

GUY LE GAUFEY

EL SUJETO SEGÚN LACAN

el cuenco de plata



teoría y ensayo

El sujeto según Lacan

Le Gaufey, Guy

El sujeto según Lacan – 1ª ed. - Buenos Aires,

El cuenco de plata, 2010

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

Título original: *C'est à quel sujet?*

Traducción: María Amelia Castañola y María Teresa Arcos

ISBN: 978-987-1228-93-5

1. Psicoanálisis I. Castañola, María Amelia, trad. II. Arcos, María Teresa,
trad. III. Título

CDD 150.195

© 2009. E.P.E.L.

© 2010. El cuenco de plata

El cuenco de plata S.R.L.

Director: Edgardo Russo

Diseño y producción: Pablo Hernández

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

www.elcuencodeplata.com.ar

info@elcuencodeplata.com.ar

Hecho el depósito que indica la ley 11.723.

Impreso en julio de 2012.

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

Guy Le Gaufey

El sujeto según Lacan

Traducción de María Amelia Castañola
y María Teresa Arcos

el cuenco de plata



teoría y ensayo

Prólogo

Resulta gracioso saber que la palabra “sujeto”, que parece reunir lo esencial de lo que hace del hombre un animal racional, sirve también para designar un “organismo vivo o cadáver utilizado en el estudio de la anatomía, la disección, la vivisección”¹. De la libertad a la servidumbre, el espectro semántico de ese término es tan amplio que linda con la homonimia. El derecho, la política, la medicina, las letras, las artes no podrían prescindir de él. ¿Y su carrera filosófica? Prestigiosa. El hombre de la calle, por su lado, lo emplea sin titubear, y ni a los porteros les disgusta: “*C’est à quel sujet?*”². ¿Habrá sido necesario que el psicoanálisis se apropiara de ella para avanzar en su cuestión?

Esa fue la apuesta de Jacques Lacan. Aun cuando el término se revela casi inexistente en la obra freudiana (cuando la lengua alemana lo usa más o menos igual que el francés), Lacan no cesó de hacer de él uno de los pivotes de su construcción. Es cierto que su “yo especular”, desde los primeros pasos del estadio del espejo, cuadraba poco con el yo freudiana-

¹ *Le Grand Robert*, París, Dictionnaire Le Robert, 2001, tomo VI, p. 820

² Decidimos mantener la expresión francesa “*C’est à quel sujet?*”, cuya traducción sería “¿De qué se trata?”, dado que en francés esta palabra *sujet*, además de los usos habituales del término sujeto en nuestra lengua, se usa, muy corrientemente, en el sentido de “asunto” o “tema”. Si bien en español esa acepción también existe, su uso es poco frecuente. [N. de T.]

no, y dejaba vacante el lugar de un sujeto que la pareja de pronombres sustantivados³ *moi/je* ya configuraba en la lengua francesa (a diferencia del alemán, del inglés o del español). Sin embargo, serán necesarios algunos seminarios para que en el giro de los años sesenta Lacan se lance a elaborar una acepción del término “sujeto” ajena a la órbita filosófica donde Descartes, Hegel y Heidegger le brindaban hasta entonces referencias preciosas y contradictorias. A partir de mayo de 1959, a la salida de su largo comentario de *Hamlet*, hacia el final del seminario *El deseo y su interpretación*, la urgencia de una nueva definición del sujeto y del objeto en juego en la cura analítica se hace sentir y Lacan se lanza a ello a través de múltiples tanteos hasta llegar, más de dos años después, durante las primeras sesiones del seminario *La identificación*, a una fórmula particularmente ajustada donde sujeto y significante se co-definen: “El significante representa al sujeto para otro significante”. La factura es extraña, y la apariencia de universalidad fuerza aún más la incompreensión inmediata, dando la impresión de un guijarro redondo e impenetrable, centrado en una repetición enigmática.

Las modificaciones y los agregados, constantes a lo largo de los seminarios, no parecen haber impedido que la fórmula se mantuviera activa hasta el final⁴. Fue sin embargo tan repetida, primero por Lacan, luego por sus alumnos, que de tanto ofrecerse como un dato de base, tomó un valor de antifona que sería inapropiado cuestionar frontalmente: ¿quién osaría preguntar qué es un punto o una recta frente a las

³ El español carece de esta distinción, contando solamente con la palabra “yo”. [N. de T.]

⁴ Para aquellas y aquellos que dudaran de ello, leer las sesiones dispersas del 16 de enero de 1973, 11 de junio de 1974, 15 de noviembre de 1975, 11 de mayo de 1976 y 15 de noviembre de 1977.

asperezas de un problema de geometría? No impide que para apreciar en su justo valor los desplazamientos que Lacan hizo –quizás– padecer a su definición, sea indispensable recorrer lo que estaba constitutivamente en juego, estudiar de cerca las idas y venidas que precedieron la emergencia de la expresión canónica.

Esta búsqueda textual no constituye, sin embargo, más que un primer despeje. Quedar inmovilizados únicamente en el lugar del hallazgo, y no inspeccionarlo más que en sus meandros internos, es correr el riesgo de quedar a breve plazo destinado al culto del héroe, de aquél que supo zanjar allí donde sus predecesores todavía farfullaban, cuando al tomar las múltiples opciones que dirigen la solución que es la suya, el inventor se situó en un vasto decorado del que sólo en parte tenía idea. No hay ninguna necesidad aquí de suponer que leyó a todos los autores que intervinieron en el campo en el que opera, o de imaginar no sé qué ósmosis que lo habría alcanzado a través de membranas culturales más o menos porosas. La biblioteca del lector, su escritorio, donde los seminarios se codeaban con textos muy distintos, he aquí el campo operatorio sobre el que ese hallazgo encuentra –o no– su racionalidad; en las vecindades a veces previstas, a veces imprevistas, pero que intervienen todas para dar valor diferencial a lo que a primera vista pudo parecer imponerse por sí mismo, o surgir del puro *insight*.

Es así en el caso del movimiento por el cual Lacan aleja el saber de ese sujeto aún por venir, luego la identidad, y hasta ese atributo fundamental que es la reflexividad, antes de lograr fundarlo en su lazo con un significante que, por ese solo hecho, deja de ser el de la lingüística. Este recorrido, de aspecto muy siglo XX, gana claridad al ser puesto en relación con lo que los averroístas latinos inventaron, hacia finales del siglo XIII, bajo la apelación de “intelecto posible”. Ellos

tuvieron el tupé de afirmar, a riesgo de trepar a la hoguera, que la proposición “el hombre piensa” era “falsa o inapropiada”; que era pues necesario concebir un sujeto que no fuera nadie, solamente activo para pensar los pensamientos situados en el alma de cada uno. El renacimiento de los estudios medievales permite abordar hoy esos textos difíciles con una mirada desinhibida, a pesar de las abruptas diferencias de epistemes. Con sólo tomar conocimiento de su audacia (fustigada por Santo Tomás que actuó como pasador al condenarlos con toda su retórica), se perciben bastante rápido extrañas familiaridades. Tratar a Lacan de averroísta no tendría, por supuesto, mucho sentido, pero las posiciones que toma en el transcurso de esos dos años de elaboración sostenida acerca del tema del sujeto lo confrontan con elecciones que, en muy otro contexto, también fueron a veces las de los averroístas. Esta puesta en relación permite captar mejor hasta qué punto sus decisiones teóricas no le son impuestas sólo por la materia que entiende tratar –el inconsciente freudiano, la cura analítica–, sino también por constreñimientos formales que se le imponen a cualquiera que se aventure en esas regiones teoréticas.

Alain de Libera, que hará aquí de guía en el acercamiento a esos textos lejanos, ha hecho mucho para dar consistencia a lo que llama, siguiendo al historiador y filósofo inglés R.G. Collingwood, “CQR”, “complejos preguntas respuestas”⁵. Esta expresión algo áspera designa redes de enunciados efectivamente sostenidos en contextos y épocas que pueden no tener gran cosa en común, pero que, cada uno a su manera, cerca algunos recorridos posibles en torno a interrogantes

⁵ Robin George Collingwood, *An Autobiography*, Oxford, Clarendon Press, reprinted 2002, pgs. 31-43. Estas páginas luminosas, publicadas por la primera vez en 1939, esperan aún su traducción al francés: “CQR”: *complexes questions-réponses*. [N. de T.]

formalmente cercanos. Esta posición metodológica se apoya en la convicción de que no es posible apreciar un nuevo elemento de saber sin establecer la red de preguntas y de problemas a la cual este elemento pretende aportar solución. De allí se desprende que el primer deber de todo lector de CQR es el de constituir, a su riesgo, al menos parte de las preguntas que provocaron tal respuesta, y no tal otra.

Haciendo así aparecer otros modos de actuar frente a una dificultad formalmente emparentada, se hace posible leer, no una “genealogía” directa o indirecta, sino más bien una “arqueología”, una estratificación de saberes que revela que la construcción de apariencia novedosa no pudo progresar sino siguiendo planos, desniveles, surcos que otros cuestionamientos, a menudo inaccesibles para el inventor, se habrían visto obligados a seguir. Sosteniendo a Freud en su modernidad, buscando fundar un sujeto que fuera inconsciente (cuando “sujeto” es muy a menudo sinónimo de “conciencia”), Lacan puede ser percibido como recorriendo con renovado esfuerzo ciertas exigencias de coherencia que conocieron sus horas de gloria entre París y Oxford, unos siete siglos antes.

Perderíamos sin embargo gran parte de los beneficios de la operación viendo allí predecesores. No alcanza con venir antes, y los CQR no mejoran en los barriles de la historia; allí sólo vegetan. Por más contemporáneo de Lacan que haya sido, Foucault es sin embargo invitado aquí a mismo título que los averroístas latinos: el de compartir algún CQR. Se sabe que se cruzaron. Nada prueba que se hayan leído mucho en sus últimos avances (más bien al contrario), pero es indudable que en el correr de los años cincuenta y sesenta, respiraron el mismo aire, que el nombre “estructuralismo” traduce bastante mal. Los dos leyeron a Heidegger y a Beckett, a Canguilhem y a Genet, a Merleau-Ponty y a Blanchot, así

como a tantos otros. Podemos saber que la noción de “discurso” puesta en órbita por Foucault propulsó a Lacan (que se servía ya mucho del término) hacia la compleja elaboración de sus “cuatro discursos”. Por el contrario, no hay ninguna razón para pensar que la “función enunciativa” montada por Foucault en *La arqueología del saber* deba algo a la “función fálica” que Lacan comenzaba a desplegar en la misma época. Una y otra serán sin embargo estudiadas, en la medida en que cada una de ellas pone en escena un sujeto que se presenta, también él, con una falta básica de reflexividad. Argumento de una función, cada uno de esos sujetos se encuentra despojado de las dos propiedades que, clásicamente, van juntas: reflexividad y conciencia. Siendo la primera de esas propiedades antes que nada gramatical, habremos tenido cuidado de ir primero a buscar en las diferentes voces –pasiva, activa, reflexiva– que dictan al sujeto su relación con el verbo, con el fin de entrever hasta dónde las redes de la gramática guían, en el silencio de los usos, las elaboraciones sobre este tema.

Tan proteiforme puede revelarse el sujeto, que podrían haberse invocado muchos otros complejos preguntas-respuestas. Se habría corrido el riesgo de ahogar la frágil invención de Lacan bajo las capas freáticas de una historia demasiado larga. Espero sin embargo que estos choques sucesivos lograrán sacudir la tan impresionante coherencia de la fórmula lacaniana del sujeto llamado “barrado”: por original que haya sido y que siga siendo, es presentada aquí con algunos de sus compañeritos, en un patio de recreo que tiene algo de corte de los milagros. Luego de esto, quizás veamos mejor en qué desplaza a la noción freudiana de *inconsciente* que los psicoanalistas –siguiendo una pendiente fatal– reifican siempre demasiado.

LA FABRICACIÓN DEL SUJETO

Cuando Lacan toma nota de que es necesario lanzarse a elaborar una noción de objeto diferente al objeto especular del que se viene sirviendo desde el estadio del espejo, y, correlativamente, de un sujeto diferente a aquel del que se ocupa desde siempre, a saber, el sujeto mentiroso, ya ha recorrido no poco camino aplicando su “triacca” del real, del simbólico y del imaginario a los textos freudianos que comenta por entonces. Buscando reagrupar y articular conjuntamente cierto número de sus avances del momento, construyó lo que se ha convenido en llamar el “grafo del deseo”, al que da forma casi definitiva justo en medio del período que aquí nos interesa, es decir, en el correr del año 1960. Ese movimiento de presentación sincrónica, que escande su enseñanza, es esencial para entender el estilo de sus avances. El esquema óptico, el grafo del deseo, los cuatro discursos, el nudo borromeo constituyen, en tal o cual momento, redes sobre las cuales Lacan va escribiendo cada vez más relaciones entre los términos que ha redefinido a partir de Freud, o bien inventado. Y eso, muy a menudo, hasta ceder bajo la masa de relaciones que debe soportar. En el momento en que la cuestión del sujeto se pone sobre el tapete, ese sujeto ya ha encontrado, en el curso de esta construcción del grafo, muchas de sus determinaciones y de sus lazos constitutivos con las escrituras del

fantasma ($\$ \diamond a$), de la pulsión ($\$ \diamond D$), sin que, sin embargo, éstas den lugar al cambio de rumbo al que dentro de poco vamos a asistir. Conviene entonces desprenderse desde el vamos de un exceso de linealidad que plantearía un Lacan que progresa de manera uniforme a lo largo de las sesiones de seminario. Es más, se encuentra frente a una paleta con la que lo vemos probar con tal matiz un día, otro día con otro, hasta que “quede”, hasta que una expresión feliz, una fórmula dichosa, venga a fijar durante un tiempo lo tembloroso del comentario.

En esos meses de abril y mayo de 1959, cuando esta búsqueda comienza, Lacan cuenta con un montaje bien preciso del sujeto en su relación con la demanda, que ya planteó en una conferencia el 9 de mayo de 1958 bajo el título de *La significación del falo* y del que va a hacer uso completándolo en un punto decisivo. También llevó a buen puerto un largo comentario de *Hamlet*, y más aún, una revaluación del término clave “duelo”⁶, que no correspondería recorrer aquí pero que va a encuadrar su nueva concepción del objeto. Me importa, pues, que se tome aquí la medida de lo *hojaldrado* de los elementos con los que Lacan se las ve permanentemente, con el fin de no aplanar lo que sigue en la linealidad del relato que despliega, durante un breve tiempo, por medio de una curiosa historieta, con vistas a *poner en escena* lo que para sus futuros alumnos se presentó como una banalidad, pero que le quedaba enteramente por construir: la idea extravagante de que entre dos significantes, había lugar para... un sujeto.

La palabra “sujeto” está por cierto omnipresente a lo largo de los primeros años del seminario, y la importancia acordada desde entonces al significante podría llevar a pensar

⁶ Acerca de este punto, ver el comentario crítico de Jean Allouch en *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, Buenos Aires, reedición Ediciones Liteales / El cuenco de plata, 2006, p. 195-309.

que el contacto directo entre uno y otro debía finalizar en la fórmula que los articula el uno al otro. Para nada. El hecho de que el sujeto esté desde el inicio ligado a la palabra y al lenguaje no lo acorralla en una definición tan implacable, puesto que lo que lo constituye como tal, a lo largo de esos primeros años, no es más que su capacidad de mentir en la relación que mantiene con otro sujeto. El 25 de mayo de 1955, por ejemplo, Lacan ya declaraba:

Dicho esto, es preciso no omitir nuestra suposición básica, la de los analistas: nosotros creemos que hay otros sujetos aparte de nosotros, que hay relaciones auténticamente intersubjetivas. No tendríamos motivo alguno para pensarlo si no tuviéramos el testimonio de aquello que caracteriza a la intersubjetividad: que el sujeto puede mentirnos. Es la prueba decisiva⁷.

Desde 1953 hasta 1959, esta argumentación es central y hay una innegable coherencia en esta puesta en juego, muy clásica por otra parte, del sujeto como instancia de verdad, una verdad que no puede andar sin sus acólitos de siempre: la mentira y el engaño.

Un primer viraje se inicia al final del primer trimestre de 1959. Consiste en un estrechamiento de la argumentación desarrollada por Lacan en *La significación del falo*. En ocasión del comentario de *Hamlet* (febrero y marzo de 1959), ya había retomado de varias maneras la formulación, apoyándola en las escrituras anteriormente brindadas en ocasión de la construcción del grafo del deseo, lo que terminó por conducir a la presentación de una pequeña secuencia “dramática”, una escena durante la cual sucedería un acontecimiento que decidiría por sí solo la ubicación del sujeto en su lazo nativo al

⁷ Jacques Lacan, *El yo en la teoría de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1986, p. 366.

significante y al objeto de la pulsión. Conviene seguir aquí a Lacan en su tan narrativo tono, porque parece presentar como una etapa en el desarrollo del niño lo que constituye una tesis que querríamos calificar de metafísica, de la misma manera como había introducido, a modo de detalle último del estadio del espejo, el giro del niño hacia el adulto que está a su lado, modificando entonces de manera decisiva el valor del ideal del yo⁸.

Tomado en los “desfiladeros de la demanda”, lo que primero se llama “el niño” se encuentra embarcado con el Otro en una relación tramada por el significante, puesto que las satisfacciones que espera de ese Otro más o menos materno pasan por la articulación del lenguaje. Si no hubiera más que eso, podríamos decir que habría sólo comunicación. Pero un rebote anima, desde el vamos, la cuestión: puesto que el Otro solicitado aparece, a menudo como pudiendo responder *o no*, el hecho de que responda toma valor de prueba de amor⁹, por lo cual la respuesta a la demanda se desdobra en valor de satisfacción y en prueba de amor. Todo esto ya está presente en *La significación del falo*, pero lo que se agrega ahora es que ese mítico niño va a querer encontrar, además, en el Otro, el significante que lo representaría como sujeto y vendría así a probar la buena voluntad del Otro con respecto a él, probar que ese sujeto es, efectivamente, el destino del amor manifestado por las respuestas a sus demandas. Ahora bien, en esta nueva exigencia, una “tragedia común” (Lacan *dixit*¹⁰) vendrá a impactar tanto al sujeto como al Otro: este último

⁸ Sobre ese punto, ver Guy Le Gaufey, *El lazo especular*, Buenos Aires, Edelp, 1998.

⁹ “El Otro, en la medida en que es acá alguien real, pero que está interpelado por la demanda, se encuentra en posición de hacer pasar esta demanda, la que sea, a otro valor, el de demanda de amor como tal, en tanto que se refiere pura y simplemente a la alternativa presencia/ausencia.” Jacques Lacan, *Le désir et son interprétation*, sesión del 13 de mayo de 1959, p. 24 de la estenotipia.

¹⁰ J. Lacan, *Le désir et son interprétation*, sesión del 20 de mayo de 1959, p. 4 de la estenotipia.

se encuentra en la estricta imposibilidad de brindar un significante semejante. Está desprovisto de él. No tiene nada de eso a su disposición. ¿Por qué? Porque él mismo es, a su vez, sujeto. Las formulaciones más francas en relación a la intersubjetividad surgen en ese momento en el seminario, cuando Lacan está poniendo en escena esta historieta¹¹.

Es en tanto que el Otro es un sujeto como tal, que el sujeto en ese momento se instaura y puede instituirse él mismo como sujeto, que se establece en ese momento esa nueva relación al Otro por la cual tiene que hacerse reconocer, en este Otro, como sujeto. Ya no más como demanda, tampoco como amor, sino como sujeto¹².

Nos encontramos aquí frente a una situación que se volverá luego impensable: un sujeto viéndoselas directamente con ese gran Otro y a la espera de ser reconocido como sujeto. El hecho que el Otro sea, en ese tiempo, concebido él mismo como sujeto –un sujeto como tal desprovisto de lo que le permitiría garantizar, bloquear el valor de sus actos, sustraerlos al deslizamiento perpetuo de la significación– ese hecho se apoya en un enunciado anterior según el cual “No hay Otro del Otro”. No hay un desfile indefinido de sujetos, sino una extraña confrontación en la cual, sometido por el sujeto a la pregunta acerca de la veracidad de lo que enuncia, el Otro pondría de manifiesto eso que, el resto del tiempo, queda velado: su fundamental incompletud. Este Otro, que se encuentra definido como el “tesoro de los significantes”, capaz de desarrollar cuantos se quiera y aún más, no está en condiciones de producir a ese que testificaría del destino de

¹¹ Que concluirá, por otra parte, sintiendo que ha ido un poco lejos en la narrativa con el planteo siguiente: “No crean que le esté aquí atribuyendo a no sé que larva todas las dimensiones de la meditación filosófica”.

¹² Siempre en este 13 de mayo de 1959.

su amor o de su buena voluntad y valdría, desde entonces como significante/signo de ese sujeto del que se ocupa.

Ese sujeto, –que está aún bien lejos de ser definido como “representado por un significante para otro significante”– tropieza así con ese punto dramático del orden significante del que Lacan se apura a hacer el pivote del concepto clave de “castración”, sirviéndose de él para leer tanto a *Hamlet* como a *Tótem y tabú*, en tanto generalización del Edipo. Y en este choque inédito, liga dos acontecimientos diferentes y conexos: por un lado, a nivel de la cadena simbólica, en esta súbita sustracción del Otro, el sujeto se desvanece, queda marcado por un *fading* característico y, por otro lado, en esta situación donde el simbólico llega a desfallecer, se encuentran convocados los medios presentes en el orden imaginario. Este sujeto lambda se encuentra entonces tomado (y sostenido) por un mecanismo propio de la psicosis, tal como Lacan la concibe desde su seminario sobre ese tema¹³, a saber, que para hacer frente a las deficiencias radicales del orden simbólico, no hay más recurso que imaginario. El punto sigue siendo delicado y Lacan da, ese 20 de mayo, tres “ejemplos” de este “objeto-corte”, él mismo bien enigmático:

Si se trata de que el objeto en el fantasma sea algo que tenga la forma del corte, ¿en qué vamos a poder reconocerlo? [...] En esa relación que hace que el \$, en el punto donde se interroga como \$, no encuentre cómo sostenerse más que en una serie de términos que son

¹³ Argumentación tomada bajo diferentes formas en “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, J. Lacan, *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1977, p. 249: “Alrededor de ese agujero donde el soporte de la cadena significante falta al sujeto, y que no necesita, como se ve, ser inefable para ser pánico, es donde se ha desarrollado toda la lucha en que el sujeto se ha reconstruido. [...] Pues ya y recientemente se había abierto para él en el campo de lo imaginario la hiancia que respondía allí al defecto de la metáfora simbólica [...]”.

aquellos que llamamos aquí *a*, en tanto que objetos en el fantasma, podemos en una primera aproximación dar tres ejemplos [...].

La primera especie es la que llamamos habitualmente, con o sin razón, el objeto pregenital. La segunda especie es esa suerte de objeto que está interesado en lo que llamamos el complejo de castración y saben que, bajo su forma más general, es el falo. La tercera especie es, quizás, el único término que los sorprenderá como una novedad, aunque en verdad, pienso que aquellos que pudieron estudiar de bastante cerca lo que pude escribir sobre las psicosis no se encontrarán, de todos modos, esencialmente despistados, la tercera especie de objeto que ocupa exactamente la misma función con respecto al sujeto en su punto de desfallecimiento, de *fading*, no es otra cosa, ni más ni menos, que lo que llamamos comúnmente el delirio y muy precisamente eso por lo cual Freud, casi desde el comienzo de sus primeras aprehensiones, pudo escribir: “Aman a su delirio como a sí mismos”, *Sie lieben also den Wahn wie sich selbst*.

Vamos a retomar estas tres formas de objeto en tanto nos permiten captar algo en su forma que les permite cumplir con esta función, la de tornarse los significantes que el sujeto saca de su propia sustancia para sostener frente a él, precisamente, este agujero, esta ausencia de significante a nivel de la cadena inconsciente.

Debido a la conjunción de esos dos acontecimientos, la fórmula del fantasma: $\$ \diamond a$ toma un nuevo relieve. De ahora en más escribe la conjunción/disyunción de ese sujeto marcado por la barra (*fading*) y de ese objeto *petit a* que, aunque aún imaginario como lo era desde el comienzo el otro especular, toma, en el hilo de estas sesiones de mayo de 1959, un valor de corte que lo emparenta formalmente con un sujeto también él en vías de ser concebido como corte.

En pleno centro de la “tragedia común”, se encuentra entonces, de ahora en más, ese movimiento del sujeto para aprehenderse primero él mismo con los medios simbólicos a su alcance; dicho de otra manera, con los recursos de la cadena significante en su relación al Otro. La historieta nos enseñó que, en ese punto crucial, esos recursos no pueden no faltar. Es así. Pero frente a ese desfallecimiento simbólico, se encuentra convocada, como en la psicosis, la “función del narcisismo” en tanto que “relación imaginaria del sujeto consigo mismo¹⁴”, instalando el fantasma a horcajadas entre simbólico e imaginario, entre cadena inconsciente y modelo especular. Lacan llega entonces a hablar de “lo que pasa a nivel del estadio del espejo, a saber la inscripción, la situación donde el sujeto puede ubicar su propia tensión, su propia erección *en relación con la imagen más allá de sí mismo que tiene en el Otro*”. Sólo después de hacer estas precisiones, es que puede ser develada una extraña “fatiga” del sujeto, en corrección con un autor bastante inesperado en este contexto:

Hago alusión a lo que Maine de Biran nos aportó en su finísimo análisis del papel del sentimiento de esfuerzo. El sentimiento de esfuerzo, en la medida en que es empuje, aprehendido por el sujeto de los dos lados a la vez, en tanto es el autor del empuje, pero es también el autor de lo que lo contiene, [...] he aquí lo que, al aproximarlo a esta experiencia de la tumescencia, nos hace darnos cuenta claramente hasta dónde puede situarse allí, y entrar en función a ese mismo nivel de la experiencia, aquello por lo cual el sujeto se experimenta sin nunca por eso poderse aprehender [...]. Si el esfuerzo no puede de ninguna manera servir al sujeto, por la simple razón de que nada permite marcarlo con el corte significante, por el contra-

¹⁴ Siempre en esta sesión crucial del 20 de mayo de 1959, p. 22 de la estenotipia.

rio, parece que algo cuyo carácter de espejismo ustedes conocen, el carácter inobjetivable a nivel de la experiencia neurótica, que se llama la *fatiga del neurótico*, esta fatiga paradójica que no tiene nada que ver con ninguna de las fatigas musculares que podemos registrar en el plano de los hechos —esta fatiga en tanto que responde, que es de alguna manera la inversa, la secuela, la huella de un esfuerzo que llamaré de *significandidad*, es allí que podríamos encontrar eso que en su forma más general es lo que, a nivel de la tumescencia, del empuje como tal del sujeto, nos brinda los límites donde viene a desvanecerse la consagración posible en la marca significante¹⁵.

Extraña puesta en relación: ¿qué viene, pues, a hacer Maine de Biran en ese tiempo fuerte de los avances lacanianos, allí donde se trata, antes que nada, de establecer un nuevo estatuto del sujeto concebido como corte en la cadena significante? ¿Qué en el *cogito* biraniano sería susceptible de retener a Lacan? Es necesario releer ese pasaje para encontrar el punto de anclaje que haría del sujeto biraniano al menos un primo lejano del sujeto que Lacan está tramando: “aquello por lo cual el sujeto se experimenta sin nunca por eso poderse aprehender”. Esta formulación llega como eco de lo que es posible leer en un texto ya antiguo de Lacan, el del estadio del espejo tal como fue rescrito en 1949 y publicado en los *Escritos*. ¿Cuál es en aquel entonces la relación del “sujeto”¹⁶ con la imagen en el espejo?

Es que la forma total del cuerpo por la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su

¹⁵ J. Lacan, *Le désir et son interprétation*, sesión del 20 de mayo de 1959, p. 23 de ese día, o p. 634 en la versión J. L. El subrayado es mío.

¹⁶ J. Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je]” *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 1977, p. 11. “Sujeto” es uno de los seis términos empleados para designar a lo que hace frente al espejo.

poder, no le es dada sino como *Gestalt*, es decir en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo se le presenta en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos *con que se experimenta a sí mismo animándola*¹⁷.

El reflexivo puede servir aquí de guía: ese sujeto “se experimenta” sin que por consiguiente eso lo inscriba en alguna posesión de sí, puesto que es entonces la animación de la imagen lo que, en su exterioridad fundamental, provoca esa experiencia casi cenestésica. Lacan es forzado, en su cuidado narrativo, a ofrecer a ese sujeto evanescente el momento –fugaz, frágil– en el que estaría allí como tal, dotado de una reflexividad al menos gramatical, cuando al fin de cuentas se trata de concebirlo fuera de todo “sí mismo”, fuera de esta reflexividad, que resulta ser la propiedad inalienable de la mayoría de los sujetos que pudo ver desfilar la historia de la filosofía, para ofrecerle una identificación (especular) que lo introducirá, ella, en el reflejo, la reflexión y la reflexividad.

En este punto, Maine de Biran es una ocasión inesperada en la medida en que el sujeto que él también aspira a posicionar debe estar, desde el vamos, contrariamente al ego cartesiano, atornillado al cuerpo. Fabrica entonces con este propósito un *cogito* singular en el cual dos elementos se dan conjuntamente, que por cierto está permitido distinguir en la exposición que se puede hacer de ellos, pero que se revelan imposibles de separar, ni siquiera de ordenar, tanto en el eje del tiempo como en el eje de la prioridad lógica. Para comprender la noción de “esfuerzo” (que nada tiene de mecánico), es necesario plantear *al mismo tiempo*, por un lado un sujeto que anime una

¹⁷ *Ibidem.*

voluntad y por otro lado una resistencia que esta voluntad revela sin que en ningún momento la anticipe de ninguna manera.

En su *Promenade avec Royer-Collard*, Maine de Biran escribe que es necesario remontarse hasta ese hecho íntimo, esa colusión inevitable, si se quiere estar en condiciones de comprender “otra dualidad secundaria considerada como primitiva”, la del sujeto y el objeto en el conocimiento en general¹⁸. Porque antes de fundar en la razón su “hecho primitivo”, Biran se choca con una irreductible realidad: la sensación existe, por cierto, y parece primera, pero no hay manera de seguir punto por punto a Condillac o a los Ideólogos, Destutt de Tracy y los otros, dado que una sensación no accede al estatuto de “hecho” más que si, y sólo si, existe un sujeto para aprehenderla activamente¹⁹. Sin una consciencia, no hay hecho en absoluto. A través de todas sus cogitaciones acerca del tema, no se desprende de eso: cuando decido actuar, no actúo para nada como el sonámbulo, que no está presente en sus actos y no hace más que ejecutar pasivamente “los movimientos ciegos del instinto”. Está dispuesto, entonces, a seguir a Cabanis y a algunos otros, que se complacen en imaginar dos centros muy diferentes en el cerebro: a uno se ligan los movimientos reactivos, al otro la iniciativa voluntaria. Pero la hipótesis de los médicos termina por parecerle gratuita: ella se limita a sus ojos a materializar, por medio de una división supuestamente real del cerebro, lo que hasta allí no era más que una distinción ideal entre modalidades de acción diferentes, mientras que sigue siendo inexplicable el fenómeno de la reflexión. Ahora bien, Biran es de aquellos que sostienen una heterogeneidad irreductible

¹⁸ Citado por Raymond Vancourt, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, París, Aubier, 1944, p. 74.

