestra interrogación en cuanto a la respuesta de Freud, es menester profundizar un poco la articulación entre el carácter no sexual (en el sentido de la pulsión parcial) del empuje hacia el saber y el carácter fundamentalmente sexual, en última instancia, del saber –en particular inconsciente–. Recordemos aquí que esta característica del inconsciente –como saber, primero, como saber sexual luego–, es algo que ya se perfila en el texto de Freud sobre Dora, cuando evoca lo reprimido en relación tanto con el saber transmitido por la Sra. K. como con el saber descubierto en el diccionario enciclopédico familiar, un saber que concierne precisamente el "cómo... vienen los niños".

Observemos, en primer lugar, que el estatuto no sexual –en el sentido de la libido de objeto– de la "pulsión de saber" está en realidad planteado por Freud como transitorio, es un primer tiempo lógico: hay una sexualización secundaria de la pulsión de saber, lo que llama "un fortalecimiento sexual". Eso quiere decir –seguimos aquí "Un Recuerdo de Infancia de Leonardo Da Vinci"–, que se produce, con arreglo a una mayor o menor intensidad de empuje hacia el saber, una mayor o menor atracción del conjunto de las fuerzas pulsionales sexuales. "La pulsión sexual –escribe Freud– es muy apropiada para proporcionar tales contri-

buciones puesto que tiene la capacidad de sublimación, es decir de cambiar su meta inmediata por otras, no sexuales...". Notemos que, según Freud, es en esta conjunción que radica, por supuesto, el destino de la relación del sujeto al saber –inhibición, compulsión o creación–, así como las formas que puede tomar en la galaxia de los saberes –artes, ciencias, etc..

En esta argumentación de Freud hay un punto, que se encuentra en los otros textos ya citados, y que no nos satisface, un poco como si hubiera un salto lógico: es el punto de la atracción de la pulsión sexual por lo no sexual. En general, en Freud, la atracción designa el movimiento inverso: es el saber reprimido, sexual, que por medio de los juegos del significante, atrae las representaciones, cualesquiera, sin importancia, dándoles un sentido sexual. ¿De qué se trata aquí entonces? Con "Las Teorías Sexuales Infantiles" podemos reconstituir la articulación que nos hace falta y precisar algo respecto a lo que se busca en el saber.

Volvamos a este momento en el que se cristaliza, para el sujeto, una interrogación acerca del origen de los niños. Por regla general el niño va –nos dice Freud– a "Demandar una respuesta a sus padres, a los que representan para él la fuente del saber". Así, en este momento primero, el empuje hacia el saber se traduce en demanda; lo que se busca, a este nivel, en el saber, se demanda a los que se ama, y esta demanda se estructura a partir de los términos de éstos, sea a partir del saber mismo del Otro. No hago más que seguir aquí a Freud cuando, por ejemplo, cita al pequeño Hans y a su uso del significante "la cigüeña", *verbi gracia* cuando demanda si tal o cual cosa, en relación con el nacimiento de su hermana, resulta de su pasaje. Esta demanda, como lo vimos, concuerda con su estatuto lacaniano, y más precisamente con el nivel del sujeto del enunciado. Lo que constatamos también aquí, es que si la demanda de saber no se presenta formalmente en el plano sexual, tampoco la respuesta, sino bajo una forma mítica muy opaca.

Esta respuesta –segundo tiempo–, no satisface al sujeto del enunciado. Freud nos dice que el niño percibe un engaño y, más allá, una especie de secreto, la zona prohibida de la cual es rechazado; por consiguiente opone a la versión oficial de los padres una duda enérgica, y a veces irónica, como el pequeño Hans. Pero ¿por qué tal insatisfacción? Con independencia de un primer motivo que cabe en los diferentes matices del rechazo de la pregunta en el discurso de los padres, Freud introduce una razón, decisiva, fundamental, sobre la cual insiste: el saber de los padres, del Otro, está en contradicción –cito a Freud– "...con opiniones, para las cuales [el niño] siente una preferencia de naturaleza pulsional". Dicho de otro modo, el niño tiene ya un saber sexual, dichas "teorías sexuales infantiles", que entran en conflicto con el saber, digamos, oficial, de tal modo que van a constituir un polo de represión, añadiendo Freud que así "el complejo nuclear de la neurosis se encuentra constituido por esta vía".

Ahora bien, entendemos lo de la atracción que evocábamos más arriba: en el movimiento hacia el saber, en este movimiento planteado al principio por Freud como no sexual, pues el sujeto encuentra la sexualidad, es decir la pulsión como un saber. De ahí, una nueva pregunta: ¿De Dónde viene este saber?, ¿cuál es la preferencia de naturaleza pulsional?, Freud no dice mucho más. Dice por ejemplo que, en la búsqueda de

información, vía informaciones y demandas, el sujeto está orientado por "los componentes de la pulsión sexual" –traducimos: por el estado específico de sus pulsiones parciales– y estos componentes imponen una organización, una racionalidad, una lógica, a estas informaciones. Un punto más, subrayado por Freud es el siguiente: dentro de este conjunto de informaciones hay una constante que cada sujeto debe integrar a su "teorización", la universalidad del pene, es decir, por consiguiente, el pene materno. Encontramos de nuevo la "falicización" del saber.

Al examinar con atención lo que precede, con respecto a la cuestión de dónde viene el saber, notamos una indicación en forma de hiato: hay, por un lado, el estatuto específico de los componentes de la pulsión sexual del sujeto y, por otro lado, su opinión, su teoría sexual influenciada, determinada por el estatuto precedente. Freud no dice que la pulsión crea saber como tal, es el sujeto quien crea saber a partir de algo en la pulsión. El saber es una subjetivación de algo en la pulsión. Pues, esto nos proporciona una indicación que está conforme con lo que Lacan nos aporta en cuanto a la pulsión.

De hecho, la vertiente significante de la pulsión, que delimita su borde, el ruedo de su fuente, no constituye como tal un saber aunque sea un conjunto de significantes. Éste resulta de una introyección de los significantes de la demanda del Otro, no de su saber. No hay saber del Otro que pueda venir a responder a la interrogación del sujeto sobre el deseo del Otro, a su demanda –esta vez a nivel de la enunciación– que este deseo se presente en lo simbólico, que sea "significantizable" en saber de certeza. El *x* del deseo del Otro, su objeto *a*, resiste a la demanda del sujeto e impide que los significantes a los que se agarra –los significantes de la demanda del Otro que toman estatuto de S1 para el sujeto–, creen saber del deseo del Otro. El saber queda aquí como suposición siempre abierta, debido al no recubrimiento entre S1 y el objeto *a* con respecto al deseo del Otro.

En este punto encontramos la razón estructural de la imposible satisfacción del niño frente a la respuesta de los padres, aún cuando los padres intentan (un intento siempre torpe) decir lo verdadero. En efecto, más allá del enunciado *¿de dónde vienen los niños?*, el cuestionamiento del sujeto de la enunciación lleva sobre lo que es, él, como sujeto para el Otro puesto que "el semejante invasor" le revela que no colma su deseo. Entonces, la falta de ser que se abre ¿cómo superarla?

Intentar hacerse el objeto "colmador" del deseo del Otro desemboca sobre un juicio en cuanto al goce, es decir sobre una significación absoluta y centrada en lo sexual. Es la vía por la cual se introduce, se elabora, el fantasma fundamental del sujeto, fantasma que tendrá la capacidad de orientar, de atraer, de dar un vector a todo el saber del sujeto.

Pero captar, atraer, enmarcar, no es buscar. Es más bien lo que queda constante en dicha búsqueda.

La otra posibilidad de sobrepasar la falta de ser no admite, implícitamente, como en el caso del fantasma, que el Otro sea tachado. Por el contrario, lo niega al sostener la posibilidad de una sutura de lo simbólico por lo simbólico. Precisémoslo.

Aquí volvemos a los significantes de la demanda del Otro. Están introyectados, justamente, porque cada uno, en un primer tiempo lógico, tienen para el sujeto la función –ficticia– de permitir que el deseo del

Otro se maneje como una demanda, es decir, tiene la función del significante primordial que hizo del grito –en forma de llamada– un poder sobre el Otro. En otros términos, los significantes de la demanda del Otro están incorporados puesto que –sean cuales fueren sus destinos de saber en un segundo tiempo–, en estos el sujeto "...se complace –tal como lo expresa Jacques Lacan en su "Observación sobre el informe de Daniel Lagache"– en encontrar [en él] las marcas de respuesta que fueron poderosas para hacer de su grito llamada".

Estas marcas de respuestas que tienen valor de S1 para el sujeto corresponden a un estado, un estatuto del significante que abre dicho sujeto a "un poder todo en potencia", a "un nacimiento de la posibilidad" –como expone Lacan en "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano"– acerca del rasgo unario y de la identificación primera.

Pues bien, y para concluir, diremos que a nuestro *no sé qué* debemos investigarlo por esta vertiente de las cosas.

Quiero enfatizar que lo que se busca en el saber, por medio del saber, concierne esta marca invisible que tiene todo saber –todo S2–: la marca de un primer tiempo lógico en el cual, como S1, tenía el estatuto de presentarse como una posibilidad de dominio, antes de transformarse, bajo el efecto del objeto *a*, en impotencia –la impotencia del saber.

El *no sé qué* que intentamos encontrar en cada nuevo significante para suturar el deseo del Otro en lo simbólico, este *no sé qué* que perpetúa en todo significante –S2– la marca del significante amo –S1–, del significante potente, es precisamente lo que, mediante el empuje del objeto pulsional y la atracción reductora del fantasma, nos precipita cada vez más hacia el saber... ¡sin desearlo!

La tecnología genética

Ricardo Seldes

Para comenzar a tratar este apasionante tema, quizás haya que aclarar que lo haremos desde la perspectiva de lo que denominamos la subjetividad contemporánea, subjetividad que está desplazada, conducida, cautivada en un movimiento poco resistible que la sumerge en la producción acelerada de un mundo que ha dejado la idea de la naturaleza al campo del romanticismo, de la añoranza, en algunos casos de la nostalgia. Y ese modo de ubicarse hacia el pasado, implica que el futuro es por lo general considerado como de cuidado, de conservatorio, de reservas naturales, incluso de especies protegidas. La subjetividad moderna es la que está dominada por el mundo de las imágenes, las apariencias y la exhibición de las desgracias.

Podría graciosamente avanzar en palabras que apuntan a un paisaje apocalíptico, aún con la idea de que se trate del apocalipsis confortable de las personas perdidas en los pequeños y grandes *gadgets* del mundo contemporáneo. Pero no, no me daré el gusto de angustiarme construyendo para el tema que hoy nos convoca, una visión de que el mundo es lo imposible de soportar, bella definición del síntoma en psicoanálisis en relación con lo real. De todos modos, no dejaremos de lado tampoco la preocupación que existe en notables grupos de la cultura frente a la idea de una ciencia bulímica y de científicos, quizás más que de científicos, de corporaciones económicas o de poder desprovistos de criterios éticos de aplicación. En definitiva, el apocalipsis como representación existe desde siempre, aunque obviamente los medios y los agentes de su realización han ido cambiando.