¹⁹ Encontraremos esta posición de manera decisiva en la argumentación del averroísmo latino.

entre el sujeto pensante y los órganos materiales, confirmando de esa manera la tesis que había desarrollado ya desde su *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, a saber que ninguna hipótesis fisiológica es capaz de explicar lo que es el *esfuerzo*: fenómenos orgánicos sumados a fenómenos orgánicos no dan jamás un sentimiento de consciencia y menos aún un sentimiento de esfuerzo.

Con esta noción de esfuerzo, que le habrá tomado tiempo aislar en su valor fundador, Maine de Biran tiene un elemento de la vida psíquica que no es más que una relación entre dos términos *de los cuales ninguno es reflexivo*. En esta relación, es por cierto posible distinguir por abstracción dos polos: de un lado, una determinación motriz donde se manifiesta la causa real del esfuerzo; del otro, una sensación muscular que marca el fin de la voluntad en el encuentro con la resistencia que desencadena, pero lo más importante consiste en constatar el hecho de que ninguno de esos polos posee realidad propia a partir de la cual entrarían ambos en relación. Lo que es real en el esfuerzo es desde el inicio el lazo, la conexión inmediata entre esos dos polos contrarios, y Maine de Biran se acerca a su cogito cuando indica que el hecho primitivo es una relación en la cual los dos términos son distintos sin estar separados.

No hay más que un solo hecho –escribe²⁰– compuesto de dos elementos, una sola relación con dos términos, de los cuales uno no puede ser aislado del otro sin cambiar de naturaleza, sin pasar de lo concreto a lo abstracto, de lo relativo a lo absoluto. [...] Afirmando una conexión, no digo entre dos hechos, sino entre dos elementos necesarios de un mismo hecho, no

²⁰ Citado por R. Vancourt, *La théorie de la connaissance...*, *op. cit.*, p. 82. A lo largo de todo su comentario sobre ese punto, Maine de Biran toma apoyo, a menudo sin decirlo y a veces diciéndolo, en la máxima clásica: “*Aliud est distinctio, aliud separatio.*”

hacemos más que expresar el hecho primitivo de consciencia, no vamos en absoluto más allá.

Al concebir el fantasma –por medio del cual quiere desde ahora conjugar como nunca antes su \$ ligado a esta *aphanisis* en su relación con el gran Otro y el nuevo sentido que otorga a su “objeto *petit a*”–, Lacan tiene un elemento del mismo temple que el esfuerzo biraniano: en él, el sujeto se hace objeto, *sin cesar por ello de ser sujeto*, y eso se torna concebible en tanto ambos pertenecen a un mismo estatuto (aún bastante enigmático) de “corte”. Debido a esta sustracción imprevista del Otro intimado a responder en verdad –dicho de otra manera en el plano simbólico–, ese sujeto (tan narrativizado en esta presentación) no tiene otra salida que la de poner por delante ese valor imaginario que Lacan nombra desde hace ya algunos años el “objeto *petit a*”, esta letra acrónima que da cuenta de su origen especular, cuando el primer “objeto” al cual el sujeto se identificó en ocasión del estadio del espejo no era nada más que la imagen en el espejo, ese pequeño otro colocado en el fundamento del yo y de su unidad funcional. Extraño casamiento, a los ojos de los futuros lacanianos, entre la organización fantasmática que condiciona al sujeto, y el estadio del espejo donde el yo encuentra su raíz; pero es, conjugándolos así a los dos en esta historia, donde sujeto y Otro se enfrentan en torno a su reconocimiento de sujeto, que Lacan logra adelantarse hacia lo que da al sujeto y al objeto la misma factura formal de corte.

En el momento de su texto de 1938 sobre *La familia*²¹, Lacan no podía evitar el equívoco entre ese pequeño otro, ese semejante, y el objeto en el sentido de la investidura narcisista freudiana. Su estadio del espejo lo obligaba, entonces, a con-

²¹ Retomado luego bajo el título de “Los complejos familiares” en *La Familia*, Buenos Aires/Barcelona, Ed. Argonauta, 1978.

fundirlos, al menos a conferirles la misma estatura, la misma composición y el mismo valor imaginario. He aquí que ahora, en esta dinámica durante la cual ese sujeto no logra hacer reconocer su naturaleza de sujeto en el plano simbólico donde se encuentra representado, ligado como está a la producción significativa, viene a tropezar de manera esencial, y, al no lograr sobrellevar el *fading* que sufre en ese nivel simbólico, él se produce en el valor imaginario que apuesta sea el suyo para el Otro, para ese que acaba de fallarle en su ambición de sujeto.

El engaño de esta presentación demasiado bien narrativizada se debe al hecho de que ella instituye en una sucesión de acontecimientos lo que no puede ser dado más que en una conjunción inmediata, de la misma manera que podríamos pensar que, en el cogito biraniano, habría que plantear primero un sujeto que emprende un acto voluntario e inmediatamente descubre que le es necesario luchar contra cierta resistencia. A falta de una casi concomitancia, tendríamos al menos una sucesión lógica. Ahora bien, nada de eso, ni para Maine de Biran, ni para Lacan.

El primero sabe que al ordenar, de una manera u otra, su dualidad primitiva, va a recaer, ya sea en el carril de los Ideólogos y del sensualismo de Condillac, ya sea en el solipsismo del ego cartesiano del que se propone salir: él se mantiene entonces firme en su “hecho primitivo”. Lacan, por su parte, no está tan amenazado por corrientes antagónicas, pero tampoco puede hacer preexistir un sujeto hasta el punto de hacerlo sostenerse por sí mismo. Él sabe que “sujeto” nunca es más que un término *relativo*, y es sobre lo cual está decidido a no flaquear, de tal forma que allí donde el sujeto cesaría de estar suspendido de la cadena significativa, en ese tiempo donde el Otro desfallece, lejos de existir entonces replegado, acurrucado en su ser solipsista de sujeto, no tiene otro recurso más que ofrecerse a ese Otro como el valor ima-

ginario al que se reduce, por su propio movimiento, para ese Otro. Es, figura emblemática de esa brutal subasta, el enamorado que se suicida al sentirse rechazado sin recurso: puesto que estoy muerto para ti, he aquí mis despojos.

Esta coagulación imaginaria no toma su singular valor subjetivo sino al insertarse en el sitio y lugar de esa suspensión simbólica que Lacan acaba de armar, pieza por pieza, en el hilo de su comentario de *Hamlet*. Al hacerlo, dio cuerpo a su escritura del fantasma $-\$ \diamond a-$ confirniendo a cada uno de esos dos términos el máximo de distinción que es capaz de conferirles: el primero, $\$$, marcado por la barra, bloqueado como está en ese instante en su demanda de reconocimiento como sujeto, que deja al Otro sin poder decir ni “esta boca es mía”; el segundo, a , que, si bien tiene sus raíces en la imagen especular al modo Lacan, no se confunde ya más con ella puesto que está tomando un valor de corte que lo vuelve afín con esa escansión patética del sujeto (*cf.* Los tres “ejemplos” de cortes mencionados más arriba).

La escasa génesis de esta fabricación del sujeto que hay en Lacan –que lo empuja a desarrollos tan narrativos– implica decir que el sujeto *new look* que intenta sostener no alcanza su nuevo estatuto más que una vez efectuada esta estasis donde se liga a este “objeto” como en el tiempo de la identificación especular anterior. Este eco lejano del famoso “tú eres eso” opera una soldadura sin precedentes entre determinaciones simbólicas y valores imaginarios, soldadura de la que importa aquí subrayar bien que constituye también la base del funcionamiento semiótico: a elementos simbólicos determinados (muy a menudo letras, sonidos) se encuentran conjugados distintos valores imaginarios (a menudo significaciones), a veces con una suavidad muy metafórica, a menudo con una rigidez casi cadavérica.

Visto desde este ángulo, el fantasma constituye un rodeo que impide que bloqueemos al sujeto, ya sea en su valor sim-

bólico, ya sea en su valor imaginario, porque uno no es nada sin el otro. Si se puede apostar a que el fantasma se impone como la formación psíquica más singular para un individuo dado, a la vez fruto y matriz de su historia, si los hay, es necesario acordar también que esta singularidad es, ella misma, compuesta. Entonces, si bien es posible aproximarlos, incluso hacer de él una descripción tal como lo intenta Freud con Leonardo da Vinci²², esta fijación, por preciosa que sea, no permite situar en ella un elemento “sujeto” que separaríamos de su “objeto”. Chocamos aquí contra una especie de límite cuántico, más allá del cual es en vano pensar en aventurarse.

“Admito que esta sesión ha sido quizás una de las más difíciles de todas las que tuve que sostener ante ustedes”, suelta Lacan ese 20 de mayo de 1959, antes de concluir:

Es a nivel del corte, es a nivel del intervalo que [el sujeto] se fascina, que se fija para sostenerse en ese instante en que, estrictamente hablando, apunta a sí y se interroga como ser, como ser de su inconsciente.

Estas precisiones chocan aquí con un modo de exasperación de la forma reflexiva, a menudo ya encontrada: el sujeto se... hace algo, casi en el mismo momento en que, Lacan no cesa de decirlo, vendría a... eclipsarse. La gramática, que nos enseña a distinguir entre voz activa, voz pasiva y voz reflexiva, ¿no debería formar parte de la cuestión? La herramienta que ella brinda para llevar a buen puerto cualquier encuesta acerca del sujeto (¡otro término que ella también aprecia mucho!) no es quizás tan inocente como podría inicialmente pensarse.

²² Así como otros autores también. Ver a ese nivel los estudios sobre escritores presentados por Catherine Millot, que apunta a circunscribir el crisol fantasmático a partir del cual obras enteras pudieron escribirse. Ver *Gide, Genet, Mishima, Inteligencia de la perversión*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

DEL JUEGO DE LAS VOCES

En su obra *Le complément de sujet*²³, Vincent Descombes inaugura un notable estudio sobre este punto de gramática filosófica “a la Wittgenstein”, apoyándose en trabajos anteriores de Lucien Tesnière²⁴. Este último ya había hecho notar el carácter bizarro de los verbos pronominales en francés, que tendríamos tendencia a considerar como verbos reflexivos, ya que el infinitivo se encuentra en ellos flanqueado por un pronombre personal, mientras que un estudio atento muestra gran variedad de casos.

Con *yo me afeitó*, el análisis gramatical y el análisis lógico parecen ir juntos: un sujeto, aquí en la primera persona, *yo*, efectúa una acción, *afeitar*, sobre un objeto, aquí en el acusativo *mí*. Que el objeto y el sujeto de la acción sean una sola y misma persona no constituye ningún problema, y da pie a lo que se ha convenido en llamar la “voz reflexiva”. El sujeto hace algo a alguien que resulta ser él.

¿Se dirá que pasa lo mismo con *yo me levanto*, que presenta evidentemente la misma estructura gramatical? ¿Es posible imaginar, sin demasiado manierismo, que allí un *yo* se pone a *levantar* a un *mí*? Tesnière no vacila en invocar la

²³ Vincent Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, París, Gallimard, 2004.

²⁴ Lucien Tesnière, *Elementos de sintaxis estructural*, Madrid, Gredos, 1994.

puesta en escena de un payaso que, enunciando esta frase, se pondría una mano en el cuello detrás de la cabeza, y pondría cara de *levantarse* de la misma manera que *levantaría* a algún otro. Por lo que se adivina que el pronominal y el reflexivo no se confunden tan rápido.

¿Qué decir entonces de un *yo me desmayo*, incluso de un *yo me acuerdo*, de un *yo me aburro*? No hay manera de ver allí un *yo* ejerciendo una acción sobre un *mí*. Los dos padecen igualmente, están igualmente afectados por la acción sin que sea posible considerar que un sujeto activo efectúa allí una acción sobre un objeto pasivo. Las voces activa y pasiva, todavía distintas y situables en *yo (je) me afeito*, aquí se cruzan²⁵ planteando un problema que podría llegar a tomar de refilón el fantasma a la manera de Lacan.

Para comprender lo que allí pasa, conviene forjar algunos conceptos diferenciales. Fue lo que hizo Tesnière produciendo una original clasificación de verbos. Había partido de la idea de que la frase se construye, no alrededor del sujeto, sino del verbo, y que este último, para funcionar, revelaría tener necesidad de un número variable de “actantes”. Por el término actante, él entendía todo término que viniera a llenar el funcionamiento regular de un verbo, Como los átomos vienen a ocupar valencias libres, o los electrones a saturar niveles atómicos de energía. Así, *llover* tiene un solo actante (el sujeto, en ese caso, llamado “neutro”), *comer* tiene dos (yo como algo), *dar* tiene tres (yo doy algo a alguien), *transmitir* cuatro (yo transmito algo a alguien por intermedio de algún otro, o de algún subterfugio). No va mucho más lejos, pero abre a una singular gimnasia de la lengua, que pesa mucho en el asunto del sujeto.

²⁵ Los helenistas habrían reconocido en esto lo que la lengua griega, a la manera de otras lenguas indoeuropeas, practicaba como “voz media”, pero el locutor francés no tiene ese recurso. No es posible entonces contentarse aquí con reenviar a este punto de gramática.

Esta clasificación se hace, en efecto, sobre la base del *mínimo* de actantes requeridos por un verbo para funcionar normalmente (exceptuando figura retórica florida), pero no es limitante. Es posible por ejemplo que lluevan *pingüinos*, en cuyo caso al verbo *llover* se le atribuye un actante suplementario; yo puedo *comer* sin decir qué y sin que la frase quede rengá por eso. Así introduce Tesnière dos nuevas voces, aquella por la cual se agrega un actante suplementario a un verbo —es la voz *causativa*—; aquella por la cual se le sustrae un actante a un verbo —es la voz *recesiva*. Ambas son dignas de atraer la atención del lingüista y... del psicoanalista.

En relación a la primera, retomaré con gusto el ejemplo de Tesnière: se reunió una asamblea, y en tal momento Pedro se fue, pero todos saben que él se va porque Bernardo hizo todo lo necesario para que eso sucediera y que, queriendo o refunfuñando como un demonio, Pedro abre la puerta y se va. ¿Cuál es el sujeto de la acción? ¿Bernardo o Pedro? Los dos, mi jefe, ya que Bernardo no sacó a Pedro a los empujones, sólo hizo que Pedro tomara la decisión de partir. Él *causó* su partida, una partida que no deja de ser un hecho de Pedro.

Nos encontramos aquí con un problema filosófico muy viejo, ya presente en Aristóteles, que enfrenta contingencia y necesidad, libre albedrío y determinismo. Ejemplo del Estagirita: un barco queda atrapado en la tormenta; para que todos se salven es necesario tirar la carga por la borda, lo que ningún capitán puede resolverse a hacer, sin sentirse morir. El de la historia se resuelve a hacerlo. Realizó un acto libre, hubiera podido inclinarse hacia otra cosa (por ejemplo, poner su honor por delante), pero tiró todo únicamente empujado por la necesidad; sin ella no hubiera hecho nada. Se dirá: *la tempestad* le hizo tirar *la carga por la borda*, pero queda claro que no fue ella quien la tiró.

El verbo *hacer* es de este modo utilizado en francés para introducir un sujeto anterior al sujeto, a fin de que el sujeto sea *causado* a actuar, pero sin que sin embargo se reduzca a un engranaje mecánico. Esta sutileza gramatical se parece al drama común a todas las administraciones totalitarias, que tienen necesidad de agentes responsables para multiplicar su poder, pero no conciben dejar a esos agentes la autonomía necesaria para una decisión inteligente: así les *hacen hacer* muchas cosas. De forma aún más amplia, es el problema del sujeto jurídico, que debe al mismo tiempo existir más allá de la ley, para recibirla y admitirla como tal, pero al mismo tiempo no ser más que su creación, su criatura incluso, y no moverse más que en su aval sin poder jamás volverse contra ella. Tesnière inventa entonces en este lugar de la lengua la voz causativa, diciendo:

Si se aumenta el número de actantes en una unidad, se dice que el nuevo verbo es *causativo* respecto al anterior. Así podemos decir que, por el sentido, *volcar* es el causativo de *caer*, y *mostrar* el causativo de *ver*²⁶.

Una salida ingeniosa del Duque de Guisa (1580-1640), referido por Tesnière y luego por Descombes, y que yo tampoco resisto citar, muestra muy bien lo que puede ser la búsqueda (aquí irónica) de una antecendencia del sujeto en tanto causa del acto realizado por otro. En ocasión de una velada donde se encontraba el Duque, conocido y apreciado por su humor, un poeta de la época, Jean Ogier de Gombauld²⁷, produjo un epigrama que de entrada sedujo a la asistencia. Entre

²⁶ Citado por V. Descombes, *Le complément...*, *op. cit.*, p. 93.

²⁷ Jean Ogier de Gombauld (1576-1666) discípulo de Malherbe, apodado “el bello tenebroso”, elegido en 1634 primero en el quinto sillón de *l'Académie française* donde pronuncia un discurso “Sobre el no sé qué” (¡tres siglos antes de W. Jankelevitch!).

risas, el Duque, de quien se esperaba réplica, exclamó: “¿No habría manera de hacer que fuera yo quien hubiese escrito este epigrama?”.

Se puede adivinar lo que el inconsciente freudiano tal como fue banalizado en la cultura contemporánea debe a esta voz causativa. ¿No es justamente él, ese inconsciente, el que *me hace hacer...* tonterías? Por cierto que soy yo quien las cometo, pero porque estoy obligado sin saberlo, incluso, cuando sé demasiado y no cambia nada, contra mi voluntad, como el capitán aristotélico frente a la tempestad o Pedro que se va farfullando. Se insinúa pues este satánico inconsciente como el sujeto más allá de yo sujeto, de manera que por virtud de esta voz causativa –nombre erudito para un fenómeno de lengua muy usual– el inconsciente se volvió para la *vox populi* el hombrecito dentro del hombre, esa “voz interior” que me resulta a la vez la más íntima y la más ajena.

Muy a menudo, esta adjunción de un actante no hace más que desplegar al sujeto de una manera que podríamos tomar, en un primer abordaje, por reflexiva. Así, en el hablar del sur de Francia, se pueden escuchar todos los días frases como: “¡Bien que me la comería a esta costillita de cerdo!” Hispanismo, se dirá, ya que en castellano estas formas son habituales. Cierto, pero en esta explicación geográfica se pierde, sin embargo, el fenómeno enunciativo que hace que *bien que me la comería* no sea sólo un regionalismo, sino un enunciado muy diferente de *bien que la comería*. *Comer algo* y *comerse algo* son semánticamente distintos, y si le incumbe al lingüista articular su diferencia, le incumbe al analista percibir allí un posicionamiento subjetivo diferente, que no se reduce en nada a la forma reflexiva. Porque el sujeto no se come a sí mismo: *se come* algo. Agregó un actante, sin por eso tomarse por el objeto del verbo, como lo querría la voz reflexiva.

Por medio de esa repetición pronominal, este sujeto se constituye sin embargo como el *destinatario* del acto que emprende. Si nuestra lengua declinara –quiero decir: desplegara declinaciones– se apelaría a un dativo en ese lugar. Al suplementar al verbo con un actante que no es otro que él bajo otro modo gramatical, el sujeto complejizó su posición haciéndose de alguna forma el paciente de su acto. Lo más perturbador en la materia, es que puede a veces obtener el mismo efecto practicando la otra vía, la llamada por Tesnière “recesiva”; dicho de otra manera, aquella donde se encuentra suprimido uno de los actantes habituales del verbo.

En esta voz, encontramos verbos reflexivos que pierden su reflexión. Aquí, dejaré a Tesnière y Descombes, los dos bastante limitados sobre esta voz recesiva ya que la tratan sobre todo en el plano semántico, cuando puede traducirse por alteraciones sintácticas situables. Descombes señala así²⁸ que en *yo me levanto*, el verbo *levantar* dejó de ser transitivo, perdió, pues, una valencia, uno de sus actantes regulares, y se encuentra, entonces, tomado en la voz recesiva que equivale a suprimir un actante. El inconveniente en esas consideraciones es que sólo el lingüista advertido está al corriente de esta alteración del verbo, ya que la cadena significante permanece idéntica.

Felizmente, en su exploración de la lengua sin prejuicios normativos de ningún tipo, atentos a los enunciados producidos por locutores cualesquiera, Damourette y Pichon encontraron el fenómeno y propusieron un estudio pintoresco de lo que llamaron el “uso enrollado²⁹”. Nombran así ciertos empleos verbales en los cuales la acción, que parte del “basamento” (el sujeto), recae sobre él y lo toma por paciente (aun cuando estamos siempre en la voz activa, no se trata de una transformación en la voz pasiva). “El basamento, –prosiguen–, funciona

²⁸ V. Descombes, *Le complément...*, *op. cit.*, p.101.

²⁹ Damourette et Pichon, *Des mots à la pensée*, Paris, Éditions d’Artrey, tomo III, p. 170, § 867.

pues allí no como un paciente puro, sino como una suerte de *paciente activo*.” Ahora bien, buen número de los ejemplos que dan se presentan como verbos pronominales a los cuales el locutor ha *sustraído* el pronombre, reduciendo de manera *recesiva* el número de actantes requeridos por el verbo³⁰:

Respira mal, ¡entonces...! Él *resfría* constantemente. (Mme. LW, 8 de mayo de 1931)

Ah! El señor *atiborra* todo lo que puede, y después se enferma. (Mlle. DW, 5 de mayo de 1926)

Se asiste aquí a una especie de verificación de la construcción de Tesnière. Como Damourette y Pichon no se divierten haciéndose los puristas y aprecian los fenómenos de lengua hasta en sus formas más patológicas³¹, prestan con gusto atención a esta supresión, esta recesión que ciertos locutores audaces imprimen a la lengua cuando quieren dar a entender que el sujeto, aunque activo gramaticalmente, es a la vez pasivo, ya sea que padezca la acción de la que es el agente, o que ponga en acto lo que lo afecta. No hay necesidad aquí de un pronombre que podría hacer creer en un sentido reflexivo que articularía sujeto activo y paciente pasivo: él *resfría* constantemente, sí, es lo que hace, es considerado como activo en esta situación otorrinolaringológica, y es él quien lo hace.

Pero por *resfriar* así, no está menos resfriado. Entonces, este sujeto se muestra tan pasivo como activo, tan activo como

³⁰ En francés, al verbo “resfriarse” corresponde el verbo *s’enrhumer*. Como su equivalente castellano, es un verbo pronominal. Lo que el texto trae es que, en el decir francés, existen formas incorrectas que suprimen el pronombre ahí donde debería estar incluido. Le Gaufeys señala que es posible situar posiciones subjetivas particulares en quien enuncia de esa manera. Es éste un recurso que no aparece en castellano. (N. de T.)

³¹ Incluso teratológicas. Se los ve así prestar mucha atención a frases del estilo de: “*Il vient tes élèves tantôt? –Oui, il les vient*” (le 24 mars 1922), tomo VI, p. 254, § 2 312.

pasivo. Y cuando Mme. EJ, el 11 de junio de 1932, exclama *Yo sumerjo bajo la farmacia*³², es claro que ella *está sumergida* por la farmacia, pero eso no le impide tratarse en la voz activa, salvo que cambia con astucia la preposición: ella *sumerge bajo*, como otras *suben arriba*. En la misma vena, en la misma página, Mme. FT, el 11 de abril de 1928, emite esta opinión de especialista: *Lo que es necesario sobre todo, son telas que no desgarren*. Buenos ejemplos de voz recesiva que Tesnière, mucho más obligado a cuidar la corrección gramatical que Damourette y Pichon, no piensa en ir a buscar. Pero ¿qué concluimos? Un último ejemplo, límpido, permitirá quizá saberlo mejor.

El 18 de enero de 1931, M. LU, recluta bajo bandera, en ejercicio en África del Norte, escribe a su familia: *Yo repatrió esta noche*³³. Sin duda, él va a *ser repatriado*; ésta no es una decisión suya, sólo la autoridad militar tiene competencia en ese sector. Pero es claro que no es eso lo que quiere decir; de lo contrario hubiera muy bien podido decirlo empleando la voz pasiva que le ofrece el francés correcto. Si no lo hace, es porque él se apropia de esa repatriación, aunque no se le escapa que es de ella el objeto. Sin embargo, no podría haber llegado a escribir *yo me repatrió esta noche*, porque entonces, adiós a la autoridad militar y al sujeto que se somete a ella tan voluntariamente que toma toda la acción por su cuenta, no tendríamos que vérnosla más que con un mocoso que regresa por propia iniciativa a la metrópolis, porque está hartó y ya ha sido suficiente. Y hubiera sido peor aún con la forma enfática y arrogante de un *me vuelvo esta noche*, donde reconoceremos en lo sucesivo la voz causativa de Tesnière; dicho de otra forma, el agregado de un actante allí donde la gramática normativa no lo llama. La forma aparentemente activa, y porta-

³² Damourette et Pichon, *Des mots à la pensée, op. cit.*, tomo III, p.168, § 867.

³³ Damourette et Pichon, *Des mots à la pensée, op. cit.*, tomo III, p.168, § 867.

dora de una emoción bien distinta, del *yo repatrió esta noche* se sitúa en el medio de la voz pasiva y de la voz reflexiva excluyendo a ambas al practicarlas conjuntamente, e instala a su sujeto a la vez como paciente y como agente, así desdoblado sin que, sin embargo, esta dualidad esté marcada morfológicamente por el empleo de palabras distintas *yo/mí, yo/me*.

Encontramos allí un estatuto del sujeto que lo capta, en la vivacidad misma de la lengua, como replegado en una especie de doble naturaleza que la diferencia morfológica de las voces activa y pasiva escinde de una forma demasiado violenta, demasiado manifiesta. Ahora bien, de este desvanecimiento del *je* que se las arregla con los recursos a su alcance (la voz recesiva) para que su actividad le caiga encima, es decisivo subrayar, en nuestra aproximación del sujeto que es el movimiento mismo del cogito cartesiano.

Visto bajo este ángulo –gramatical–, la función de la duda hiperbólica que conduce al cogito no es más que una puesta en práctica de esta voz recesiva. A un verbo normalmente bivalente: *pensar*, que apela en su funcionamiento regular a un sujeto y a un objeto, se le va a aplicar un método destinado a retirarle todo objeto sin que cese por eso la acción del verbo. Ciertamente, se trata también de dudar de la veracidad de nuestras sensaciones, y del Dios creador de las verdades eternas que insufló en nuestros espíritus limitados la noción de infinito, pero, haciendo esto, el verbo *pensar* va a perder todo complemento de objeto que hubiera podido colmarlo. De manera que el proferir el *yo pienso* que resulta tiene todos los acentos emotivos del *yo repatrió (esta noche)*. El sujeto brilla allí con un singular resplandor, por el hecho de haber sabido ausentar al objeto del verbo y hasta a “él mismo” bajo la forma del pronombre reflexivo.

La certeza en cuanto a la existencia –el beneficio de la operación– resulta de ese temblor de la enunciación que hizo

desaparecer un actante para transformar al sujeto en complemento. Ella no se alcanza más que al proferir el enunciado mismo, es decir en la puesta en acto de ese sujeto que desobedece la gramática normativa y encuentra, en esa misma desobediencia, el pliegue que lo constituye como *agente-a-quien-le-sucede-algo-por-el-hecho-de-su-acto-y-sólo-por-él*. El yo [Je] que piensa siguiendo el método de la duda hiperbólica no piensa en él; no sería pues justo ir a buscarlo en enunciados del género *pienso en mí*, ni aun *yo me pienso (pensante)*. El yo *pienso* en sentido “absoluto” del verbo, cortado por la voz recesiva de todo complemento de objeto, incluido aquel del cual podría ocupar el lugar, instala su sujeto en un *trastorno de la reflexividad* que sólo le permite soportar ese estrecho clivaje, digno del hecho primitivo biraniano, donde él actúa su acto al mismo tiempo que lo padece.

¿Fue Lacan a buscar otra cosa en sus referencias al cogito cartesiano? Podemos dudarlo. Su rechazo claro y neto de la conclusión que Descartes es el primero en extraer *–yo soy una cosa pensante–*, y que con placer deja a Henri Ey y a su gusto por el dualismo, muestra bien que el pasaje a la voz pasiva ya no le interesa. Pero aun así, ¿es posible imaginar que M. LU hubiera considerado mínimamente equivalente un enunciado del tipo *voy a ser un repatriado?* ¡Cómo se enfría la experiencia cuando ese predicado cae sobre un sujeto, en relación de la postura enunciativa de aquel que pudo escribir, en un aliento en el que aún sabe lo que le pertenece y lo que ya se le escapa, *yo repatrió esta noche!*

LA EMERGENCIA DEL NUEVO SUJETO

Artículos más especializados que el presente trabajo podrían estudiar más de cerca las elaboraciones de Lacan entre ese mes de mayo de 1959 y las primeras sesiones del seminario *La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*, en noviembre de 1961. Un giro se opera, en efecto, durante ese breve lapso, que conducirá a un nuevo paisaje en lo que concierne al sujeto, paisaje que integra la mayoría de los elementos que acabamos de ver, pero con valores tan distintos que no es posible reconocerse allí tan fácilmente.

Podemos precisar, al menos, que el seminario posterior a esas sesiones de mayo de 1959, a saber, *La ética del psicoanálisis*, permanece ajeno a estas cuestiones. Por denso y apasionante que sea, tanto en su lectura del *Proyecto* de Freud como en su estudio del amor cortés y posteriormente de Antígona, este seminario no trabaja directamente la cuestión del sujeto³⁴. La única mención algo consistente que se encuentra se sitúa el 11 de mayo de 1960. Lacan está hablando, muy matizadamente, de la memoria tal como interviene en el

³⁴ Por supuesto, también se podrá aducir que es la preocupación constante. Pero esta manera de ver al sujeto por todos lados donde no está explícitamente, más bien participa de un síntoma oscurecedor que de una lectura esclarecedora. Suponer al sujeto, es hacerlo funcionar, brindarle su régimen normal, que se acomoda muy bien al mayor silencio a su respecto.

texto freudiano, para terminar diciendo que para Freud no hay ninguna homogeneidad de la consciencia, e incluso que ella tiene un carácter “infuncionalizable”. Prosigue:

En cambio, nuestro sujeto tiene, en relación con el funcionamiento de la cadena significativa, un lugar totalmente sólido y casi localizable en la historia. Aportamos una fórmula totalmente nueva y susceptible de una delimitación objetiva de la función del sujeto en su aparición, del sujeto original, del sujeto detectable en la cadena de los fenómenos. Originalmente, un sujeto sólo representa lo siguiente: él puede olvidar. Supriman ese *él*, el sujeto es literalmente en su origen y como tal, la elisión de un significante, el significante que saltó en la cadena³⁵.

El sujeto *fading* de las sesiones de mayo de 1959 conserva, entonces, derecho de ciudadanía, y Lacan sabe que tiene allí una “fórmula nueva”, según su propia expresión. Esta breve mención manifiesta, sin embargo, una indudable oscilación en la definición del sujeto aún por venir, puesto que este sujeto todavía es activo, es él quien representa, no es todavía representado. Parecería que Lacan se da cuenta de eso en el hilo mismo de su palabra cuando continúa e inmediatamente corrige: “Supriman ese “*él*”. En efecto, que el sujeto sea el agente del verbo olvidar, no tiene ningún interés. Urge, pues, sacarlo de esa postura de agente para hacer de él el resultado de la operación al término de la cual un significante será perdido, faltará al menos uno, la cadena estará agujereada, etc.

Una simple mirada a la bibliografía de los trabajos de Jacques Lacan muestra por otra parte hasta qué punto, más allá de sus seminarios, esos meses fueron propicios para la

³⁵ Jacques Lacan, *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 270.

escritura: no sólo le da la última revisión a su *Observación sobre el informe de Daniel Lagache*, donde lleva hasta un punto casi conclusivo toda la epopeya de su estadio del espejo lanzada en 1936, sino que también redacta uno de sus grandes textos doctrinales, *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, cuyo solo título indica la proximidad con nuestro tema actual. Y lo que es más, lanza los lineamientos de lo que será, cuatro años más tarde, *Posición del inconsciente*, otro gran texto de los *Escritos* aún por venir.

El título mismo del seminario de 1961 es muy polémico, puesto que “la disparidad subjetiva” a la que se refiere se encuentra destacada de entrada. Desde el inicio mismo de la primera sesión, Lacan subraya, en efecto, que su título “se subleva [...] contra la idea de que la sola intersubjetividad pueda procurar el marco en el cual se inscribe el fenómeno [de la transferencia]”. ¿Lo habrá entretanto indignado lo que, llegado desde el otro lado de la Mancha, se imponía como el último grito en materia de psicoanálisis freudiano, esa “*two body psychology*” que el amigo Balint sostenía por entonces con todo su talento? El único rastro de ese movimiento nos es dado en el correr de esta primera sesión del 16 de noviembre de 1960, cuando Lacan, haciendo alusión a un “encuentro reciente” donde habían estado presentes “dos, tres, hasta cuatro modelos llamados sociológicos” del encuentro analítico, concluyó: “Mi irritación, que fue grande, ha decaído, y dejaré a los autores de tales ejercicios en las banalidades en las que se sienten a gusto”. Igualmente menciona a Rickman, el primero en proponer esta *two body psychology*, y su prestigio en la sociedad psicoanalítica inglesa. Pero esta polémica no hubiera alcanzado tal dimensión si no se hubiera tratado, para Lacan, de hacer un giro de casi 180 grados en lo que hasta allí podía pasar por su definición del sujeto, de ese sujeto que no podía ser tal más que frente a otro sujeto.

El anuncio del estudio de *El Banquete*, que va a constituir uno de los grandes ejes de ese seminario, privilegia la atopía socrática, lo que alcanza para introducir la *disparidad* anunciada en el título, que se exhibe entonces no sin brutalidad:

La intersubjetividad, ¿no es acaso lo más ajeno al encuentro analítico? Con sólo que asome, la eludimos, seguros de que es preciso evitarla. La experiencia freudiana se paraliza en cuanto aparece. Sólo florece en su ausencia³⁶.

El espacio intersubjetivo parece haberse evaporado entre el diván y el sillón, dejando fuera del espacio del análisis uno de los pilares de la definición anterior de sujeto, dado que está aceptado por todos que la transferencia constituye el centro de la experiencia y de la práctica freudianas. Aparentemente, de un formidable plumazo, deja el lugar despejado para nuevas construcciones teóricas capaces de dar una nueva base a ese sujeto entrevistado con mayor claridad desde mayo de 1959.

Es necesario, sin embargo, esperar las sesiones de abril de 1961 para ver a Lacan retomar sus construcciones concernientes al sujeto. Sus comentarios, tanto acerca de *El Banquete* como sobre la trilogía claudeliana, están en segundo plano y sostienen las concepciones anunciadas desde la primera sesión, pero hay tanto para decir en detalle sobre estos temas, que los empleos de la palabra “sujeto” no muestran un aire nuevo. No es sino en el momento de aportar precisiones acerca de su cifrado del falo simbólico, como Φ , que Lacan pone nuevamente a trabajar los lazos entre sujeto y significante, ya planteados en la construcción del grafo. Puesto que quiere darle a ese falo simbólico el valor del significante

³⁶ Jacques Lacan, *La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 1ª edición, 2003, p. 15.

faltante, necesita explicar qué puede ser un significante faltante. Empieza, pues, por subrayar que no puede faltar ningún significante a nivel de la batería significante:

Cuántas veces les habré dicho que una vez establecida la batería del significante [...] nada falta. No hay lengua, por primitiva que sea, en la que al fin y al cabo no se pueda expresar todo, con la salvedad de que, como dice el proverbio de Vaud, el hombre todo lo puede, si no puede hacer algo, lo deja –lo que no se podrá expresar en dicha lengua, pues bien, simplemente no será ni sentido ni subjetivado³⁷.

De la “batería” al “tesoro de los significantes”, del reparato lingüístico al Otro tal como Lacan lo planteó desde sus primeros pasos en relación al sujeto, el pasaje se efectúa agregando una falta: un significante, de ahora en más, falta en tanto un sujeto se encuentra planteado como agente lingüístico. Si no, nada falta.

“¿Cuál es la relación del sujeto con el significante?”, pregunta entonces Lacan en el hilo de ese planteo. Reconoce primero (muchos lacanianos de hoy podrían hacer el esfuerzo de recordarlo) que “en el plano de la cadena inconsciente sólo tenemos signos³⁸”. Conviene entonces “encontrar el garante de esta cadena que, transfiriendo el sentido de signo en signo, ha de detenerse en alguna parte –encontrar lo que nos da el signo de que estamos en nuestro derecho a operar con signos”. Se trata de Φ el falo simbólico.

Durante la sesión siguiente, Lacan aporta precisiones que indican, a su manera, que sigue chapoteando alrededor de la misma cuestión de una nueva definición del sujeto. Puesto

³⁷ J. Lacan, *La transferencia...*, *op. cit.*, p. 273.

³⁸ J. Lacan, *La transferencia...*, *op. cit.*, p. 278.

que ese falo simbólico, en los comentarios de entonces, es a la vez signo y significante, llega a decir:

Un significante, ¿es simplemente representar algo para alguien? ¿Es ésta también la definición del signo? Lo es, pero no solamente. Añadí otra cosa la última vez, cuando les recordé la función significante –que el significante no es simplemente hacer signo *a alguien*, sino, en el mismo momento del resorte significante, hacer signo *de* alguien, hacer que el alguien para quien el signo designa algo asimile ese signo, hacer que el alguien se convierta, él también, en dicho significante³⁹.

A pesar del aspecto algo enredado de este planteo, se produce un giro por el cual el sujeto que corre bajo la cadena de los signos con los que profiere sus demandas está efectivamente *representado*. Lo que *él* dice (allí donde es el agente) hace signo de *él* (es aquí paciente, sin haberse movido ni un ápice). No que por eso sea *representado* como cualquier otro objeto puede serlo, puesto que sólo hace signo de su *presencia*⁴⁰, sin comprometer nada de una *representación* de él que diría, por poco que fuera, de su singularidad. En tanto que habrá hablado, y que su palabra habrá recibido un eco, ese “alguien” destinado a la carrera de sujeto “se vuelve él también ese significante”, salvo que ese significante es el que falta (Φ), por lo cual el sujeto bien merece escribirse: $\$$. La barra le ha caído encima dado que él es eso que, poniendo en juego la cadena significante, se señala, al hacerlo, como el lugar vacío de donde todo proviene. El “yo” [*je*], el sujeto del enunciado, lo aloja muy bien a causa de su ausencia fundamental de marca singular: con el “yo” [*je*], como con el sujeto

³⁹ J. Lacan, *La transferencia...*, *op. cit.*, p. 298.

⁴⁰ Encontraremos este elemento clave en el corazón de la cuestión del hueso de reno del museo Saint-Germain, unas páginas más adelante.

inconsciente tal como se perfila desde ahora, lo más agudo de la subjetividad se desprende de toda marca que la singularizaría en el vasto pueblo de los seres hablantes. Una forma gramatical vacía “yo” [je] acoge esa falta instaurada en la batería cuando se vuelve cadena, esa falta de significante esencial de la metonimia significante que se llama: sujeto.

Estamos, sin embargo, todavía lejos de la claridad y concisión de la fórmula canónica concerniente a ese sujeto, aunque todos los elementos que la componen están presentes. Y eso se debe a una operación que no tendrá lugar sino al inicio del seminario *La Identificación*, durante las sesiones de noviembre y diciembre de 1961. El título del seminario alcanza para volver a darle una actualidad candente al tema del sujeto, puesto que hablar de identificación ¡es casi fatalmente hablar... de él! ¿Pues, qué es él, finalmente? Y volvemos con Descartes y su cogito respecto al cual Lacan concede, desde la primera sesión, que “no es para nosotros una mala puerta de entrada”, con la salvedad de que se apura a espetar lo que considera como “su tesis”, a saber, que “nada sostiene la idea tradicional filosófica de un sujeto, más que la existencia del significante y de sus efectos”. Es aquí donde hay que acercarse al tratamiento que le hace padecer al cogito.

“El *pienso*, –decreta de entrada–, tomado nada más que bajo esta forma, no es lógicamente más sostenible, más soportable, que el *miento* que ya ha causado problemas a un cierto número de lógicos.” ¿Qué relaciones –¡tan poco cartesianas!– Lacan trama entonces entre el *pienso* y el *miento*? Los toma como homeomorfos; de la misma manera en que puedo a la vez decir *miento* y, al hacerlo, mentir, es decir: decir la verdad diciendo *miento*, idénticamente supone que el *pienso* cartesiano bascula sin cesar entre un *pienso* de opinión (*pienso que pienso*, *pienso que ella me ama*, etc.) y un *pienso* que tiene desde el inicio valor de *soy un ser pensante*.

Lectura muy personal del cogito, donde la tradición cartesiana encontraría mucho para decir, aunque más no fuera relejendo las “Respuestas a las objeciones”. Pero Lacan desemboca entonces en lo que llama “un tercer nivel”; después del “miento” (primer nivel) y del “digo que miento” (segundo nivel), llegaría el momento en que alguien podría decir: “sé que miento”, frase que pone inmediatamente en relación con la fórmula misma de la interpretación analítica tal como la comenta desde hace largo tiempo, a saber: “No, tú no sabes que dices la verdad, [...] la dices tan bien sólo en la medida en que crees mentir, y cuando no quieres mentir es para cuidarte mejor de esa verdad⁴¹”.

En este lugar y por primera vez de manera explícita, *Lacan no atribuye más a ese nuevo sujeto el saber si miente o no*. De esa forma, lo excluye de cualquier saber respecto a la verdad de lo que dice; no sabe nada acerca de si la dice o no, encontrándose así desposeído de ese mínimo de reflexividad en que consiste, para un sujeto, el saber lo que hace. Y es en ese momento, sobre esta súbita disyunción del sujeto y del saber, que inventa la expresión, destinada al éxito que hoy conocemos, del “sujeto-supuesto-saber”, en un largo parlamento que importa leer como fue pronunciado, de un solo aliento:

[...] que se pueda decir “sé que miento”, esto merece absolutamente retenerlos. En efecto, ese es el soporte de todo lo que cierta fenomenología desarrolló con respecto al sujeto, y aquí traigo una fórmula que es con la cual seremos llamados a retomar la próxima vez, es ésta: con lo que nos la vemos, y cómo nos es dado puesto que somos psicoanalistas, es subvertir radicalmente, volver imposible el prejuicio más radical, [ese] prejuicio que es el verdadero soporte de todo ese

⁴¹ Jacques Lacan, *L'Identification*, sesión del 15 de noviembre de 1961.

desarrollo de la filosofía del que podemos decir que es el límite más allá del cual nuestra experiencia pasó, el límite más allá del cual comienza la posibilidad del Otro –y es que nunca hubo en el linaje filosófico que se desarrolló a partir de la investigación cartesiana llamada del cogito, que nunca hubo más que un solo sujeto que para terminar destacaré de esta forma: el sujeto supuesto saber. Es necesario aquí que ustedes provean a esta fórmula de la resonancia especial que, de alguna manera, lleva consigo su ironía, su pregunta [...]

Detengámonos para plantear esta moción de desconfianza de atribuir ese saber supuesto como saber supuesto a quienquiera que sea, pero sobre todo tengan cuidado de suponerle (*subjicere*) algún sujeto al saber. El saber es intersubjetivo, lo que no quiere decir que sea el saber de todos; es el saber del Otro, con O mayúscula, y el Otro lo hemos planteado, es esencial mantenerlo como tal, el Otro no es un sujeto, es un lugar al cual uno se esfuerza, dice Aristóteles, en transferir los poderes del sujeto. Por supuesto, de esos esfuerzos, queda lo que Hegel desplegó como la historia del sujeto, pero eso no quiere decir en absoluto que el sujeto sepa un ápice más acerca de la cuestión. No tiene, si puedo decir, otra inquietud más que la de una suposición indebida, a saber, que el Otro sepa, que haya un saber absoluto, pero el Otro sabe todavía menos que él, por la simple razón, justamente, de que no es un sujeto. El Otro es el depósito de los representantes representativos de esa suposición de saber, y es lo que llamamos el inconsciente, en tanto el sujeto se perdió él mismo en esta suposición de saber.

El divorcio es ahora decretado entre *sujeto* y *saber*. Este último está localizado en el lugar del Otro en tanto que ese Otro se encuentra –he aquí la otra cara de la novedad– desubjetivado. De repente, la *conjunción* de ese sujeto y de

ese saber (concebidos desde ahora como *separados*) produce ese monstruo, el “prejuicio más radical” que el análisis tiene que denunciar y combatir, nombrado así, en lo que podría pasar desde un punto de vista russelliano por una descripción definida: el *sujeto supuesto saber*.

Denunciando la conjunción, considerada ahora aberrante, del sujeto y del saber, esta proscripción se impone como la condición para poder articular de manera clara *sujeto y significante*: ese sujeto corte, escansión, intervalo, *fading*, evanescente, podrá no ser más que representado por un significante para otro significante, en tanto se encuentra *desupuesto* de todo saber, entendido como colección articulada de significantes. De ahora en más, no sabe nada⁴², y eso por definición, no por accidente. Habiéndose vuelto puntual, por este hecho, es afín únicamente al trabajo de enlace significativo que desde hace largo tiempo lo esperaba.

Cuando, luego de haberlo así proscrito, Lacan retoma, tres años más tarde, el “prejuicio más radical”, ese sujeto supuesto saber, para hacer de él el eje mismo de la transferencia, no deja de reiterar la misma operación con respecto a Descartes y a la certeza a la que apunta y obtiene al proferir el cogito: “Su error, –dice–, radica en creer que ése es un saber. En decir que sabe algo de esa certeza. En no convertir el *yo pienso* en un simple punto de desvanecimiento⁴³”.

Ese sujeto avanza desprovisto así de toda reflexividad, lo que era imposible de vislumbrar cuando era concebido como mentiroso, cuando podía desdoblarse en su relación con la verdad; pero ahora, incapaz incluso de saber que sabe, ¿me-

⁴² Lo que permitirá a Lacan poner de relieve el “No sabía que estaba muerto” de uno de los sueños de la *Traumdeutung*.

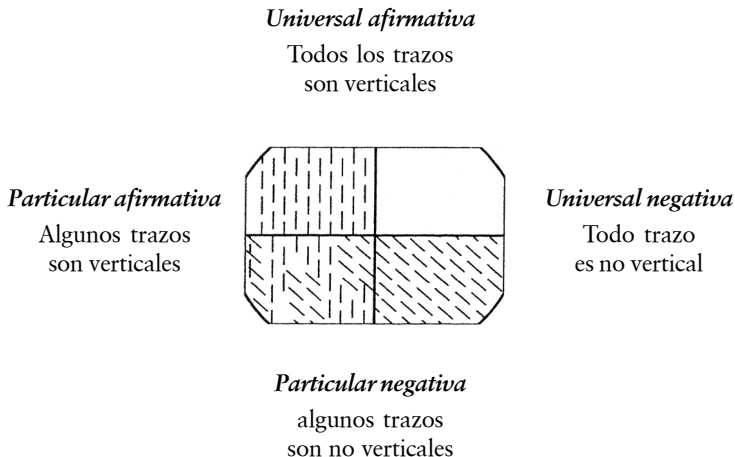
⁴³ Jacques Lacan, Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, España, Barral Editores, 1974, p. 230.

rece aún el nombre “sujeto”? Y tanto más cuando Lacan no pretende haber revelado allí un sujeto específico, que no valdría más que para el campo freudiano y la práctica analítica, un “sujeto del inconsciente” que se diferenciaría, a la vista, de todos los otros sujetos fabricados y engendrados por la historia de la filosofía. Pretende, muy por el contrario brindar una luz nueva sobre el sujeto tal como Aristóteles lo había lanzado.

El 7 de febrero de 1968, en *El acto analítico*, Lacan pone nuevamente sobre el tapete el cuadrángulo de Peirce, tal como ya lo había hecho durante el seminario *La Identificación*, y se remonta entonces a las *Categorías*, a las *Primeras analíticas* e incluso a los *Tópicos* para “[darse cuenta] hasta qué punto es cercana a nuestra problemática la temática del sujeto tal como [Aristóteles] la enuncia”. Descarta primero de un revés toda la tradición que quiso alojar al sujeto bajo la insignia de la *ousia*, de la sustancia, para evocar mejor los méritos de su fórmula según la cual “el sujeto es, precisamente, lo que un significante representa para otro significante”, fórmula que asocia, entonces, a lo que él mismo denomina el “giro” de la lógica moderna.

Este giro resulta ser, una vez más, la concepción peirciana del cuadro lógico de Apuleyo, en la que Lacan lee, mucho mejor que en Frege o Russell, un nuevo estatuto del sujeto, acorde a cómo se aplica por entonces a concebirlo; a saber, despojado de la ontología que esencialmente había sido la suya a lo largo de la tradición logico-onto-teológica de la filosofía occidental. Peirce hace, en efecto, la observación de que la universal afirmativa no sólo se puede leer arriba y a la izquierda, según la fórmula “todo trazo es vertical”, como se viene haciendo desde Apuleyo, sino que se verifica igualmente arriba a la derecha *si se concibe este lugar como vacío de todo trazo*. Allí donde no hay ningún trazo, sigue

siendo verdadero que “todo trazo es vertical”. De igual manera, la universal negativa, “todo trazo es no vertical”, se verifica tanto abajo a la derecha, donde los trazos presentes son todo menos verticales, como arriba a la derecha, donde sigue sin haber ningún trazo. Así también, la



particular negativa, “algunos trazos son no verticales”, se verifica abajo a la derecha donde, como lo acabamos de ver, hay muchos trazos, pero ninguno que sea vertical, y abajo a la izquierda donde hay tanto trazos verticales como no verticales. Finalmente, la particular afirmativa, “algunos trazos son verticales”, se verifica tanto abajo a la izquierda donde encontramos, como acabamos de verlo, trazos verticales y trazos no verticales, como arriba a la izquierda, nuestro punto de partida, donde todos los trazos son verticales (por lo tanto, *a fortiori*, algunos).

En esta nueva concepción, que tiene el mérito de mantener el conjunto de relaciones que sostenían, desde siempre, la consistencia de los cuatro lugares del cuadro lógico, aparece

este nuevo casillero arriba a la derecha donde no se encuentra ningún trazo. Y Lacan comenta: “Es allí que está el sujeto, porque no hay trazos”. Y luego insiste un poquito más lejos: “Esa es la definición aceptable del sujeto en tanto que, bajo toda enunciación predicativa, es esencialmente ese algo que sólo está representado por un significante para otro significante”. Y concluye, entonces, sin más ambigüedades:

El interés del psicoanálisis consiste en que aporta a esos problemas de lógica, como hasta ahora nunca había podido hacerse, lo que en suma estaba en el principio de todas las ambigüedades que se desarrollaron en la historia de la lógica, implicar en el sujeto una *ousia*, un ser: que el sujeto pueda funcionar como no siendo es propiamente [...] lo que nos aporta la apertura esclarecedora gracias a la cual podría reabrirse un examen del desarrollo de la lógica.

He aquí pues, el sujeto llamado “aristotélico” desprendido, a la vez, de reflexividad y de ser, devuelto a su naturaleza tal como Lacan, el primero, la habría entrevisto: nada más ni nada menos que la articulación entre las valencias dejadas libres por cada significante, que se define, al mismo tiempo, como lo que, en el signo, no valdría más que en su lazo con otro como él⁴⁴.

Sólo esta disyunción –nueva en este año 1961– del sujeto y del saber podía permitir que ese sujeto sea reducido a *no ser*

⁴⁴ Con lo cual Lacan se encuentra en las cercanías de la definición peirciana del signo, que descansa también sobre una verdadera ternaridad que no se compone de la reunión de tres dualidades. Una de las definiciones del signo dadas por Peirce no es otra, en efecto, que: *un REPRESENTAMEN es el sujeto de una relación triádica con un segundo llamado su OBJETO, PARA un tercero llamado su INTERPRETANTE, esta relación triádica siendo tal que el REPRESENTAMEN determina que su INTERPRETANTE mantenga la misma relación triádica con el mismo OBJETO para algún INTERPRETANTE*. Contrariamente a la definición saussuriana, la de Peirce es esencialmente dinámica, abre el signo a su funcionamiento como elemento de una batería, momento de una cadena, etapa de una escansión.

más que eso que es representado por un significante para otro significante. No estamos, por tanto, autorizados a concluir que ese “no ser más que” sea un “ser al menos eso”; dicho de otra manera ser algo, lo que sea. No toda definición que emplea la cópula obliga a un compromiso ontológico, y es por eso que recaemos aquí en las aporías ya exploradas por Maine de Biran: el hecho de distinguir así al sujeto no permite hacerlo existir aparte, tanto del significante que lo representa, como del objeto (a) en el que se aplasta cuando se encuentra expuesto a un defecto de representación. De la misma forma que Maine de Biran no se permite decir, ni siquiera esbozar, acerca de lo que podría ser la voluntad *en sí misma*, por fuera de la resistencia que encuentra (porque no conoce más que el “esfuerzo” donde las dos se conjugan indistintamente), de la misma manera Lacan no puede decir más acerca de un sujeto al que, de hecho, privó de toda reflexividad, así como tomó la precaución de impedir que se conciba la menor reflexividad del objeto (a) que presenta “sin esencia”, desprovisto de todo “sí mismo”⁴⁵. El sujeto no tiene tampoco ninguna identidad, puesto que ni siquiera es idéntico a sí mismo.

No es ni un significante ni un objeto parcial: es eso sin lo cual no habría ni significante ni objeto parcial, de la misma manera que la noción de *esfuerzo* no tiene ningún sentido si no nos damos la *pareja* voluntad/resistencia. Ahora bien, esta posición no es sostenible más que si se le niega a tal sujeto la menor sospecha de reflexividad: no refleja en el sentido de los espejos, ni reflexiona en el sentido de un intelecto⁴⁶.

¿Para qué mantener entonces semejante término, usarlo en nuestras elucubraciones, si ese sujeto no es más el agente

⁴⁵ Sobre esta extraña “parcialidad” del objeto (a), ver Guy Le Gaufey, *EL NOTODO DE LACAN*, Buenos Aires, El cuenco de Plata/Ediciones Literales, 2007.

⁴⁶ En el texto, “[el sujeto] *ni il réfléchit au sens des miroirs, ni il réfléchit au sens d'un intellect*”, dado que en francés *réfléchir* significa tanto reflejar como reflexionar. [N. de T.]

de nada, ni siquiera de su propio pensamiento, si no puede encontrar refugio en ninguna *quiddité*⁴⁷? ¿Qué es, entonces, lo que inventó Lacan al negar todo saber a tal sujeto, pero atándolo, a la vez, al deslizamiento de la lengua y a la parcialidad de las pulsiones corporales? Si nos quedáramos en eso, la cosa parecería muy inestable. En este final del año 1961, quedan aún por franquear algunos pasos para que ese concepto de sujeto alcance su definición canónica y nos lleven a una nueva consideración del significante, muy diferente de su referencia saussuriana, hasta aquí más o menos suficiente.

⁴⁷ Dada la inexistencia de un término equivalente en español, mantenemos el término “*quiddité*” en francés, que designa la esencia de una cosa, en tanto expresada en su definición, por oposición a su existencia. [N. de T.]

EL “SIGNIFICANTE COMO TAL”

Lacan fue, en efecto, tan lejos como podía en una aproximación al término “sujeto”, pero el término “significante” seguía aún muy opaco. Sabemos que para Saussure, que todavía es, si se puede decir, quien detenta el término, no hay significante en la naturaleza; esta realidad, la imagen acústica o verbal de un signo, no anda nunca sin esa otra realidad que es la de su significado. Ambas constituyen el elemento “signo”, que sólo el análisis lingüístico escinde de esta forma. Lacan es consciente del problema y se lanza, en las sesiones de noviembre y diciembre de 1961, hacia una clara distinción del signo y del significante que sea capaz de tomar en cuenta al sujeto que promueve.

El primer personaje convocado para esta operación no es otro que su perra Justine, a título de “no tomarlo nunca por otro”. No sólo es sensible a los signos de su amo, no sólo sabe ella misma producirlos (hambre, afecto, etc.), sino que nada, al parecer, excede el funcionamiento regular de esos signos. Por el contrario, dice, la regla analítica instauro un “sujeto puro hablante” como se habla de un “paté puro de cerdo” y, en este caso, ese sujeto puro hablante “es llevado a tomarlo siempre por otro”. Argumento gracioso pero sin verdadera fuerza.

La cosa se espesa con el estudio del enunciado lógico “A es A” con el que se afirma la identidad de la letra consigo

misma en los cálculos. Es esencial postular que en cada ocurrencia de la letra A en un razonamiento formal nos encontraremos con la misma entidad. Pero, ¿es un hecho auto evidente, uno de esos truismos que parecen despertar la avidez de los lógicos y los matemáticos en la linde de sus trabajos o, por el contrario, es una verdad construida, y en este caso sobre qué bases? Lacan toma la segunda posibilidad: “Nosotros podemos darnos cuenta de que es en la medida en que el “A es A” debe ser puesto en tela de juicio, que podemos hacer avanzar el problema de la identificación”.

Importa, en efecto, poner esta equivalencia lógica en cuestión por la simple razón de que ella efectúa el trabajo que Lacan entiende confiar a su sujeto en la operación de *identificación* –simbólica esta vez– que presenta como “la asunción espontánea *por el sujeto* de la identidad de dos apariciones, sin embargo, bien distintas”. A estos efectos reenvía a una historia tomada del folklore, según la cual un servidor reconoce en un ratoncito una reencarnación de su amo recientemente fallecido; pero puede también ir a buscar el muy freudiano *fort-da*, la aparición/desaparición del carretel de hilo del nieto de Freud, para sostener lo mismo. Tomar como idénticas dos apariciones diferentes no implica para nada que se las homologue en base a una semejanza global, como en el caso (engañoso a estos efectos) de la letra “A”; el ratón no tiene nada del amo, más que... una cierta manera de escudriñar la propiedad, los instrumentos para arar, todo un comportamiento que alcanza al servidor para *identificarlo* como una reencarnación del amo, lo que el fantasma de éste viene explícitamente a corroborar poco tiempo después. Y por consiguiente, la pregunta rebota (no olvidemos que estamos aquí a la pesca del “significante como tal”): ¿qué es lo que da forma a cada una de las apariciones que el sujeto está invitado a identificar? Tanto le importa a

Lacan convencer acerca de ese punto, que se ocupa de seguir distintas vías.

La primera es bastante saussuriana. Dado que la definición del *Curso de lingüística general* hace del significante un elemento de una batería en la cual sólo es diferente de los demás, su definición no descansa sobre ningún “sí mismo”, no implica ninguna identidad reflexiva. Es, entonces, falso y en vano creer que se define la letra “A” en un movimiento tautológico. En un alfabeto como el nuestro, sólo está permitido decir: A no es B, no es C, no es D, etc. Sin poner mala cara (siguiendo a Lacan) frente al “A no es A”.

A la segunda contribuyen los conocimientos sinológicos de Lacan. Produce dos escrituras diferentes de la misma frase: “esas dos series, –comenta enseñuida–, son perfectamente identificables, y al mismo tiempo no se parecen en nada”. Y eso valdría igualmente, agrega, para dos series de trazos elementales, de “palotes”: cuanto más me aplique en que se parezcan, tanto más fracasaré en mi intento. ¿Qué es entonces lo que identifico como “lo mismo” cuando falta la semejanza? ¿Sobre qué base concebir una identidad que no sea imaginaria?

Viene entonces el tercer ejemplo, a la vez cómico, dramático y decisivo. Lacan cuenta haber ido al museo Saint-Germain, y tropezado en la sala Piette, con un hueso de reno que lo sacudió particularmente. Preparado por el cartel indicador que le presenta un objeto marcado con una serie de trazos que remontan a 17.000 o 20.000 años, Lacan observa “una serie de pequeños palotes, dos primero, luego un pequeño intervalo, y luego cinco, y después todo recommienza. He aquí por qué, –prosigue–, dirigiéndome a mí mismo por mi nombre secreto o público, tu hija no es muda. Tu hija es tu hija, puesto que si fuéramos mudos, ella no sería en absoluto tu hija”. Esas palabras no son, en absoluto, las que un visi-

tante cualquiera podría proferir; solamente las de alguien cuyas preocupaciones del momento lo ponen a la búsqueda de la emergencia del significante en la larga gestación de la humanidad. Con toda modestia, Lacan confiesa: “no digo que sea la primera aparición”, pero “en todo caso, –continúa–, [es] una aparición certera de algo de lo cual ustedes ven que se distingue totalmente de lo que puede designarse como la diferencia cualitativa”. La contigüidad de los trazos los constituye en serie, permitiendo diferenciarlos, no a partir del delineado singular de sus trazados, sino desde la mismidad de su equivalencia formal. Había ya mismidad con las dos series de escritura china, pero con ellas se podía todavía pensar que esa identidad descansaba sobre el sentido, idéntico a través de caligrafías diferentes. Con el hueso de reno, el sentido se evaporó, y la mismidad se mantiene, en un nivel más alto de formalidad.

Frente a esas marcas *de las que él sabe inmediatamente que no sabe nada en cuanto a sus referentes y que, sin embargo, no puede no tomar como signos*, Lacan tiene súbitamente el sentimiento de estar frente a la “diferencia significante”, la “diferencia en estado puro”. En tanto no reenvían más a nada, esas marcas hacen signo sólo de un sujeto⁴⁸ (marcador) y suscitan un sujeto (lector), ambos separados por... una veintena de milenios. Emoción debida a esta brutal fraternidad imaginaria, pero al mismo tiempo captación de aquello que, en el signo así “borrado”⁴⁹ de su referente (y por lo tanto de su significado) no vale más que como *pura presencia* del acto mismo de contar, acto del cual cada muesca no es aquí nada

⁴⁸ Ese sujeto no es necesariamente individual. Que uno o varios individuos hayan trazado la serie importa poco. Es la serie la que hace al sujeto, no al revés.