La misma estructura del saber y el alcance obtenido por él, junto con la difusión de sus consecuencias, puede angustiar de tal modo que en realidad no hace tanto, menos de 100 años, grandes cantidades de personas se suicidaron ante la noticia de que el cometa Halley chocaría contra la Tierra. Ni hablar de la invasión extraterrestre magistralmente relatada en la radio por Orson Welles que produjo una agitación en la opinión pública norteamericana, cuyas dosis de creencia en el Otro la hacen una sencilla masa moldeable para los mejores y los peores fines. Tenemos ahí quizás ejemplarmente ubicado el lugar del sujeto, enfrentado a su propio vacío, al culto de su propia autenticidad, de su propio desarrollo, de su expansión y de su autorreferencia. Ese sujeto claramente distinguido en esa sociedad que en mayor o menor grado se divulga en las sociedades vecinas, exige un deber, el de vivir y el de gozar, con

tanta fuerza que incluso es lo que hace que en las sociedades avanzadas vaya desapareciendo por ejemplo el derecho a reventar gustosamente con los propios vicios. No es que yo sea un defensor del tabaquismo, entiendo que la otra cara de esta moneda tiene a los que dicen que revienta si quiere, yo tengo el derecho al aire puro. Que sabemos que es una ficción ya que el *smog* que respiramos en las grandes ciudades y especialmente en Corrientes y Talcahuano parece ser de las peores concentraciones del mundo. Pero, he dicho que no me voy a tentar en seguir la larga lista que implica la contaminación, la locura que señala la dificultad de una sociedad que no sabe qué hacer con los restos de su producción, y aún peor, la nuclear. Pero que, no seamos ingenuos tampoco, ya que el exceso en la producción también es respuesta a un exceso en las demandas del consumo, con su apetito insaciable. Hay más un gusto por los objetos nuevos que por los tradicionales, y hay verdaderas comunidades consumistas, es decir que comparten su modo de gozar en una verdadera soledad donde cada uno puede encontrar en la manifestación del desamparo igual al suyo un consuelo identificatorio, como lo que se ve en los *reality shows*.

Pasemos entonces a la cuestión de la tecnología genética. Hace algunos años hemos realizado una investigación, cuando recién comenzaba en nuestro país a difundirse el uso de la fertilización asistida, un tema candente en la sociedad, con efectos de orden práctico en la vida de las familias.

En ese momento, mi interés apuntaba a la diferenciación que el psicoanálisis hace en cuanto a la pregunta por el padre, al diferenciarlo del genitor. Y era evidente que tanto el tema de la natalidad controlada, la fertilización asistida y, ahora agregamos la genética reproductiva, señalan la disyunción, el clivaje que existe en los seres parlantes entre el encuentro sexual y la reproducción.

Por supuesto que quiero hacer la salvedad de que sería absurdo reducir el apasionante tema de la genética a la clonación de humanos.

Obviamente sería desconocer el singular avance que implica el uso de la genética en medicina, en la terapéutica precisamente. Y quizás nos convenga seguir el camino del australiano Alan Trounson que, válganos el chiste, es uno de los padres de las técnicas de fertilización asistida, y que se dedica ahora a la investigación de las *stem cells*, células que, recogidas en los primeros estadios del desarrollo del embrión –tomado a su vez de los que se descartan en la fecundación in vitro–, tienen la potencialidad de generar prácticamente todos los tejidos del organismo. Al venir a Buenos Aires hace un par de meses explicó que era posible crear carne de corazón para sanar enfermedades cardíacas, y decía: Creemos que también vamos a poder curar la ceguera, la diabetes, enfermedades del sistema nervioso como el Parkinson y el Alzheimer, la fibrosis quística.

¡Quién podría estar en contra de semejantes prodigios! más los que se aseguran en no muchos años más acerca de la curación de distintos tipos de cáncer. Y esto sólo para mencionar algunos cuantos usos de la tecnología genética.

Pero hay temor, hay malestar, los ejercicios con las razas en el siglo pasado hacen suponer que será la genética el malo de la película que creará los especímenes que Aldous Huxley ya contaba en las primeras

décadas y que nos angustiaron hasta enterarnos de que se trataba de su metáfora anticomunista. Pero la advertencia no es en contra de los avances científicos, sino de su uso por los aparatos de poder, sea el político o el económico corporativo. Crear ejércitos de clones ha sido uno de los temores. Absurdo, quién precisa ejércitos de personas que pueden ser destruidos por un puñadito de aviones. O como decía irónicamente Saramago en una entrevista por internet que le realizaron a propósito de la salida de su libro *El hombre duplicado*: "si ya somos seis mil millones de personas en el mundo. ¿Me puede decir para qué sería útil clonar más gente?"

El acento que la sociedad puso hace algunos años en la fertilización asistida se ve desplazado hacia la terapéutica, de los embriones congelados para el primer uso, y, que ya sabemos, los éxitos son muy inferiores a los fracasos, resulta que esos embriones que eran descartados pueden ser mucho mejor utilizados en la terapéutica existente y por venir.

Durante el siglo XX, con el auge de los desarrollos sociales, se produce una filosofía humanista de la tecnología, que identifica la tecnología moderna con el ámbito de la producción y uso de artefactos materiales, que incluye tanto los procedimientos, métodos y procesos implicados como los artefactos mismos. Y por supuesto la advertencia que realiza esta corriente es que el desarrollo de la tecnología moderna va en contra de los grandes logros culturales y pone en peligro los valores humanos superiores, e incluso, la misma esencia del hombre. Se promueve un programa filosófico que no sólo desconfía de la tecnología sino que va dirigido a frenar o interrumpir el desarrollo tecnológico. Carl Mitcham es uno de sus defensores. Tenemos luego la corriente contraria, quien con Bunge a la cabeza, no sólo defiende que el desarrollo tecnológico no representa ningún peligro para la cultura, sino que es la clave del progreso humano.

La interpretación de la filosofía apunta a integrar la ciencia y la técnica como componentes de la cultura occidental contemporánea, y se aparta con John Dewey, por ejemplo, de la reducción de la tecnología al ámbito de los artefactos materiales, para considerarla como el conjunto de las capacidades humanas, incluidos los desarrollos tan culturales como el lenguaje, la lógica y la filosofía como las formas de organización social y política.

Después de la segunda mitad del siglo XX asistimos al desarrollo de las tecnologías como formas de vida, en tanto las innovaciones tecnológicas han modelado las formas de vida, tanto en los entornos materiales como en los interpretativos y valorativos. Incluso se habla de tecnologías dejando de lado completamente la separación entre ambas.