⁴⁹ Acerca de los “borramientos” del significante, ver la sesión del 6 de diciembre de 1961, así como Guy Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique*, Paris, Epel, 1991, p. 164-165.

más que la simple reiteración. La mismidad de esos trazos se sostiene en la sola repetición del acto que los inscribió. En la vitrina del museo, cada una de esas muescas, en sí misma, no representa nada para nadie, no significa nada para quienquiera que sea, pero se articula con las otras para hacer serie, y esa serie implica un sujeto. Por allí nos aproximamos al punto de surgimiento de la fórmula canónica.

Queda por diferenciar *signo* y *significante*. Dado que sus relaciones acaban de ser redefinidas y que, lejos de la conjunción saussuriana que acoplaba *sistemáticamente* significado y significante en la unidad del signo, el hueso de reno viene a disociarlos para mostrar que referente y significado pueden perderse y el significante mantenerse solo, sin que desaparezca el efecto sujeto, ¿no es tiempo de singularizar signo y significante por medio de definiciones independientes y así dejar de explicar el uno por el otro y el otro por el uno?

El final de la sesión del 6 de diciembre lo dice claramente por primera vez: “¿Cómo [hay que] modificar la fórmula del signo para comprender de qué se trata en el advenimiento del significante? El *significante*, al revés del signo, no es lo que representa algo para alguien, *es lo que representa precisamente al sujeto para otro significante*⁵⁰”. En lo que concierne a esta “fórmula del signo” que constituye su punto de partida, Lacan ya hizo uso de ella en la expresión que le dio Charles Sanders Peirce⁵¹, pero recién ese día logra “modificar” la fórmula de manera de desembocar en eso en torno a lo cual da vueltas desde hace varios años. Encuentra ese día la justa expresión, pero sólo después de haber depurado ese nuevo sujeto de cualquier dimensión sustancial, retirándole todo saber

⁵⁰ Esta cita, así como todas las precedentes que dejamos en el texto, son extractos de la sesión del 6 de diciembre de 1961.

⁵¹ Tanto corresponde [la fórmula] al funcionamiento clásico del signo, que se la podría encontrar en *La lógica de Port-Royal*.

y empobreciendo al significante hasta no ver en él más que el trazo único⁵² que manifiesta todo elemento simbólico, y del cual las marcas en el hueso de reno se tornan el ejemplo paradigmático.

No se trata de extraviarnos aquí en una indagación acerca del verbo “representar para” que Lacan traslada de la definición clásica del signo a la que logra forjar modificando los dos actantes de ese verbo (“signo” y “alguien”, ambos reducidos a “significante”, mientras que “algo” se ve suplantado por “sujeto”), puesto que ya llegamos a una situación acerca de la cual Lacan permanece muy silencioso (seguido en ello por la inmensa mayoría de sus comentaristas desde hace cerca de cincuenta años) y que más valdría aclarar sin demora: dado que hay allí un nuevo sujeto, ¿qué hacer con el antiguo, con el sujeto mentiroso tomado en las redes de la intersubjetividad? ¿Desaparece en las papeleras de la historia, se torna un borrador por el que había que pasar para sobrepasarlo mejor o le guardamos todavía un lugar al sol? ¿Se armonizan o se excluyen?

Una pizca de reflexión alcanza para pensar que no tienen más remedio que coexistir, porque el sujeto mentiroso es el sujeto del signo (engañador en principio, dado que se presenta para designar otra cosa que él) y que no es cuestión de prescindir ni del signo ni del sujeto que le está ligado. ¿Cómo pensar, entonces, esta coexistencia de dos sujetos tan diferentes en su funcionamiento? El sujeto mentiroso y el sujeto barrado: ¿el mismo o no el mismo? Ninguna encuesta pragmática vendrá a responder a esta pregunta, y la simple continuidad de tal interrogación implica el despliegue de toda una batería de términos asociados, sin los cuales ese término *suje-*

⁵² También llamado “unario” en un intento de traducir el *einzigster Zug* de la segunda identificación freudiana.

to no tiene ninguna posibilidad de sostenerse, salvo en una constante homonimia donde cada uno se pierde sin siquiera saberlo.

No creo que sea posible articularlos sondeando sólo los seminarios y multiplicando las citas que parecerían hablar de uno, del otro o de los dos. Para dimensionar las opciones que Lacan adopta en esta elaboración de un nuevo sujeto, es indispensable ver que éstas no se reducen al terreno freudiano y psicoanalítico en el cual se presentan, sino que ya han jugado su partido bajo otros cielos y otros colores. Que un sujeto no tenga, desde el vamos, derecho ni a la identidad ni a la reflexividad, otros ya se habían arriesgado a pensarlo, encontrando, por este mismo hecho, coacciones a las que Lacan no puede tan fácilmente escapar. Como testimonio de ello, partiré de un incidente de ruta relatado por el filósofo Jaakko Hintikka cuando se dio cuenta, tardíamente, que se había concedido demasiadas facilidades, con respecto a este punto, en sus anteriores comentarios del *cogito* cartesiano.

EL SUJETO CLIVADO AVERROÍSTA

Hintikka publicó, en 1962, un artículo que hizo mucho ruido en el Landernau cartesiano. En su “*Cogito, ergo sum: Inference or Performance*”⁵³”, se había esforzado, en efecto, en sostener que la fuerza enunciativa del cogito cartesiano lograba producir la certeza del ego en cuanto a su ser, ante todo por el valor performativo del enunciado. De esta manera hacía entrar a Austin⁵⁴ y a no pocas consideraciones lingüísticas en el coto vedado de la alta filosofía continental al mostrar, apoyándose en textos de Descartes, que sólo el enunciado de la fórmula podía dar la certeza buscada a quien la profería de esa manera, explicando así la legítima inquietud de Descartes mismo en cuanto a saber si él existiría con tanta certeza durante el tiempo en que sucediera que dejara de pensar (o que no pensara más en eso). No poca emoción, se produjo entre la especie filosófica, a causa de esta manera de poner al pensamiento a remolque de la palabra, y se prefirió insistir en el hecho de que también el propio Descartes había presentado su *cogito* bajo la forma de un silogismo. A lo cual Hintikka respondió, con toda tranquilidad, en un artículo

⁵³ Jaakko Hintikka, “*Cogito, ergo sum: Inference or Performance?*”, *Philosophical Review*”, vol. 71, 1962, pgs. 3-32.

⁵⁴ John Langshaw Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona, Paidós Studio, 2004.

publicado ya en 1963 en la misma revista⁵⁵, donde reconocía sin dificultad la doble raíz del cogito cartesiano que, ciertamente, no llegaba a la certeza más que en función de su naturaleza performativa, pero que se amoldaba igualmente bien en las redes del silogismo aristotélico dado que se trataba de fundar también la *res cogitans*. Luego los años pasaron, e Hintikka se ocupó de otras cosas. Salvo cuando volvió, casi treinta años más tarde, sobre esta lejana cuestión para forjar una pregunta digna de retener la atención de cualquiera que investigue acerca del sujeto y su identidad supuesta como natural y nativa. El título de su nuevo artículo es tan evocador en su concisión como los anteriores: “*Cogito, ergo quis est?*”⁵⁶, “Pienso, pero quién es (ese yo [*je*] que piensa)?” ¿Cómo llega a una pregunta tan elemental, en un sector tan balizado?

Él parte de una interrogación muy amplia en cuanto a los criterios de identificación del sujeto de una proposición, criterios que participan del sentido que somos llevados a conferir a un enunciado performativo. Si alguien profiere “Mark Twain no existe” (ése es su ejemplo en el artículo), será muy distinto si reconozco en quien habla a Mark Twain o no. En el primer caso me las veré con un enunciado “auto-anulante”, puesto que el hecho de proferirlo va en contra de la significación que vehicula. En el segundo caso, si no es Mark Twain quien habla sino cualquier otro, me las veré con un enunciado casual y me será necesario investigar para saber si este enunciado es verdadero o no, y a título de qué y cómo es que Mark Twain no existe. Hasta allí, todo va bien. Y en este mismo

⁵⁵ J. Hintikka, “*Cogito ergo sum as an Inference and a Performance*”, *Philosophical Review*, octubre 1963, p. 487-496. Traducción al francés de P. Le Quellec-Wolf en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, París, PUF, enero-marzo, 2000, p. 5.

⁵⁶ J. Hintikka, “*Cogito ergo quis est?*”, publicado en inglés en la *Revue internationale de philosophie*, 1996/1, pgs. 5-21. Traducción al francés de P. Le Quellec-Wolf en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, *op. cit.*, pgs. 13-28.

impulso, Hintikka prosigue, como lógico que pretende sacar consecuencias de lo que tiene la fuerza de lo verdadero:

En el caso de un acto de palabra o de un acto de pensamiento dirigido a sí mismo, me será igualmente necesario reconocer a aquel que habla o a aquel que piensa como –¿cómo quién? *Yo daba tranquilamente por sentado en mi primer artículo que cada uno sabe que él es él mismo*⁵⁷.

Allí está lo que ahora ya no conviene: ese saber auto-referencial⁵⁸ exige ser construido, ni más ni menos que como el “A es A” de los lógicos según Lacan. Un saber tal ya no es ni primero ni inmediato, y frente a los problemas que reconocemos ahora ligados a la reflexividad del sujeto, se comprende esta prudencia de Hintikka que vuelve así sobre sus pasos para no arrogarse más esta facilidad que lo hacía pasar de una certeza subjetiva, atada a una performance privada, a, digamos, un hecho existencial en vías de ser reconocido por todos.

La personación gramática viene entonces a jugar su partida en la construcción del sujeto, en la “permanencia” que le es conferida de entrada. Da prueba de ello la observación que, con humor, hace Hintikka de que la fuerza performativa del cogito podría, en rigor, pasar a la segunda persona (René podría amonestar a Descartes y decirle: “ves bien que piensas, ¡entonces existes!”), pero que ese mismo cogito sólo puede desplomarse en la tercera persona: “Descartes piensa, entonces existe”: ¡fiasco! ¡La certeza falta a la cita! Conversar sobre Descartes, hacerlo entrar en lo que la lingüística actual llama el “delocutorio”, no aporta más que opiniones que, por

⁵⁷ J. Hintikka, “*Cogito ergo quis est?*”, *op. cit.*, p. 116 (el subrayado es mío).

⁵⁸ Que Lacan también interpelaba en el cogito, pero lo denunciaba poniéndolo bajo la única insignia de un “sujeto supuesto saber” capaz de decir “sé que pienso”. *Cf. supra*, “La emergencia del nuevo sujeto”, *cit.*, pgs. 46-47.

sí solas, no acarrear nada decisivo en cuanto a la existencia de lo que enuncian.

No es entonces absurdo plantear la pregunta: *¿quién piensa cuando el hombre piensa?* La atribución automática del pensamiento a un pensador que sería por eso el sujeto, y entonces, *posiblemente el agente*, ¿sería nada más que una convención tan banal en su frecuencia como dudosa en su principio? La hipótesis freudiana de un inconsciente poblado de *pensamientos sin pensador* también alcanzaría para poner en duda la ecuación atributiva que refiere automáticamente todo pensamiento a un pensador, así como afecta toda calidad o todo accidente a una sustancia.

De modo que presentimos que sería peligroso utilizar ese término “sujeto” sin medir, al menos en algo, la extensión de la red en la que está tomado, en el entendido de que esa red tiene una historia larga y compleja. Por suerte, Alain de Libera está desplegando la arqueología⁵⁹, y los dos primeros volúmenes (de los cuatro anunciados) nos permiten ya efectuar los punto mínimos de orientación a partir de los cuales las decisiones tomadas por Lacan no aparecen como un rayo en un cielo sereno, sino que se inscriben en un juego de permutaciones reguladas, en el cual cada autor no tienen las manos tan libres como podría creerse. Y dado que estaría aquí fuera de propósito volver a desplegar semejante historia, me focalizaré en uno de esos momentos donde algunas de las fuerzas presentes en la invención del sujeto barrado ya habían tomado un singular relieve. Quiero hablar de lo que se inscribió, en la historia del pensamiento occidental, bajo el nombre de *averroísmo latino*.

Sean pues los alrededores de 1270, pero los alrededores solamente puesto que esta entidad, así nombrada, no tiene

⁵⁹ Alain de Libera, *Archéologie du sujet. Naissance du sujet*, París, Vrin, 2007, luego *Archéologie du sujet. La question de l'identité*, París, Vrin, 2008.

contornos históricos muy netos, y si la cosa ardió en esta época, bien situada gracias a las condenas de 1270 y 1277 que vamos a considerar más de cerca, no es sino con Renan y su libro *Averroes y el averroísmo*, publicado en 1852, que la cuestión tomó nombre y cuerpo.

Los eruditos debaten aún la existencia de hecho de tal corriente. Cierzo, Averroes es entonces leído por algunos maestros parisinos (Guillaume d’Auvergne, Siger de Brabant, y más tarde sobre todo Jean de Jandun), quienes lo conocen de manera desigual. Todos lo llaman “el Comentador”, en la medida en que lo esencial de su obra estudiada por entonces consiste en un comentario de textos de Aristóteles que el Occidente descubre en esa época. Sería, sin embargo, insuficiente remontar hasta Averroes para percibir lo que constituyó una de las tesis esenciales del averroísmo latino, inaudita hasta el punto de provocar en su contra las primeras condenas de 1270. Se enuncia allí lo siguiente: *existe un solo intelecto para todos los hombres, separado en el ser y unido en la operación*, y como corolario: *La proposición “El hombre piensa” es falsa o inapropiada*.

Cuando aparentemente pienso, cuando parece que llego a formar pensamientos en mi alma (dejaremos al “espíritu”, al “mind”, deliberadamente de lado, casi no tiene cabida aquí y no haría más que enredar las pistas), ¿qué sucede en realidad para los averroístas? Es indudable que hay entonces en esta alma formas, imágenes, ideas que, de una manera u otra, me llegan desde los sentidos⁶⁰. Pero, dado que hay que pensar todo eso según Aristóteles y su pareja fundamental de la potencia y del acto, el hecho de que esas cosas estén presentes en mi alma no dice por ello si esta alma las piensa, *dado que*

⁶⁰ Dejaremos también de lado toda la cuestión de las “idea innatas”, como la de infinito en Descartes.

se la supone habiendo recibido todo eso pasivamente. Ahora bien, para pensar lo que sea, se necesita (es un requisito aristotélico al que todos suscribían en aquella época) un principio activo, un agente, alguien o algo que, dirigiéndose *activamente* hacia lo que se propone a su ejercicio de pensar, lo piense efectivamente. La solución averroísta consiste en sostener que ese “sujeto”, muy a menudo llamado “intelecto posible”, no es propio de cada alma, sino que hay sólo uno para todos. Un solo ser piensa a través de la multitud de nuestras almas individuadas donde se encuentran los pensamientos, y este ser no es Dios.

Esa cuestión es tan conocida sólo porque Tomás de Aquino denunció esta tesis en 1270, cuatro años antes de su muerte, en un escrito incendiario, una refutación filosófica como pocas, un texto⁶¹ intelectualmente implacable que habrá servido, y mucho, para coagular un movimiento hasta allí muy poco coherente. Tomás se encuentra ese año en plena trifulca parisina, puesto que el 12 de diciembre de 1270 el nuevo obispo de París (entró en funciones dos años antes) promulga una censura universitaria que trata sobre trece tesis que están de allí en más, prohibido sostener bajo pena de hoguera. La que aquí nos interesa abre la serie. Es la primera de las tesis incriminadas, y cuando en 1277 esta misma censura se amplía hasta llegar a 219 tesis⁶² –prueba de que la de 1270 no funcionó muy bien–, ella ocupará igualmente un lugar de honor. Están entonces proscriptas y repudiadas en primer lugar las opiniones siguientes: “1° Hay un solo intelecto numéricamente idéntico para todos los hombres; 2°. La proposición ‘El hombre piensa’ es falsa o inapropiada.” Dejaremos de lado

⁶¹ Tomás de Aquino, *Contre Averroès*, París, Garnier-Flammarion, 1994, ed. bilingüe, con traducción e introducción de Alain de Libera.

⁶² “La más formidable medida de prohibición que haya conocido el Occidente medieval”, como lo comenta A. de Libera, *Contre Averroès*, *op. cit.*, p. 22.

las otras once⁶³ para centrarnos en la dificultad aquí ubicada, buscando saber cómo pudieron producirse enunciados tan asombrosos a primera vista.

La dificultad consiste en el hecho de que está excluido apoyarse en nuestras convicciones naturales para apreciar esas construcciones de otra época, y que es necesario, muy por el contrario, partir de un mínimo axiomático presente en aquella época para percibir el lado filoso. Así, todos coinciden en una analogía propuesta por Aristóteles, que sostiene que “concebir con el intelecto es como percibir con los sentidos”. ¿Cómo percibimos con los sentidos, en Aristóteles al menos? Para que haya audición de un sonido, es necesario a la vez que la cosa que produce el sonido esté en acto (la piel del tambor vibre), y que esté igualmente en acto la escucha que va a recibir ese sonido (que mi tímpano y todo el resto que lo concierne también vibren). Pero Aristóteles es más exigente en cuanto al funcionamiento respectivo del acto y de la potencia: “necesariamente, –dice–, el sonido y la escucha en acto residen en la escucha en potencia”. Dicho de otra manera, no podrá haber *sensación* sonora más que en la medida en que una escucha esté primero allí en potencia, y de modo tal que podrá dirigirse *activamente* hacia la puesta en acto del sonido. De otra manera, sólo nos la veríamos con una pura recepción, una especie de transmisión de un movimiento que, viniendo del exterior del cuerpo se inmiscuiría hasta el alma sin encontrar nunca ningún *sujeto* de esta sensación, inclusive en el alma. Conviene entonces distinguir bien, en la producción conceptual de la sensación, la recepción que imprime algo en el alma, y la existencia en esta alma de una potencia *que se pone en acto* para, al menos, “acoger” lo que así le llega.

⁶³ No sin mencionar, no obstante, la novena, capaz de impactar a la imaginación aún hoy: “El libre albedrío es una potencia pasiva, no activa, que es movida por la necesidad del deseo”. Tomás de Aquino, *Contre Averroès, op. cit.*, p. 22.

La noción aristotélica de *movimiento* constituye el telón de fondo de esas consideraciones: el movimiento era entonces entendido por todos (en esos tiempos pre-galileanos) como “acto de lo que está en potencia en tanto que está en potencia”. Hay entonces ya allí un excedente de la potencia sobre el acto, que es lo que se trata de mantener vivo tanto en la sensación como en el intelecto, porque en los dos casos si no se provee, a título de requisito previo, el lugar de un sujeto *capaz* de dirigirse hacia el acto, nunca se obtendrá más que movimiento. Ciertamente, ese movimiento alcanzará el alma, ¿y entonces? Aristóteles llega así a preguntarse:

¿Es la vista la que permite sentir que vemos, o es otro sentido⁶⁴?

De donde se comprende que la sensación no sólo llama al órgano perceptivo apto para transmitir hasta el alma los movimientos que lo agitan, sino también que una potencia queda detrás, de manera de permitir pensar la *unidad* de la secuencia percepción/sensación. La pareja acto/potencia obliga a toda la reflexión a una suerte de constante desdoblamiento, que conduce en los averroístas a la idea de que hay efectivamente *dos sujetos*: uno pasivo, que recibe la percepción, y otro activo que yendo al encuentro, a causa de su potencia intocada, de lo que se depositó en esta alma, lo hace acceder a una *sensación*. Aristóteles, y Tomás con él, no llevan las cosas hasta allí; pero se puede decir que el paso inicial fue dado.

En cuanto a Averroes, él no vacila, desde que plantea la analogía sensación/intelección, en concebir para la sensación misma dos sujetos: el primero, presente a nivel del cuerpo, pasivamente informado por los órganos de los sentidos, transformando luego activamente esta percepción en percepción

⁶⁴ Aristóteles, *De anima*, libro III, capítulo II, 425b 12-13.

verdadera; el otro, situado en el alma, que recibe pasivamente esta percepción verdadera para integrarla activamente en el acto consumado y *así unificado* de la sensación, puesto que habrá desde entonces un *sentido* y un *sintiendo* de los cuales ninguno será el principio del otro, incluso si el segundo se habrá ocupado del asunto por el hecho de concluirlo (pero habría quedado inactivo sin la tarea llevada a cabo por el primero).

La analogía se desarrolla entonces inevitablemente, al menos para Averroes y los averroístas latinos: los inteligibles, como los sensibles, tendrán también dos sujetos, pero ahora con un desfase crucial en cuanto a los lugares. Para la sensación, el primer sujeto estaba en el cuerpo, el segundo en el alma. Ahora bien, para los inteligibles, es obvio que el primero ya está en el alma puesto que se trata, de punta a punta, de inteligibles; apropiándose de la imagen en tanto que forma recibida pasivamente por los órganos del cuerpo, su trabajo consistirá entonces en trasmutarla activamente en imagen verdadera (hasta allí, todo el mundo está de acuerdo, Tomás incluido; es un truísmo indiscutible). Se llama a ese sujeto el “intelecto agente”. En cuanto al segundo, tan necesario aquí como en la sensación para asegurar la unidad del acto intelectual, deberá llevar esta imagen verdadera, que primero recibe pasivamente como su colega y predecesor, a la altura de su *especie* inteligible, de su *species* (veremos enseguida el aspecto crucial de esta denominación latina). Se lo llamará “intelecto posible”. Salvo que: puesto que esta imagen verdadera de la cual se apropia y sobre la cual opera ya está en el alma, ese sujeto que la percibe activamente, que la “intelecta”, debe casi necesariamente situarse en otro lado. ¿Dónde?

Antes de responder a semejante pregunta, más vale consolidar la comprensión que podemos tener del proceso com-

plejo de intelección. Puesto que la recepción pasiva en el alma de las imágenes inteligibles en potencia (trabajo del intelecto agente) debe complementarse con una puesta en acto de esas mismas imágenes de manera de que el otro intelecto, el intelecto posible, pueda captarlas en su propio movimiento, y que así se cumpla la totalidad del acto de pensamiento, la cuestión central consiste en saber cómo se articula el pasaje del intelecto agente, que abstrae lo inteligible a partir de las imágenes, al intelecto posible por medio de lo cual se concluye y se perfecciona el acto intelectual que encuentra, en este intelecto, su sujeto activo.

Esta operación se llama *continuatio*: se trata de saber cómo se “continúa” el inteligible que el intelecto agente logró abstraer de la materia en la cual la forma se presentó primero a los sentidos, de manera que este inteligible llegue a ser pensado activamente por el intelecto posible, y no a ser recibido pasivamente por él. Porque abstraer no basta para alcanzar a la *specie*, a la especie inteligible: hay que fundar de otra manera un movimiento que conducirá un sujeto a ir activamente al encuentro de su percepción de un inteligible, el que está ahora totalmente en acto, en la medida en que este intelecto posible quedará, él, intacto en su potencia (puesto que es necesario, imperativamente, que no posea ninguna forma para poder acogerlas a todas).

La disputa consiste pues en situar *el polo subjetivamente activo del pensamiento*. Los averroístas ubican, como todo el mundo, los pensamientos en el alma en tanto *realidades objetivas*, pero cuando se trata de saber *quién* piensa esos pensamientos, en rigor ellos niegan esta actividad al alma y postulan que sólo un intelecto separado (del alma) está en condiciones de pensar *subjetivamente* esos pensamientos uniéndose activamente a ellos. Separado del alma en el ser, se une a

ella en la operación del pensar, y así hay *continuidad* entre el alma y él.

Para Tomás hay, por el contrario, una ruptura evidente allí donde los averroístas se las ingenian, a sus ojos, para ver una *continuatío*, un lazo entre el alma donde se encontraría la realidad objetiva de los inteligibles abstractos de las imágenes, y el intelecto posible por medio del cual esos inteligibles serían efectivamente (activamente) intelectados. Porque Tomás sostiene fuertemente el siguiente punto, eternamente repetido, del acto y de la potencia: una especie inteligible no es pensada si no está pensada en acto. Ahora bien, para que pueda ser pensada en acto, es necesario que haya sido primero abstraída de las imágenes y que se conciba, entonces, una ruptura entre el alma donde se encuentran esas imágenes por un lado, y por otro este intelecto posible que no conoce más que lo inteligible y se mantiene ajeno a las imágenes. Allí donde los averroístas ven en la abstracción una *continuatío*, Tomás ve, por su parte, una *separatío*, puesto que allí donde ellos instalan un *continuum* que va de la imagen a la especie inteligible primero abstraída por el intelecto agente y luego ofrecida al intelecto posible, haciendo así de este inteligible abstracto una suerte de término medio entre imagen e intelecto en acto, Tomás insiste en leer una ruptura entre los inteligibles en potencia (presentes en las imágenes) y los inteligibles en acto (presentes en las *species*⁶⁵), puesto que *nada puede estar a la vez y en la misma relación en potencia y en acto* (estribillo).

⁶⁵ “Es entonces evidente que, si la *species* [la especie inteligible] está unida al intelecto, está separada de las imágenes; no es entonces por ese sesgo que el intelecto está unido a nosotros. Es manifiesto que el autor de esta posición ha sido engañado por un error del accidente haciendo un argumento del tipo: las imágenes no hacen, de cierta manera, más que uno con la especie inteligible; ahora bien, la especie inteligible no hace más que uno con el intelecto posible; entonces el intelecto posible está unido a las imágenes. Es manifiesto que hay allí un error del accidente...” Tomás de Aquino, citado por A. de Libera, *Contre Averroès, op. cit.*, p. 230.

Para ilustrar la cosa, aguza otra analogía⁶⁶, enteramente sostenida por la ambigüedad de la palabra *species*, que quiere decir tanto “especie visible, forma, aspecto” y puede por eso servir para designar lo que se ve en los espejos, como “especie inteligible”, término que está en el corazón del debate teológico:

A menos, quizás, que se diga que el intelecto posible está en continuidad con las imágenes como el espejo está en continuidad con el hombre del cual la especie se refleja [en el espejo]; pero es evidente que tal continuidad no alcanza para la continuidad del acto. Es, en efecto, manifiesto que la acción del espejo, que es la de representar, no puede ser atribuida al hombre en virtud de ese acoplamiento; de la misma manera, la acción del intelecto posible no puede, bajo pretexto de dicho acoplamiento, ser atribuida a este hombre que es Sócrates, de manera que se pueda decir que este hombre piensa⁶⁷.

Sólo el espejo *refleja* activamente la forma que tiene enfrente, y el hombre que encarna esta forma *es reflejado*, es pasivo en este montaje muy difícil de comprender porque plantea desde el inicio la cuestión de saber de dónde se ve la imagen, mientras que, en la catóptrica de Tomás, ese género de preguntas no se plantean: sólo hay de un lado un hombre singular, que presenta una especie inteligible en potencia, y del otro lado un espejo que pone en acto esta especie inteligible (estamos aquí en las antípodas del estadio del espejo y de

⁶⁶ Peligrosa para nosotros que creemos demasiado rápido saber cómo funcionan los espejos. Ahora bien, no funcionaban de la misma manera antes de la catóptrica moderna que debemos a Kepler, Descartes y Huygens (entre otras cosas, desde Aristóteles se empañaban delante de las mujeres indispuetas, lo que cesaron brutalmente de hacer con la nueva catóptrica.)

⁶⁷ Tomás de Aquino, *Tratado de la unidad del entendimiento contra los averroístas*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1945, p. 97, § 65.

su asunción jubilosa). No hay pues continuación para Tomás, en el sentido de que el acto del espejo sigue siendo el hecho del espejo y no es “recuperado” activamente por aquel que hace frente a su reflejo. Si entonces el espejo recibe activamente la *species* que le es objetivamente presentada, es él y sólo él que está en posición de sujeto. Allí está, para Tomás, lo absurdo de la tesis averroísta: sólo el espejo ve al hombre que le hace frente en su universalidad, sólo el espejo “piensa” a este hombre. En ese sistema de pensamiento donde el intelecto posible está a la vez separado (puesto que está fuera del alma) y supuestamente unido a ella en el acto (por la *continuatio*), ya no se puede admitir más que ese hombre piensa cuando es la sede de pensamientos, sino que *es pensado* por el intelecto posible, único agente del pensamiento en acto, que encuentra en este hombre algo para pensar. No se puede ni siquiera decir “que eso piensa en el hombre”, sino sólo que este hombre *es pensado* por el intelecto posible.

En el párrafo siguiente (§ 66)⁶⁸, Tomás afina casi diabólicamente acerca de esta consecuencia inadmisibles que, a sus ojos, precipita al averroísmo en la inconsistencia, si no en la locura⁶⁹. Al seguir a los averroístas en su bilocación de la especie inteligible, y al suponer entonces una misma especie inteligible localizada tanto en el alma (que la habría abstraído de las imágenes) como en el intelecto posible (donde no sería más que inteligible en acto), ¿qué resulta entonces?

Incluso una vez acordado que una sola y misma especie numéricamente idéntica sea forma del intelecto posible y [esté] simultáneamente contenida en las

⁶⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, pgs. 97-99.

⁶⁹ Ernest Renan mismo, casi inventor del “averroísmo latino”, consideraba que si la teoría averroísta correspondía a la crítica demoleadora de Tomás, era más digna de “figurar en los anales de la demencia” que en la historia de la filosofía. Cf. A. de Libera, *L'unité de l'intellect...*, *op. cit.*, p. 237.

imágenes, de nuevo tal acoplamiento (*copulatio*) no alcanzaría para que este hombre piense. Es en efecto manifiesto que por la especie inteligible algo *es pensado*, mientras que por la potencia intelectual algo *piensa*, al igual que por la especie sensible algo *es sentido* mientras que por la potencia sensible algo *siente*. Es por lo cual la pared en la que se encuentra el color, cuya especie sensible está en acto en la vista, *es vista y no ve*: lo que ve es el ser animado dotado de la facultad de visión donde se encuentra esta especie sensible. Ahora bien, dicho acoplamiento del intelecto posible y del hombre en quien están las imágenes de las cuales las especies están en el intelecto posible es, efectivamente, como el acoplamiento de la pared en la que está el color y de la vista en la que está la especie del color. [Si, entonces, las cosas suceden así], de la misma manera que la pared no ve, pero su color es visto, resultaría que el hombre no pensaría, sino que sus imágenes serían pensadas por el intelecto posible. Es entonces totalmente imposible salvar el hecho [empíricamente observable] de que este hombre piensa, si se adopta la posición de Averroes.

“La idea central del averroísmo que concentra todo el ataque de Tomás, —escribe Alain de Libera—, resulta ser la *de un pensamiento en exclusión interna con su sujeto*. El sujeto doble del pensamiento es, de hecho, un sujeto clivado⁷⁰”. Y concluye así su comentario de este pasaje: “Tanto en sentido estricto como en sentido figurado, el averroísmo no puede sino estrellarse contra la pared”. Hay, en efecto, cierta locura en esta concepción, pero es eso, sin embargo, lo que ha hecho su fortuna más allá de los siglos, de esta idea según la cual *el polo subjetivo del pensamiento no es ningún hombre en particular*.

⁷⁰ A. de Libera, *L'unité de l'intellect...*, *op. cit.*

La argumentación polémica de Tomás de Aquino da cuerpo al espectro de una diplopía en cuanto al sujeto, del género de la que vimos esbozarse en Lacan cuando buscaba concebir un sujeto desprovisto de reflexividad (ligado al significante no idéntico a sí mismo) que vendría a escoltar al sujeto reflexivo y mentiroso (ligado al signo y a su equivocidad). Los averroístas latinos se vieron, en efecto, en la obligación de distinguir un intelecto agente y un intelecto posible en su preocupación por respetar el imperativo aristotélico: “nada puede estar a la vez y bajo la misma relación en potencia y en acto” y, a ese título, les fue necesario que el acto de pensar no se confundiera en absoluto con la potencialidad de los pensamientos situados en el alma, lo que requería ese clivaje del sujeto que Tomás rechaza con todo el vigor de su dialéctica a fin de que el pecador pueda continuar siendo concebido como individualmente culpable de sus pensamientos pecaminosos.

Por diferentes que sean en su temple recíproco, el intelecto posible (único para todos los seres hablantes) y el sujeto barrado (inalcanzable fuego fatuo vibrando a lo largo de las cadenas significantes) se chocan ambos con la temible cuestión de sus identidades. Puesto que ya no están constitutivamente soldados a individuos singulares, puesto que obran sin ni siquiera tener que dar prueba de un “foro interior” tan único que permitiría diferenciar a cada uno de todos los otros de la misma especie, entonces convendría alcanzar aquí un concepto de sujeto *ajeno* a la identidad. Un colmo para un término del cual la enorme mayoría de los empleos hacen de él el *nec plus ultra* de la singularidad individual, el fino extremo de la idiosincrasia supuestamente natural del ser humano, una especie de complemento mental del ADN tan apreciado por los criminólogos y series policiales que encuentran allí la prueba identitaria sin apelación.

Conviene entonces investigar ahora las relaciones problemáticas entre sujeto e identidad. Al perder la reflexividad, el sujeto lacaniano soltó, en efecto, amarras en ese punto, y reúne a causa de ello la larga historia del sujeto y sus concepciones, tan cierto es que ninguna episteme de envergadura se construyó sin volver a poner en su plan de trabajo una nueva acepción del término y del concepto que es considerado como haciendo el *nexus* de un nuevo saber. Descartes es, por cierto, en el continente, la figura emblemática, pero no es más que el buque insignia de una verdadera armada. Michel Foucault forma parte de la flota. También él, en la búsqueda de cuestiones de método, se arriesgó, durante un tiempo, a pensar un sujeto fuera de las redes de la identidad, un sujeto de una talla que sostuviera el concepto totalmente innovador de “enunciado” gracias al cual el orden canónico de los saberes iba a ser duraderamente derrocado.

LA FUNCIÓN ENUNCIATIVA

Luego del éxito público de su libro *Las palabras y las cosas* (1966), poco tiempo después del éxito de crítica de la *Historia de la locura en la época clásica* (1961) y del impacto creciente de *El nacimiento de la clínica* (1963), Michel Foucault experimenta la necesidad de clarificar la metodología que logró poner a trabajar, un poco a ciegas, en esas tres obras. Sabe que al sumergirse en la historia no ha realizado un trabajo de historiador (aun en el sentido, entonces renovador, de un Lucien Febvre o de un Fernand Braudel), y tampoco ha hecho obra filosófica, como epistemólogo que escruta los saberes despreocupados de su propia consistencia. ¿Qué desplegó a través de tantas lecturas minuciosas, de tanta erudición casi imposible de clasificar en los registros del saber admitidos por entonces? Sin hacer ya uso de libros eruditos y raros, se lanza con las manos vacías a dilucidar su propio método, escribiendo y publicando *La arqueología del saber*. Tiene cuarenta y dos años.

Desde la introducción, se presiente que la investigación va a operar según una vía ante todo negativa, recusando, uno después de otro, saberes cercanos de los que trata de desmarcarse: la historia y la filosofía, por supuesto, pero también el estructuralismo al que los periodistas querrían reducirlo, haciendo de él uno de sus heraldos. Busca, por su parte, fundar

“un método de análisis que esté puro de todo antropologismo⁷¹”, lo que ya lo aleja de muchas categorías adquiridas.

Pero aún antes de que el método se precise, una pregunta más acuciante se abre camino: ¿cuál es, pues, el *objeto* que este método pretende tratar, cualesquiera que sean sus procedimientos? El primer capítulo, “Las unidades del discurso”, lo dice con claridad, y la ambición declarada vuelve a poner en cuestión *todos* los agrupamientos adquiridos en el orden del saber, todas las unidades, grandes y pequeñas (la “literatura”, la “política”, pero también el “libro⁷²”) que dibujan su marquetería interna, a lo que se agrega el repudio de “dos temas” que subtienden las “continuidades irreflexivas por las que se organiza, de antemano, el discurso que se trata de analizar⁷³”. Esos temas merecen ser subrayados de entrada porque constituyen la médula sustanciosa de lo que va a volverse, en los meses que siguen a la escritura de este capítulo, una respuesta a Derrida y al naciente método de la disseminación⁷⁴. Ambos tienen que ver, en efecto, con el mismo rechazo a una obsesión del origen, ya se reduzca ésta al silencio inalcanzable o sea planteada como un no-dicho que el

⁷¹ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 26.

⁷² “Por más que el libro se dé como un objeto que se tiene bajo la mano, por más que se abarquille en ese pequeño paralelepípedo que lo encierra, su unidad es variable y relativa. No bien se la interroga, pierde su evidencia; no se indica a sí misma, no se construye sino a partir de un campo complejo de discursos.”, M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 37.

⁷³ M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 39.

⁷⁴ Jacques Derrida había hecho una larga crítica de las páginas de Foucault sobre el cogito cartesiano en *Historia de la locura en la época clásica*, en una conferencia de 1963 retomada en *De la gramatología*, aparecida en 1967, justo antes de la escritura de *La arqueología*. Foucault, presente y silencioso durante la conferencia, le respondió con un texto enérgico y minucioso, escrito en el impulso de *La arqueología*, texto publicado primero en la revista *Paideia*, (“Réponse à Derrida”, *Paideia*, n° 11, febrero 1972) y retomado luego en la segunda edición completa de la *Historia de la locura en la época clásica*, también aparecido en Gallimard en 1972, bajo el título “Mon corps, ce papier, ce feu”.

discurso manifiesto no haría más que desplegar indefinidamente, sacralizando así a los textos que proceden de ella. Rechazando silenciosamente a Derrida, Foucault recusa, de antemano, toda puesta en juego de un texto latente irreductible, planteado como matriz del texto manifiesto expuesto por la investigación. Su *arqueología* se esfuerza por excluirse del *logos* de la *arche* (un freudismo fácil se encuentra también suprimido sin miramientos⁷⁵).

De este modo, invita a “poner en suspenso” todas las formas adquiridas que sirven para circunscribir los grandes trozos oficiales del saber. No nos serviremos de ellas más que “el tiempo de preguntar [se] qué unidades forman; con qué derecho pueden reivindicar un dominio que las individualiza en el tiempo”. ¿No serán, simplemente, “el efecto de superficie de unidades más consistentes”? Antes de –¡quizá!– encontrar tales unidades, esta disolución sistemática de los compartimentos del saber produce una tabla rasa que conduce de una sola vez a una universalidad sorprendente:

Una vez suspendidas esas formas inmediatas de continuidad se encuentra, en efecto, liberado todo un dominio. Un dominio inmenso, pero que se puede definir: está constituido por el conjunto de todos los enunciados efectivos (que hayan sido hablados y escritos), en su dispersión de acontecimientos y en la instancia que le es propia a cada uno. Antes de habérselas, con toda certidumbre, con una ciencia, o con unas novelas, o con unos discursos políticos, o con la obra de un autor o incluso con un libro, el material que habrá que tratar en su neutralidad primera es una multiplicidad de acontecimientos en el espacio del discurso en general⁷⁶.

⁷⁵ “Desde este punto de vista [el del estudio de los discursos], no se reconoce enunciado latente; porque aquello a que nos dirigimos es a lo manifiesto del lenguaje efectivo.” M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 184.

⁷⁶ M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 43.

Henos aquí, pues, frente al “conjunto de todos los enunciados efectivos”, ellos mismos sumergidos ¡en “el espacio del discurso en general”! Un nivel de universalidad como éste no encuentra competencia válida más que en el simbólico a la manera de Lacan, que se supone acoge a cualquier disposición de significantes, sensata o insensata. Desde el paleolítico superior hasta hoy, el espacio del “discurso en general” no conoce fronteras, pero se encuentra, de todos modos, restringido por la materialidad que Foucault exige respecto a los enunciados. Porque no es cuestión de forzar un pensamiento que sería “alegórico” en relación a los discursos: los enunciados hay que buscarlos en “la estrechez y la singularidad de su acontecer”. Es necesario, pues, a la vez aislarlos en la efectividad práctica de su manifestación y ligarlos entre ellos en función de lo que cada uno debe a otros para haber llegado así a... la existencia. He aquí lanzada, entonces, la palabra clave.

La pregunta adecuada a tal análisis se podría formular así: ¿cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte⁷⁷?

La red viene entonces a apretarse en torno al término “enunciado”, más aún que en torno a “discurso”, que por el momento tiene espaldas más anchas. ¿Qué es, pues, esta piedra elemental del método encarado, este enunciado del que aprendemos que es “siempre un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo”? ¿En qué espacio evoluciona?

El segundo capítulo, que busca precisar este punto tratando las “formaciones discursivas”, debuta con un tono que

⁷⁷ M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 45.

parodia abiertamente a las *Meditaciones cartesianas*⁷⁸, y continúa la serie de definiciones negativas ya esbozadas. Percibiremos mejor este movimiento retórico poniéndolo de entrada en relación con una postura enunciativa de la que nunca es cuestión en *La arqueología*⁷⁹, la de los matemáticos bourbakistas que pretendían definir las matemáticas más como sistemas de relaciones que como sistemas de objetos. En un gesto mil veces referido, Hilbert había anunciado el color en sus *Fundamentos de la geometría* (1899) previniendo a sus lectores: lo que en las páginas siguientes iba a llamarse “punto, recta y plano” podría muy bien llamarse “silla, mesa, vaso de cerveza”. Dicho de otro modo, poco importaban las supuestas propiedades de esos “objetos”; sólo se tomaban en cuenta las relaciones que los articulaban, sin pronunciarse sobre la existencia de dichos objetos. Estas matemáticas se exhibían como estudios de redes relacionales en las que ciertos nudos llevaban el nombre de objeto, y no como un mundo de objetos que mantenían secundariamente relaciones por el hecho de sus propiedades y disposiciones recíprocas.

Foucault evoca, por su parte, las respuestas clásicas que permitían sostener, hasta entonces, la existencia individualizada, localizable, de un campo de saber, para denegarles mejor su pretensión fundadora. ¿Qué sería lo que autorizaría a agrupar un cierto número de enunciados en el desorden indefinido que la tabla rasa inaugural acaba de instalar?

⁷⁸ “He acometido, pues, la tarea de describir relaciones entre enunciados. He tenido cuidado de no admitir como valedera ninguna de esas unidades que podían serme propuestas y que el hábito ponía a mi disposición. Tengo el propósito de no descuidar ninguna forma de discontinuidad, de corte, de umbral o de límite. Tengo el propósito de describir enunciados en el campo del discurso y las relaciones de que son susceptibles.” “Las formaciones discursivas”, en M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 50.

⁷⁹ Pero que contó para los intelectuales de los años cincuenta, incluido Lacan.

Primera hipótesis: el “objeto”. El objeto “locura”, ¿alcanza para articular tantos enunciados como se quiera, que todos refieran a él, de una manera o de otra? Respuesta enteramente negativa: fundándose en la confianza en su trabajo anterior y en su cuasi-pericia en la materia, Foucault afirma que no es para nada así. Ningún objeto “locura” mantiene ningún tipo de permanencia a través de los siglos, de las prácticas, las instituciones, los saberes y las creencias que remiten a él. Los diferentes objetos que podrían reducirse a este término “locura” no se subsumen bajo ninguna unidad objetiva, y no queda, pues, más que una posibilidad: describir “el juego de las reglas que hacen posible durante un período determinado la aparición de objetos [...] Sería el juego de las reglas que definen las transformaciones de esos diferentes objetos⁸⁰”. Pasamos, pues, de un mundo de objetos dados en no se sabe ya qué realidad (¿histórica? ¿social?, ¿conceptual?, ¿subjetiva?) a la invitación a “formular su ley de repartición”.

Segunda hipótesis: ¿sería posible que los enunciados se circunscriban en función de su estilo y, por lo tanto, de su enunciación? Respuesta simple y directa: no. La enunciación no cesa de desplazarse de un autor a otro, de una colección de textos a otra, de un lugar de prácticas a otro. Desembocamos, pues, en el mismo resultado:

Lo que habría que caracterizar e individualizar sería la coexistencia de esos enunciados dispersos y heterogéneos; el sistema que rige su repartición, el apoyo de los unos sobre los otros, la manera en que se implican o se excluyen, la transformación que sufren, el juego de su relevo, de su disposición y de su remplazo⁸¹.

⁸⁰ M. Foucault, *La arqueología...*, *op.cit.*, p.53.

⁸¹ *Ibid.*, p. 56.

Tercera hipótesis: la coherencia conceptual. ¿No sería posible establecer el armazón conceptual que ordena secretamente diversos enunciados? Si el objeto “gramática” casi no existe para subsumir todo lo que vendría bajo ese título, si los gramáticos no comparten ningún rasgo enunciativo que les haría miembros de una misma comunidad, ¿no habría “un número definido de conceptos cuyo contenido y uso [estarían] establecidos de una vez y para siempre”? Respuesta argumentada: no. Con los conceptos, como con los objetos, no es ya más cuestión de “buscar una arquitectura de conceptos lo bastante generales y abstractos para significar todos los demás e introducirlos en el mismo edificio deductivo”, sino más bien de “analizar el juego de sus apariciones y de su dispersión⁸²”.

Por fin, cuarta y última hipótesis: la unidad temática. Ejemplo: la evolución. He aquí un tema que habrá atravesado campos muy diferentes. Pero entre los evolucionistas del siglo XVIII y Darwin, bajo un solo tema Foucault exhuma al menos dos discursos heterogéneos y contradictorios: Diderot y Darwin, empleando la misma palabra, no comparten el mismo tema. Conclusión: más que buscar la permanencia de temas, convendrá “marcar bien la dispersión de los puntos de elección y definir más allá de toda opción, de toda preferencia temática, un campo de posibilidades estratégicas⁸³”.

La monotonía de la respuesta refuerza el planteo: por donde se busque, la unidad propuesta para agrupar familias de enunciados sobre una base realista se acerca al espejismo. No queda más, pues, con todo rigor argumentativo, que dirigirse hacia “la idea de describir esas dispersiones mismas”. El método puede entonces avanzar abiertamente:

⁸² M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 56-57.

⁸³ *Ibid.*, p. 60.

En lugar de reconstituir *cadena de inferencia* (como se hace a menudo en la historia de las ciencias o de la filosofía), en lugar de establecer *tablas de diferencias* (como lo hacen los lingüistas), [el método] describiría *sistemas de dispersión*⁸⁴.

Frente a tanto desorden, Foucault debe, sin embargo, encontrar las vías que volverían a dar perspectivas aptas para agrupar enunciados, de manera que se pudiera articularlos, aunque más no fuera mínimamente, unos a otros. Pero el movimiento de dispersión esbozado no puede confirmarse, al punto que, parodiando entonces sus propios términos, Foucault llega a concluir su capítulo:

De un análisis como el que emprendo, las *palabras* se hallan tan deliberadamente ausentes como las propias *cosas*; ni descripción de un vocabulario ni recurso a la plenitud viva de la experiencia.

Todo esto no es, por el momento, más que preámbulo. Por cierto que Foucault ha hecho vacilar las unidades adquiridas del saber, para poner en su lugar una metodología que hace prevalecer la dispersión, los haces, los sistemas de reglas, en suma, todo un hojaldrado discursivo que produjo el encanto erudito de sus tres primeras obras sobre las que se apoya *La arqueología*. Pero en el comienzo de su tercer capítulo, “El enunciado y el archivo”, no puede evitar por más tiempo el impacto de preguntas hasta ahora mantenidas a distancia:

Pero, en realidad, ¿de qué he hablado hasta aquí?
¿Cuál ha sido el objeto de mi investigación? Y, ¿qué era lo que me proponía describir? Unos “enunciados”, a la vez en esa discontinuidad que los libera de todas

⁸⁴ M. Foucault, *La arqueología...*, *op.cit.*, p. 62.

las formas en que, tan fácilmente, se aceptaba que fuesen tomados, y en el campo general, ilimitado, aparentemente sin forma, del discurso. Ahora bien, en cuanto a dar definición preliminar alguna del enunciado me he abstenido⁸⁵.

Para responder a estas preguntas *pro domo*, no nos sorprenderemos de ver reaparecer la estrategia del “ni-ni” de manera más aguda, quizá, ya que estamos aquí a nivel de lo elemental. Al enunciado se le rechazan tres estatutos a los que podría haber sido reducido: no se lo concibe 1º) ni como una proposición lógica; 2º) ni como una frase; 3º) ni como un *speech act*, un acto de palabra, un performativo.

Por supuesto, los enunciados son hechos de lengua. No es posible imaginar enunciados fuera de una lengua dada. Pero si ningún enunciado posee ninguna de las formas de unidad que acabamos de enumerar, aun cuando cada una implique, como su propia condición de existencia, un enunciado, llegamos a una tesis extrema que Foucault se arriesga a encarar:

¿Habría que admitir que cualquier serie de signos, de figuras, de grafismos o de trazos –independientemente de cuál sea su organización o su probabilidad– basta para constituir un enunciado, y que a la gramática corresponde decir si se trata o no de una frase, a la lógica definir si comporta o no una forma proposicional, al Análisis precisar cuál es el acto del lenguaje que puede cruzarla⁸⁶?

Se presente en este momento que el enunciado, plantado con tal nivel de universalidad, es uno de los raros objetos teóricos que le hacen competencia al significante “a la Lacan”,

⁸⁵ M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 132.

⁸⁶ M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 141.

el cual, por más que sea cualquiera, tiene la carga de representar al sujeto ante un significante que alcanza con que sea “otro”. “El umbral del enunciado, –prosigue entonces Foucault–, sería el umbral de la existencia de los signos”. Pero, ¿qué es lo que puede hacer “existir” a un signo? Para figurar lo que entiende por “enunciado”, Foucault toma entonces algunos ejemplos, de los cuales quiero destacar uno: la tabla de los números de azar que utilizan los estadísticos y, por extensión, los físicos cuánticos, dedicados a los cálculos estadísticos.

Se trata de una serie de números de los cuales nos hemos asegurado –tanto como lo permiten los progresos inestables de la ciencia de los números – que no mantienen entre ellos ninguna sintaxis simple, que no los genera ninguna matriz común. Inútil, pues, buscar su unidad en una forma más agrupada que la de su pura manifestación. Y sin embargo, para llegar a elaborar una serie tal, habrá sido necesario 1º) que la necesidad se haga sentir; 2º) que una comunidad se ponga a trabajar; 3º) que una comunidad aún más amplia adopte esta serie como referencia para poder, luego, comparar resultados obtenidos con esa misma base estadística. Una serie como ésta constituye, pues, un enunciado en el sentido pleno del término. Otro ejemplo presentado por Foucault: la serie de letras AZERTY, que no es ninguna construcción regular de la lengua, pero que especifica los teclados de las máquinas de escribir francesas. Tenemos allí una secuencia que no debe nada al sentido, pero que no deja de poseer una historia, genera coacciones y se impone como regla a masas de individuos: un enunciado, entonces, en buena y debida forma.

Este recorrido en zigzag conduce a una concepción del enunciado en ruptura con la idea básica de una unidad elemental que poseería una identidad individualizante, idea sobre la cual reposa tanto la frase como la proposición lógica o el *speech act* (el performativo). Inútil, pues, buscar su estruc-

tura interna, ya que tal cuestión no podría plantearse más que dentro del cuadro de una unidad postulada *a priori*, y que conviene recusar: “No se debe buscar en el enunciado una unidad larga o breve, fuerte o débilmente estructurada [...]”⁸⁷.” Ahora bien, en el mundo post fregeano en el seno del cual se mueve Michel Foucault, cuando se quiere estudiar un elemento al que se le niega la unidad mínima que haría de él un “objeto”, salvo precauciones sofisticadas⁸⁸, se cae con ambos pies en la noción de “función”. Es lo que sucede en el penúltimo párrafo del capítulo “Definir el enunciado”, con una prudencia más retórica que conceptual:

Más que un elemento entre otros, más que un corte localizable a cierto nivel de análisis, se trata más bien de una función que se ejerce verticalmente con relación a esas diversas unidades [...]. El enunciado no es, pues, una estructura [...]; es una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos y a partir de la cual se puede decidir, a continuación, por el análisis o la intuición, si “casan” o no[...]”⁸⁹.

Se ha dado aquí un paso considerable: bajo un participio pasado sustantivado (una forma gramatical que sirve, a menudo, para designar entidades objetales dotadas de unidad intrínseca, y entonces rápidamente cargadas de ontología), estamos desde este momento invitados a concebir “más bien” una “función”, una de esas “entidades semi-crepusculares”, como las llamaba W.V.O. Quine, ya que ellas no llegan a la identidad más que si se las provee de lo que les falta, a saber, un objeto (al menos en tanto éste vendría a colmar el vacío)

⁸⁷ M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 144.

⁸⁸ Ver la gimnasia que efectúa Lacan para establecer su “objeto parcial” fuera de la localización mínima de la unidad ofrecida por el hecho de “caer bajo un concepto”. G. Le Gaufe, EL NOTODO DE LACAN, *op. cit.*, pgs. 59-74.

⁸⁹ M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, pgs. 144-145.

que ellas saben fabricar en su seno y que las caracteriza). Ahora falta aventurarse hacia ese nuevo estado civil del enunciado, presente desde el título del capítulo siguiente: “La función enunciativa”.

Este capítulo es, a la vez, locuaz y capital. Refuerza la dimensión de dispersión que vimos que estaba en el origen mismo de la noción de enunciado, diversificándola en cuatro puntos sucesivos que tocan respectivamente a lo “referencial⁹⁰”, al “dominio asociado” (un enunciado sólo vale cuando es tomado en red con otros enunciados), a su “existencia material” que permite su repetición, pero también relativamente a... un sujeto. Este punto requiere más atención que los otros tres.

¿Cómo darse un sujeto que responda a las coacciones de dispersión valorizadas por Foucault? Este término y este concepto se utilizan, en efecto, clásicamente, como elementos puntuales, y casi compactos, que se encargan de juntar la dispersión de elementos que entran en su campo de actividad para considerarlos *sub specie unitatis*. Al no ser nunca el enunciado ni frase, ni proposición, ni performativo, los sujetos atribuidos por la tradición a estas tres entidades deben ser apartados: sujeto del enunciado, sujeto de la enunciación y sujeto lógico no tienen más lugar aquí. A pesar de sus apelaciones, conviene dejarlos al lingüista, al gramático, al lógico, y mantener, respecto al sujeto requerido por el enunciado, la exigencia de variación, conjurando nuevamente las formas recíprocas del sujeto soberano:

[El sujeto] no es, en efecto, causa, origen o punto de partida de ese fenómeno que es la articulación escrita u oral de una frase; no es tampoco esa intención

⁹⁰ “El referencial del enunciado forma el lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación de los individuos o de los objetos, los estados de cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo”, M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 152.

significativa que, anticipándose silenciosamente a las palabras, las ordena como el cuerpo visible de su intuición; no es el foco constante, inmóvil e idéntico a sí mismo de una serie de operaciones que los enunciados vendrían a manifestar, por turno, en la superficie del discurso⁹¹.

Entonces, ¿qué es? Al no poder ir más lejos en esta noción que sólo insiste en producir el uno, Foucault se ve obligado, en el momento de responder positivamente, a hacer un curioso *pas de deux*.

[Este sujeto] es un lugar determinado y vacío que puede ser efectivamente ocupado por individuos diferentes; pero este lugar, en vez de ser definido de una vez para siempre y de mantenerse invariable a lo largo de un texto, de un libro o de una obra, varía, o más bien es lo bastante variable para poder, o bien mantenerse idéntico a sí mismo, a través de varias frases, o bien modificarse con cada una.

La maniobra no carece de habilidad: este lugar es tan variable que no debe ser concebido como variando constantemente, sino pudiendo también, aquí y allá, no variar. Tan bizarro como extraño. Porque una vez enunciada la exigencia de variación respecto a él, ese sujeto retoma su lugar clásico de condición de *existencia* del enunciado, pero con un matiz decisivo en lo que hace a su indeterminación:

Si una proposición, una frase, un conjunto de signos pueden ser llamados “enunciados”, no es en la medida en la que ha habido, un día, alguien que los profiriera o que dejara en alguna parte su rastro provisorio; es en la medida en que puede ser asignada

⁹¹ M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 159.

la posición del sujeto. Describir una formulación en tanto que enunciado no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho (o querido decir, o dicho sin quererlo), sino en determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser su sujeto⁹².

Tenemos, pues, “vaciado” el lugar del sujeto, apto para acoger de ahora en más, a no importa qué quídam, pero dominando a dicho quídam desde toda la altura de sus variaciones posibles, que puede cambiar o no de una ocurrencia a otra del enunciado, materialmente “repetible”. No tenemos que vérnoslas ya aquí con la brutalidad, casi policial, de la pregunta tan machacada: “¿Quién habla?”, sino con una partición que viene a desdoblar desde el interior el concepto de sujeto. Siempre muy fregeanamente (aun si Frege está totalmente ausente de *La arqueología* –por no decir de la obra foucaultiana en su conjunto), este *lugar* del sujeto ligado a la función enunciativa se pone a existir tanto como el objeto (el “individuo”) llamado a ocuparlo en todo enunciado efectivo. Es eso lo que justifica el juego complejo entre, por una parte, el “enunciado” y su *sujeto determinado* (vista la materialidad exigida por todo enunciado) y, por otra parte, la “función enunciativa” y ese lugar de un *sujeto posible*, determinado en tanto que posible, pero indeterminado en su actualidad. Bajo este mismo término “sujeto”, tendremos que vérnoslas desde ahora con una dualidad, una duplicidad organizada: el enunciado no será un enunciado más que si es posible despejar, por el hecho de la función enunciativa que lo concierne, un “lugar” de sujeto, que podrá haber sido ocupado según las contingencias históricas por tal o cual ser hablante. Claro, más valdría no dar demasiada existencia *separada* a

⁹² M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, pgs. 159-160.

ese sujeto/lugar, a ese *vacuum* situado en el seno de la función enunciativa, de lo contrario correremos el riesgo de volver a dar cuerpo a ese sujeto monolítico que nos prometimos excluir. El sujeto del “enunciado” no podrá variar, permaneciendo a veces el mismo, más que si nos contentamos con esbozar esta dualidad lugar/individuo, sin dar demasiada consistencia a cada uno de sus términos, que conviene concebir como distintos sin por eso separarlos: problemática de la cual Maine de Biran dibujó los pliegues y los repliegues formales en su argumentación y a la que Lacan encontró tan favorable, en el momento de diferenciar y de juntar sujeto y significante.

La “función enunciativa” viene a despejar, así, un lugar vacío devuelto al sujeto que requiere todo enunciado, volviendo a tal sujeto “posible” y no de entrada efectivo. Continúa, sin embargo, siendo sometida a las cuatro preocupaciones mayores de Foucault, aplicado a poner en obra un principio de variación activo en todos los niveles de su construcción. El comienzo del capítulo “La descripción de los enunciados” lo repite nuevamente, distribuyendo cuatro calificativos diferentes:

Y esta función [enunciativa], en lugar de dar un “sentido” a esas unidades [que son los enunciados], las pone en relación con un campo de objetos; en lugar de conferirles un sujeto, les abre un conjunto de posiciones subjetivas posibles; en lugar de fijar sus límites, las coloca en un dominio de coordinación y de coexistencia; en lugar de determinar su identidad las aloja en un espacio en el que son aprehendidas, utilizadas y repetidas.

“Campo”, “conjunto”, “dominio”, “espacio”: tantos nombres simples que reúnen todos una pluralidad de elementos

de los cuales no se puede saber de antemano si se organizan en redes o se aglomeran sin orden. El estudio arqueológico lo dirá, corriendo riesgos y peligros, dibujando nuevos vecindarios atravesados de enunciados federativos. Entretanto, la función enunciativa ha allanado el terreno, descartado las sedimentaciones categoriales que no tienen más rango que el de medios de aproximación y no pueden ya pretender ninguna dignidad ontológica. Este alegato insistente y a menudo repetitivo tiene el gran mérito de *limpiar el terreno* de saberes establecidos de una forma que, hoy todavía, conserva algo de saludable frente a los academicismos persistentes.

La distinción enunciado/función enunciativa guarda, sin embargo, no poca opacidad. Se adivina sin dificultad que “enunciado” es un término demasiado estático, que resiste morfológicamente al “temblor” que Foucault trata de instalar en las diversas etapas de su método. Como todas las formas sustantivas, apela a una definición compacta. “Función”, por su capacidad para recibir y ordenar valores diferentes, es más afín a la pluralidad que se trata de acoger, asegurando una suerte de ir y venir entre unidad y dispersión, reunión y diseminación. De esta forma, el enunciado puede ser concebido como un valor singular (aunque repetible) que viene a señalar la existencia de una función más vasta que él, pero también más indeterminada. Él mismo, el enunciado, no está escondido; pero no se ofrece tampoco directamente a la percepción. Es necesaria una mirada advertida que, atravesando la masa de frases, de proposiciones y de actos de palabra, desprenda y casi inserte, sobre un fondo de función enunciativa, lo que tendrá entonces rango de enunciado. En esas zonas donde lo posible de una no deja de rozar lo efectivo del otro, enunciado y función enunciativa se buscan como el ciego a su paralítico: cada uno permanece al borde de un pleno reconocimiento, fragmentos de lengua todavía inquietándose por “existir”.

El enunciado, escribe Foucault, caracteriza no lo que se da en ellas [en las frases o las proposiciones], o la manera en que están delimitadas, sino el hecho mismo de que están dadas, y la manera en que lo están. Posee esa cuasi invisibilidad del “hay”, que se desvanece en aquello mismo de lo que se puede decir: “hay tal o cual cosa⁹³”.

Un poco más lejos, y de manera aún más aforística: “El lenguaje, en la instancia de su aparición y de su modo de ser, es el enunciado.” Planteos como éstos desaniman el comentario y testimonian más de una exasperación estilística que de una aclaración conceptual. Prefiero, pues, dar aquí marcha atrás y dejar de lado todos los debates minuciosos a los que se obliga Foucault en la tercera parte de su libro, para seguir ahora una notable intuición de Giorgio Agamben en una de sus últimas obras, *Signatura rerum*⁹⁴.

Confrontado, como todo lector de *La arqueología*, a la dificultad de concebir claramente el estatuto del enunciado foucaultiano, Agamben efectúa un acercamiento tan curioso en lo inmediato como esclarecedor para la reflexión: el enunciado, dice, hay que comprenderlo a la luz del concepto renacentista de “signatura”, tal como el propio Foucault muy bien lo estudió en *Las palabras y las cosas*, escrutándolo entonces en Paracelso (cuando la tradición lo lee más a menudo en Jakob Boehme). ¿De qué se trata?