Es verdad que todo ese desarrollo ha producido otras complicaciones. Manuel Medina en un texto muy rico llamado *Ciencia-tecnología-cultura del siglo XX al XXI*, ha caracterizado a las innovaciones tecnológicas como la proliferación de híbridos. Estos surgen del embrollo de las divisiones esencialistas y consisten en los productos del entramado de ciencia, tecnología, política, economía, naturaleza, derecho y por supuesto ética. Cuando esos híbridos se producen, se implantan, comienzan a alzarse en su contra las voces éticas desde diversos ámbitos, desde la misma ciencia, desde la política, la sociedad, la moral, la religión y la cultura.

¿Cuáles son los híbridos más habituales hoy? los implantes electrónicos en el cerebro, la clonación de animales, la congelación de embriones humanos, las píldoras abortivas y postcoitales, el Viagra, los psicofármacos como el Prozac, los entornos de realidad virtual producidos por las computadoras, internet, etc. ¿Pero en que punto de nuestra vida no están más o menos presentes?

Se evapora la demarcación entre naturaleza, tecno-ciencia y cultura como sistemas cerrados de objetos puros y éstos, a su vez, se van delimitando mutuamente.

En esta época del "Proyecto Genoma Humano" se puede pensar la naturaleza como un objeto manufacturado, en tanto la ingeniería genética y las biotecnologías están dando paso a una naturaleza extraída del laboratorio y transformada en real, en la que se instaura también un conservacionismo ecológico, dirigido no sólo a preservar, sino a mejorar las especies existentes.

En definitiva, ¿qué lugar ocupa el saber en la ciencia? Después de lo que venimos planteando, podemos entender que la ciencia no es una lectura de la naturaleza, sino que el saber de la ciencia se pone en el modo de determinar lo real. Es decir que ese discurso no solamente implica que se pueda acceder a lo real, sino que lo toca, lo transforma. En lo que hace a la genética humana se dice que los avances no tocarán al hombre y ya sabemos cómo los toca y tocará. Sabemos también que ni los comités de ética, ni las leyes detienen la proliferación de sus objetos humanos.

De lado del psicoanálisis.

No necesitamos darle un tono trágico a lo que sucede, en todo caso, tenemos que ver cómo es la intervención de los analistas en el concierto de los modos de vida que signan a cada época.

Lacan, en todo caso, ha puesto siempre el acento en el aspecto cómico e incluso sería más del lado del chiste por donde se podrían encontrar las salidas. ¿Pero las salidas a qué?

El discurso de la ciencia daría la ilusión de un dominio de lo real o que incluso se dude de lo real, si planteara que el saber y lo real son lo mismo. Para el psicoanálisis, lo que orienta su práctica es lo real en cuanto es el síntoma, aquello de lo que se sufre, que no se lo reduce a ser un saber en lo real sino un sentido en lo real. Pero no voy a adentrarme más en esto, sino para verlo desde un lado más bien cómico.

Tomemos el *cuco* de esta historia, y pensemos en quienes podrían ser los posibles candidatos para la clonación de las personas.

Pensemos en las parejas que desean tener un hijo pero por algún motivo no pueden, por ejemplo uno de sus miembros es infértil, o que se trate de dos individuos del mismo sexo. Supongamos que como no pueden tener hijos por las vías conocidas, no es necesario que las comente, se decidan por la clonación.

¿Se pondrán tan fácilmente de acuerdo acerca de quien de los dos tendrá su réplica? ¿Me clonan a mí o te clonan a vos? No quisiera imaginar el momento en el que tengamos que recibir en el consultorio a personas que aparezcan con esa inquietud. Yo quisiera que sea ella, porque no quiero traer al mundo a alguien tan inseguro como yo. O tan miope. O al

revés, sujetos tan narcisistas que quieran tenerse a sí mismos varias veces, o incluso, como he escuchado contar que existe un banco de espermas de los premios Nobel para reproducir y reduplicar a los genios. Especialmente porque al hacer existir un banco de genios es suponer que una humanidad con muchos como ellos sería mejor que la actual.

O supongamos un hombre que ama a una mujer ¿Por qué no querrá tenerla, pero unos años más joven? La dimensión de lo cómico que suscita este modo de plantear las cosas, obviamente señala al falo, que a esta altura parece un pequeño apéndice excedente del cual podemos olvidarnos para la reproducción humana.

Como decíamos al comienzo, esto tiene una razón, la disyunción entre lo real de la sexualidad humana y la reproducción animal no hace más que repercutir en la ausencia de una pulsión reproductiva en el inconciente. Y como allí hay un agujero fundamental, entonces algo viene en su lugar a no dejar de escribirse.

Para el psicoanálisis es el síntoma, es eso que viene en ese lugar, con un lado de regularidad, de ley, que es particular a cada sujeto y un aspecto real, también propio de cada quien. Hay para cada uno de los sujetos que hablan un síntoma, y eso quiere decir que a nivel de la especie hay un saber que no está inscripto en lo real. Y ese saber que no está escrito en lo real es el saber que concierne a la sexualidad, con la que cada uno se las arregla como mejor puede. Y en ese devenir, algunos la pasan mejor que otros.

A nivel de los animales está el instinto que dirige de forma invariable y típica hacia el *partenaire* para cada especie. A nivel del deseo, en los parlantes se verifica que es más que una pregunta, es más bien la perplejidad que cada uno tiene sobre el problema. Y sabemos que a nivel de la pulsión no hay nada que dé una seguridad a nivel de lo sexual en cuanto al Otro.

Si hay síntoma, no hay un saber en lo real que concierna a la sexualidad. ¿Cómo es posible captar en la experiencia analítica la ausencia de saber en lo real? Se nota fundamentalmente en los relatos que escuchamos, que ubican en cada caso, en cada sujeto, aquello que implica como función determinante en su vida, un encuentro azaroso que lo marca y se puede decir eso no estaba escrito, no estaba previsto. Un mal encuentro por el que alguna instancia estalla y luego en sus relatos, el sujeto le atribuye la causa de su orientación sexual, o su falta de elección sexual. Pero también se capta que ha habido ciertas palabras que se cargan de libido, que atraen libido y que hacen a un sujeto decidir los investimentos fundamentales que condicionan luego los modos en los que se relacionará sexualmente. Y luego cómo el goce sexual se presenta bajo las especies del traumatismo. O sea, como no preparado por el saber, como no armónico con lo que estaba ahí.

La constancia que captamos en esos casos es la contingencia. La constante es la misma variabilidad. Y la variabilidad es que no hay un saber pre-inscripto en lo real en este sentido. Y es la contingencia la que decide el modo de goce de un sujeto.

La genética, ¿es ética?

Como lo plantea Alejandro Tomassini Bassols en su estudio *Genética, sociedad y filosofía*, la determinación de los individuos no es un fenómeno nuevo. La única diferencia es que ahora puede hacerse con mayor

pulcritud y de manera más efectiva. Bien, tiene razón. Pero, ¿acaso la contingencia queda reducida a la necesidad o al simple anhelo? De hecho no hay saber que logre reducirla. Recuerden la película *La mosca* y ahí tenemos el ejemplo de la contingencia elevada al sujeto-mosca.

¿Habrá cambios en las familias a partir de la técnica genética aplicada a la reproducción humana? Sí, seguramente. ¿Serán cambios aterradores? No lo creo. Dependerán también de la contingencia.

Freud entiende que la familia es el Edipo y el motor es la castración. Cada uno, clonado o no, tiene que vérselas con ese lazo, y la misma neurosis infantil es la construcción que el sujeto inventa para responder al enigma que le impone la relación con los padres. La novela familiar implica el ciframiento en el que se presentifican los deseos del padre y de la madre. La catástrofe se presenta cuando, por las vías más supuestamente normales, un hijo es el producto de un no-deseo.

El nombre del padre no tiene que padecer la ausencia de la persona, a veces se padece de una excesiva presencia, como cuando el padre impide a la madre ocuparse de sus hijos. El que deberá advenir como sujeto, aún nacido por la intermediación de la ciencia, deberá ubicar en la estructura del Otro el deseo que lo ha generado, y hacerse responsable de él. Lo que no coincide con el nacimiento, y por lo tanto es evidencia de que los genitores pueden ser sustituidos.

Lacan ha desplazado la cuestión de la pareja conyugal, el padre y la madre al vínculo entre un hombre y una mujer. Y es adonde ubica el abismo, ese vacío que señala la falta de proporcionalidad entre los sexos.

Cuando señaló en los años '60, que la fuerza de la costumbre podría llevar a inseminar artificialmente a mujeres en sedición fálica con el esperma de un gran hombre, no se trataba necesariamente de la concepción de una reivindicación fálica típica en la histérica, ni la reivindicación de los sujetos *sadianos* a gozar como les parezca a partir de un derecho universal a todo. Pensamos que pudiera tratarse del anuncio, de una profecía de un brutal intento de retorno del sometimiento del goce femenino a un fundamentalismo. De hecho lo hemos visto en los últimos años. Pero imaginemos un fundamentalismo que tenga como objetivo por ejemplo la instalación de una raza de grandes hombres. Eso no sería un problema específico de las mujeres, ni de los padres, ni producido por la tecnología genética. Y si algo de histeria hay en esto, es porque sabemos cómo históricamente ha sido objeto de sacrificios y persecuciones, hasta que Freud descubrió el modo de escucharla, lo que hizo disminuir parcialmente ese efecto.

Si el goce femenino es rechazado, en tanto es la clara expresión de la falta de proporción en la sexualidad humana, ni la ignorancia, ni el desvarío de la mirada, ni la ignorancia ni la impugnación a la ciencia pueden cambiar un ápice lo que una decisión política permite sostener.

Para hallar alguna respuesta el análisis de los sujetos podrá unir en sus consecuencias lo que le ofrece la lógica colectiva y lo que la acción analítica logre efectivizar en el concierto social.

Lacan se preguntaba muy al comienzo de su enseñanza: ¿por qué no hablan los planetas? En principio no lo hacen porque se desplazan y reaparecen siempre en el mismo lugar. Pero nosotros los hemos hecho hablar. Nosotros los hemos hecho hablar, y sería un gran error no preguntarnos cómo es esto posible. Durante muchísimo tiempo y hasta una

época muy avanzada, les quedó el residuo de una suerte de existencia subjetiva. Nunca se sabe lo que puede ocurrir con una realidad, hasta el momento en que se la ha reducido definitivamente inscribiéndola en un lenguaje. Sólo se está definitivamente seguro de que los planetas no hablan a partir del momento en que se les ha cerrado el pico, o sea, a partir del momento en que la teoría newtoniana produjo la teoría del campo unificado, y bajo una forma que se completó después, pero que ya era perfectamente satisfactoria para todas las mentes humanas. La teoría del campo unificado está resumida en la ley de gravitación, que consiste esencialmente en que hay una fórmula que mantiene todo esto unido.

Ahora podemos preguntarnos: ¿hablan los genes? El problema de saber si hablan no queda resuelto por el sólo hecho de que no responden aunque tienen un lenguaje. No estamos tranquilos: un día algo puede sorprendernos. No caigamos en el misticismo, decía Lacan, no acabaré diciendo que los átomos y los electrones hablan. ¿Pero, por qué no? Todo es como si. En todo caso, la cosa se demostraría a partir del momento en que comenzaran a mentirnos. Si los átomos nos mintieran, si se las dieran de listos con nosotros, quedaríamos justificadamente convencidos.

La comunidad analítica tiene una función para cumplir en un trabajo que excede los límites del consultorio, así como la comunidad científica emerge de los límites del laboratorio.

Hay una voz en cada disciplina que debe ser escuchada, dando razones, encontrando argumentos, oponiendo posiciones, en una palabra, dando una orientación contra el silencio.