De una tentativa semiológica del más alto interés, que uno se condena a no comprender si la encierra demasiado rápido en las coordenadas mentales de una época demasiado lejana. Aun aquí, será necesario plegarse a los lineamientos de un pensamiento ajeno y extraño para captar en él algunos hilos

⁹³ M. Foucault, *La arqueología...*, op. cit., p. 187.

⁹⁴ Giorgio Agamben, *Signatura rerum*, París, Vrin, 2008.

que todavía trenzan algunas de nuestras intuiciones más intersticiales.

El principio en obra en el concepto de signatura es relativamente simple: toda cosa hace visible, de una manera o de otra, lo que en ella permanece invisible, constituyendo de alguna forma su “marca”, un signo que la especifica y vale como “signatura”, poniéndola por este hecho en relación de “simpatía” con otras cosas, a través de otras marcas, de otras signaturas. Esta relación interna a cada ser, que lleva al exterior legible lo que está en el interior inaccesible, vale para el universo entero, para las estrellas y los planetas como para la mínima hoja de árbol, un ser humano o el simple objeto manufacturado portador de un sello. Todo “habla” en tanto todo ser es portador de signos que dan testimonio de él, y en ese sentido tienen valor de “signatura”.

Esta signatura no se ahoga en la noción de parecido con la cual, rápidamente, se tiende a confundirla. Por cierto, el acónito es una planta destinada a curar los ojos, ya que sus granos son pequeños globos engarzados en películas blancas, que casi figuran lo que los párpados son para los ojos. Como también la nuez, con todas sus circunvoluciones, está predispuesta a curar los dolores de cabeza. Pero si estas semejanzas son signos fuertes de la simpatía entre seres tan diferentes y separados, toda simpatía no se reduce a la semejanza en el sentido físico y visual del término. La semejanza opera, “no como algo físico, –subraya de entrada Agamben–, sino según un módulo analógico e inmaterial⁹⁵”.

Es, desde entonces, perturbador, a la luz de los duros y repetidos golpes dados en *La arqueología* en contra de las compartimentaciones académicas, retomar *Las palabras y las cosas* y releer las páginas 35-36 comentando las signaturas de

⁹⁵ G. Agamben, *Signatura rerum*, op. cit., p. 40.

Paracelso para ver cómo ellas pueden jugar a favor de los lazos secretos entre enunciados que se reenvían el uno al otro, a la vez visibles en su materialidad de signo y, sin embargo, habiéndose vuelto invisibles o al menos problemáticos en la masa de las frases, proposiciones lógicas y actos de palabra que bullen en el seno de colosales archivos. Y más aún en tanto Foucault separa muy bien el hecho de que la semejanza directa, como la que recién evocamos entre el acónito y los ojos, no alcanza: en efecto, ¿cómo reconocer, en la profusión de los signos, lo que vale como signatura? Una signatura no es no sé qué “verdad” del ser que la porta; sólo es tal al indicar una analogía que ella misma va a reenviar, a través de un recorrido a veces muy largo, a otras signaturas. Sólo la analogía –que no es ningún signo “material”, y a la cual se le podría atribuir el carácter moderno de “función”, vista su capacidad para variar, permaneciendo la misma– va a autorizar e incluso a producir la puesta en relación de dos signaturas, diferentes y sin embargo ligadas. Así, Foucault puede escribir, de manera muy esclarecedora:

Toda semejanza recibe una signatura; pero ésta no es sino una forma medianera de la misma semejanza. Tanto que el conjunto de marcas hace deslizar, sobre el círculo de las similitudes, un segundo círculo que duplicaría exactamente y punto por punto al primero, si no fuera porque este pequeño desplazamiento hace que el signo de la simpatía resida en la analogía, el de la analogía en la emulación, el de la emulación en la conveniencia, que requiere a su vez, para ser reconocida, la señal de la simpatía... La signatura y lo que designa son exactamente de la misma naturaleza; sólo obedecen a una ley de distribución diferente; el corte es el mismo⁹⁶.

⁹⁶ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984, p. 37.

Estos deslizamientos sucesivos indican que la signatura no es un signo como los otros, sino *ese signo que vuelve inteligibles a los otros signos* al ligarse a otras signaturas con las que mantiene un intercambio preferencial. Las signaturas son, pues, signos especiales en tanto les toca articular entre ellos a los seres portadores de signos, testimoniando de su afinidad efectiva, y no sólo semiótica. Son conectores, que en el pensamiento de un Paracelso o de un Boehme, constituyen la trama del mundo creado al probar la unicidad y la coherencia del acto del Creador.

Con esta “forma medianera de la misma semejanza”, se adivina a Foucault describiendo el mismo movimiento formal que entre enunciado y función enunciativa. Aquí, es la signatura la que reenvía a la analogía donde se “distribuyen” otras signaturas, próximas y sin embargo diferentes; allí, es el enunciado el que, apenas percibido, entrevisto, despliega el espacio, el dominio, el conjunto, el campo de las variaciones de la función enunciativa que va a permitir ligarlo a otros enunciados, próximos y, sin embargo, (quizás) diferentes.

La difícil relación signo/signatura parece, pues –a los ojos de Foucault al menos, pero eso es aquí lo que importa– de la misma naturaleza que la relación signo/sentido. No hay ya que comprender la economía semiótica general como suma de las relaciones de *signans* con su *signatum*, de las palabras con sus cosas (y aún menos, por supuesto, de significantes con sus significados), sino como constituida por dos niveles heterogéneos: el de los signos, que ofrecen por sí mismos su propia visibilidad, pero permanecen como atomizados, encapsulados en su manifestación local (frases, proposiciones lógicas, *speech acts*), y aquel de las signaturas de las cuales ninguna vale por sí misma ya que ella no es más que una valencia libre, un poder de conexión que se trata, no ya solamente de *leer*, sino de *comprender*, haciendo con ella el salto

característico del comprender que vuelve a lanzarse hacia lo que no está todavía presente. A la opacidad material del signo que lo torna legible, corresponde, entonces, la transparencia imantada de la signatura, su potencia de ligazón que *hace sentido*, de la manera más *direccional* que sea.

Cuando Foucault califica su enunciado como “una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos y a partir de la cual se puede decidir, a continuación, por el análisis o la intuición, si ‘casan’ o no”, hay que convenir que nos encontramos entonces dentro de coordenadas muy próximas a la signatura. Es a partir de esta constatación, que es posible volver a lo que continúa centrando nuestra investigación: el sujeto.

En suma, –escribe Foucault casi al final de su obra–, he querido no excluir el problema del sujeto, he querido definir las posiciones y las funciones que el sujeto podía ocupar en la diversidad de los discursos⁹⁷.

Una vez más, hay un balanceo entre el singular y el plural. Es cierto que ese sujeto ligado a la función enunciativa no es por sí mismo un principio de identidad, sino el sujeto efectivo de todo enunciado materialmente realizado y delimitable que alcanza una identidad banal, históricamente y socialmente localizable. El desdoblamiento averroísta encuentra aquí uno de sus avatares, aun si la estrategia foucaultiana parece hoy menos loca, al no imaginar un “sujeto de todos los enunciados” y al contentarse con afirmar una indeterminación del sujeto de la función enunciativa, de ese sujeto “posible” que, parecido en esto a la analogía paracelsiana, abre el espacio de sus variaciones al arqueólogo foucaultiano armado de su

⁹⁷ M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 336.

brújula discursiva y en busca de sujetos efectivos para sus enunciados materialmente realizados.

Clivado así, entre un lugar relativamente determinado pero vacío y un individuo plenamente determinado, pero que no es tal más que ocupando ese lugar, el sujeto del enunciado foucaultiano sigue siendo el ingrediente indispensable de toda “existencia” de los enunciados como tales. Porque el archivo no alcanza para llevar el signo al sentido y el enunciado a la existencia: entre las condiciones requeridas, es necesario, por cierto, que el enunciado hable de algo (el referencial), que ofrezca una cierta materialidad (está compuesto de signos), que pertenezca a una red (no vale sino articulado a otros), pero es necesario, sobre todo, que pueda imputársele un sujeto *posible* cuyos sujetos *efectivos* no serían más que las realizaciones locales, ellas mismas insuficientes para hacer red y, en consecuencia, para “producir sentido”. Porque quiere situarse en el comienzo del sentido, justo a la salida del silencio “hay” por donde todo enunciado se da a leer, Foucault tiene necesidad de un sujeto doble faz, adaptado al método de la dispersión, pero apto también para permitir nuevos agrupamientos, los que la investigación arqueológica y genealógica habrá producido en la extensión de las clasificaciones ontológicas de antaño.

Prolongando esta investigación de las condiciones de producción del sujeto, Foucault debía, sin embargo, encontrar un punto catastrófico –y en este sentido muy instructivo– que iba a presidir lo que él mismo nombró su “tercer desplazamiento”. Tal como da cuenta tardíamente, como introducción a *El uso de los placeres*, el primer tiempo había consistido en “interrogarse por las formas de las prácticas discursivas que articulaban el saber”; el segundo había aplicado un método idéntico “a las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los

poderes”. El tercero, al comienzo del gran viraje metodológico que se produjo entre el primer y el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, vuelve a “analizar lo que se ha designado como ‘el sujeto’”. Pero, desde la línea que sigue, se puede saber que este sujeto no es más aquel que había jugado su partida en el método de dispersión:

Convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto [...] estudiar los juegos de verdad en la relación consigo y la constitución de sí mismo como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar la “historia del hombre de deseo”⁹⁸.

¿Qué sucedió, pues, para que la reflexividad, que había sido rechazada de forma tan decisiva en *La arqueología*, se imponga en adelante con toda claridad como el objeto mismo de los estudios futuros? Esta pregunta ha dado lugar desde hace veinte años a muchos comentarios e hipótesis de lectura. El más concluyente a mis ojos sigue siendo el de Judith Revel⁹⁹ quien, lejos de ver en ello un retorno contradictorio y casi arrepentido al sujeto clásico, dotado de identidad y de reflexividad, presiente allí la prolongación de una misma búsqueda: aquella de las condiciones de producción del sujeto. Ya no ahora en su indeterminación para sostener enunciados, ni como resultante de las relaciones de poder, sino en tanto que elaborándose en el crisol mismo de su reflexividad.

Que las aporías de una “historia de la sexualidad” hayan conducido a Foucault por este camino, él mismo lo comentó,

⁹⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1996, pgs. 9-10.

⁹⁹ Judith Revel, *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, París, Bordas, 2005.

detallando el hecho de que la sexualidad no es un objeto al que se podría seguir flanqueándolo de un sujeto; ella exige, al contrario, aproximarse de las múltiples formas en las cuales un sujeto llega a construirse frente a ella, con ella, en ella. De allí el cambio de terreno tan visible en Foucault, su lectura de los maestros clásicos y de su preocupación por elaborar *técnicas de sí* por donde los sujetos se producen a sí mismos, en una mezcla de ascesis y de erótica, de coacciones libremente consentidas.

Judith Revel tiene, pues, razón. Foucault no da marcha atrás, continúa avanzando en una misma interrogación, operando sin embargo una torsión esencial a nivel del sujeto: la reflexividad que se había esforzado por tener a raya es ahora convocada y, de pronto, la cuestión de la identidad de ese sujeto deja de ser relegada a los márgenes de la investigación. Tendrá desde entonces que ver con la reflexividad del “sí” y conducirá, a través de eso que Frédéric Gros llama una “nueva fórmula¹⁰⁰”, hacia una “genealogía del hombre de deseo¹⁰¹”. Ese sujeto está dotado, de entrada, de interioridad, de una capacidad de reflexión y de mejoramiento que implican por sí solas permanencia y cambio. Foucault se interesa ahora en

los procedimientos como los que existen sin duda en todas las civilizaciones, que se proponen o prescriben a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de una serie de fines, y ello gracias a relaciones de dominio de sí sobre sí mismo o de conocimiento de sí por sí mismo¹⁰².

¹⁰⁰ Frédéric Gros, “Situación del curso”, en Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, México, Fondo de cultura económica, 2002, p. 484.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰² Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales*, Vol III, Barcelona, Paidós, 1999, “Subjetividad y verdad”, p. 485. Citado por F. Gros, en M. Foucault, *La hermenéutica...*, *op. cit.*, p. 484.

En el correr de los seminarios en el Collège de France, y hasta el último, Foucault se las ingenia para desplegar las tribulaciones de tal sujeto, según las diferentes escuelas y técnicas de sí que se preocuparon por él, pero permanece desde entonces alejado del sujeto ligado a la función enunciativa, tal como *La arqueología* había buscado fundarlo, en su indeterminación de base.

No deja de tener que vérselas, siempre, con enunciados que recoge ahora en el mundo griego y romano según objetivos de coherencia bastante claros respecto a que todos, a su manera, se ocupan de la relación de un sujeto con la verdad: en su ser, su vida, su relación con el otro, los fines que se propone, etc. En todos estos casos de figura, mantiene una relación con sí mismo, y es eso lo que se trata de volver activo y de modificar con la atención dada a “sí”. Como lo indica Mathieu Potte-Bonneville, el estudio minucioso de la erótica griega, para empezar, permite ver “cómo el objeto del deseo, el joven, puede constituirse él mismo como sujeto de tal posición¹⁰³”. El advenimiento de un tal sujeto no apunta tanto, de entrada, a la afirmación de una identidad, sino a poner en movimiento de manera progresiva una reflexividad apta para sostener “la dificultad de pensar su propio estatuto¹⁰⁴”, objeto a la vez de un deseo al que debe poder enfrentar, sin sucumbir, no obstante a las tentaciones que podrían derivarse de él. Hemos pasado, pues, de una distinción de lugares (sujeto posible indeterminado/sujeto actual determinado) a una tensión íntima (un “sí” en devenir).

En tanto que espacio de variación interna, de progresión por el ejercicio, este “sí” en busca de identidad no es más, sin

¹⁰³ Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004, p. 263. Hay traducción al castellano, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, ed. Manantial, 2007, la paginación corresponde a la versión en francés.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 266, corresponde a la versión en francés.

embargo, de la misma vena que el “sujeto del enunciado” de *La arqueología*, clivado: él, entre la función enunciativa que lo volvía posible y su actualidad individual que daba cuerpo a la necesaria materialidad del enunciado. El sujeto, de allí en adelante reducido al “sí”, mantiene relaciones dialécticas con la identidad ya que apunta a desprenderse parcialmente de la que le pertenece al comienzo del ejercicio para transformarla y llevarla a otro punto al término de ese mismo ejercicio, pero la potente indeterminación que autorizaba a Foucault a plantear una “función enunciativa”, a separar por ese hecho un espacio de variación que poseía su especificidad sin estar para nada ligado a cualquier realidad humana individuada, esta indeterminación no tiene ya tanta actualidad. Sigue estando en segundo plano, pero la locura del averroísmo latino no corre más. Privilegiando de esta manera la “relación del sujeto a la verdad”, Foucault hizo de ese sujeto el término de una relación problemática y apasionante que, sin embargo, no está clivado como antes; sólo en devenir. El tiempo se impone como uno de sus tensores, manteniendo a través de la ascesis una identidad de partida que conviene traspasar gracias a una reflexividad fundamental, ya no conquistada sino dada.

Más allá de los accidentes propios de la aproximación foucaultiana que le han hecho operar este viraje tan visible, es instructivo a este respecto notar que el puro clivaje del sujeto averroísta es insostenible, como Tomás lo había establecido. Por más heurística y erística que sea la tal falta de reflexividad en el vasto paisaje de las condiciones de existencia de un sujeto en la lengua donde saberes, poderes, y sexo se ejercen conjuntamente, se revela insostenible si se quiere hacer de ella el único régimen del sujeto. De una manera u otra, le es necesaria cierta comparsa para cumplir con lo que se le escapa: el sujeto del significante lacaniano no abole al

sujeto mentiroso, el sujeto del enunciado foucaultiano permanece detenido en la vía de toda forma de sexualidad, y los averroístas, como creyentes que eran, tenían problemas para sostener la naturaleza pecadora del hombre.

Que más allá de toda reflexividad e identidad haya que postular un sujeto acéfalo y como separado de lo humano, he aquí sin embargo de lo que Foucault y los averroístas, guardando las distancias, pueden convencernos, dándole aun sin pensarlo alguna de sus razones a Lacan. Queda por ver cómo este último ha inscrito también él su sujeto en una función, la función llamada “fálica”, para asegurar a su manera su lazo con la sexualidad.

LA FUNCIÓN FÁLICA

La expresión “función fálica” aparece en la enseñanza de Jacques Lacan desde los primeros seminarios, pero con sentidos muy distintos al que tomó con las fórmulas de la sexuación, al comienzo de los años setenta. De 1953 a 1969, se la ve manifestarse apenas unas veintena de veces; aquí, en una casi confusión con la “fase fálica” de Freud; allá (pero estamos ya en el seminario *La identificación*), se sitúa en un lazo más o menos tenso con el deseo diferenciado de la demanda; pero es sólo con el seminario *La angustia* que toma un sentido más original, en una especie de “homología” con la actividad oral:

[...] la existencia de este órgano enigmático [...] que es la lengua, nos permite igualmente hacer intervenir en ese nivel algo que, en las subyacencias de nuestro análisis, está allí para nutrir la homología con la función fálica y su disimetría singular, esa a la cual vamos a volver en un instante, es decir que la lengua juega a la vez en la succión ese papel esencial de funcionar como lo que podemos llamar aspiración, sostén de un vacío, del que es esencialmente la potencia de llamado que permite a la función [de succión] ser efectiva, y por otra parte, ser eso que puede darnos la imagen de la salida de lo más íntimo, de ese secreto de la succión, de darnos, bajo esa primera forma, eso que quedará

—se los he señalado— en el estado de fantasma, en el fondo, todo lo que podemos articular en torno a la función fálica, es decir la reversión del guante, la posibilidad de una eversión de aquello que está en lo más profundo del secreto del interior.¹⁰⁵

He aquí entonces esta función dotada de una particularidad topológica notable: a causa de una “disimetría singular”, es llamada a llevar hasta su más visible manifestación “aquello que está en lo más profundo del secreto del interior”, cuando al mismo tiempo es, en relación con el exterior, “aspiración, sostén de un vacío”. Propiedades que son en efecto las de la lengua en la medida en que esa palabra, en su ambigüedad fundamental, designa a la vez ese músculo que ocupa nuestra cavidad bucal, rige nuestros goces gustativos, regula nuestras modulaciones fonéticas, y se revela tan bienvenida en el amor —al tiempo que designa la otra lengua, la que se habla, la que nos lanza a la aventura subjetiva y forja la relación con los otros.

La “función fálica”, en su acepción lógica establecida, sigue sin embargo haciéndose esperar a lo largo de los seminarios. Entre 1964 y 1968, la expresión se hace menos frecuente (tres menciones en cuatro años), para volver con toda su fuerza solamente en ocasión de la fabricación de las fórmulas llamadas de la sexuación, en el seno de las cuales reina desde el comienzo habiendo heredado la letra Φ , la que había servido anteriormente para designar el falo simbólico.

La expresión “falo simbólico”, que se encuentra también desde los primeros seminarios, se hace muy rara después de 1963, reemplazada entonces sólo por la letra Φ que sigue manteniéndose en la función epónima que aquí nos interesa.

¹⁰⁵ Jacques Lacan, *L'Angoisse*, sesión del 15 de mayo de 1963; la cita está tomada de la versión Roussan, p. 205.

Esta letra Φ en su oposición original a ϕ , falo imaginario, designa en el ser hablante –sea cual sea en él la presencia o ausencia de atributo peniano– esta común referencia a lo que en Freud se anunciaba como única libido para los dos sexos. Promoviendo ese Φ Lacan confirma esta apuesta freudiana ubicando a todos los seres hablantes en un mismo registro que toca a la vez al lenguaje y al cuerpo, a la dimensión simbólica propia del lenguaje y a esta pieza central de la sexualidad que es el falo freudiano en la economía deseante. Ese movimiento se incrementa cuando acerca esta letra Φ al término religioso “presencia real”:

Pero entonces, ¿qué quiere decir el Φ ¿Lo resumo al designar este lugar de la presencia real en tanto que ésta no puede aparecer más que en los intervalos de lo que cubre el significante, que de esos intervalos, si puedo expresarme así, que es de allí que la presencia real amenaza todo el sistema significante?¹⁰⁶

Se ve hasta qué punto los intervalos entre significantes se volvieron acogedores en Lacan desde mayo de 1959, puesto que después de haber albergado al sujeto, \$, al objeto *petit a*, es ahora, parecería, el turno de la presencia real. Esta alusión al misterio de la transustanciación merece que nos detengamos en ella, sobre todo después del notable libro de Irène Rosier-Catach sobre *La parole efficace*¹⁰⁷, que pone de relieve la pertinencia de las reflexiones medievales en cuanto a lo que podía tornar eficaces o no a las palabras vinculadas con todo sacramento. Mucho antes de que Austin se interesara en los performativos, se había despertado el interés por las

¹⁰⁶ J. Lacan, *Le transfert dans sa disparité subjective...*, edición *stécriture*, sesión del 26 de abril de 1961.

¹⁰⁷ Irène Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, París, Le Seuil, col. “Des travaux”, 2004.

condiciones que pueden hacer que una serie determinada de signos produzca acto, al punto de modificar la condición de los sujetos que los profieren o los reciben. En el centro de esos sacramentos, la Eucaristía y su “presencia real” establecen que después de la consagración, lo que hasta entonces era pan y vino es de allí en más el cuerpo y la sangre de Cristo. Con ese sacramento, el signo no se contenta ya con significar, sino que sostiene el misterio de la Encarnación y hace que haya cuerpo. Con la presencia real, estamos nuevamente de lleno en el quiasma, esta eversión por la cual el cuerpo se torna signo y el signo se torna cuerpo, entre magia y religión. Es en esas aguas que Lacan teje su historia del falo simbólico y de la función fálica: todos esos términos apuntan a un punto singular y catastrófico de la economía simbólica.

Estamos, sin embargo, todavía muy lejos de una “función” en el sentido lógico. Este sentido viene antes que nada de Frege, el que hace su aparición, primero discreta¹⁰⁸, en los seminarios a partir de 1965 trayendo con esa palabra “función” la idea de una entidad simbólica que presenta un agujero, un vacío, y que no toma valor de verdad más que si se llena ese agujero, ese vacío, gracias a un objeto que se especifica por no presentar ningún vacío. Hay un lado succión, boca abierta, lengua aspirante en la función fregeana en espera de su objeto. De cualquier manera, esas perspectivas abiertas por el concepto de función permiten a Lacan pasar del sustantivo “falo” a la “función fálica”. Tomaremos, si no como prueba al menos como indicio, el hecho de que el término “falo” conoce, desde el punto de vista estadístico, un de-

¹⁰⁸ Frege recién será traducido al francés por Claude Imbert (*Écrits logiques et philosophiques*, y luego *Les fondements de l'arithmétique*) sino en 1971, pero parece que Lacan tuvo acceso más tempranamente a algunos de esos textos, publicados en alemán desde hacía mucho tiempo. A partir de 1971, es decir en los seminarios *...ou pire* y *Le savoir de l'analyste*, Frege se vuelve una referencia frecuente.

rumbe en el correr de los seminarios: mientras que los diez primeros años lo ven aparecer cerca de 1500 veces, en los diez años siguientes se muestra alrededor de 200 veces, y en los seis últimos años, donde las sesiones se espacian, y donde Lacan se muestra menos disertante, es cierto, no se cuentan más de unas cuarenta apariciones. Como sustantivo, presentaba también, en efecto, como el “enunciado” foucaultiano, el inconveniente de reenviar imaginariamente a un objeto que debía siempre responder a las preguntas: ¿Qué es? ¿Dónde está? ¿De qué está hecho? ¿Se descompone en partes? etc. La palabra fregeana “función” permite en adelante disolver este molesto sustantivo en un adjetivo que no apela más a las mismas preguntas embarazosas acerca de la localización y las propiedades de semejante ser. Con esta casi desaparición del sustantivo “falo”, la vía está ahora abierta para la “función fálica”, entendida entonces en el sentido fregeano, provista de una variable (x) que recorre el campo de los seres hablantes y se encuentra cuantificada de una manera que autoriza a servirse de ella para definir las universales y particulares afirmativas y negativas en el seno del cuadro lógico que ordena esas cuatro proposiciones.

Esta súbita promoción lógica no trae sin embargo toda la luz que se podría desear en cuanto al sentido de esta función, sentido del que sería en vano buscar una definición inaugural. Muy por el contrario, cuanto más Lacan la emplea para describir el juego de sus fórmulas, más queda el lector en la oscuridad en cuanto al sentido a otorgarle a esta función. De vez en cuando, una indicación aparece, como ese 12 de enero de 1972: “la función fálica es estrictamente lo que obtura la relación sexual”. ¿Ah? En el correr de la misma sesión, agrega:

Y no es porque dije que el goce sexual es el pivote
de todo goce que definí por eso de manera suficiente lo

que es la función fálica. Provisoriamente, admitamos que sea lo mismo.

Y entonces: ¿función fálica = goce? Más que precipitarse aquí a leer tal equivalencia, dándole demasiado rápido sentido a este término “goce”, supuestamente evidente para quien lo emplea pero oscuro para todos los demás, nos detendremos aquí en una de las dificultades de lectura de las fórmulas de la sexuación que concierne al valor que Lacan dio a las escrituras del lado izquierdo, llamado “hombre”, en tanto que comentario logicizado del “mito” de la muerte del padre producido por Freud en *Tótem y Tabú* (Lacan *dixit*, Freud, por su parte, considera el asunto como un hecho histórico, “*Im Anfang war die Tat*”).

La primera proposición escrita es la universal afirmativa, que se enuncia: $\forall x. \Phi x$, “todo hombre”, todo “*parlêtre*”¹⁰⁹ ($\forall x$) verifica (dice “sí” a) la función fálica, haciéndose el argumento: (Φx) . Así comenta Lacan esta escritura (una sola vez): “todo hombre es siervo de la función fálica”. Enunciado que se refuerza con el sentido dado por Lacan mismo a la particular afirmativa, a este $\exists x. \bar{\Phi} x$ leído como “Existe al menos uno que dice no a la función fálica”, poniendo como ejemplo indicador (y único) el padre totémico supuesto “gozar de todas las mujeres”, incluso de su madre y escapar entonces al Edipo entendido como ley del género. Ese padre constituiría así la excepción —única, otra vez— que confirmaría la regla, siguiendo el adagio bien conocido y lógicamente estúpido¹¹⁰.

¹⁰⁹ Neologismo en forma de sustantivo producto de la condensación del verbo *parler* (hablar) y del verbo *être* (ser). [N. de T.]

¹¹⁰ La expresión no es más que una abreviación de la fórmula jurídica: “La excepción confirma la regla para los casos no exceptuados”, por medio de lo cual el legislador entiende significar que fuera de las excepciones que él mismo ha previsto por la ley que promulga, no será aceptado ningún otro. Estamos lejos del sentido transmitido por el empleo de la fórmula “recortada” que sobrentiende que la regla no podría imponerse en todos lados y para todos, que hay siempre uno que se saldría del rebaño.

Esas afirmaciones, y muchas otras surgidas de los seminarios de aquellos años, constituyen un embrollo del que es difícil deshacerse, en la medida en que parecen aportar un orden lógico riguroso a la construcción freudiana más “inspirada” de *Tótem y Tabú*, la que ofrece a su vez un sentido *prêt-à-porter* para escrituras a las que por lo general se prefiere no leer en su ordenamiento interno, conformándose entonces, en lo que a ellas respecta, con el comentario autorizado de Lacan. No hay más que un detalle al respecto, pero es de peso: la particular afirmativa es una particular y no una singular. Ésta afirma algo –en este caso “decir no a la función fálica”, “ $\overline{\Phi x}$ ”– como siendo el caso, no de uno y uno solo, sino de “al menos uno”. Lacan lo olvida tan poco en su lectura aplicada de las fórmulas, que escribe “ $\exists x$ ”: “*homoinzun*”¹¹¹, dando a entender que si nunca hay cero en este lugar, no queda nunca excluido que haya varios. El asunto que no queda resuelto sólo con ese cuantificador existencial $\exists x$, es saber si ese “existen x tales que” puede llegar hasta el “todos” de la universal afirmativa, de la cual no sería más que una instancia “particular” (es el sentido de la particular llamada “mínima” por J. Brunschwig) o si llega a un máximo antes de alcanzar ese todos, si se detiene en un “no todos”, con lo cual se hablará, a propósito de ella, de particular “máxima”¹¹².

Ahora bien, del padre de la horda freudiana, de quien Lacan dice que goza de “todas las mujeres”, no se conocen “algunos” o “al-menos-uno” por horda, sino uno y sólo uno. Si un desafiante aparece, habrá lucha a muerte y no quedará más que uno y sólo uno en función. No estamos, con él, en el caso de una particular afirmativa, aunque Lacan lo diga, sino en el

¹¹¹ Este neologismo de Lacan parte de la fonética de la expresión *au moins un* (al menos uno). [N. de T.]

¹¹² Para el desarrollo de ese punto, ver Guy Le Gaufey, *Le pastout de Lacan, consistance logique, conséquences cliniques*, París, Epel, 2006, pgs. 73-83, *EL NOTODO DE LACAN*, Buenos Aires, Ediciones Literales/El cuenco de plata, 2007, pgs. 90-104.

de una singular afirmativa, o sea, de una función que, en lógica, no plantea de la misma manera que una particular la cuestión de la existencia del elemento del que habla¹¹³. Para entender esta endiablada función fálica, más vale entonces prescindir del apoyo que Lacan ofrecía a su auditorio de entonces con su versión de *Tótem y Tabú*, y alejarse de esta *vulgata* freudiana del asesinato del padre como excepción única en la serie humana –argumento que toma sentido demasiado rápido en nuestras culturas monoteístas–, para aventurarnos a la vez hacia lo que Freud quiso hacer con ese término “castración” y hacia la manera en que Lacan lo recibió.

Afirmamos, –escribe Freud–, que la organización genital fálica parece (*zugrunde gehen*) con [la] amenaza de castración (*kastrationsdrohung*)¹¹⁴.

Sin embargo, ya había advertido a sus lectores acerca del hecho de que la sola amenaza no llega a nada. Para hacerla eficaz (¡problema fálico si los hay!), para que el niño se la crea, un tono de voz amenazante no alcanza. ¿Cuál es entonces ese movimiento, subjetivo por excelencia, en que se concede asentimiento a una amenaza, en que se la “cree”? Ver los órganos genitales femeninos, incluso maternos, tampoco alcanza: el varoncito, de todos modos preocupado, sale del paso entonces considerando que “le va a crecer”, o que “ella fue castigada” o con cualquier otro argumento que salve la universal afirmativa al menos en lo concerniente al mundo animal, y tal como el pequeño Hans lo enunció un día: “Un perro y un caballo tienen un hace-pipí; una mesa y una silla, no”¹¹⁵.

¹¹³ Al punto que la lógica moderna buscó eliminar esas proposiciones singulares gracias a los procedimientos de escritura que le permitían los cuantificadores.

¹¹⁴ Sigmund Freud, “El sepultamiento del complejo de Edipo”, en *Obras Completas*, T. XIX, Bs. As., Amorrortu Editores, 1988, p. 183.

¹¹⁵ S. Freud, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años”, en *Obras completas*, T. X, Bs. As., Amorrortu Editores, 1988, p. 10.