Joyce espectral*

Hugo Echagüe

*El sol de medianoche oscurece. La tierra tiembla.
Los muertos de Dublin desde Prospect y Mount Jerome
con sobretodos de pieles blancas de cordero y negras
capas de pelo de cabra se levantan y se aparecen a muchos.
Un abismo se abre en bostezo silencioso.1*
Joyce

*Así se confirma el carácter propio del Hades que
el poeta confiere a los acontecimientos: ante
la razón profunda de su don poético está como Odiseo
con la espada desnuda ante la cueva ensangrentada
y rechaza, como él, a las sombras sedientas para
tolerar sólo a aquellas cuyas escasas palabras busca.
Estas son un signo de su origen espectral.*
Walter Benjamin

Todo lector de Joyce, todo lector, sabe que *Los muertos* es un relato perfecto; preciso, íntimo y plural. Proponemos extender una lectura que vaya desde esta narración a parte de *Ulises*, cuyo nervio escriturario es la relación con los muertos que a modo de espectros, de fantasmas, giran y dan vueltas, retornan indefinidamente en un derrame de imágenes y de palabras que parece no tener fin; que estructuralmente es sin fin porque busca una palabra primera o última, un significante de la vida y de la muerte, del amor, que Stephen negó a su madre y así sufre su errancia, su vagar en una Dublin fantasmal. El *amargo misterio del amor* engendra torbellinos de palabras sin fin, que no finalizarán porque la palabra de amor no será dicha y no habrá olvido, porque no hay duelo, no hay descanso para los muertos que vagan en un mar de palabras, como en el Día del Juicio. Pero habrá una salida: una sustitución; un modo de acuerdo con las sombras, antes del torbellino final de la yacente Molly.

Nos limitaremos a *Los muertos* y a *Ulises*. Si entre ambos el abismo estilístico es notable, como el principio y el fin, algo en común los vincula: la presencia de los muertos, operante en el mundo llamado real, de los vivos, a quienes moviliza, trae, lleva, perturba y marca en sus destinos. La escritura joyceana quiere ser a modo de duelo que cure esa herida que queda abierta y que tal vez no por casualidad va a desembocar en el funeral, o el duelo, o el velorio, o el despertar, o la vigilia, de Finnegan. El universo joyceano está pleno de vida, imágenes, palabras, impulso, cualquiera de sus lectores lo sabe, pero su lado de sombra, su lado espectral, es, en gran parte, el motor de los sucesos y acaso de la escritura misma. Los muertos sin sepultura pueblan las calles de Dublin, reclamando atención. Un gran poeta checo de lengua alemana, contemporáneo de Joyce, quien también habitó en Trieste, Rainer Maria Rilke, cantó una experiencia similar:

Ciertamente es raro no habitar más la tierra,
no ejercer ya empleos apenas aprendidos,
a las rosas y a otras cosas expresamente prometidas
no dar el significado de futuro humano;
no ser más lo que se era en las manos
infinitamente temerosas y hasta el propio nombre
dejar, como un roto juguete, de lado.
Extraño, los deseos no tener de nuevo. Extraño,
todo lo que se movía ver flotar tan suelto
en el espacio. Y el estar muerto es esforzado
y más lleno de reparación, que se siente de a poco
algo de inmortalidad. Pero los que viven cometen
todos el error de diferenciar demasiado fuerte.
Los ángeles (se dice) no sabrían a menudo si van entre
vivos o muertos. La eterna corriente
se rompe en los dos ámbitos de las edades
y las domina siempre en ambos.

Pronto no nos necesitan más los tempranamente libres,
uno se desacostumbra suavemente de lo terrenal como se emancipa
del dulce pecho materno. Pero nosotros, que tan grandes
misterios precisamos, a los que tan a menudo del duelo
nace feliz progreso: ¿podríamos ser sin ellos?2

Y también señaló al ámbito de la muerte como la otra cara de todo lo que es, sin lo cual la vida misma queda incomprendida e inauténtica. Sin embargo esto queda para nosotros sólo en el campo nada despreciable del orden de razones, porque el modo literario en ambos autores es notablemente diverso: la meditación poética de Rilke es de otro orden que la tumultuosa parodia-comedia-drama psicologista de Joyce, afin en esto a la tradición de la literatura inglesa.

Los muertos en *Los muertos*:

El relato clave que cierra *Dublineses* es el de la noche de la fiesta en lo de las Morkan, Miss Kate y Miss Julia, adonde acuden, entre otros, Gabriel Conroy y su esposa Gretta. Antes de dormir, ella le cuenta la historia de un joven que la amó y que murió de ese amor, Michael Furey. Gabriel, que en el momento previo sintió deseo de su mujer, va a ver su vida de un modo totalmente distinto y para siempre modificada a partir de este relato:

Lágrimas generosas colmaron los ojos de Gabriel. Nunca había sentido aquello por ninguna mujer, pero supo que ese sentimiento tenía que ser amor. A sus ojos las lágrimas crecieron en la oscuridad parcial del cuarto y se imaginó que veía una figura de hombre joven, de pie bajo un árbol anegado. Había otras formas próximas. *Su alma se había acercado a esa región donde moran las huestes del los muertos*. Estaba consciente, pero no podía aprehender sus aviesas y tenues presencias. *Su propia identidad se esfumaba a un mundo impalpable y gris*: el sólido mundo en que estos muertos se criaron y vivieron se disolvía consumiéndose.

Leves toques en el vidrio lo hicieron volverse hacia la ventana. De nuevo nevaba. Soñoliento vio cómo los copos, de plata y de sombras, caían oblicuos hacia las luces. Había llegado la hora de variar su rumbo al poniente. Sí, los diarios estaban en lo cierto: nevaba en toda Irlanda. Caía nieve en cada zona de la oscura planicie central y en las colinas calvas, caía suave sobre el mégano de Allen y, más al oeste, suave caía sobre las sombrías, sediciosas aguas de Shannon. Caía, así, en todo el desolado cementerio de la loma donde yacía Michael Furey, muerto. Reposaba, espesa, al azar, sobre una cruz corva y sobre una losa, sobre las lanzas de la cancela y sobre las espinas yermas. Su alma caía lenta en la duermevela al oír caer la nieve leve sobre el universo y caer leve la nieve, como el descenso de su último ocaso, sobre todos los vivos y sobre los muertos.³ (Mi destacado.)

Así los muertos frustran a los vivos, la vida de Gabriel ya no será la misma desde que ese muerto entró en ella. Pero hasta aquí el relato realista; Joyce debió recurrir a otro registro para plasmar más adecuadamente lo espectral.

Los muertos en *Ulises*:

Si "lo que es rehusado en el orden simbólico, vuelve a surgir en lo real" (Lacan 1981: 25) —aquí *real* en el sentido del exasperante, alucinatorio realismo joyceano—, ello convierte a *Ulises* en una verdadera danza macabra. Además de intentar ser el mundo entero, o su escritura y poblarse de casi infinitas alusiones, saberes que generaciones de eruditos han desentrañado y aún siguen haciéndolo, las relaciones de los vivos con los muertos, en el mundo de ficción de *Ulises*, que no deja de ser realista en su modo de representar, no en su dicción, son el motor de la acción. Recordemos: la intensa culpa de Stephen que se ha negado a arrodillarse ante el lecho de su madre agonizante, espejo del mismo Joyce, y que lo envía a ese vagabundeo, donde, en el lugar del lupanar, donde imperan figuras femeninas, hallará a su 'padre', Bloom. A éste, a su vez, se le aparece, como al Odiseo homérico, su padre, Rodolfo Marimach, por quien padece probable culpabilidad por su muerte voluntaria, en la secuencia mencionada *Circe*, que es, en nuestra lectura, la cumbre de lo espectral demoníaco, la *Noche de Walpurgis*, de los muertos vivientes, donde todo se metamorfosea, como en un sueño. En este mundo al revés, el padre de Bloom es un proxeneta. El cruce y confusión de discursos remedan la confusión orgiástica y anticipan, tal vez, a Finnegan:

Bloom. —Me gustaría haber terminado ya entonces. El camión no fue nunca. De ahí esto. Pero mañana es otro día será. Pasado era es hoy. Lo que ahora es será entonces mañana como ahora es pasado ayer.⁴

De todo ese aquelarre, abundante en apariciones, es terrible la del hijo de Bloom y Molly, también llamado Rodolfo (Rudy) como el padre de Bloom, muerto a los once días. Es apariencia muda:

(... Sobre el fondo oscuro de la muralla una forma aparece lentamente: un bello muchacho de once años, un niño trocado por otro,

trasfundido, vistiendo traje de Eton, con zapatos de vidrio y pequeño yelmo de bronce, sosteniendo un libro en la mano. Lee de derecha a izquierda imperceptiblemente, sonriendo y besando la página.)

Bloom.—(Atónito, grita lloradamente.) ¡Rudy!

Rudy.—(Mira sin ver los ojos de Bloom y sigue leyendo, besando, sonriendo. Tiene un delicado rostro malva. Su traje viene con botones de diamantes y rubíes. En su mano izquierda libre, sostiene un delgado bastón de marfil con un lazo violeta anudado. Un corderito blanco atisba desde el bolsillo de su chaleco.)⁵

Es el fin del capítulo (o canto). De allí salen, Stephen-Telémaco, que ha encontrado a su padre Bloom-Odiseo, que ha encontrado a su hijo Stephen-Rudy, en una circularidad que se corresponde con la estructura del libro y con las formas de Molly: fin de la comedia o del drama en el fluir sin límites del discurso de Marion que parece cortar a su modo la procesión de espectros al reemplazarla por una procesión de palabras que cura las ausencias y que es asentimiento: "y sí yo dije quiero sí".⁶

Metempsicosis y Hamlet:

El catálogo de los espectros, para extender la metáfora homérica, sin embargo parece no tener fin: la clara identificación de Stephen con Hamlet, vastamente aludida en la primera parte (la Telemaquia), trae a otro obsesivo por fantasmas. El Ghost de su padre se le aparece y le ordena que lo recuerde, lo que, como señalamos en otra ocasión, conspira contra el duelo que requiere olvido: "Adieu, adieu, adieu! Hamlet, remember me" (I.5). En esta sintonía transcurre también lo espectral de *Ulises*: si por un lado, Dublin no sería nada sin sus muertos (hasta la sombra de Parnell se pasea por allí), las deudas de los vivos pueden hacer la vida imposible, espectral también. No sabemos hacia dónde parte Stephen, pero nunca da la interpretación de Hamlet, que en la primera parte se le reclama.

Se habla de palabras ("Palabras, palabras, palabras") pero el tono se evade a lo jocoso. Molly pregunta a Bloom qué es "metempsicosis" ("metempsiqué"), en clara alusión al retorno de los muertos. Durante la secuencia del entierro de Paddy Dignam fantasea Bloom con el retorno espectral de éste y la frustración de su entierro. Como era previsible, reaparece en *Circe*:

Paddy Dignam.—(Con voz cavernosa.) Es cierto. Era mi entierro. El doctor Minucias certificó la extinción de mi vida cuando sucumbí a la enfermedad por causas naturales. (Levanta su mutilada cara cenicienta hacia la luna y aúlla lúgubrememente.)

Bloom. (Triunfalmente) ¿Oís?

Paddy Dignam.—Bloom, yo soy el espíritu de Paddy Dignam. ("Blomm, I am Paddy Dignam's spirit"). [Otra vez Hamlet: "I am thy father's spirit". I.5]

Bloom.— Esa es la voz de Esaúd.

Guardia Segundo.—(Se persigna). ¿Cómo puede ser eso?

Guardia Primero.—Eso no está en el catecismo de un penique.

Paddy Dignam.—Por la metempsicosis. Fantasmas.⁷

Vivos y muertos conviven en las calles de Dublin, en las almas de papel de Bloom, de Stephen, de Molly, de todos nosotros, después de todo. Joyce los tiene a raya gracias a la parodia y a la escritura. Ha hecho las paces con los muertos, los ha conjurado. Miles de palabras usó para ello: miles más vendrán para velar a Finnegan. Como los ángeles de Rilke, no saben si van entre vivos o muertos. Su misterio no se resolverá (tampoco el nuestro), porque sigue pendiente del mayor vínculo enigmático de las pobres gentes de Dublin y del mundo entero: "el amargo misterio del amor". Todos los días son el 16 de junio de 1904 y todos los lugares son Dublin. Habrá que seguir hablando, leyendo y escribiendo, como homenaje, recuerdo y consuelo.