En cuanto a la niña¹¹⁶, ¿cómo se las arregla Freud para hacerla entrar en la fase fálica y la castración que se le añade?

El niño no entiende, –escribe–, que su actual falta de pene es un carácter sexual, sino que lo explica con la hipótesis (*die Annahme*) de que poseía un miembro igual de grande en otro tiempo, y que lo perdió por castración (*durch Kastration verloren hat*).

He aquí una construcción sofisticada, que parece muy delicado universalizar, pero no nos detendremos en consideraciones sociológicas en la medida en que se trata de establecer la universalidad de la fase fálica considerada como estando “desde el inicio” en cada uno, niña o varón, en tanto *todos* están sometidos a la castración, ya sea que ya tuvo lugar (niña), ya sea que se perfila en el horizonte (varón). Hay entonces en Freud mismo una implicación recíproca (se puede decir una equivalencia) entre fase fálica y castración puesto que la segunda se impone como modo ya sea de salida o de entrada de la primera, lo que Lacan retoma para sí en la escritura de una universal $\forall x. \Phi x$ donde se afirma tanto la unicidad de la fase fálica como su lazo obligado con la castración, según modos que sólo especificarán las particulares afirmativa y negativa.

En lo que respecta a la convicción en relación a la castración, alejemos primero la idea de una constatación empírica, aunque fuera repetida. Solamente un *acontecimiento de pensamiento* puede venir a establecer la universalidad de la fase fálica, dado que ésta se basa en una inducción que permite pasar de la observación empírica, según la cual “algunos (n_0+n+n_{n+1}) lo tienen” al “todos lo tienen”, muy poco empíri-

¹¹⁶ A propósito de la cual Freud confiesa abiertamente: “Acá nuestro material se torna –de manera incomprensible– más oscuro y lagunar”, S. Freud, “El sepultamiento del complejo de Edipo”, *op. cit.*..., p. 185.

co, de la universal afirmativa. Esta inducción, que está en el fundamento de toda universal, no podrá ser suspendida más que si se recibe *bajo el mismo modo lógico* la existencia de excepciones que le hacen objeción.

Son las particulares las que en Lacan vienen a efectuar esas objeciones *diferenciadas* a la universal afirmativa, algunos x se especifican con un $\exists x. \overline{\Phi x}$ que funciona como un “hay al menos uno que escapa a la función fálica”, mientras que otros son llevados hacia un $\overline{\forall x. \Phi x}$, o sea una aceptación parcial de la universal en la medida en que se dice que “no todo” dice sí a esta función fálica.

Aplicándonos a esta lectura cruzada de la declinación del Complejo de Edipo según Freud y de las fórmulas de la sexuación según Lacan, dicho de otra manera, rehusándonos a la facilidad engañosa de asimilar el “decir no” a un rechazo aterrado de la castración simbolizada por un padre totémico al que se sigue recurriendo de cualquier manera, no se puede dejar de notar la perfecta ambigüedad del “decir sí” de la universal afirmativa. Si el “decir no” ciega por su exceso de claridad, ¿a qué se trata de “decir sí” en la universal afirmativa donde se arraiga la función fálica? ¿En qué la afirmación universal del falo equivaldría a su pérdida, llamada desde entonces “castración”? ¿Cuándo alguien dijo que “sí”, de un solo movimiento, a semejante oposición de valores? ¿A qué función todo ser hablante es dicho satisfacer a través de esta función fálica?

Para comprender una situación tal, más vale ir hacia otro tipo de enunciado universal que también toca de lleno a todo ser humano cuando afirma: “todo lo que vive muere”, lo que implica la muerte futura de quien lo enuncia. ¿En base a qué inducción puede surgir semejante convicción? Porque hay que reconocerlo: cada uno, aunque rechazando esta idea con todas sus energías, admite la verdad de esta universal ($\forall x. \Phi x$)

cuya función afirma que cada uno de sus elementos (entre ellos el viviente que la profiere) perderá la cualidad que produce su pertenencia al conjunto que sirve de base a la función.

Con este tipo de proposición que anuncia la ruina de la propiedad que afirma¹¹⁷, no tendremos dificultad para encontrar una particular afirmativa del tipo $\exists x. \overline{\Phi x}$: alcanza con haber asistido a una misa fúnebre de estilo cristiano, para saber que Jesús es ése, y que así abrió el camino para cada uno que, como él, habrá perdido su vida terrestre. Además, mientras se espera la resurrección de los cuerpos, cada uno mantendrá intacta su alma, probando así que “no todo” del difunto habrá difuntado ($\forall x. \Phi x$). Y, por otra parte, queda claro que ni sombra de alguno que escape a esa suerte ($\exists x. \overline{\Phi x}$) puesto que el propio Jesús, por más dios que fuera, sucumbió.

La función que responde a estos juegos de escritura –ya sea fálica o vital– debe entonces encerrar en su seno una contradicción, o al menos poseer un pliegue interno que permita semejante despliegue, pliegue ya anunciado en la cita inaugural según la cual la función fálica participa de “la posibilidad de una eversión de lo que está en lo más profundo del secreto del interior”. Hay allí como una reminiscencia del *Más allá del principio del placer* freudiano: bajo los adoquines indefinidos de la pulsión de vida, la playa sin fin de la pulsión de muerte¹¹⁸. No hay lo uno sin lo otro, no hay lo otro sin lo uno. Y de uno al otro, una tensión, un sentido.

¹¹⁷ Formalmente idéntica en eso al “Mark Twain no existe” proferida por Mark Twain, que obliga a Hintikka a no ceder demasiado rápido a la facilidad de un sujeto idéntico a sí-mismo. Cf. *Supra*, p. 65.

¹¹⁸ Esta expresión parafrasea el famoso graffiti de mayo del 68: “*Sous les pavés, la plage*” (Bajo los adoquines, la playa), acuñado por algunos de los jóvenes parisinos participantes en la rebelión y en la lucha callejera, cuando descubrieron que había arena bajo los adoquines que arrojaban contra la policía. [N. de T.]

Este pliegue interno de la función da cuenta del lazo entre falo y castración como lo hace en este ejemplo entre vida y muerte. De manera que la función fálica, tal como Lacan la plantea con las fórmulas de la sexuación, contrae en una sola letra –ese Φ mayúscula paradójico anteriormente conectado con la presencia real del dios en la hostia– el principio mismo de la articulación significante y simbólica: que dos elementos discretos (dos significantes) puedan hacer uno, ligarse quedando cada uno distinto del otro (lo que Lacan instaura de otra manera en 1967 con los S_1 y S_2 de su “par ordenado”). He aquí el mínimo requerido para pasar de la letra al *sentido*, para pasar de dos elementos distinguibles a su ligazón que designa una dirección tendida de uno al otro.

Es por esta vía que, comentando otra (y casi última) vez esta función fálica, muy al final de *De un discurso que no fuera del semblante*¹¹⁹, Lacan se encuentra explícitamente con Frege. Sostiene entonces que su texto pronunciado el 9 de mayo de 1958 en alemán en el Instituto Max Planck de Munich encerraba en su título “*Die Bedeutung des Phallus*” un pleonismo, en el sentido en que “*Phallus*” equivalía allí a “*Bedeutung*”, y recíprocamente. Conviene acercarse a esta indicación con precaución ya que Lacan aceptó que este artículo se tradujera al francés con el título “La significación del falo”, tal como se lo encuentra en los *Escritos*¹²⁰. A primera vista, no habría por qué incomodarse con tal traducción puesto que “*Bedeutung*” puede muy bien traducirse en ocasiones por “significación”, otras veces por “sentido”, y otras veces aun por “importancia”, o incluso “acepción” (cuando se trata de la *Bedeutung* de una palabra). Sin embargo, por poco que se tengan exi-

¹¹⁹ J. Lacan, *De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

¹²⁰ J. Lacan, “La significación del falo”, en *Escritos, op. cit.* Fue, parecería, la única publicación de ese texto; no hay indicación, al final de los *Escritos*, de ninguna publicación alemana.

gencias fregeanas (y es el caso del Lacan que aquí nos interesa), es importante ser más preciso.

El artículo de 1892 titulado *Über Sinn und Bedeutung* fue traducido por Claude Imbert “*Sens et dénotation*”¹²¹, de manera que *Sinn*=*sens* [sentido] y *Bedeutung*=*dénotation* [denotación]. La tradición lógica francesa, para diferenciarse a la vez del inglés “*denotation*”, y debido al hecho de que “*dénotation*” es un término inicialmente tomado por la lingüística (donde se opone a “*connotation*” [connotación]), tomó desde entonces la costumbre de traducir la *Bedeutung* fregeana por “*référence*” [referencia]¹²². De esa manera, de allí en más, habitualmente se oponen, no *sens* y *dénotation*, sino más bien *sens* (o *signification*) [sentido o significación] y *référence* [referencia]¹²³. El falo, a partir de allí, hay que entenderlo como un pleonasma respecto a la referencia, ambos aspirando a señalar un fuera del simbólico, en el sentido lacaniano del término. (De paso se ve que Lacan se alejó mucho del falo en tanto que significante, incluso significante paradójico.)

Pero ¿qué es “*référence*” [referencia]? Si la *signification* [significación], el *Sinn* “estrella de la mañana” y la *signification* [significación], el *Sinn* “estrella de la tarde” son distintas, esas *significations* [significaciones] diferentes

¹²¹ Gottlob Frege, “Sens et dénotation”, en *Écrits logiques et philosophiques*, París, Le Seuil, 1971, traducción de Claude Imbert. Hay traducción al español: Gottlob Frege, “El sentido y la denotación” en *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Madrid, Siglo XXI, 1973, pgs. 3-27.

¹²² A lo que hay que agregar el hecho de que en 1947, Carnap, en su libro fundamental *Meaning and Necessity*, asimiló la *Bedeutung* fregeana a la extensión (en tanto que opuesta a la intensión), viendo allí el campo de los objetos que permiten interpretar el lenguaje lógico escogido, lo que reforzó en el campo lexical francés la equivalencia *Bedeutung* = *référence* [referencia].

¹²³ En todo este trabajo de precisión en cuanto a la traducción, mantenemos los términos en francés para no introducir una segunda problemática (pasaje del francés al español) que sustituiría la cuestión en juego entre el alemán y el francés. [N. de T.]

revelan –luego de la investigación científica– poseer una *Bedeutung*, una *référance* [referencia] común que también se llama “Venus”, pero ese nombre, él solo, no es una *référance* [referencia], no es más que otra *signification* [significación], otro *Sinn*. Sólo *el acuerdo acerca de este alineamiento* de varias significaciones acerca de un mismo elemento concebido como no siendo, él, de orden literal, designa lo que se llamará una “*référance*” [referencia]. Esta referencia permite entonces hacer equivaler las diversas significaciones que la aceptan como referente común, al tiempo que continúan distinguiéndose unas de otras.

Si, entonces, el falo no es más que una referencia universal para todo ser hablante, eso implica que independientemente de los elementos producidos a lo largo de una cadena simbólica cualquiera, y por poco que sea proferida, ese falo constituirá la referencia común de todas las ocurrencias así producidas en tanto que concatenadas.

Tal nivel de universalidad asusta en tanto desborda ampliamente el orden de las razones. Con Leibniz y su *Satz vom Grund*, principio fundamental según el cual “nada es sin razón”, todo lo que es se encuentra, de una manera u otra, concatenado a otros seres según lazos que es posible articular (o esperar articular) con la razón. Con la promoción lacaniana del falo como referente, en el sentido en que Marx hablaba del oro como “equivalente general” en la economía capitalista del siglo XIX, toda jaculatoria puesta en relación con cualquier otra jaculatoria apuntará a ese referente. Lo que implica decir que ningún despliegue simbólico es concebible sin ese falo que refiere para toda puesta en acto de un fragmento cualquiera de cadena signifiante, pero implica también que esta promoción del falo al firmamento de la referencia general nos dice todo sobre su función, y nada acerca de lo que es, si “es” alguna cosa.

Llegamos entonces a la inevitable conclusión: no hay sujeto sin referencia fálica. Los objetos *petit a* que darán consistencia a ese sujeto a lo largo de sus tropiezos simbólicos, allí donde su producción significativa podría quedar en suspenso, serán tomados de ese vasto campo –o esta perfecta monotonía– del falo-que-vale-para-todos-los-seres-hablantes-en-tanto-que-están-destinados-a-perderlo. Esta permanencia y esta precariedad acentúan el aspecto de turgencia vital, eterna e indefinidamente amenazada, que, a cuál mejor, muchas mitologías despliegan. El psicoanálisis no tiene nada que envidiarles en ese registro. Queda por especular acerca de la producción de un sujeto al que –y es lo que continúa siendo aún hoy lo esencial de su novedad– no se le atribuye más la consciencia y la reflexividad que habitualmente lo acompañan.

EXISTIR

Después de la historieta del sujeto demandando al Otro ser reconocido como sujeto y fracasando de manera decisiva allí y en los acontecimientos posteriores, vimos a Lacan acercar los elementos imaginarios, tal como los había presentado en el estadio del espejo y luego en las versiones del esquema óptico, al funcionamiento de la cadena significante que da lugar a un sujeto concebido como intervalo, escansión y ruptura entre significantes. Identificación imaginaria e identificación simbólica, que estaríamos inclinados a considerar radicalmente ajenas una a la otra, parecen realmente interpenetrarse en la puesta en funcionamiento del sujeto barrado. Entremos en el detalle de este curioso acoplamiento.

Antes de toda la sofisticación que vino a dar espesor a los esbozos lanzados a partir de 1936 en Marienbad, antes del montaje ternario del esquema óptico con sus tres dimensiones, imaginario, simbólico y real, una dualidad “a la Maine de Biran” se encuentra, en efecto, ya establecida en la primera elaboración de la identificación imaginaria, independientemente de toda “fatiga” ligada al significante: de un lado algo de nombre impreciso y cambiante¹²⁴, sin identidad bien

¹²⁴ Eso se llama, bajo la pluma de Lacan en 1949, “ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia”, “cría del hombre”,

afirmada, está frente a un espejo; del otro lado aparece en ese espejo una imagen en la cual ese algo va a venir a “reconocerse”, dando así nacimiento, a cambio, a un “yo” [*moi*] que, en tanto producto de ese reflejo especular, participará de allí en más de una innegable reflexividad, y sin el cual esa apariencia espejada no llegaría tampoco a la dignidad de una imagen.

Este primer esbozo sólo valía si se respetaban las condiciones drásticas de su pertinencia: para quien quisiera captar aquí la dinámica en acto, no es acordado ningún lugar de observador exterior. Nadie es convocado para tomar nota del algo que se enfrenta al espejo, por un lado, y de una imagen especular por otro, para concluir a continuación que hay de lo mismo aquí y allá, en el modelo y su reflejo, y que entonces es muy normal si el primero termina por reconocer al segundo como “suyo”. Esta postura “en tercero” está excluida, sin que haya sido necesario precisarla. Por el contrario, se exige que se cree un lazo que se dirá libidinal del cuerpo a la imagen (pero sólo del uno a la otra, y no de la otra al uno¹²⁵), para que así *exista* eso que, a falta de ese lazo, *no existiría en absoluto*. Lo animado va a buscar en un objeto sin alma lo que va a informar al animal que todavía es, para encaminarlo hacia el cumplimiento de su singularidad, hacia el crisol de una identidad distinta de la específica: individual.

Un lazo como éste, del hombre a su imagen, tiene todo el encanto de un mito originario y es, por cierto, lo que motivó su éxito mucho más allá de los círculos lacanianos (como tam-

“cuerpo”, “niño”, “lactante”, “infans”, “sujeto”, Cf. J. Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*]”, *Escritos I, op. cit...*, pgs. 11-13. Cf. *Supra*, nota 16 de “La fabricación del sujeto”, p. 21.

¹²⁵ Primera dificultad, ligada a la afirmación de una relación sin conversa entre términos heterogéneos, y de la que hemos visto la importancia en Tomás de Aquino, que rechazaba que el espejo pensara al hombre por el hecho de reflejar su “*species*”.

bién el big bang sobrepasó rápidamente el pequeño círculo de astrofísicos y otros cosmólogos). Cuando, en mayo de 1959, Lacan se lanza a elaborar ese sujeto que se distinguiría del sujeto reflexivo y mentiroso, el par que intenta entonces formar entre *sujeto* y *significante* retoma ciertas exigencias próximas a las que habían presidido la promoción de la imagen especular como crisol del yo y del narcisismo freudiano, pero toda noción de semejanza entre los dos términos en juego es decisivamente alejada. El sujeto no se contempla para nada en el significante, es el otro polo del verbo “representar” el que viene a tomar el relevo, ese polo que se puede calificar de *político* (en el sentido en que un diputado puede representar a su circunscripción). En Hobbes, el individuo que sella el pacto social con su vecino al delegar ambos el “derecho de gobernarse a sí mismo” a un mismo tercero llamado “Actor”, es desde entonces “representado” por él¹²⁶. Una tal representación no tiene nada de mimética, ya no está basada en ninguna semejanza: es un lugarteniente que no vale más que por un destino preciso.

A la representación mimética que fundaba al yo [*moi*], inscribiéndolo en el orden de las imágenes, la nueva definición del sujeto agrega ahora la representación política que funda a dicho sujeto inscribiéndolo en el orden de la lengua. El yo [*moi*] y el sujeto se encuentran así diferenciados (no se dirá lo mismo en Freud), pero plegados uno y otro en torno a las dos valencias mayores del verbo “representar”: la mimética y la política.

En las dos aproximaciones, la que instauro al yo [*moi*] y la que instauro al sujeto, el riesgo es idéntico: dar a cada uno de los términos una consistencia tal que se podría llegar a creer que existe por sí mismo, más acá y más allá de lo que lo re-

¹²⁶ Guy Le Gaufey, *Anatomía de la tercera persona*, Buenos Aires, Edelp, 2001, pgs. 103-128.

presenta. Lacan, por más advertido que esté del peligro, está a veces tentado a forzar, también él, el rasgo de un tiempo primero, al punto de hablar a veces de un “rencuentro” del sujeto con los “significantes primeros”, como también el estadio del espejo tomaba nota, a su manera, de un encuentro inaugural. Bien al final del seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, por ejemplo, queriendo dar cuerpo a lo que entonces llama la “diferencia absoluta” –dicho de otro modo, ¡una diferencia *separada* de lo que ella uniría!–, llega a hablar del momento en que “enfrentado al significante primordial, el sujeto viene por primera vez en posición de someterse a él”¹²⁷. Tiempo catastrófico que derogaría la definición canónica invitándonos a considerar la existencia de un sujeto, por un lado, y de un significante (entonces “primordial”) por otro, suficientemente consistentes cada uno de ellos para preexistir *como tales* a su encuentro, aunque más no fuera en el tiempo fugaz que precedería a su anudamiento indefectible. Esta linealidad temporal, que no puede no plantear un punto originario de donde procedería la serie, debe ser pacientemente rechazada en la medida en que, lejos de aportar cierta claridad racional al funcionamiento que busca describir, lo dota de una ontología misteriosa en la cual la opacidad de los términos en juego se antepone a las relaciones que mantienen entre ellos.

En el averroísmo latino, como en el Foucault de *La arqueología*, el sujeto, en su acto de sujeto, no es de entrada nada ni nadie; desprovisto de identidad individual: pura posibilidad o lugar vacío, ninguna *quiddité*¹²⁸ lo califica antes de

¹²⁷ Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, España, Barral Editores, 1977, p. 279.

¹²⁸ Conservamos el término en francés dado que no existe traducción en español. *Quiddité* refiere a la esencia de una cosa en tanto que expresada en su definición por oposición a su existencia. [N. de T.]

su *actualidad*, su puesta en acto, su *hic et nunc* pasajero. El sujeto promulgado por Lacan no muestra ninguna consistencia que lo singularice por sí misma, pero tampoco es cuestión de hacerlo equivaler a los significantes que lo representan ya que no “es” ninguno de ellos. Aquí la analogía con Hobbes, que emplea el mismo verbo “representar” en los pasajes críticos de su *Leviatán*, aún vale: cuando el Príncipe dice “yo” [je] cada uno que lo ha autorizado es quien dice “yo” [je] por medio de su voz, pero el hecho de haberse vuelto autores por esta autorización, no hace de ellos clones, o incluso *alter ego* del Príncipe. A pesar de que ser representado, por un significante para otro significante o por el Príncipe frente a los otros sujetos del *Commonwealth*, daría al sujeto que se embarca en este asunto su unidad y su identidad, no resulta que esta identidad *ex-sistiría*, se mantendría alejada de ese anudamiento a su otro –aquí el significante, allá el tercero– que es el único que lo hace acceder a un régimen identitario que no posee nunca por sí mismo.

Sujeto, no lo seré más que para dar el empuje a lo que no tiene la capacidad de moverse, haciendo pasar a la actualidad de una palabra las potencialidades de la lengua que me baña con sus efluvios. Nos las tenemos que ver aquí con las dos caras del significante. Una, la más conocida, fue lanzada por Saussure bajo este nombre (pero primero bajo el de “imagen acústica”), y se encuentra soldada a un significado (primero llamado “concepto”) para producir la unidad “signo”. La otra sólo es debida, claramente, a Lacan, y liga un sujeto a toda articulación, a toda puesta en relación de un significante con otro significante, casi independientemente del sentido (*cf.* capítulo precedente la constancia de la referencia fálica). Saussure mismo tenía, por cierto, conciencia de un tal sujeto, y aun si lo excluía de su definición canónica del signo, sabía, llegado el caso, afirmar su lugar y su función:

¿Qué es preciso para que pensemos que se quiere significar algo usando términos que están a nuestra disposición en la lengua? Es la misma pregunta que la de querer saber lo que es el *discurso*, y a primera vista la respuesta es sencilla: el discurso consiste, aunque sea rudimentariamente y por vías que ignoramos, en afirmar un lazo entre dos de los conceptos que se presentan revestidos de forma lingüística, mientras que la lengua, previamente, sólo realiza conceptos aislados que quedan en espera de ser relacionados entre ellos para que haya significación de pensamiento¹²⁹.

Lacan, al contrario de Saussure, minimiza todo lo que puede el lazo significante/significado, al punto de reducir a veces el significado a la monotonía de una napa de “significancia” que únicamente sería singularizada por el corte, único y discreto en su materialidad, de cada significante. Porque le importa ante todo la otra cara del significante, aquella que se abre al lazo hacia el otro significante, que genera esa aptitud para crear ese tan propicio “entre dos” significantes del que hace, a partir de 1959, el albergue del sujeto. La virtud de este último resulta entonces en hospedar esta existencia de la que se ha podido ver que Foucault mismo buscaba posicionarla en el marco de su función enunciativa interrogándose: “¿cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte¹³⁰?” El término sujeto, más allá de su polisemia, responde a semejante pregunta. Viene a designar un no sé qué abierto a la acción (al menos por los poderes de la conjugación que lo necesitan al ofrecerle empleos de agente o de paciente), de modo que quien dice “sujeto” implica así, sin tener necesidad de precisarlo, una existencia.

¹²⁹ Ferdinand de Saussure, *Escritos de lingüística general*, Barcelona, Ed. Gedisa, S.A., 2004, p. 245

¹³⁰ M. Foucault, *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 45.

Es así, al menos, que Leibniz concebía las cosas. ¿Qué había, pues, hecho Dios creando al mundo, ya que en su Entendimiento poseía ya el *plerum*, la plenitud de los seres futuros y la totalidad de los acontecimientos que ellos tendrían que atravesar? No había, por supuesto, con su *Fiat Lux*, agregado nada a una tal totalidad (¿cómo hubiera podido?); pero había conferido a cada uno de esos seres de razón un sujeto que lo abría a la existencia.

Los sujetos individuales de la *Monadología* sólo aparecen en el momento de la Creación, cuando Dios decide dar existencia a la totalidad de los seres y de los acontecimientos que pueblan la eternidad de su entendimiento. ¿Qué diferencia hay, a partir de allí, entre César tal como Dios lo conoce desde toda la eternidad, en el conjunto de sus predicados, y el César que puso en obra todos esos predicados, sin excepción? ¡Ninguna! Dar existencia a la cohorte de las determinaciones que, en el entendimiento divino, se llaman “César”, no agrega nada a esas determinaciones. La sola diferencia conferida por el *Fiat Lux*, es la *potencia de puesta en acto* acordada a esa nada de ser del sujeto leibniziano, el que tiene por misión efectuar el camino que lo espera desde siempre a través de los dos “laberintos” enunciados por Leibniz: el de la libertad y del determinismo y el del infinito y de lo finito. Recorrer un tal camino temporal se llama: “existir”.

La argumentación de Leibniz, que escapa a Arnauld¹³¹, se muestra delicada en que hay que entender a este sujeto como poniendo *libremente* en obra, según la ley del máximo, las determinaciones que le tocan desde siempre en el programa divino, sin que, sin embargo, tenga en ningún momento la capacidad de elegir lo que iría en contra de tal programa.

¹³¹ Carta de Arnauld a Leibniz del 13 de mayo de 1686, citada por Martine de Gaudemar, *Leibniz. De la puissance au sujet*, París, Vrin, 1994, p. 218.

Arnauld, sobre este punto, resiste y considera que hubiera sido el mismo si se hubiera hecho médico en vez de teólogo. Lo que no tiene ningún sentido para Leibniz, que puede, por cierto, concebir un yo [*moi*] y una personalidad (jurídica, entre otras) que perduren en la incertidumbre de sus días futuros, pero en ningún caso sujetos que podrían elegir no responder a sus predicados. Ningún sujeto dotado de un ser que estuviera, por poco que fuera, por encima o por fuera de sus determinaciones, tiene lugar en su sistema. Cada mónada, que posee un punto de vista absolutamente singular sobre el universo entero, se encuentra subjetivada en el envite que le es hecho por la Creación a consumir el recorrido que es el suyo: “ser sujeto” no quiere decir otra cosa para cada una de ellas que consumir por una serie de actos libres lo que, desde el estricto punto de vista divino, está perfectamente determinado. Es equivalente a decir: “Dios hizo existir a César” o “Dios le dio un sujeto a la noción de César”.

De modo que un tal sujeto no conoce nunca ningún vacío que pudiera separarlo de sí mismo despegándolo, aunque más no fuera furtivamente, de sus determinaciones. No existe ninguna dualidad potencial entre el sujeto y sí mismo porque en su punto de surgimiento no es más que ese impulso, esa potencia llamada a poner en acto las determinaciones que de esa forma hace tuyas, sin poder rechazar ninguna porque, suponiendo que rechace lo que se le presenta, ese rechazo no dejará de formar parte de las determinaciones que lo esperan desde siempre¹³².

Voltaire no se privó de burlarse del Dr. Pangloss que resulta de esta doctrina extraña, la que parece volvernó libres de

¹³² Que ese sujeto pueda, luego, ser concebido como razonable, capaz de articular en un universo de discurso la cadena de las razones que puso en acto, eso lo dota *entonces* de reflexividad (pero no necesariamente de conciencia en el tiempo de su acto). Para llegar allí, es necesario también Dios, los Espíritus y las Verdades que dan a ese sujeto el espacio donde desplegar su “sí mismo”.

obedecer solamente *ac cadaver*, lo que no quita nada a la coherencia del pensamiento leibniziano que rechaza dejarse plegar a la sola necesidad, y caer bajo la acusación de fatalismo. Para Leibniz, importa distinguir las *verdades necesarias* que derivan geoméricamente de sus definiciones (como las propiedades del círculo) y las *verdades contingentes* por las cuales se actualizan los posibles (César franqueando el Rubicón). En las primeras, no hay necesidad de ningún sujeto para poner en acto propiedades totalmente contenidas en la definición de partida; en las segundas, al contrario, importa instaurar un sujeto dotado de una potencia *finita* capaz de desplegar, por sus actos y en el tiempo, las determinaciones que desde toda la eternidad le están enlazadas en la potencia *infinita* del Entendimiento divino. El punto decisivo, que aleja el fatalismo, equivale a sostener que el saber de Dios no menoscaba en nada la libertad de decisión de la criatura. En tanto sujeto (por el hecho de la creación), esta libertad no tiende hacia nada más que hacia el puro cumplimiento de los predicados que constituyen únicamente en el Entendimiento divino el ser que le toca desplegar en la incertidumbre del tiempo. Este ser (que reúne todos los predicados en cuestión) no le es, en efecto, en ningún momento dado como *actualidad* (y entonces como necesario), sino solamente como *finalidad* (y entonces como posible) porque la finitud de su potencia le sustrae el plan de conjunto, que no pertenece más que a la potencia infinita de Dios. Así, un sujeto tal no hace jamás lo que quiere en el sentido de un puro capricho (no está dotado de ninguna voluntad vacía que lo llevaría indiferentemente a un lado o al otro), sino, al contrario, quiere siempre lo que hace (a la búsqueda, como está, de las determinaciones que son las suyas). Helo allí, pues, pegado a esas determinaciones, sin ninguna capacidad de reflexión que le ofrezca una libertad de indiferencia y, sin embargo, libre en cada uno

de sus actos, ya que sus elecciones no le son nunca dictadas por una finalidad que no termina de no serle actual¹³³.

Esta concepción leibniziana del sujeto posee otra cualidad susceptible de retener nuestra atención; él es estrictamente *individual*. Ya que este sujeto es congruente con la totalidad de sus acciones, ninguna le es inesencial y cada detalle de su recorrido importa tanto como otro. Cada mónada se impone así como un sujeto diferente, por definición, de todos los otros sujetos, aunque más no sea por ocupar un tiempo, un espacio y una mira propios (y discernibles¹³⁴). Es allí que la proximidad con la concepción lacaniana es, quizá, la más esclarecedora.

Cualquiera que sea la forma en que se entienda a ese “sujeto representado por un significante para otro significante”, de entrada se presiente, en efecto, que él tampoco es una entidad como el intelecto agente del averroísmo latino o el ego cartesiano o el sujeto trascendental kantiano o el ego trascendental a la manera de Husserl: una cosa genérica que vendría a recubrir a la especie y donde cada uno alojaría, al modo de bernard-el ermitaño¹³⁵, lo más agudo de su intimidad enunciativa y deseante. ¡No! Este sujeto respira de entrada, sin más desenfrenos argumentativos, lo máximo posible en materia de singularidad. ¿Quién podría creer que los significantes que lo representan para otros significantes son, todos y cada uno, los del vecino? ¡Nadie! Pues cada uno presiente en ese sujeto lacaniano un *prêt-à-porter* totalmente favorecedor, sistemáticamente ajustado a cualquiera capaz de

¹³³ Salvo al morir, según Malraux (bastante leibniziano en este punto), para quien “la muerte es lo que transforma una vida en destino”.

¹³⁴ El principio llamado “de los indiscernibles” es, por supuesto, el complemento indispensable de semejante construcción teórica. Lacan toma un apoyo estratégico del mismo orden en la definición saussuriana del significante como pura diferencia, que asegura el estatuto del “otro” significante.

¹³⁵ Se trata de un crustáceo que aloja su abdomen blando y frágil dentro de una concha vacía de gasterópodo.

decir “yo” [*je*], lo más cercano posible a los contornos de su singularidad significante y pulsional.