Bibliografía

Benjamín, W. (1996): "*Las afinidades electivas de Goethe*" [1924-1925], Gedisa, Barcelona. Trad. de Graciela Calderón y Griselda Marisco.

Joyce, J. (1996): "The dead", in *Dubliners*. Penguin, England. Traducción española de Guillermo Cabrera Infante: "Los muertos" en *Dublineses*. Lumen, Barcelona, 2ª ed. 1976.

Lacan, J. (1986): *Las psicosis*, Paidós, Barcelona. [1981].

Rilke, Rainer Maria (1974): *Duineser Elegien*, Insel Verlag, Baden-Baden.

Notas

(*) Ponencia presentada en las II Jornadas de Estudios Comparados. FHUC-UNL, mayo 2006.

(1) The midnight sun is darkened. The earth trembles. The dead of Dublin from Prospect and Mount Jerome in white sheepskin overcoats and black goatfell cloaks arise and appear to many. A chasm opens in noiseless yawn. Joyce 1922: p. 488. La traducción española es de Salas Subirat 1966: p. 551.

(2) Freilich ist es seltsam, die Erde nicht mehr zu bewohnen, / kaum erlernte Gebräuche nicht mehr zu üben, / Rosen, und andern eigens versprechenden Dingen / nicht die Bedeutung menschlicher Zukunft zu geben; / das, was man war in unendlich ängstlichen Händen, / nicht mehr zu sein, und selbst die eigenen Namen / wegzulassen wie ein zerbrochenes Spielzeug. / Seltsam, die Wünsche nicht weiterzuwünschen. Seltsam, / alles, was sich bezog, so lose im Raume / flattern zu sehen. Und das Totsein ist mühsam / und voller Nachholn, dab man allmählich ein wenig / Ewigkeit spurt. – Aber Lebendige machen / alle den Fehler, dab sie zu stark unterscheiden. / Engel (sagt man) wüßten oft nicht, ob sie unter / Lebenden gehn oder Toten. Die ewige Strömung / reibt durch beide Bereiche alle Alter / immer mit sich und übertönt sie in beiden. // Schlieblich brauchen sie uns nicht mehr, die Früheentrückten, / man entwöhnt sich das Irdischen sanft, wie man den Brüsten / milde der Mutter entwächst. Aber wir, die so grobe / Geheimnisse brauchen, denen aus Trauer so oft / seliger Fortschritt entspringt – : *könnten* wir sein ohne sie? Rilke 1923: pp.13-14. La versión en español es nuestra.

(3) Generous tears filled Gabriel's eyes. He had never felt like that himself towards any woman, but he knew that such a feeling must be love. The tears gathered more thickly in his eyes and in the partial darkness he imagined he saw the form of a young man standing under a dripping tree. Other forms were near. His soul has approached that region where dwell the vast hosts of the dead. He was conscious of, but could not apprehend, their wayward and flickering

existence. His own identity was fading out into a grey impalpable world: the solid world itself, which these dead had one time reared and lived in, was dissolving and dwindling.

A few light taps upon the pane made him turn to the window. It had begun to snow again. He watched sleepily the flakes, silver and dark, falling obliquely against the lamplight. The time had come for him to set out on his journey westward. Yes, the newspapers were right: snow was general over Ireland. It was falling on every part of the dark central plain, on the treeless hills, falling softly upon the Bog of Allen and, farther westward, softly falling into the dark mutinous Shannon waves. It was falling, too, upon every part of the lonely churchyard on the hill where Michael Furey lay buried. It lay thickly drifted on the crooked crosses and headstones, on the spears of the little gate, on the barren thorns. His soul swooned slowly as he heard the snow falling faintly through the universe and faintly falling, like the descent of their last end, upon all the living and the dead. Joyce 1914: pp. 255-256. La versión española es de Guillermo Cabrera Infante 1976: pp. 231-232.

(4) I wanted then to have now concluded. Nightdress was never. Hence this. But tomorrow is a new day will be. Past was is today. What now is will then morrow as now was be past yester. Joyce 1922: p. 420. Traducción española de Salas Subirat 1966: p. 503.
(5) (... *Against the dark wall a figure appears slowly, a fairy boy of eleven, a changeling, kidnapped, dressed in an Eton suit with glass shoes and a little bronze helmet, holding a book in his hand. He reads from right to left inaudibly, smiling, kissing the page.*)

Bloom.–(wonderstruck, calls inaudibly) Rudy!

Rudy.–(gazes, unseeing, into Bloom's eyes and goes on reading, kissing, smiling. He has a delicate mauve face. On his suit he has diamond and ruby buttons. In his free left hand he holds a slim ivory cane with a violet bowknot. A white lambkin peeps out of his waistcoat pocket.). Joyce 1922: p. 497. Traducción española de Salas Subirat 1966: p. 557.

(6) "... and yes I said I will Yes". Joyce 1922: p. 643. Traducción española de Salas Subirat 1966: p. 728.

(7) Paddy Dignam.–(in a hollow voice) It is true. It was my funeral. Doctor Finucane pronounced life extinct when I succumbed to the disease from natural causes. (He lifts his mutilated ashen face moonwards and bays lugubriously.)

Bloom.–(in triumph) You hear?

Paddy Dignam.–Bloom, I am Paddy Dignam's spirit. List, list, O list!

Bloom.–The voice is the voice of Esau.

Second Watch.–(blesses himself) How is that possible?

First Watch.–It is not in the penny catechism.

Paddy Dignam.–By metempsychosis. Spooks.

Joyce 1922: pp. 385-386. Traducción española de Salas Subirat 1966: p. 476.

Analítica del Litoral se terminó de imprimir en Imprenta UNL
9 de Julio 2866, Santa Fe, República Argentina.
Diciembre de 2006