Llegamos así a esta aparente paradoja de una entidad a la vez *vacía* y *singular*. Conviene, sin embargo, reconocer que la paradoja tiene que ver, ante todo, con el hecho de que, bajo pretexto de plantear con toda claridad ese concepto de sujeto, nos hemos dejado llevar por la imaginación de que había seres reales que caían bajo él. Al distinguir (con razón) se creyó separar (sin razón), lo que condujo a un ser contradictorio ya que no se ve en qué un vacío podría ser, como tal, y por poco que fuera, individualizado. Ese sujeto no es más que el pliegue significante modelado en la actualidad de un cuerpo de carne y de lengua al que lleva, por el hecho de la pura potencia que es la suya en tanto sujeto, hacia el cumplimiento de sus potencialidades. No “es” nada más que esa potencialidad. ¿Qué más pedir? Es tan loco, cuando uno se acerca, como el sujeto leibniziano, pero visto de lejos, juega como una formidable bocanada de aire.

El real ligado al sujeto clivado lacaniano está también ligado a esa falta de ser que hace de él una potencia de puesta en acto (en el próximo capítulo le será dejado campo libre): de un lado, hay que asegurarle un vacío por donde se afirme su posicionamiento simbólico –su exterioridad respecto al conjunto (incompleto) de los significantes– y a falta del cual vendría a adjuntarse al yo [*moi*] en una determinación imaginaria; pero del otro, si hacemos de él una singularidad absoluta, es decir separada, caemos entonces en la aporía denunciada por Leibniz en Arnauld.

Es necesario, pues, contentarse con adjuntar esta entidad sujeto del significante a la monótona cualidad de “existir”, en adelante entendida no como un don divino, sino como puro enganche al campo del Otro en tanto tesoro de los significantes, por el hecho de la puesta en juego de una pala-

bra que, de manera tan rudimentaria como se quiera, moviliza el armazón del lenguaje en el cual el humano se encuentra tomado desde sus primeros pasos. Modesto, incluso pobre resultado, pero que va en el sentido de lo que Lacan decía, por ejemplo, en ocasión de una sesión del seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*:

El sujeto es este surgimiento que, justo antes, como sujeto, no era nada, pero que apenas aparecido se cuaja en significante¹³⁶.

Inmovilizado, no es más sujeto¹³⁷, pero su potencia de surgimiento no está ligada, a los ojos de Lacan, a la sola capacidad lingüística del organismo llamado a ponerla en obra –capacidad de la que se sabe que tarda en llegar después del nacimiento. Esta potencia está ligada también al dinamismo corporal que, por el juego de las pulsiones en el sentido freudiano del término, lanza este organismo a ese lazo con el Otro donde encuentra entonces la dimensión significativa que lo propulsa hacia su destino de sujeto, de soporte de una existencia singular. Sometiendo el concepto freudiano de pulsión a una nueva aproximación, Lacan llegó, tardíamente, a diferenciar la reflexividad especular y narcisística del amor y la exterioridad irreductible del objeto presente –¡pero de qué manera curiosa!– en el funcionamiento de la pulsión.

¹³⁶ J. Lacan, *Los cuatro conceptos...*, *op. cit.*, p. 204.

¹³⁷ De dónde el lado más o menos cadavérico de las viñetas clínicas que quieren a todo precio pintarnos un sujeto en su idiosincrasia, reduciéndolo a una batería significante mínima, supuestamente decisiva para su vida fantasmática o –peor– su localización psicopatológica. La vocación de los psicoanalistas de sostener la singularidad enunciativa de un ser hablante, que desencadenan como nadie con la regla fundamental instaurada por Freud y mantenida más allá de todas las escisiones teóricas y otras, esta vocación naufraga contra el escollo de una trasmisión que se aplica, de manera verista, a mostrar lo que hace. Ambición que se podría tener por loable, si no fuera que no tiene en cuenta en absoluto al sujeto en su potencia de surgimiento.

Esta diferencia se establece en el texto lacaniano en el marco de una lectura muy puntual de *Pulsiones y destinos de pulsiones*. Allí, Lacan afirma de entrada una “distinción radical¹³⁸” entre “*amarse a través del otro*” y “la circularidad de la pulsión” porque un objeto y una persona, prosigue, “no son lo mismo”. Admitamos (recordando que en el estadio del espejo primera versión, son equivalentes). Acercándose entonces a las fórmulas dadas por Freud para justificar que, en la pulsión escópica, el sujeto se ve a sí mismo (pero claro, de un modo totalmente distinto que en el espejo). Éstas son:

El esquema para la pulsión de ver podría ser éste:

- | | | |
|--|---|---|
| A) Uno mismo mirar
miembro sexual | = | Miembro sexual ser
mirado por persona
propia |
| B) Uno mismo mirar
objeto ajeno (placer de
ver activo) | = | C) Objeto propio ser mirado
por persona ajena (placer
de mostrar, exhibición ¹³⁹) |

Ya que Lacan las comenta en su versión alemana, mejor pasar aquí al alemán:

- | | | |
|--|---|--|
| <i>Selbst ein
Sexualglied beschauen</i> | = | <i>Sexualglied von eigener
Person beschaut werden</i> |
| <i>Selbst fremdes
Objekt beschauen
(aktiv Schaulust)</i> | = | <i>Eigenes Objekt von fremder
Person beschaut werden
(Zeigelust, Exhibition¹⁴⁰)</i> |

¹³⁸ J. Lacan, *Los cuatro conceptos...*, *op. cit.*, p. 199.

¹³⁹ Sigmund Freud, “Pulsiones y destino de pulsiones”, en *Obras Completas*, Vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 125.

¹⁴⁰ Sigmund Freud, “*Trieb und Tribschicksale*”, Studienausgabe Bd III, Frankfurt, Fischer, p. 93.

Freud hace, pues, equivaler la forma activa (mirar) y la forma pasiva (ser mirado). Es allí que Lacan interviene doblamente. Primero para producir una traducción muy personal de la primera frase, que traduce como “Él [el sujeto] se mira en su miembro sexual”. Luego precisa lo que él pretende “reemplazar”:

De hecho, la articulación del aro del ir y volver de la pulsión, se obtiene perfectamente no cambiando en el último enunciado más que uno de los términos de Freud. No cambio *eigenes Objekt*, el objeto propiamente dicho que es de hecho eso a lo que se reduce el sujeto, no cambio *von fremder Person*, el otro, bien entendido, ni *beschaut*, sino que coloco en el lugar de *werden, machen* –de lo que se trata en la pulsión es de *hacerse ver*.

En lugar del “*werden*” alemán que rige la voz pasiva, tenemos, pues, un “*machen*” que es ahora posible leer a libro abierto ya que se sabe de aquí en más que el verbo “hacer” (en alemán como en francés¹⁴¹) sirve para introducir esta “voz causativa” que *agrega* un sujeto al proceso verbal en el cual se lo integra. En este impulso, Lacan rebautiza inmediatamente cada pulsión y la hace funcionar en el modo verbal que le viene como anillo al dedo: *hacerse comer* (pulsión oral), *hacerse cagar* (pulsión anal), *hacerse ver* (pulsión escópica), *hacerse escuchar* (pulsión invocante).

¿De qué se trata en este pasaje de una oposición activo/pasivo a un “reflexivo causativo”, un “hacerse + verbo de acción”? Lacan mismo lo indica como conclusión a esta intervención sobre el texto freudiano:

¹⁴¹ La voz causativa se presenta más a menudo en alemán por el verbo *lassen* que por el verbo *machen*, pero es claro que Lacan quiere introducir aquí el “hacer” (*faire*) francés.

¿Qué nos revela este breve sobrevuelo? ¿No parece que, en esta vuelta que representa su red, la pulsión, al invaginarse a través de la zona erógena, está encargada de ir a buscar algo que cada vez responde en el Otro¹⁴²?

Más dinámico que Freud en la materia, Lacan intenta mostrar que lo que se presenta en el sujeto como alternancia actividad/pasividad, gana al ser concebido como un movimiento que cambia la postura del Otro —aquí entendido como el *partenaire* en el intercambio corporal donde se produce un placer pulsional diferente de toda satisfacción de una necesidad—, a saber, que este Otro es producido como sujeto.

De la misma manera que cuando Pedro hace caer a Pablo, el que cae, el sujeto del verbo *caer*, es Pablo, aquí, cuando el sujeto *se hace* objeto de la mirada, el que mira es el Otro. Ese momento tan particular de lo que en su tiempo se llamó la “tragedia común” en la cual el que no cesa de llamarse “sujeto”, frente a la repentina ausencia en el Otro del significante que lo habría autenticado como sujeto, se producía como objeto para ese Otro, ese movimiento de pánico encuentra aquí su régimen de cruce: el funcionamiento de la pulsión. Proponiéndose ahora como objeto para el Otro, por intermedio del juego pulsional el sujeto promueve con astucia a la dignidad de sujeto a ese Otro del cual esperaba hasta allí satisfacción, amor y reconocimiento de su propia cualidad de sujeto.

La dificultad del asunto se liga ahora al estatuto a dar al reflexivo “hacerse”, gracias al cual el sujeto produce al Otro como sujeto *sin por eso separarse él mismo de esa cualidad*, lo que deja escuchar claramente la voz causativa que, agregando un sujeto a la acción, mantiene dos en obra sobre registros

¹⁴² J. Lacan, *Los cuatro conceptos...*, *op. cit.*, p. 201.

diferentes, uno “causando” al otro. En nuestras sintaxis, donde falta la voz media griega, esta voz causativa viene como único recurso para comprender este “inmiscuirse de los sujetos” que Lacan ha considerado a menudo en el tiempo de la intersubjetividad (entre otros, en su comentario del sueño de la inyección de Irma). Pero, ateniéndonos a eso, lo que lleva aquí el nombre “sujeto” abandona el entre-dos significantes sin sustancia y sin espesor, para rencontrar al sujeto mentiroso, del cual, decididamente, parece muy difícil poder prescindir. Presentándose como objeto de la actividad del Otro, sin perder por eso su potencia de sujeto –casi magnificada por haber así “causado” al Otro a ocupar el lugar de agente del acto– dicho sujeto da muestras de una duplicidad que no es, por cierto, necesario concebir como intencional (¡pulsión obliga!), sino que necesita la reflexividad mínima del “se”: él *se hace* objeto. Ejerce sobre... ¿sí mismo? una acción que se podrá resumir en la fórmula general gramatical: él se hace pasar a la voz pasiva. Que descubra por accidente sus encantos o se decida a forzarse a ello, poco importa aquí, ya que el punto esencial tiene que ver con la afirmación de una constante *actividad* de la pulsión, aun en sus expresiones más pasivas, lo que no tiene nada de contradictorio. Nadie va a imaginar que un animal que se hace el muerto para escapar a un depredador es inactivo por este hecho. Su elección de la inactividad no sólo es activa, sino frecuentemente adaptada, y se encuentra activamente mantenida tanto tiempo como sea necesario. Lo mismo para el exhibicionista que busca el punto de angustia en el otro al que instaure como mirando: nadie va a pensar que no hay que contarle como sujeto en la secuencia, bajo pretexto de que no haría gran cosa. *Idem* para el lactante que parece apreciar en gran forma el juego que consiste en hacerse comer, en hacerse seno él mismo (antes de los grandes terrores de devoración que atravesarán algunas pesadillas).

Así, pues, por las vueltas constantes que lo animan, mirando el clivaje gramatical del sujeto, tan pronto activo como pasivo, el cuerpo pulsional confiere al sujeto representado por un significante para otro significante, un estatuto de agente –sin nada de un libre albedrío que haría de él, para finalizar, un sujeto *causa sui*. Pura existencia, lo que este sujeto pone en acto en su actividad y su pasividad sigue al milímetro los lineamientos del ser del que asegura la contingencia. Ninguna necesidad, pues, de conferirle muchas iniciativas para instaurarlo en esta postura de agente, una vez develado que un agente puede tanto ser causado como causar. Activo o pasivo, causante o causado, introducir al sujeto es desde entonces introducir el orden de la causa, de la misma manera que la voz causativa puede, teóricamente, alinear tantos sujetos como se quiera, en hilera, cada uno causado por el otro, y sin embargo agente a su nivel.

En el seminario *La angustia*, Lacan llegó a reservar la posición de causa (del deseo) al objeto *petit a*, pero visto el constante pivotar entre este objeto y el sujeto concebido como entre-dos significantes, ese sujeto hereda también, eventualmente, ese valor¹⁴³. Uno y otro, sujeto barrado y objeto *petit a*, convienen a esta irrupción de la causa ya que uno y otro se encuentran excluidos por principio de toda dimensión fenoménica, lo que es suficiente para abrir la dimensión de la causa.

Una existencia sin esencia: en tanto que plegado a una definición que regula su producción, el sujeto del significante sólo vale, pues, desposeído de toda esencia que lo enrolle so-

¹⁴³ “Hacer huellas falsamente falsas es un comportamiento, no diría esencialmente humano, sino esencialmente significante. Allí está el límite. Es allí que se presentifica un sujeto. Cuando una huella fue hecha para que se la tome por una falsa huella, en ese momento sabemos que allí hay un sujeto hablante, sabemos que allí hay un sujeto como causa”. *L’Angoisse*, *op. cit.*, sesión del 12 de diciembre de 1962, p. 78.

bre sí mismo, sobre un ser que posea su propia inercia, su propia consistencia. Ya que no ex-siste más que por el significante, y que, a cambio, el significante no existe más que por él; ya que no existe como agente más que en una voz causativa que lo flanquea de otros sujetos, el sujeto barrado inventado por Lacan funciona, finalmente, como una formidable bomba de vacío, un instaurador de existencia a causa de la contingencia que insufla en los lazos significantes y pulsionales. En la práctica y el saber freudianos de los años cincuenta, frecuentemente ahogados por la rigidez de las instituciones y el positivismo medicalizante de las formulaciones, aportó un aire nuevo, no sólo poniendo a trabajar otros saberes, inspirando otras prácticas, sino ante todo reabriendo las vías del azar por las que una historia singular a veces tropieza hasta llegar a querer decirse sobre un diván. ¿Y hoy? ¿Siempre tan joven y vigoroso?

EL SUJETO QUE SE BORRA¹⁴⁴

Admito, por el momento, la complejidad de lo que precede como si pudiera no ser redhibitoria. Que el sujeto barrado carezca absolutamente de reflexividad, al tiempo que no cesa, sin embargo, de “hacerse hacer” algo. Que el Otro, que no podría ser sujeto desde que se desterró la intersubjetividad, lo advenga no obstante cuando la inversión pulsional lo conduce allí. Admito que estas aparentes contradicciones dan testimonio de una dinámica indispensable para la aproximación freudiana, refractaria en su método a toda estasis de saber. No impide que yo quede con una seria pregunta a cuestas: ¿para qué me sirve hoy esta batería conceptual tan familiar que a veces ya ni sé bien si la profeso o si sólo la recito? Porque el sujeto, cualesquiera sean las definiciones con las que se lo disfrace (y suponiéndole no sé qué permanencia a través de la disparidad de sus atavíos teóricos), se revela no poco andariego. Primero eligió domicilio en el corazón y sus latidos, cuando no en el hígado y sus canalículos, o en los pulmones y su aliento. Mucho tiempo habitó en el alma, donde tenía mucho que hacer. Los filósofos, por su parte, lo han clásicamente arrinco-

¹⁴⁴ El título de este capítulo en francés “*Le sujet qui se barre*”, juega con la homofonía entre “*se barre*” (irse, largarse en lenguaje popular, equivalente al rioplatense “se borra”) y “*barré*” (del sujeto barrado). Este recurso se pierde en el pasaje al español. [N. de T.]

nado en la conciencia, no sin atarlo a la persona, vía un ego más o menos trascendental. En cuanto a los diversos e hipotéticos contratos sociales, hicieron a menudo de él el elemento de base de su República y otros *Commonwealth*. Luego emigró hacia el cerebro cuando se comenzó a evaluar su complejidad. Hoy en día, parece más bien agitarse entre las neuronas, y el hombre de la calle no vacilaría casi en considerar que, si hay sujeto, reside en la actividad cerebral¹⁴⁵. ¿Qué gano con mantenerlo a nivel del significante? ¿Tengo allí una verdad insumergible, a prueba de siglos?

Al menos puedo pensar que ella está ligada a una práctica determinada que, siguiendo a Freud y a su regla fundamental, no se interesa, según la fórmula audaz de Lacan, más que en el sujeto “puro hablante”. No es sorprendente, entonces, que se lo encuentre amarrado al significante, incluso si otros psicoanalistas, tomados en las mismas redes prácticas, lo encuentran más bien, algunos en el afecto, otros en el diálogo intersubjetivo, o en una forma u otra de fantasma fundamental o de destripamiento pulsional, cuando no en una insondable “subjetivación”. ¿Por qué, frente a este despliegue donde, ecléctico, podría como muchos sacar provecho según los días y las necesidades, sigo tomando partido por este sujeto casi anticuado que sólo es representado-por-un-significante-para-otro-significante (puesto que ese es su nombre propio)?

Recuerdo: tengo diez años, y leo sin parar todo lo que me cae en las manos, al punto que mi dulce madre me ha llevado hace poco al médico para hacerle saber de estos excesos que la inquietan, me “vuelven salvaje”. Él me prescribe ampollas de Actifos. Marche el Actifos. Pero en lo de una prima subrepticamente me robo un volumen (de una serie que ella

¹⁴⁵ Cf. Fernando Vidal, *Les sciences de l'âme – XVIe-XVIIe siècles*, París, Honoré Champion, 2006, muy especialmente la conclusión: “L'avènement du sujet cérébral”, pgs. 376-378.

había comprado por metro, por la encuadernación) de un autor que no conozco, un tal François Mauriac, que tiene un extraño título: *Thérèse Desqueyroux*. De noche, en la cama, con mi linterna, recorro las primeras líneas:

Thérèse, muchos dirán que no existes. Pero sé que existes, yo que, desde hace años te espío y a menudo te detengo al pasar, te desenmascaro.

Una emoción considerable me atrapa. Nunca me hablaban así. Releo. Es increíble. Leo lo que sigue, un poco atontado, enlentecido por un vocabulario que me desborda, perdido en una intriga que en gran medida se me escapa. Una vez terminado, es evidente que quiero recomenzar en seguida y me procuro, de nuevo subrepticamente, el libro que lindaba con éste, *Nudo de víboras*, del mismo Mauriac. Fracaso. No entiendo nada, y la emoción no acude a la cita. Pero guardo el recuerdo marcado a fuego de las primeras líneas de *Thérèse*. Desde entonces estoy casi seguro de no haber abordado nunca una novela sin la esperanza apenas disimulada de rencontrar *eso*. Mi pasión, mucho más tardía, por Faulkner, se debe a esos deslices donde alguno de sus héroes, exasperado por el hecho de chocarse con la lengua, se enfurece, y Faulkner con él, y también el lector que soy, todos enredados de repente en un *maelström* donde ya nadie sabe quién es, tomado en la urgencia de salvarse por medio de las palabras, tan poderosas y peligrosas, sin embargo, como la ballena blanca que se aproxima, y el capitán Ahab, soy yo, es él, son ellos todos. ¿Nosotros, quizás? En esos excepcionales momentos, existo con una tonalidad que no sé muy bien fabricar de otra manera. O mal, puesto que sin la sorpresa, no queda más que el esfuerzo, intelectual u otro. Eso trae por aquí o por allá algunas recompen-

sas, no digo que no; es mejor que nada, pero en el fondo todo eso no tiene nada que ver.

¿Qué es lo que desborda, hace irrupción hasta el punto de sacudir de esa manera cuando una voz perfora el tejido apretado del sentido? Se parece mucho a la emoción que rodea la declaración de sexo o de amor, de guerra o de independencia, cuando llega a decirse eso después de lo cual... el sujeto no está más allí donde estaba antes. Es así de tonto. Por poco que la guerra se declare, *El mar de las Sirtes* saldrá de su silencio secular, las cañoneras que hasta entonces cruzaban a lo largo plácidamente van a tronar, la pólvora y el fuego dentro de poco van a devastar mi patria tan calma que se la hubiera creído dormida, yo cambié de vida. ¡Y si sólo los seres humanos se declararan! Las epidemias, los incendios, las bancarrotas, los domicilios, los impuestos, el estado civil, la guerra, la paz, los derechos del hombre, y hasta la primavera: cualquier cosa que pudiera, poco o mucho, sacudir a un sujeto... se declara. El instante anterior, no estaba, y cuando el signo de eso aparece, está allí y, hasta nueva orden, va a quedarse. No se va a ir solo. Un significante nuevo asomó la punta de su nariz, y Cleopatra no puede hacer nada. La materialidad del significante da a lo que surgió con él la fuerza de una lápida: una vez puesta, para retocarla habrá que madrugar.

Todo esto es muy bonito, pero ¿cómo mi sujeto sin historia y sin espesor puede cambiar de estado? ¿En qué toda esta carga emotiva es asunto suyo? Después de haberlo vaciado concienzudamente de toda sustancia, ¿iría ahora a llenarlo de afecto para otorgarle mejor el César de la intensidad de lo vivido?

Cuando Benveniste lanza su implacable y estricta definición: “Es yo [*je*] quien dice yo [*je*]”, eso no constituye a ese “yo [*je*]” como la marca de una subjetividad que se robuste-

cería con el tiempo y los acontecimientos. Cuando digo “yo [je]”, no tengo la impresión de convocar por ese solo hecho la extensión de mi historia que vendría a culminar así en ese *shifter* llamado para firmar mi efectividad de sujeto¹⁴⁶. No es distinto para el sujeto barrado: su emergencia no es fruto de ninguna historia, es hija de la más pura repetición que pueda ponerse en acto.

Vayamos entonces por última vez al museo Saint-Germain y su hueso de reno. Nos acordamos de Lacan muy sacudido frente al espectáculo, al punto de sentirse convocado en su paternidad. Ahora bien, el sujeto que dice tener frente a los ojos –en el momento en el que lo tiene en la punta de la lengua en el hilo de su seminario– queda, él, fuera del afecto. Lo que conmueve al visitante al ver ese pedacito de hueso marcado, que oficia de serie significante para su mirada advertida, es leer en él algo como los pasos de Viernes en la playa cuando autentifican a Robinson-el-náufrago. El entre-dos significante –entrevisto como tal en el efecto de sorpresa– hace signo de un sujeto que no está allí, y súbitamente rebasa toda emoción para tocar lo sublime, ese “arrancamiento del orden de lo sensible” según Kant. Acomodándose a un sujeto tal, Jacques Lacan se vuelve uno *illico e in petto*. Este perforar abrupto de una causa en el seno de un mundo hasta allí de una gran chatura fenoménica, desencadena una pequeña hemorragia simbólica, un agujero de aire comunicativo. Lacan se embarca él también en esta asunción vibrante de un *homo sapiens sapiens*, situado del otro lado del hueso. La “tragedia común” del sujeto y del Otro –expresión que al inicio parecía excesiva– se justifica ahora al revelarse hasta qué punto es cierto que ese condenado sujeto, que perseguimos aquí desde

¹⁴⁶ Por el contrario, cuando me aventuro a decir “*Moi, je*”, ya es diferente, ya estoy apelando al menos a algunos fragmentos de mi idiosincrasia para apoyar lo que va a seguir.

todos los sesgos posibles, no se fabrica sólo alineando de manera trabajosa los significantes que la lengua trae con profusión, sino que brilla en ese destello en el que se desvanece por el solo hecho de aparecer. Como un espejismo que espera su testigo para reducirlo a la mirada incrédula, a la mirada incierta de su objeto, una mirada desde entonces suspendida a la sola actividad del sujeto que se absorbe en ella y allí se resuelve.

El surgimiento de un sujeto tal no lo carga de ninguna emoción, pero suscita en quien no puede evitar su suposición una conmoción del tipo de la que encontré en la lectura de *Thérèse*: ¿Me hablan? ¿Hay alguien? ¡Ah! Es necesaria esta alteridad imprevista porque sólo ella permite plantear fuera de la reflexividad, fuera de un “sí”, ese sujeto en el cual está excluido que me reconozca pero que, al ofrecerse así despojado de toda otra cualidad que la existencia, viene a suscitar en mí [*moi*] –sí, en mí [*moi*]– la convicción de que estoy hecho de la misma madera. Y eso sin forzarme a ninguna maniobra de reciprocidad, como es el caso cuando vienen a testimoniarme afecto, a hacerme sentir que existo –lo cual me obliga. El sujeto que así se borra lo hace, él, en un encuentro fallido muy poco intersubjetivo, dado que no hay todavía en este destello, *más que un sujeto para dos*.

Ese es su encanto. No dura. Se entrevé lo que pasa y sobrepasa toda captura, “el dolor que fascina y el placer que mata¹⁴⁷”. Se ignora hacia dónde huye, no se sabe hacia dónde vamos, pero lo furtivo del acontecimiento deja atrás como el perfume de mi contingencia, esta posibilidad mía de no haber accedido jamás a la existencia, o que fuera muy otra, lo que terminará por advenir, quizás, no sé ni dónde ni cuándo ni cómo.

¹⁴⁷ Charles Baudelaire, “À une passante”.

Índice Analítico

- ACTANTE: 30-36, 38, 60
ACTIVOS: 142
AGAMBEN GIORGIO: 95-96, 103-104
ALLOUCH JEAN: 14
APHANISIS: 25
APULEYO: 49
ARISTÓTELES: 31, 47, 49, 67, 69-70
ARNAULD ANTOINE: 129-130, 133
AUSTIN JOHN LANGSHAW: 63, 109
AVERROÍSMO LATINO: 66-67, 104, 126, 132
- BALINT MICHAEL: 41
BAUDELAIRE CHARLES: 146
BECKETT SAMUEL: 11
BEDEUTUNG: 118-120
BENVENISTE ÉMILE: 144
BLANCHOT MAURICE: 12
BOEHME JAKOB: 95, 98
BRAUDEL FERNAND: 79
- CABANIS PIERRE JEAN GEORGES: 23
CANGUILHEM GEORGES: 11
CARNAP RUDOLF: 119

CENSURA DEL 12 DE DICIEMBRE DE 1270: 68
CÉSAR: 129-131, 144
CLEOPATRA: 144
COGITO BIRANIANO: 21, 25, 26, 38
COGITO CARTESIANO: 37-38, 61, 63-64, 80
COLLINGWOOD ROBIN GEORGE: 10
CONDILLAC ÉTIENNE BONNOT DE: 23, 26
CONTINUATIO: 72-73, 75

DAMOURETTE Y PICHON: 34-36
DE GAUDEMAR MARTINE: 129
DE LIBERA ALAIN: 10, 66, 76
DERRIDA JACQUES: 80-81
DESCARTES RENÉ: 8, 38, 45, 48, 63, 65, 67, 74, 78
DESCOMBES VINCENT: 29, 32, 34
DESTUTT DE TRACY ANTOINE LOUIS-CLAUDE: 23
DUQUE DE GUISA: 32-33

ESTADIO DEL ESPEJO: 7, 13, 16, 20-21, 25, 41, 74, 123, 126, 135
EY HENRI: 38

FADING: 18-19, 26, 40, 48
FALO: 14-16, 19, 42-44, 108-111, 116, 118-121
FALO SIMBÓLICO: 42-44, 108, 110
FANTASMA: 14, 18-20, 25, 27-28, 30, 56, 108, 142
FASE FÁLICA: 107, 115
FATIGA DEL NEURÓTICO: 20-21
FAULKNER WILLIAM: 143
FEBVRE LUCIEN: 79
FOUCAULT MICHEL: 11-12, 78-105, 126, 128
FREGE GOTTLIB: 49, 89, 92, 110-111, 118-119
FREUD SIGMUND: 7, 10-13, 19, 25, 28, 33, 39-42, 49, 56, 61, 66,
81, 109, 112-117, 125, 134-137, 140-142
FUNCIÓN (FREGEANA): 110

GENET JEAN: 11
GROS FRÉDÉRIC: 102
GUILLAUME D'AUVERGNE: 67

HAMLET: 8, 14-15, 18, 27
HECHO PRIMITIVO: 23-26, 38
HEGEL G. W. F.: 8, 47
HEIDEGGER MARTIN: 8, 11
HILBERT DAVID: 83
HINTIKKA JAAKKO: 61, 63-65
HOBBES THOMAS: 125, 127
HUSSERL EDMUND: 132
HUYGENS CHRISTIAN: 74

IMBERT CLAUDE: 119
INTELECTO AGENTE: 71-73, 77, 132
INTELECTO POSIBLE: 9, 68, 71-77
INTERSUBJETIVIDAD: 15, 17, 41-42, 60, 138, 141

JEAN DE JANDUN: 67

KEPLER JOHANNES: 74

LA SIGNIFICACIÓN DEL FALO: 14-16, 118
LE QUELLEC-WOLFF P.: 64
LEIBNIZ G. W.: 120, 129-131, 133
LEONARDO DA VINCI: 28
LOS COMPLEJOS FAMILIARES: 25

MAINE DE BIRAN PIERRE: 20-24, 26, 52, 93, 123
MALRAUX ANDRÉ: 132
MAR DE LAS SIRTES: 144
MARX KARL: 120
MILLOT CATHERINE: 28

OGIER DE GOMBAULD JEAN: 32

OTRO DESUBJETIVADO: 47

PARACELSO: 95, 97-98

PEIRCE CHARLES SANDERS: 49, 59

POTTE-BONNEVILLE MATHIEU: 103

PRESENCIA REAL: 109-110, 118

QUINE W. V. O.: 89

RENAN ERNEST: 67

REVEL JUDITH: 102

RICKMAN JOHN: 41

ROSIER-CATACH IRÈNE: 109

ROYER-COLLARD PIERRE-PAUL: 23

RUSSELL BERTRAND: 49

SAINT-GERMAIN (MUSEO): 57, 145

SAUSSURE FERDINAND DE: 55, 127-128

SIGER DE BRABANT: 67

SIGNIFICANTE FALTANTE: 42-43

SUJETO: - DE LA SENSACIÓN (VER ARISTÓTELES)

- SUJETO DETERMINADO: 92

- SUJETO POSIBLE: 92, 100, 103

- SUJETO PURO HABLANTE: 55

- SUJETO SUPUESTO SABER: 47-48

TEORÍA AVERROÍSTA DE LOS DOS SUJETOS: 75

TESNIÈRE LUCIEN: 29-36

THÉRÈSE DESQUEYROUX: 143

TOMÁS DE AQUINO: 68-77

TÓTEM Y TABÚ: 112-114

TRAGEDIA COMÚN: 16, 20, 137, 145

TWAIN MARK: 64

VANCOURT RAYMOND: 23-24

VIDAL FERNANDO: 142

VOLTAIRE: 130

VOZ CAUSATIVA: 31-33, 36, 136-140

VOZ RECESIVA: 31, 34, 36-38

WITTGENSTEIN LUDWIG: 29

YO ESPECULAR: 7

ÍNDICE

Prólogo, 5

LA FABRICACIÓN DEL SUJETO, 13

DEL JUEGO DE LAS VOCES, 29

LA EMERGENCIA DEL NUEVO SUJETO, 39

EL “SIGNIFICANTE COMO TAL”, 55

EL SUJETO CLIVADO AVERROÍSTA, 63

LA FUNCIÓN ENUNCIATIVA, 79

LA FUNCIÓN FÁLICA, 107

EXISTIR, 123

EL SUJETO QUE SE BORRA, 141

Índice Analítico, 147

